

# Jaarboek 1996



THOMAS INSTITUUT UTRECHT

*Bestuur*

Prof. dr. H.A.G. Braakhuis  
Prof. dr. K.-W. Merks  
dr. R.A. te Velde

*Wetenschappelijk Directeur*

Prof. dr. H.W.M. Rikhof

*Secretariaat*

Thomas Instituut te Utrecht  
p/a KTU  
Heidelberglaan 2  
3584 CS Utrecht  
tel. 030-2533129/2533214





# JAARBOEK 1996



*Thomas Instituut te Utrecht*

*Redactie*

Dr. H.J.M. Schoot (hoofdredacteur)  
Dr. W.G.B.M. Valkenberg, Drs. P.L. van Veldhuijsen  
Dr. L.G.M. Winkeler, Prof. dr. J.B.M. Wissink

*Advisering opmaak en lay-out*

mw. B.S.M. de Jong

*Druk*

Peeters Orientaliste, Herent (België)

ISSN 09026-163X

© Thomas Instituut te Utrecht, 1997

*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 het secretariaat.*

*Dit Jaarboek 1996 van het Thomas Instituut te Utrecht is te bestellen bij het secretariaat. De prijs is fl. 25,- (in Nederland), fl.35,- (in België) en fl. 50,- (overige landen). Het betreffende bedrag kan worden betaald op postrekening 3955950 van de Stichting Thomasfonds te Nijmegen, onder vermelding van 'Jaarboek 1996'.*

# INHOUDSOPGAVE

INTRODUCTION . . . . .	7
------------------------	---

*Mark D. Jordan*

## ERROR, FAILURE, AND SIN IN THOMAS'S

<i>PECCATUM</i> . . . . .	11
1. Constructing <i>Peccatum</i> as a Topic . . . . .	13
2. Constructing the Causality of <i>Peccatum</i> . . . . .	22
3. The Specificity of <i>Peccatum</i> . . . . .	29
4. 'Error', 'Failure', 'Sin', and <i>Peccatum</i> . . . . .	33

*Joseph M. Magee*

LAW AND VIRTUE IN AQUINAS . . . . .	37
1. Introduction . . . . .	37
2. Virtue and Human Acts . . . . .	38
3. Law and Virtue . . . . .	40
4. Reason and Virtue . . . . .	43
5. Punishment and Virtue . . . . .	47
6. Conclusion . . . . .	53

*Marcel Becker*

## THOMAS' COMMENTAAR OP DE *ETHICA* EN

## *POLITICA* BESCHOUWD ALS

HERMENEUTISCHE ONDERNEMING . . . . .	55
1. Inleiding . . . . .	55
2. De hermeneutische onderneming . . . . .	57
3. Uiteenlopende bewerkingen van Aristoteles' tekst . . . . .	60

4. Conclusie . . . . .	75
Summary . . . . .	79

*Marcel Poorthuis*

**BESPREKING**

Henk J.M. Schoot (ed.), <i>Tibi soli peccavi.</i> <i>Thomas Aquinas on Guilt and Forgiveness,</i> Leuven: Peeters, 1996. . . . .	81
--	----

*Henk J.M. Schoot*

**CHRISTOLOGIA RECEPTA: FRAY LUIS DE LEÓN**

DEEL I . . . . .	91
1. Persoon en werk van Fray Luis . . . . .	94
2. De commentaren op de scholastieke christologie . . . . .	102
3. De bronnen van het commentaar op Thomas' christologie . . . . .	111
4. Het 'Thomisme' van Luis de León . . . . .	117
Summary . . . . .	119

*Herwi Rikhof*

ANNUAL REPORT 1996 . . . . .	121
------------------------------	-----



## INTRODUCTION

This year's volume of the *Jaarboek of the Thomas Instituut* studies elements of Thomas Aquinas's moral thought. The volume contains four contributions on this subject, three of which are independent scholarly achievements and one discusses a recent publication of our Institute. Finally there is a paper on the reception of Aquinas' christology

On december 13, 1995, Mark D. Jordan, professor at the Mediaeval Institute of the University of Notre Dame, delivered a paper on "Error, Failure and Sin in Thomas' *peccatum*". The occasion was the first conference held by the Thomas Instituut, on Guilt and Forgiveness in Aquinas. All contributions to the conference were published in 1996, except for Mark Jordan's, due to illness on his part. We are delighted to be able to publish his contribution after all, for the scholarly effort that he has made is once more remarkable. Jordan undertakes a study of Aquinas' conception of '*peccatum*', and concludes that Aquinas shows the Christian conception of it to be largely different from its melodramatic guise that it has assumed for instance according to Nietzsche. *Peccatum* is not about dramatically refusing Love when faced with it, but about self-deception in willing an act without its consequences, and moreover about different acts that only analogically can be named *peccata*. The absence in modern language of words apt to express this, is astonishing, Jordan says.

The second and third contribution are both written by young scholars who have recently defended or are shortly to defend

their thesis, in which Thomas Aquinas plays an important role. Joseph M. Magee, University of St. Thomas, Houston, Texas (U.S.A.), will shortly defend his thesis "Unmixing the Intellect: Aristotle on Cognitive Powers and Bodily Organs". His contribution concerns the relationship between law and virtue in Aquinas. His leading question is whether obedience to the law, given its lack of freedom, can nevertheless enhance virtue; does there indeed exist an antinomy between them?

Marcel Becker teaches moral philosophy at the department of philosophy of the Catholic University of Nijmegen, and defended last year his thesis entitled "Deugdethiek en Pacifisme. Tolstojs pacifisme in gesprek met de deugdethiek van Aristoteles en Thomas van Aquino" (The ethics of virtue and pacifism. Tolstoj's pacifism in dialogue with the ethics of virtue of Aristotle and Thomas Aquinas). Part of his research was concerned with Aquinas's commentaries on Aristotle's *Ethica* and *Politeia*. His contribution consists of a hermeneutical assessment of the quality of Aquinas's commentary.

The publication of the contributions to the first congress of the Thomas Instituut, entitled "*Tibi soli peccavi*. Thomas Aquinas on Guilt and Forgiveness", is reviewed by Marcel Poorthuis. Poorthuis is employed at the Catholic Theological University of Utrecht as director of research in the field of Judaism and Christianity. Poorthuis reviews most of the papers that the book contains, considers them worthwhile for different reasons, and is critical of their (alleged) lack of criticism vis-à-vis Aquinas's views.

Finally there is the first part of a study by the undersigned on the reception of Aquinas' christology by the Spanish Augustinian Friar Luis de León (1527-1591), the only author in the history of theology who devoted a monography to the Names of Christ, and happened to be an expounder of Aquinas'

and Durandus' christology as well. This first part sets the literary historical background for a more theological probing of the widely unknown Latin commentaries of Fray Luis. Henk Schoot is lecturer in systematic theology at the Catholic Theological University of Utrecht, secretary of studies of the Thomas Institute, and rector of studies of the archdiocesan seminary of Utrecht, the Ariënskonvikt.

As usual, the annual report of the Thomas Instituut by its director, prof. dr. Herwi Rikhof, closes the *Jaarboek*.

August 15, 1997  
Henk J.M. Schoot  
Editor-in-chief



# ERROR, FAILURE, AND SIN IN THOMAS'S *PECCATUM*

*Mark D. Jordan*

“‘Sin’...has been the greatest event so far in the history of the sick soul: we possess in it the riskiest and most ominous device of religious interpretation.... For a pair of millennia one has not been free of the sight of this new invalid, ‘the sinner’ - will one ever be free of it? - everywhere one now looks there is the hypnotic gaze of the sinner, always pointed in one direction (in the direction of ‘guilt’ as the only causality of suffering).”<sup>1</sup> Thus Nietzsche in the *Genealogy of Morals*. It would not be hard to find a great number of other, more familiarly academic writers who assert that sin is a distinctively Christian category. Some would explain its distinctness as consisting in the emphasis on guilt, others in its implication of a fully responsible will, yet others in the notion of the violation of divine law. But the explanations would agree with Nietzsche to this extent that one of the distinctive elements of Christian moral teaching is just the defining of a new category of sin.

These explanations will not work for the writings of Thomas Aquinas. If we come to Thomas expecting to find a firm and important distinction between sin and the earlier philosophical or cultural categories it replaced, we will be disappointed - not to say, surprised. Thomas does not make

---

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* 3.20, Kritische Studienausgabe 6, ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari, Munich: DTV, and Berlin: W. de Gruyter, 1988, 389.12-17 and 389.31.-390.2.

such a distinction. On the contrary, he seems deliberately to juxtapose or coordinate Christian and pre-Christian notions. In *De malo*, for example, he will speak of *peccatum* in art, in knowledge, and in action. The *Summa theologiae* uses *peccatum* as the occasion for considering the ancient philosophical puzzles about weakness of will (*akrasía*), the importance of circumstance, and the scope of voluntariness. Everywhere Thomas connects *peccatum* with *vitium*, a fundamental term of Roman ethics. In short, *peccatum* is not for Thomas the name of something unknown to Greek and Latin philosophy.

Because I am concerned in this paper just with the way that *peccatum* combines several meanings that modern European languages are accustomed to distinguish, I will begin by not translating the term. By the end of the paper, I hope to have shown that the term cannot be responsibly translated by the English 'sin' or most of its modern European equivalents, so far as I understand them. This is in part because Thomas's category *peccatum* is much wider than the modern category 'sin'. What is more important, and I hope more interesting, the category *peccatum* bridges the distinction between philosophy and theology in a way that most modern writers, not least most neo-Thomists, would find disconcerting.<sup>2</sup> Thomas means to do with the term *peccatum* exactly the opposite of what most modern writers mean to do with words like 'sin'. They mean to mark off a separate realm of Christian ethics; Thomas means to

---

<sup>2</sup> I see myself as tracing again but differently some of the relations among bodies of discourse traced by David W. Tracy in his "St. Thomas and the Religious Dimension of Experience: The Doctrine of Sin," *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 48 (1974), pp. 166-176, especially p. 173. But I do not share Tracy's confidence in certain contemporary models for human experience.

show that the theological consideration of human acts is anything but separate.<sup>3</sup>

## 1. Constructing *Peccatum* as a Topic

I have introduced *peccatum* as a category under which certain acts are classed and then explained. But in order to see how Thomas understands the category *peccatum*, we need to see first how he places it in the complex structures of his major works. We need to see, in other words, how *peccatum* is a topic, a place or locus for teaching. It will turn out that the category *peccatum* takes very different forms as a topic in Thomas's works. This is because Thomas struggles both to find a form in which to make his teaching clear and to find what his teaching finally is. Thomas attempts in his successive works to construct the category *peccatum* so that it will cover just the mixed and ample range of acts he intends to describe and through which he wants to show the complexity of the category.

Beginning readers often approach Thomas Aquinas with a modern topic in hand. They survey all the passages in which he seems to discuss this topic and then string them together into a 'synthetic' or 'systematic' account. This procedure does not help us to read Thomas well. Even if the topic in hand is one that can be translated into Thomas's Latin - often it cannot -, there can be no presumption that the topic will have the same content or meaning in his several texts. Topics are not fixed in Thomas. He constructs and reconstructs them from work to

---

<sup>3</sup> It will become clear that I do not criticize Thomas's notion of sin for failing to be "distinctively theological", for somehow falling short of theology. I am not claiming *peccatum* for philosophy as over against theology. I am suggesting, on the contrary, that Thomas's analogical notion of *peccatum* does and must link the two discourses. For the contrary view, see John P. Langan, "Sins of Malice in the Moral Psychology of Thomas Aquinas", *Annual of the Society of Christian Ethics* (1987), pp. 179-198, at p. 180.

work. This is particularly clear in his moral writings, where he achieves his most remarkable successes in the reorganization of theological teaching. *Peccatum* is constructed very differently as a topic over the span of Thomas's career, and it is sometimes under construction when it appears least on the surface of the text. It is not helpful, then, simply to collate all the mentions of *peccatum* in Thomas as if they were all references to the same object of thought.

There is a further methodological complication. *Peccatum* is not a single topic, not a single unit that is moved to different positions intact. It is a cluster of topics distributed and re-distributed by Thomas. The different distributions must be noticed because they correspond to different ways of thinking about *peccatum*. *Peccatum* requires multiple views or analyses to be understood. Moreover, Thomas understands *peccatum* differently depending on how he arranges the views or analyses of it. This is what I mean by saying that the textual arrangement of the topic *peccatum* in Thomas's texts is tightly connected with his efforts to think with the category *peccatum*.

Thomas first approaches the topic in his *Scriptum* on the Sentences. Thomas finds the topic named there; he need not impose it. Indeed, according to Thomas, Peter Lombard devotes ten distinctions to considering the *ratio mali* in actual *peccatum* and the acts that constitute it (II, d. 34-43). These distinctions in the Lombard are motivated by discussions of the sin of Adam and its transmission or remission (30-33). They are divided very unequally between a discussion of the *ratio mali* in *peccatum* (34) and the act or "substance of the act" in which the "defect" or "deformity" of *peccatum* is grounded (35-43). The act of *peccatum* can be spoken of singly in relation to divine causality (35-37). But the act in which *peccatum* is grounded is typically double, an interior act of the will (38-39) and an exterior deed or action (40-41). After discussing each of these, the Lombard closes the discussion of the act of sin, according to Thomas, by treating the differences among sins (42-43). So the sequence of



topics connected with *peccatum* in the Lombard is: the *ratio mali*; the constitutive acts, both interior and exterior; and then differences among kinds.

Thomas is bound by his role as commentator on the *Libri sententiarum* to follow the sequence of Peter Lombard's distinctions and to interpret them as best he can. He is permitted to divide his remarks into articles, of course, but Thomas is diffident enough as a commentator to keep his articles on the Lombard's topic. The only way in which Thomas can actually counter some of the worst problems of the Lombard's disorganization is by subdividing distinctions into questions. He does this four times in the Lombard's distinctions on *peccatum*. He does so first in distinction 37, which he interprets as concerned with a counter-position in the debate over whether all sinful acts are from God. Thomas divides the distinction into three parts, the first on the existence of *peccatum*, the second on its cause, and the third on the cause of punishment (*poena*). This division allows him to pull up front the articles on the basic ontology of *peccatum*. He wants to consider that before he has to treat of divine causality. Just a little later, Thomas again divides one of the Lombard's distinctions - this time distinction 39, which considers how vice can exist in the will. Here again Thomas finds three issues: whether sin is in the will, how human beings naturally desire the good, and whether there is some inextinguishable conscience or *scintilla rationis*. Here again Thomas has divided in order to pull forward the fundamental questions about the relation of *peccatum* to will. Much the same happens in Thomas's sub-division of distinctions 41 and 42, though in them he is constrained by the Lombard to segregate fundamental topics without being able to move them into first place. For distinction 41, the fundamental topic is whether sin is voluntary (41.2.1); for distinction 42, the division between mortal and venial sins (42.1.3) as against all other divisions of sin.

We see in his *Scriptum* on the Sentences that Thomas tries to reconstruct the topic of *peccatum* by bringing forward certain fundamental topics. He cannot do more than that because of the genre of exposition and because of the deeply unsatisfactory arrangement of moral matter in the Lombard's text. Thomas's dissatisfaction precisely with the confusion of the fundamental moral topics in the Lombard led him to his experiments with theological form, of which the best known are the *Contra Gentiles* and *Summa theologiae*.

The structure of *Contra Gentiles* 3 is troublesome. It owes something to Boethius's *Consolation*, something to Maimonides's *Guide*, something again to John Damascene. Thomas is much concerned to show the coherence of good in the whole cosmic order and especially in God's providential care for human beings. But what he produces startles because it offers no thematic consideration of virtue and vice. There are a few chapters concerned with special topics in regard to *peccatum* - for example, the distinction between mortal and venial (3.138). But *peccatum* as such is not treated except as part of general considerations of cosmic evil (e.g., 3.6.7-8) or of human disorder with respect to the rational end.

Some readers might want to regard the organization of *Contra Gentiles* 3 as an obvious failure - an attempt to subsume Christian moral teaching to a merely philosophic point-of-view. Thomas did of course pass beyond its pattern very quickly. That does not mean that he learned nothing from it or that we are to learn nothing from it about the construction of the topic *peccatum*. One obvious lesson is that the category *peccatum* need not be constructed out of the theological datum of Adam's sin. The analysis of *peccatum* is not just a gloss on the text of Genesis. For us, in our thinking about human action, *peccatum* arises as a topic even if nothing is known of Adam, as nothing is said of him in *Contra Gentiles* 3. We understand *peccatum* rather as a misapprehension or misapplication to a particular

situation of God's more universal teaching given in the form of law.

The great argument of *Contra Gentiles* 3, the argument embedded in its structure, is the argument that God gives laws as a way of teaching rational creatures how they are to act within the scheme of cosmic governance. Law is not primarily the imposition of a duty or the threat of a punishment. It is primarily the giving of a lesson. *Peccatum* occurs when the lesson is scrambled, is twisted around, in its application to a particular choice. The cause of this scrambling is not fully explained in *Contra Gentiles* 3, but its essential character has been presented. It has been presented not under the story of Adam's temptation and fall, but under the notion of defective rationality with regard to an end presented by teaching. *Peccatum* has become a pedagogical problem.

The structural accomplishment of *Contra Gentiles* 3 does not give Thomas a way of organizing the various sub-topics connected with *peccatum*. For that we have to look somewhat later in his writing. The breakthrough in organizing the sub-topics of *peccatum* is registered quite clearly in Thomas's disputed questions *De malo*. Indeed, *De malo* registers a more general breakthrough in Thomas's teaching of moral matters, and in two different ways. On the one hand, some of its questions suggested to him the possibilities of a thematic reorganization of the principles of human action. They suggested, in short, the *prima secundae* of the *Summa*. On the other hand, the questions in *De malo* that are organized around the seven capital vices show Thomas the insufficiency of that traditional scheme for the organization of a discussion of virtues and vices. They showed him, in short, the necessity for something like the *secunda secundae* of the *Summa*, in which the arrangement of the seven capital vices is deliberately set aside in favor of the treatment of virtues to which are attached corresponding vices, precepts, commandments, and gifts of the

Holy Spirit. In this way, the questions *De malo* are the seed or kernel of the plan of the moral part of the great *Summa*.

In saying this I do not mean to settle the famous question of the chronological relation between disputing *De malo* and beginning the first part of the *Summa*. If *De malo* was redacted and published for the first time in Paris in 1270, it is still unclear whether its questions were disputed in Rome or in Paris and over how long a time.<sup>4</sup> I only mean to say that the disputing of *De malo* 1-3 and 7 preceded the writing of the moral part of the *Summa*, the *secunda pars*, and that this relation is helpful in understanding both the moral systematization in *De malo* and the superior moral systematization in the *secunda pars* of the *Summa*.

*De malo* constructs the topic of *peccatum* by bringing together in a sequence of articles matters that were widely scattered in the Lombard. The reader does not see this immediately, because *De malo* 1 begins very much as Thomas began in *Scriptum* II d. 34, with articles on the existence of evil and its relation to the good. Things are very different when one turns to *De malo* 2. Thomas here gathers together and rearranges articles from distinctions 35, 40, 41.2, and 42.2.<sup>5</sup> In other words, Thomas takes pieces from the beginning, middle, and end of the Lombard's lengthy discussion in order to reconstruct the topic *peccatum*.

*De malo* 2 unites considerations of the act of *peccatum*, including its relation to the will; the importance of

---

<sup>4</sup> See the summary discussion in Jean-Pierre Torrell, *Initiation à Thomas d'Aquin*, Paris: Cerf, and Fribourg: Editions Universitaires, 1993, pp. 293-297. I remain unconvinced that *De malo* 6 formed part of the series as originally disputed. Its unique form suggests to me that it was an extra-serial disputation inserted as the series was prepared for the stationers.

<sup>5</sup> In the list following, I give the citation to the article from *De malo* followed by the corresponding article in the *Scriptum* on the Sentences book 2: 2.1 = 35.1.3, 2.2 = 41.2.1, 2.3 = 41.2.2, 2.5 = 40.1.5, 2.9 = 42.2.4, 2.12 = 35.1.5.

circumstance; the relative seriousness of *peccata*; and their consequences. With this arrangement, Thomas has completely reordered the sequence of topics in Peter Lombard's distinctions. He has done this by combining the general consideration of the act of *peccatum* with considerations of its exterior act and the differences among sin. Thomas has raised the sub-topics of the exterior act and the differentiation of *peccatum* into the general treatment. In the next question of *De malo*, Thomas groups together all the sub-topics about the cause of *peccatum*, questions distributed by Peter Lombard in distinctions 37 and 39. But Thomas adds to them the issues of ignorance and malice. So there are two headings - the act of sin, the cause of sin - under which Thomas has not only reordered the topics of the Lombard, but into which Thomas has placed the philosophically significant questions of circumstance and ignorance. Let me note just two consequences of this reorganization. First, introducing the sub-topics of circumstance and ignorance, not to say of demonic temptation, has made it clear that *peccatum* is not going to be one simple thing, one object. It is rather a vector resulting from the interaction of very different forces. The second consequence of the reorganization of *De malo* is that Thomas has emphasized precisely the causality of *peccatum*. Causality stands at the center of his inquiring and his teaching.

Against this story about his earlier reorganizations of the Lombard's materials, we can now appreciate the structure of the topic in the *Summa*. We can see at last what Thomas means to teach with the help of the category *peccatum*. Leonard Boyle has taught us to imagine the invention of the *Summa* in relation to the particular circumstances of Thomas's teaching in Rome from 1265.<sup>6</sup> The situation that Thomas faced in Rome is a perennial one for Christian teaching. It is the problem of

---

<sup>6</sup> Leonard Boyle, *The Setting of the Summa theologiae of Saint Thomas*, Etienne Gilson Series 5, Toronto: PIMS, 1982.

bringing together happily and clearly the creeds' truths with the daily life of faith. It is, again, the double problem of seeing the implications of doctrine for life, and of seeing the need to ground particular habits of life in the whole of Christian revelation. The achievement of the *Summa* lies not so much in its particular arguments or doctrines, as in its arrangement of arguments and doctrines. Its mastery shows up most in its structure.

The structural innovation of the *Summa* has remarkable effects on the construction of the topic *peccatum*. What was brought together in *De malo* is now distributed over three widely separated discussions. The first is the consideration of the origin and nature of evil in the *prima pars*. Here Thomas places the questions about the *ratio mali* from the Lombard's distinction 34, *Contra Gentiles* 3.4-15, *De malo* 1. The second discussion in the *Summa* comes near the beginning of the *prima secundae*, just after the discussion of the will. Here Thomas places the questions about the will as cause of evil, together with those about circumstance and indifference, not to say some preliminaries about ignorance. Then in the third place, in the third quarter of the *prima secundae*, Thomas places the long series of specific questions about *peccatum*. Three different places: in the teaching about creation, in the teaching about good and evil in human acts, and in the teaching about *peccatum* as the act of a vice (which is the opposite of virtue).

These three represent the macroscopic separation of topics that had been mixed together until now: the character of evil in the cosmos, the character of evil in human acts, and *peccatum* as an act expressing a bad moral habit (which means a stable disposition in human character to produce misdirected acts). With them, Thomas has separated out three very different levels in the analysis. But what of the arrangement of topics having to do with *peccatum*? He divides these topics into six headings, following a scheme he has used elsewhere in the *Summa*. The six are vices and sins in themselves, their

distinction, their comparison with one another, the subject or part of the person in which they occur, their causality, their effects. We might summarize this by saying that Thomas proceeds from definition through division and comparison to 'location', cause, and effect.<sup>7</sup>

To see how far Thomas has come, compare this arrangement with the sequence of topics in the *Scriptum*. Thomas has not only reversed a number of topical sequences, he has also created entirely new headings. Moreover, the decisive thing to notice about the six headings of the *Summa's* discussion of *peccatum* is that they are hardly equal. More questions are devoted to the heading of cause than to all the other headings put together. Indeed, the other headings seem to serve as instruments for the sake of teaching about the cause of *peccatum*. If this is right, then the arrangement of the questions on *peccatum* corresponds to one of the most important features of the arrangement of the whole *Summa*. The structure of the whole is proleptic, to use a grammatical term. It is, to speak more plainly, anticipatory. The *Summa* is not a grand deduction from premises to conclusion. It is rather an approach through provisional and incomplete accounts to less provisional and much fuller accounts. In the *prima secundae* especially, everything points forward to the account of grace, without which the human end is unattainable.

The anticipatory structure carries down to the details. Thomas can place certain topics associated with *peccatum* far in advance of the fuller treatment in the hope that they will not be taken as autonomous, as self-contained. On the contrary, they

---

<sup>7</sup> It is important to emphasize that this schema is not philosophical rather than theological. Thomas uses it throughout the *Summa* to arrange theological matter. Compare the distinctions proposed by A.-M. Festugière, "La notion du péché présentée par St. Thomas I, II, 71 et sa relation avec la morale aristotélicienne," *The New Scholasticism* 5 (1931), pp. 332-341, at pp. 333-334.

are like overtures in an opera or even like the tuning of the instruments before the performance. You do not understand what Thomas teaches on evil if you read just I qq. 48-49, as you do not understand him on evil in human actions if you read I-II qq. 18-21. You are not meant to understand. These are anticipations only. In the same way, I-II qq. 71-74 are anticipations of the teaching on the causality of *peccatum* given in I-II qq. 75-87. On my account, it follows as well that the discussion of the causality of *peccatum* is itself an anticipation of fuller teachings - immediately, of the teaching on law and grace,<sup>8</sup> mediately of the more concrete and practicable doctrine about virtues and vices in the *secunda secundae*. But let me stop the motion of Thomas's structure, of his music, long enough to see what he does say in the *prima secundae* about the causality of *peccatum*.

## 2. Constructing the Causality of *Peccatum*

I will now rehearse some simple lessons about the causality of *peccatum* in the main discussion of the *prima secundae*. I will rehearse the lessons in thematic order, not in the order of their textual presentation by Thomas. This means that I will sacrifice some of the dialectical rhythms by which Thomas builds up a habit of thinking in his readers. I hope not to sacrifice the dialectical relations by which Thomas holds apparent contradictions in illuminating tension. Deprived of dialectical tension, Thomas's teaching becomes nonsensical.

The starting point of the *Summa*'s teaching on *peccatum* is that *peccatum* is an evil human act, that is, a voluntary act

---

<sup>8</sup> Note the reversal of the positions of *peccatum* and law as between *Contra Gentiles* 3 and the *prima secundae* of the *Summa*. This is required by Thomas's characterizing divine law in the latter text as an external help towards the human end. But it is also part of his attempt to understand all law as teaching.



that fails to conform to the measure for attaining the human end. The same measure is presented to it by its own reason and by the law of God, which is, as it were, the reason of God (I-II q. 72, a. 6 *corpus*). But each half of this duality can also be considered separately, so that one can emphasize either the proximate measure of human reason or the remote measure of divine reason. One can consider *peccatum* as a philosopher or as a theologian (I-II q. 76, a. 6, *ad* 5). But these two considerations are by no means “two worlds.”<sup>9</sup> Thomas himself proceeds to consider *peccatum* as both, which is to say, as a theologian who can also perform the dialectical resolutions of a philosopher. The point of view of a theologian contains the point-of-view of a philosopher, as the point-of-view of a philosopher contains that of the civic legislator (I-II q. 72, a. 4 *corp*). One consequence of this is that the theologian has some facility in translating or representing theological definitions of *peccatum* in philosophical terms. Thus the Augustinian definition from the *Libri sententiarum* can be explained in terms of the measure of reason (I-II q. 71, a. 6). The philosopher has no equivalent skill in translation.

Thomas’s emphasis on the measure of reason brings into view a number of ancient philosophical disputes. Thomas is careful to note the appearance of these disputes. But he is not, I think, finally interested in them. He regards them as pieces or fragments of larger questions about the rationality of *peccatum*, which overlap questions about the cause of *peccatum*. Let me recall Thomas’s mentions of philosophical disputes and then suggest how he moves beyond them, through them, to a more complete formulation of the question of the rationality of *peccatum*.

---

<sup>9</sup> The unfortunate phrase comes from a slightly different context in Th. Deman’s article “Péché,” *Dictionnaire de théologie catholique* 12:157. In accord with the traditions of Thomism he knows so well, Deman takes great pains to distinguish the philosophical and theological considerations.

Two philosophical controversies are mentioned very prominently by Thomas: each appears in the beginning of the body of an article, as anchor for what follows. The first is the controversy arising from the opinion of the Stoics that all *peccata* are equally serious (I-II q. 73, a. 2). It follows immediately on the related Stoic doctrine that all the virtues are connected (I-II, q. 73, a. 1). In both cases, Thomas argues that the philosophical teaching is too confident in its hopes for reason. While it is true that every *peccatum* involves a turning away from the measure of reason and is equal to other *peccata* in that formal sense, nonetheless what is present to the mind in *peccatum* is not the abandonment of the unchangeable good of reason, but rather the possession of the changeable good desired in that moment. So too with the alleged equality of *peccata* so far as all *peccata* are negations or denials. They are not all reduced to zero. It matters very much what particular good is being denied, what particular thing is being attacked. Nothing is to be gained by assuming an absolute dichotomy between the reasonable and unreasonable, as if any deviation from reason were equivalent to any other deviation.

Thomas discovers the same exaggeration of reason in the second philosophical controversy, which arises from the opinion of Socrates that every *peccatum* is the result of ignorance or miseducation (I-II q. 77, a. 2).<sup>10</sup> Thomas agrees this far with what he takes to be the Socratic position: we choose only what we think is good, and so we choose what is evil only out of ignorance or an error in reason. But Thomas is

---

<sup>10</sup> Saarinen attempts to classify Thomas's teaching on weakness of will against various 'Aristotelian' and 'Augustinian' models. See Risto Saarinen, *Weakness of the Will in Medieval Thought: From Augustine to Buridan*, Leiden and elsewhere: E. J. Brill, 1994, pp. 121-131. For the reasons already noted, I consider it misleading to extract from Thomas the passages on *akrasia* in order to put them into play as characters in a philosophical or philosophico-theological 'history'.

unusually direct in opposing to this philosophic teaching the reality of human life: "It is clear from experience (*experimento patet*) that many people act contrary to things about which they have knowledge." The task is to understand how that knowledge is confused or misapplied in *peccatum*. Thomas again protests the assumption of an uncomplicated rational supremacy. Having knowledge is not the same as acting according to it.<sup>11</sup>

When Thomas contests these two philosophic claims for reason, he is drawing on an earlier contestation, the one that begins his long and historically original series of questions on the passions. Many readers skip over these questions, moving from the end of question 21 to the beginning of question 49. To omit the questions on passions is not to make Thomas seem an incompetent author, it is to ignore an essential part of his teaching about the relation in human action of reason to appetite and sensation. This teaching is closely connected to the critique of Stoic and Socratic opinions about the isolated supremacy of reason. For the passions, the issue arises in considering how good and evil might apply to them. Thomas distinguishes. As a harmful change in the appetite that is accompanied by a physical alteration - indeed, by a change in the motion of the heart - the passions are neither morally good nor morally bad. It is only so far as they "lie under the rule (*imperium*) of reason and will" that moral qualities can be ascribed to them (I-II q. 24, a. 1 *corpus*). Note the word *imperium*. Throughout this discussion, Thomas uses words with political resonances, as well as images of the limiting, ordering, and regulating done by reason. These

---

<sup>11</sup> Many neo-Thomist accounts of weakness of will seem to me to repeat the philosophic mistake about reason that Thomas here criticizes. Consider, for example, the claim that "weakness of will signifies a conflict between alternative lines of reasoning about what is to be done, wherein one's practical decision serves self-interested desire and does not conform to recognized moral demands." The claim comes from Richard Reilly, "Weakness of Will: The Thomistic Advance," in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 48 (1974), pp. 198-207, at p. 203.

words, these images, are meant to suggest that reason should govern the passions politically, not despotically.

Reason engages the passions. It reasons with them. It cannot simply dominate them or dictate to them. Nor can reason refuse to engage the passions if they do not obey slavishly. Here Thomas repeats a philosophical history he has learned from Augustine.<sup>12</sup> The Stoics held all passions to be evil, but that is because they failed to distinguish sensory appetite from rational will. They judged all passions evil because they considered that they ought to be perfectly rational. The Peripatetics, correctly distinguishing the two powers, were able to distinguish moderate from immoderate emotion. They were able to distinguish the degree to which reason could govern the passions. Do such well-governed passions add to the goodness or badness of an act? Thomas begins to address this question by setting aside the Stoics, but he turns to a positive description of various ways in which the passions contribute to the good. So far as the passions are brought under right reason they increase the exercise of reason and so our nearness to the good. More specifically, passions contribute to the good by an overflow of intensity downwards or by positive disposition to act. The more intense an act of will, the more it causes an accompanying passion.

I have recalled these remarks on passion in order to show that Thomas resists throughout the *prima secundae* philosophic temptations to isolate reason. He insists that reason is an interlocutor with other powers in the soul. What is more, he offers several analogies to describe relations among reason and these other parts. The most persistent analogy in the questions on *peccatum* is the analogy of disease. The use of this analogy might seem the revenge of the Stoics, who much

---

<sup>12</sup> Here I summarize the discussion in Jordan, "Aquinas's Construction of a Moral Account for the Passions," *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 33 (1986), pp. 71-97.

favored it. But Thomas knows full well that the analogy is a favorite for patristic writers. Thomas uses the analogy not to confess the helplessness of reason in its contest with the body, but to suggest how much like the body reason's inner context for action is. Thomas has compared vice and sickness from the beginning (I-II q. 71, a. 1 *ad* 3, Cicero). He has also used the comparisons to explain features of *peccatum* - including its consequences (I-II q. 73, a. 4 *corpus*). But the more revealing uses of the analogy occur when Thomas likens the causality of *peccatum* to the causality of disease. According to these comparisons, the relation of a human act to the rule of reason is as complicated as the balance of humors in the human body (I-II q. 73, a. 3 *corpus*). A disruption of the balance - of humors, of acts - is the more serious the more it disturbs the underlying principles that produce the balance. So too *peccatum* has the effect of weakening all of the soul's powers in just the way that disease weakens the powers of the body (I-II q. 73, a. 3 *corpus*). Again, and most technically, a difference between mortal and venial sin in the higher reason is compared to two kinds of heart disease, one substantial and fatal, the other not necessarily so. Thomas is interested in the analogy to disease not because it suggests how helpless reason can be before the body, but because it suggests that the moral analysis of reason is at least as detailed and individual as the medical analysis of the body.

Thomas is not particularly bothered by an objection that the disease-analogy rules out human responsibility so far as we are not responsible for diseases (I-II q. 77, a. 7, arg. 3). He replies that we are indeed not responsible for diseases, though we are responsible for certain disease-like conditions, such as drunkenness. Thomas here shows that he will retain the teaching about responsibility even as he complicates the account of reason. Responsibility does not require an isolated reason. Nor does it require an absolute standpoint from which to accept or deny responsibility for one's life as a whole. The balance in the

embodied human agent is much too complicated for that. Responsibility is present and particular. It is the responsibility of admitting the immediate, foreseeable consequences of one's actions.

Thomas can here apply the model of *peccatum* as *aversio* and *conversio*, of turning away and turning towards. The proper cause of *peccatum* is turning towards some changeable good that is loved too much (I-II q. 77, a. 4 *corpus*). The *adhesio*, the grasping of this good, is the rational motive behind *peccatum*. *Peccata* are specifically distinguished by differences of motive or material in regard to this good (e.g., I-II q. 72, a. 9 *corpus*, q. 73, a. 3 *ad* 1). The failure of rationality in *peccatum* occurs in the refusal to recognize the consequences of the choice of this changeable good. Indeed, the evil consequences of the choice - the losses or punishments - are not at all intended by the one who commits *peccatum* (e.g., I-II q. 72, a. 5 *corpus*, q. 72, a. 8 *corpus* & *ad* 2, q. 73, a. 1 *corpus*, and so on). He intends just the good he has chosen, and he acts in such a way to obtain it. There is no difficulty in understanding the causality of that act or, to some extent, the agent's responsibility for it. The difficulty arises in understanding why the agent refuses in this case to recognize or to take responsibility for the predictable consequences of his action - especially when the consequences are presented as direct teaching from God.

This is no longer the same problem as the problem of isolated reason trying to assert itself or, failing in assertion, withdrawing into denial. Thomas has moved beyond the philosophic disputes into a nuanced account of how reason is in play among forces at least as complicated as those that are combined in the body's physiology. He has further reworked the notion of responsibility to make it appropriately particular and complete. Having made such revisions, he can now frame what turns out to be the central problem in the causality of *peccatum*: How can a particular, localized agent refuse to be

rational in one crucial respect, refuse to accept responsibility by denying consequences that will inevitably follow whether the agent wants them to or not? Again, how can someone chose to undertake an act while simultaneously not choosing what the act will cause? This question is central not least because it provokes so many other questions about the cogency of Thomas's teaching. Isn't this kind of choice fundamentally irrational? Doesn't it suggest that sin cannot be explained rationally on Thomas's own terms? Hasn't his reformulation of the question of causality undone the assumption of rationality with which he began and which alone would make a causal analysis possible?

### 3. The Specificity of *Peccatum*

These puzzles bind only because they are stated with misleading abstractness. Thomas's teaching about *peccatum* moves in the opposite direction, towards particular balances of competing forces. This movement of argument might be linked to the emphasis on the particular in Aristotle's ethics, but it is much better understood as the exercise of what Thomas considers a theologian's virtues in ethics. When Thomas says that a theologian considers *peccatum* principally as a violation of divine law rather than as a violation of human reason, it can sound as if the theologian were concerned with abstract rules, the philosopher with concrete cases. Just the opposite is true. The divine law is an expression of the divine reason, which has comprehensive and yet individual providence over all creatures. The divine law is not a more general rule. It is a more precise *will* that extends down to the farthest reaches of individuation. So the character of theological analysis ought not to be the more general rule, but the more individual plan, the more concrete governance.

A theological analysis can escape the objections posed above. It escapes them by showing that they offer a falsely abstract picture of the rationality of human willing. It can

escape them even in the most extreme case - which is that of *peccatum* "from certain malice." This *peccatum* would seem to bring about the self-contradiction in willing objected to above. In the case of certain malice, the will seems to choose a lesser good even while it knows that it will suffer greater evil thereafter. "Someone who loves sensual pleasure (*aliquis lascivus*) wants to enjoy pleasure without any offense against God; but if the two are proposed to him, he would rather incur offense against God by sinning than to be deprived of pleasure" (I-II q. 78, a. 1 *ad* 2). Thomas is willing to connect this case with the case of someone who sins from habit, which is to say, from a vice. Most of us act daily from one bad habit or another. Hence most of us commit *peccatum* "from certain malice." How is this possible?

It is possible because acts of will are always particular. This is shown most forcefully in a passage near the beginning of the *prima secundae* that is needed here. In I-II, q. 10, Thomas has already said that there is no necessity with regard to the exercise of the will. "The will is moved necessarily by no object, for someone can not think of any object whatever, and so neither will the will act" (I-II, q. 10, a. 2 *corpus*). As regards specification of the will, necessity seems to arise only with regard to the pure example of the power's proper object, that is, the highest good or God. "If there be proposed to the will any object that is good universally and according to every consideration, the will shall tend to it necessarily, if it wills anything. It cannot will the opposite" (I-II q. 10, a. 2 *corpus*). The key phrase is "if it wills anything." The will cannot stop itself and do nothing. The will can direct the mind to think about something.

Thomas says this explicitly in the roughly contemporary *De malo* 6. The will can refuse to think actually about beatitude, about the promised union with God, at some particular moment. If the will chooses not to think actually about beatitude, it must do so after some deliberation and under



some aspect of the good. It would seem that nothing could appear to deliberation as better than the completely good. Thomas answers that acts of intellect and will are particulars. The particular act of thinking about beatitude does not possess the same power over the will as the presentation of beatitude itself, and so the will can chose to turn away from thinking about beatitude considered as a particular act. The soul *in via* can always shift attention away from thoughts about the highest good, precisely because the act of thinking about the highest good is itself a particular and imperfect act that can be compared with other particular and imperfect acts.

So far the anticipatory account in I-II, q. 10. It will solve the objections that *peccatum* from certain malice involves a fatal self-contradiction.<sup>13</sup> This individual soul, at a particular moment, with a particular history and particular habits, wants some pleasure that is prohibited by divine teaching. The soul fastens upon the pleasure and ignores its consequences, including the consequences of divine punishment. What if the teaching about those consequences, that punishment, were represented to it at the moment of choice? The will could still choose to shift attention elsewhere. Or it could minimize the threatened pains in comparison with the delicious pleasure. Or it could drown itself in the rush of its passions. Or it could choose to get drunk. There are any number of ways to avoid deliberation on the eternal loss of God as the consequence of a choice one very much wants to make. The key to seeing how this can be possible is to shift perspective to the concrete level of individual acts. At that level, many puzzles dissolve, many objections disappear.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Specimens of these objections can be found in Langan, "Sins of Malice," pp. 183-187.

<sup>14</sup> Not all of them, to be sure. Many difficulties remain for Thomas's account of pleasure as a possible object of rational choice. For some of these difficulties, see John G. Milhaven, "Thomas Aquinas on Sexual Pleasure,"

By this shift, Thomas avoids what I will call the melodrama of sin. Here I mean 'sin' and not *peccatum*. The melodrama of sin represents every significant or important sin as a solitary confrontation between a bodiless sinner and a fully apprehended God. The essence of sin, in this representation, is to look straight at God and then to shout, "I reject you." The melodrama is exceptionally flattering to human vanity - especially the vanity that would have us be bodiless and outside history, unblinking in the presence of God. On Thomas's understanding, the view is simply false. If we were ever bodiless before the throne of God, if we were in the situation of the beatific vision, we would not will to reject God. We could not do so without ceasing to be the kinds of creatures we are. So the melodrama of sin is not a plausible story for Thomas. He offers instead the necessarily particular account of *peccatum* and the will's manipulation of particular acts at particular moments.

With the exit of the melodrama of sin, there must also go any inflated notion of human responsibility. For Thomas responsibility is just as specific as sin is. We are blamable for our choices and our acts, both of which are particular. This does not mean that Thomistic ethics breaks up human life into atomic acts - the charge so often made against it. Thomas's ethics is atomistic so far as it refuses to talk about choices or acts outside the very particular circumstances in which they exist. But this does not yield for Thomas an arithmetic of good of bad deeds as the ultimate form of moral reasoning. Behind the level of individual acts there lies the rational appetite, the deep desire, by which the soul is ordered towards God from before the beginnings of its conscious life. The soul does not have to begin to choose God. The soul is always already choosing God. Even the ravages of original sin cannot undo that originary choice. The question is whether the soul will deflect itself from God by making too many bad choices out of

ignorance, passion, malice (understood as Thomas understands it).

The soul's responsibility is not to make the particular bad choices by which it will be deflected from its own end. Its responsibility is to educate itself, to educate its mind and passions and will, so that they will not consistently choose misdirection out of disordered love.<sup>15</sup> A great part of this education has to do, of course, with the acceptance and fostering of grace. But grace has not yet appeared as a formal topic at this point in the *Summa*. The most we can say here is that overcoming sin will require trusting in God's teaching about how to make particular decisions responsibly - that is, in such a way that they do not lead us away from what we really want. It is to them that any helpful moral theology must ultimately address itself. Thomas himself will move closer to them as he moves into the *secunda secundae*. In that part of the *Summa*, we approach the shapes of human lives as we experience them day to day. The questions on *peccatum* in the *prima secundae* are by no means the *Summa's* last word on sins. They are a quick, undetailed sketch-map of the location of *peccatum* in human acting. They are also a map of the place to think about *peccatum* in the doctrine of theology.

#### 4. 'Error', 'Failure', 'Sin', and *Peccatum*

I began with a quotation from Nietzsche about 'sin'. With it I announced my refusal to translate *peccatum* as 'sin'. I would

---

<sup>15</sup> It is an education in prudence that is wanted here, not in some supposed moral science within which particular circumstances are algebraically subsumed. For what seems the contrary view, see Servais Pinckaers, "Le problème de l'<Intrinsece Malum>: Esquisse historique," *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 29 (1982), pp. 373-388, at pp. 377-378.

like to end now by suggesting the connection between the quotation and the refusal.

Nietzsche objects that Christianity has introduced a new and fictitious category of moral-religious interpretation, one that has sickened Europe by fixing its attention on something other-worldly, on the drama of the suffering soul and its tyrannical God. Thomas's account of *peccatum* is precisely not dramatic - or melodramatic - in the way that Nietzsche contends. I do not mean to say that Thomas stands entirely outside what Nietzsche attacks, or that the Thomist teaching on *peccatum* would be unobjectionable to Nietzsche. I do want to insist that Nietzsche's assumption that the Christian notion of sin is familiar to us as melodrama, that it is all too tediously familiar, fails to see the Thomist account of *peccatum*-at the very least.

The center of the Thomist account of *peccatum* is a moment of self-deception in which we will an act while refusing to will its consequences. This moment is explained by Thomas with reference to a multiplicity of possible causes. None of these explanations is free of contradiction unless one adopts Thomas's perspective on the particularity of human choices. That same perspective is required in order to see how classes of *peccata* ordinarily not joined can justifiably be grouped together as *peccata* - I mean such things as *peccata* in moral action, in the demonstration that is scientific knowledge, in the practice of arts. To employ one or another of the modern senses of the English 'sin' for all these classes would be nonsensical. To employ 'sin' for just one of the classes, the moral class, is to risk missing the point in Thomas's account. It is to risk reifying *peccatum* as some negative substance, as an anti-thing of definite boundaries and duration. What we need is not reification, but the cultivation of an act of attention that focuses on vectors of misdirection produced by the interaction of competing forces. What we need is a word for genera of 'accidental' dislocations that arise between the teleologies of

voluntary acts and the teleologies of their voluntary agents. I know of no word in English that will cover equally these varied genera of mis-direction in actions, arts, and sciences.

I take the absence of such a word as an important and astonishing fact - especially because I think that the same is true to some extent of ordinary medieval Latin, which is to say, of Latin before it is revised by Thomas. Thomas's analysis of *peccatum* is a proposal to use the old and equivocal word *peccatum* analogically. Now a proposal for reform in the terms of moral analysis is indistinguishable from a proposal of a new way of moral seeing. While *peccata* are intimately familiar to us in our daily experience, as Thomas says, they do not appear to us as sharply outlined substances. Even the "natural acts" that ground the *ratio peccati* are not given to us as discrete substances in the world.<sup>16</sup> A proposal for speaking about them in a different way is not like a proposal to change the name of cows or rocks. A proposal to speak differently of *peccata* is a proposal to look differently at *peccata*, and a proposal to look differently at *peccata* is a proposal to see certain things that were simply not seen before.

For this reason, nothing is more misleading than Nietzsche's suggestion that the category of *peccatum* is familiar - indeed, tediously and disgustingly familiar. It is not. The category of *peccatum* is so unfamiliar that we cannot speak it properly in modern English - and perhaps not even in Scholastic Latin before Thomas revises it. We ought then not to be misled by Nietzsche - or by the European inculturation of Christian

---

<sup>16</sup> The efforts of Tridentine and post-Tridentine Thomists to make sin into something thing-like by discovering some "positive privation" seem to me fundamentally opposed to Thomas. Deman, who summarizes these efforts with great patience, emphasizes quite rightly that they do not attend to what Thomas himself said ("Péché," p. 151). Whether they should then be portrayed as advances over Thomas, as the products of a "later stage" in the development of theology, is a different matter.

language - into forgetting that the subtle semantics of the doctrine of analogy apply throughout theology, not just in its teaching about God. Christian names for moral things have a logic that is easily as complicated as that of Christian names for God. That is one reason why Thomas hesitates so long over speaking the causality of *peccatum* - and why we ought to hesitate before translating what he says into what we presume is its familiar, modern equivalent.

# LAW AND VIRTUE IN AQUINAS

*Joseph M. Magee*

## 1. Introduction

At first glance, an intrinsic antinomy seems to exist between law and virtue. Law is commonly thought to place an extrinsic restraint on people's actions, especially morally deficient people, so that their moral deficiency is held in check. Virtue, on the other hand, is commonly understood to be that by which one acts morally on one's own. Virtue frees a person from the constraint of law because the virtuous person is already choosing to act in conformity with law and morality. Law, as an extrinsic restraint, seems opposed to the freedom of the criminal, for the criminal freely wills to do the opposite of what the law commands or forbids. It seems, then, that law can only oppose the freedom of the criminal and never lead to virtue in those who do not have virtue, since virtue must be freely chosen. Thus, there seems to be a problem in claiming that an exterior principle like law can cause, or at least contribute to, an interior trait like virtue.

The problem as presented thus far is not one specific to Aquinas. Nevertheless, the problem does seem to exist in Aquinas' understanding of both law and virtue. In the First Part of the Second Part of the *Summa Theologiae*, q. 92, a. 1, Aquinas considers whether the goodness of men and women is an effect of law. His position is that the goodness or virtue of citizens is an effect of good laws. "Law is given for the purpose of directing human acts, and insofar as human acts conduce to

virtue, to that extent does law make man good.”<sup>1</sup> For Aquinas, however, an act is human insofar as one has dominion over it himself. To the extent that a law may compel citizens to perform certain actions, it seems to prevent such actions from being human. As such, it seems that human acts cannot be directed by law, and so law cannot contribute to the development of virtue. Indeed, before we can consider Aquinas’ approach to the problem, we need to cast it in more precise terms. Specifically, we need to understand the connection between virtue and properly human actions, and the problem that law, precisely as something exterior to human activity, poses for the development of virtue.

## 2. Virtue and Human Acts

When expounding on the essential traits of virtue, Aquinas states: “Virtue, which is an operative habit, is a good habit productive of good works.”<sup>2</sup> This understanding of virtue presupposes the voluntariness of the acts that proceed from virtue. Good works are human acts, and human acts are voluntary.<sup>3</sup> All human acts are human precisely insofar as they proceed from reason and will. Moreover, human acts are good to the extent that they conform to what reason judges to be suitable to the ultimate human good of the agent.<sup>4</sup> Thus, good

---

<sup>1</sup> *Summa Theologiae* (ST) I-II, q. 92, a. 1 ad 1: “Et quia lex ad hoc datur ut dirigat actus humanos, in quantum actus humani operantur ad virtutem, in quantum lex facit homines bonos.”

All English citations of the *Summa Theologiae* will be to the translation by the Fathers of the English Dominican Province, New York: Benziger Brothers, Inc., 1947; all Latin citations will be to the edition of Petrus Caramello, Taurini: Marietti, 1952.

<sup>2</sup> “Unde virtus humana, quae est habitus operativus, est bonus habitus, et boni operativus”, ST I-II, q. 55, a. 3.

<sup>3</sup> ST I-II, q. 6, a. 1.

<sup>4</sup> ST I-II, q. 18, a. 1.



human acts, both as human and as good, proceed from intrinsic principles, especially reason. It is therefore a necessary condition for virtue that one perform good human acts, and so one must both know that what one does is good and choose to obey reason's judgment.

Extrinsic coercion is opposed to human acts since such acts are characterized by the fact that they proceed from intrinsic principles. For Aquinas, coercion is not possible with regard to interior moral acts since<sup>5</sup>

“the act of the will is nothing else than an inclination proceeding from the interior principle of knowledge.... Now what is violent is from an exterior principle. Consequently it is contrary to the notion of the will's own act that it should be subject to compulsion or violence....”

The will's interior movements, e.g., wish or choice, precisely because they are interior, are not accessible to an exterior agent. From their very nature they cannot be subject to a violent force. Thus, no law can force one to choose against one's will.

Even with regard to the external acts that are commanded by the will, coercion destroys the voluntariness of such acts.<sup>6</sup> An example of such an external act would be a movement of some bodily limb. If the limb is moved by someone or something exterior to the person whose limb it is, the movement is violent and consequently is involuntary. For instance, if one should choose to shoot another, but some violent action or restraint prevents his finger from pulling the

---

<sup>5</sup> “...actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quaedam procedens ab interiori principio cognoscente.... Quod autem est coactum vel violentum, est ab exteriori principio. Unde contra rationem ipsius actus voluntatis est quod sit coactus vel violentus....”, *ST I-II*, q. 6, a. 4.

<sup>6</sup> *ST I-II*, q. 6, a. 5.

trigger, the fact that the intended victim was spared is not a voluntary act.

It seems that law, to the extent that it employs coercion and binds people against their wills, cannot lead to virtue. This seems to be so since acts done from a violent extrinsic principle (which law seems to require), prevents the acts from being human in the technical sense, and thus from even being the concern of virtue. A prisoner in handcuffs, by the very fact of being restrained, cannot be learning the virtue of controlling his anger. The fact that he is not hitting his arresting officer is not to be attributed to the intrinsic principles of his reason and will, but to the exterior restraint of handcuffs and the law which imposes them on him. In order to find a path around the apparent contradiction of claiming that virtue is an effect of law, we need to analyze Aquinas' doctrine of law. We will then be in a position to discover whether his legal theory allows virtue to be an effect of law. We will focus on the role that force or coercion plays in his understanding of the nature of law.

### 3. Law and Virtue

Considering what Aquinas has said earlier in the First Part of the Second Part of the *Summa* about the voluntary and the involuntary, it comes as a surprise that he, in the article that is the source of our problem (q. 92, a. 1), claims that the effect of law is to make men good. The reason he gives for this claim is that the virtue of one subject to laws is to be well disposed to follow the direction given by the maker of the law. "Now the virtue of any subordinated thing consists in being well subordinated to that by which it is regulated."<sup>7</sup> This virtue of being well-regulated applies generically to those subject to any

---

<sup>7</sup> "Cuiuslibet autem subditi virtus est ut bene subdatur ei a quo gubernatur", *ST* I-II, q. 92, a. 1.

government, i.e. to those who obey the laws of any regime whatsoever. The virtues that are properly the effect of law, then, are the civic virtues, and in all cases the virtue of being a law-abiding citizen.

The measure of the specifically human virtue of subjects, however, is the rationality of the laws to which they are subject. "For if the intention of the lawgiver is fixed on the true good ... it follows that the effect is to make men good absolutely."<sup>8</sup> If laws are good, subjects are good *simpliciter*; that is, their acts have what is due to them both in virtue of being citizens and in virtue of being human.<sup>9</sup>

"If however, the intention of the lawgiver is fixed on that which is not good absolutely, but useful or pleasurable to himself, or in opposition to Divine Justice, then the law does not make men good absolutely, but relatively, that is in respect to that particular government."

Those subject to unjust laws, however, are good only *secundum quid*, insofar as they have the civic virtue of lawfulness.

In claiming that both just and unjust laws make people virtuous in some sense, we can safely infer that Aquinas primarily intends human positive law since only this kind of law can be unjust. Therefore, we will concentrate our attention on positive law; the extent to which the other species of law, i.e. eternal, natural, and divine, lead to virtue will not be examined here. Furthermore, since only just laws lead to virtue *simpliciter*

---

<sup>8</sup> "Si enim intentio ferentis legem tendat in verum bonum, ... sequitur quod per legem homines fiant boni simpliciter", *ST I-II*, q. 92, a. 1.

<sup>9</sup> "Si vero intentio legislatoris feratur ad id quod non est bonum simpliciter, sed utile vel delectabile sibi, vel repugnans iustitiae divinae; tunc lex non facit homines bonos simpliciter, sed secundum quid, scilicet in ordine ad tale regimen", *ST I-II*, q. 92, a. 1.

on Aquinas' account, we will narrow our focus again and only speak of human laws that are presumed to be just. There are, then, two features or aspects of human positive law that relate it to virtue. According to Aquinas, "Law is a dictate of reason commanding something."<sup>10</sup> Thus considered, law embodies the determination of reason as to the nature of what is good for man, and it is a command that is to be obeyed by those subject to it. Each of these aspects leads to virtue in different respects and by different means.

From these two aspects of law, therefore, when Aquinas considers the relationship between law and obedience to it, he distinguishes three ways a subject may obey a law, i.e. either from virtue, fear, or as dictate of reason:<sup>11</sup>

"It is not always through the perfect goodness of virtue that one obeys the law, but sometimes it is through fear of punishment, and sometimes from the mere dictate of reason, which is a kind of beginning of virtue."

Thus, with respect to our specific problem, if virtue can be an effect of law, law must be able to be obeyed because of some principle other than virtue. That is, if law is to effect virtue, it must do so in those who do not already possess virtue. Aquinas, in the passage above, identifies the principles of obedience in those who do not yet possess virtue as fear and reason. For Aquinas, each aspect of law, i.e. as rational and as commanding, has a corresponding principle in the citizen

---

<sup>10</sup> "Dicendum quod sicut enuntiatio est rationis dictamen per modum enuntiandi, ita etiam lex per modum praecipendi", *ST I-II*, q. 92, a. 2.

<sup>11</sup> "Dicendum quod non semper aliquis obedit legi ex bonitate perfecta virtutis, sed quandoque quidem ex timore poenae; quandoque autem ex solo dictamine rationis, quod est quoddam principium virtutis, ut supra habitus est", *ST I-II*, q. 92, a. 1 ad 2.

subject to law, i.e. reason and fear. Therefore, each of these principles allows for the development of virtue in the citizen.

#### 4. Reason and Virtue

Aquinas lays great stress on the fact that law is a dictate of reason and thereby is an embodiment of rationality. For Aquinas, since both law and reason are the rule and measure of human acts, the nature of law requires that it be rational.<sup>12</sup> The rational character of law, however, derives from the reason of the one who frames the law, the legislator. To the extent that a human law is a determination of the natural law, it is just<sup>13</sup>; and since the natural law is human reason's participation in the eternal law by which reality is ordered,<sup>14</sup> every just law reflects the rational order of the universe.

Because human reason discovers this natural or common law, it is one of the links between law and virtue. Thus, Aquinas says, "...the principles of the common law are said to be the *seeds of the virtues*."<sup>15</sup> For Aquinas, reason has a natural disposition to virtue since<sup>16</sup>

"... virtue is natural to man according to a kind of beginning. This is so in respect of the specific nature (of man), in so far as in man's

---

<sup>12</sup> *ST I-II*, q. 90, a. 1.

<sup>13</sup> *ST I-II*, q. 95, a. 2.

<sup>14</sup> *ST I-II*, q. 91, a. 2.

<sup>15</sup> "...principia iuris communis dicuntur esse seminalia virtutum", *ST I-II*, q. 51, a. 1.

<sup>16</sup> "...virtus est homini naturalis secundum quandam inchoationem. Secundum quidem naturam speciei, in quantum in ratione hominis insunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita tam scibilium quam agendorum, quae sunt quaedam seminalia intellectualium virtutum et moralium; et in quantum in voluntate inest quidam naturalis appetitus boni quod est secundum rationem", *ST I-II*, q. 63, a. 1.

reason are to be found instilled by nature certain naturally known principles of both knowledge and action, which are the nurseries of intellectual and moral virtues, and in so far as there is in the will a natural appetite for good in accordance with reason.”

Since reason is essentially the same in all men and women, and what reason discerns, even in law, is the order of reality, the rational element of law can be participated in by the citizen subject to it. Law as an embodiment of reason can lead the citizen to virtue to the extent that its rational character is internalized by the citizen. In this way, Aquinas sees law as teaching virtue to those citizens who are willing to learn, i.e. to those who allow their reason to be perfected by the law's rationality. Law disposes at least some citizens to acquire some jurisprudence.

Because the very nature of reason is disposed toward virtue, even though reason does not have the full perfection of virtue in its nature, virtue is the natural effect of reason being perfected. Thus, to the extent that law perfects the reason of its subjects, it leads to the inculcation of virtue in them by requiring the performance of good actions, i.e. the acts of the virtues. Merely performing good human acts (in the technical sense) is not equivalent to virtue, since virtue must of its nature be a settled disposition to act well. Nevertheless, the very nature of good actions disposes the agent toward the perfection of continuing to act well in the future.

Aquinas supports and elaborates the view that good actions lead to more of the same in his metaphysical analysis of the morality of human acts. Since the goodness of a thing is

proportionate to its being, the more a human act has of being, the better it is:<sup>17</sup>

“Every action has goodness in so far as it has being, but it is lacking in goodness in so far as it is lacking in something of the fullness of being due to a human action, and thus it is said to be evil; for instance if it lack the quantity determined by reason or its due place or something of the kind.”

Thus, the fullness of being of an act constitutes its goodness, and this fullness or intensity belongs to an act to the extent that it is directed by reason. The primary goodness that belongs to a human act makes that act good in its genus “...because so much as it has of action and being so much has it of goodness.”<sup>18</sup>

Since Aquinas has grounded the goodness of human acts metaphysically as the fullness or intensity of being derived from a direction by reason, he can claim that a good act disposes the subject of the act to further good actions. As one performs good human actions, being directed by law as a dictate of reason, one does not have the fullness of virtue. Nevertheless, as good, such actions possess a superior intensity. “Accordingly, if the intensity of the act correspond to the intensity of the habit, or even surpass it, every such act either increases the habit or

---

<sup>17</sup> “Sic igitur dicendum quod omnis actio, in quantum habet aliquid de esse, in quantum habet de bonitate: in quantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi quae debetur actioni humanae, in quantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala: puta si deficiat ei vel determinata quantitas secundum rationem, vel debitus locus, vel aliquid huiusmodi”, *ST I-II*, q. 18, a. 2.

<sup>18</sup> “...quia quantum habet de actione et entitate, tantum habet de bonitate...”, *ST I-II*, q. 18, a. 4.

disposes to an increase of it....”<sup>19</sup> In cases such as these, law gives to the performer of the good act the direction by reason that gives his or her action intensity. In this sense, law is a teacher of virtue, perfecting reason and thereby perfecting the other faculties directed by reason, namely the will and the passions. “The act, therefore, which precedes virtue can cause virtue insofar as it (the act) is from reason, from which it has that which pertains to perfection in it.”<sup>20</sup> By having its foundation in reason, the act acquires its moral and metaphysical perfection.<sup>21</sup>

“It follows that human virtue directed to the good which is defined according to human reason can be caused by human acts, in so far as such acts proceed from reason by whose power and rule such good is established.”

Thus, if a citizen appropriates the rational character of good laws, it will give his or her actions a perfection and intensity which will lead to the development of the appropriate virtue.

---

<sup>19</sup> “Si igitur intensio actus proportionaliter aequetur intensioni habitus, vel etiam superexcedat; quilibet actus vel auget habitum, vel disponit ad augmentum ipsius...”, *ST I-II*, q. 52, a. 3.

<sup>20</sup> My translation. *Quaestio Disputata de Virtutibus in Commune*, a. 9 ad 13 (*Quaestiones Disputatae*, edited by P. Mandonnet, Paris: Lethielleux, 1925): “Actus igitur qui virtutem praecedat, potest causare virtutem in quantum est a ratione, a qua habet id quod perfectionis in ea est.”

<sup>21</sup> “Virtus igitur hominis ordinata ad bonum quod modificatur secundum regulam rationis humanae, potest ex actibus humanis causari; in quantum huiusmodi actus procedunt a ratione, sub cuius potestate et regula tale bonum consistit”, *ST I-II*, q. 63, a. 2.



## 5. Punishment and Virtue

Outside of any rational character they may or may not have, all laws are essentially commands. Thus, Aquinas claims that at least part of the purpose of law is that it be obeyed. "But every law aims at being obeyed by those who are subject to it."<sup>22</sup> Law commands even those who do not obey out of virtue, nor are willing to learn from its rationality. These vicious subjects are motivated to obey the law through fear of punishment. "From becoming accustomed to avoid evil and fulfill what is good, through fear of punishment, one is sometimes led on to do so likewise with delight and of one's own will."<sup>23</sup> For Aquinas, the vicious are not merely forced to obey law from fear while the disposition of their intellectual and appetitive powers are left in states of vice. The law they are forced to obey also is directed toward making them virtuous. For Aquinas, human law is necessary not only to restrain the vicious, but also to lead them to virtue:<sup>24</sup>

"But since some are found to be depraved, and prone to vice, and not easily amenable to words, it was necessary for such to be restrained from evil by force and fear, in order that at least they

---

<sup>22</sup> "Ad hoc autem ordinatur unaquaeque lex, ut obediatur ei a subditis", *ST I-II*, q. 92, a. 1.

<sup>23</sup> "Dicendum quod per hoc quod aliquis incipit assuefieri ad vitandum mala et ad implendum bona propter metum poenae, perducitur quandoque ad hoc quod delectabiliter et ex propria voluntate hoc faciat", *ST I-II*, q. 92, a. 2 ad 4.

<sup>24</sup> "Sed quia inveniuntur quidam protervi et ad vitia proni, qui verbis de facili moveri non possunt; necessarium fuit ut per vim et metum cohiberentur a malo, ut saltem sic male facere desistentes, et aliis quietam vitam redderent, et ipsi tandem per huiusmodi assuetudinem ad hoc perducerentur quod voluntarie facerent quae prius metu implebant, et sic fierent virtuosii", *ST I-II*, q. 95, a. 1.

may cease from evil doing and leave others in peace, and that they themselves, by being accustomed in this way, might be brought to do willingly what hitherto they did from fear, and thus become virtuous. Now this kind of training, which compels through fear of punishment, is the discipline of laws.”

In order to elicit compliance through fear, the threat of punishment is essential to the ability of law to lead men to virtue. It is necessary, therefore, that the laws which lead to virtue be framed and enforced by public authority.<sup>25</sup>

Punishment and the fear of it, though, just seems to be the crux of the tension between law and virtue. The problem as I see it is reconciling on a theoretical level how punishment and the fear of it can, as extrinsic forces, according to Aquinas, lead to virtue.

Although law as command exacts obedience out of fear of punishment, it can still lead to virtue since fear does not destroy voluntariness. It should be remembered that voluntariness is a necessary condition of an act being good and thus leading to virtue. Aquinas at *ST I-II*, q. 6, a. 6 explains the relationship between fear and voluntariness. In this article, he states that what is done from fear is voluntary simply, i.e. with respect to the act here and now.<sup>26</sup>

“A thing is said to be absolutely, according as it is in act; but according as it is only in the apprehension, it is not absolutely, but relatively.

---

<sup>25</sup> *ST I-II*, q. 92, a. 2 ad 3.

<sup>26</sup> “Unumquodque enim simpliciter esse dicitur secundum quod est in actu: secundum autem quod est in sola apprehensione, non est simpliciter, sed secundum quid. Hoc autem quod per metum agitur, secundum hoc est in actu, secundum quod fit”, *ST I-II*, q. 6, a. 6.

Now that which is done through fear is in act in so far as it is done.”

Aquinas gives the classic example of sailors who, fearing sinking, throw precious cargo into the sea in order to keep their ship afloat. Such actions at the time that they are done are voluntary since the principle by which they are done is intrinsic to the sailors.<sup>27</sup>

“And that which is done through fear, is voluntary, in so far as it is here and now, that is to say, in so far as in this instance it hinders a greater evil which was feared. ... And so it is clear that it is voluntary absolutely. And hence it is that what is done out of fear which possesses the character of being voluntary because its principle is within.”

Thus, sailors in peril of going down with their sinking ship are faced with a choice of dying or throwing cargo into the sea. In this case, it is obviously better to choose to jettison the cargo, but what is relevant to our present discussion is that, even though motivated from fear, the destruction of the cargo is a voluntary, and thus human, act.

---

<sup>27</sup> “Sic autem hoc quod fit per metum, est voluntarium, inquantum scilicet est hic et nunc, prout scilicet in hoc casu est impedimentum maioris mali quod timebatur. ... Unde manifestum est quod simpliciter voluntarium est. Unde et competit ei ratio voluntarii: quia principium eius est intra”, *ibidem*.

Aquinas acknowledges, however, that acts done from fear are involuntary in a certain respect, i.e. considered insofar as repugnant to the will (outside of actual circumstances).<sup>28</sup>

“But if we consider what is done through fear as being outside this particular case, and according as it is averse to the will, this is merely something existing in our reason. And consequently what is done through fear is involuntary, considered in that respect, that is to say, outside the actual circumstances of the case.”

Considered apart from the storm threatening their ship, the sailors do not wish the cargo they are carrying to end up at the bottom of the sea. From this point of view, the destruction of cargo is against the will of the sailors, but only from this point of view. Since this perspective departs from the actual circumstances of the act, the act is involuntary in a certain respect, i.e. abstractly.

In a way similar to the case of the frightened sailors, a vicious person obeys the law through fear of the penalty incurred for disobedience. One who is not inclined to obey the law from either virtue or reason, nevertheless may do so from fear. To such a person, obedience to a just law, even though reasonable and good, seems to be an evil because it entails foregoing some more proximate apparent good, e.g. the appropriation of another person's property. In such a case, when faced with the threat of a penalty for disobeying the law which prohibits theft, the unvirtuous agent must choose between

---

<sup>28</sup> “Sed quod accipiatur id quod per metum fit, ut extra hunc casum existens, prout repugnat voluntati, hoc non est nisi secundum considerationem tantum. Et ideo est involuntarium secundum quid, idest prout consideratur extra hunc casum existens”, *ibidem*.

obedience and punishment, each of which is undesirable to him or her. Thus, this person may choose obedience to avoid the greater evil of punishment.

Just as with the frightened sailors, one who obeys a law out of fear of punishment acts involuntarily, but only *secundum quid*. To the unvirtuous woman who contemplates theft, all things being equal, to have the stolen property is better than not to have it. Her will, then, inclines to thievery, and insofar as she does not steal, she acts against this inclination of her will. But this consideration of obedience as involuntary is in the abstract, apart from how she actually acts in the situation. Apart from the real facts of the case, the unvirtuous person's obedience is involuntary. Apart from the real facts of the case, however, the consideration is artificial, and so the designation of the act as involuntary is only *secundum quid*, i.e. in a certain respect and not absolutely.

Absolutely speaking, acts done from fear are voluntary. Just as the actions of the sailors jettisoning their cargo proceeds from intrinsic principles, and consequently is voluntary, so likewise does the obedience of the unvirtuous proceed from intrinsic principles. In the actual circumstances in which the law is obeyed, the potential thief makes a choice between what will lead to having another's possessions and what will bring upon herself the punishment of law. Not only in spite of the fact that the unvirtuous agent fears punishment is she voluntarily obedient. On the contrary, it is precisely because she fears it, that obedience seem better than disobedience. Fear, then, engendered because of the law's threat of punishment, far from making obedience involuntary *simpliciter*, actually makes the act of obeying the law voluntary absolutely.

As voluntary, acts chosen from fear of punishment are still human, i.e. are not violent. Because the principle by which a person obeys a law through fear is intrinsic to himself or herself at the time and in the circumstances in which it is actually done, such an act is still human. Moreover, such an act

is a good human act since it proceeds from a true judgment that obedience (in that it prevents punishment) is better than disobedience. Consequently, the good act done from fear tends toward the development of virtue in those who act in this way. Granted, such an act is not as good as if it were done by one who understands and appropriates the rational character of the law. Much less is the obedient act done from fear as good as one done by a virtuous person, for then the law is obeyed easily, joyfully, and for the right reason. Nevertheless, such an act is a good human act properly so called because it is voluntary and is directed by a true, i.e. a rational, judgment of the order of the world. Since such an act is good, it enjoys a certain fullness of being that disposes its agent toward further good actions. In this way, it tends toward the development of virtue. This is not to say that good acts done from fear will necessarily lead to virtue. Aquinas only says that such fearfully motivated acts tend toward the development of virtue, and that the imperative feature of law is not a theoretical obstacle to such development in unvirtuous citizens.

One should not conclude from this discussion that Aquinas would have favored using the public authority, and the force that that authority has at its disposal, in order to command and enforce universal morality. Although law, through the commanding of certain acts of the virtues, and enforcing such commands with the threat of force, is able to bring about virtue in the citizens, Aquinas recognizes the limits of legislating morality:<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> “Lex autem humana ponitur multitudini hominum, in qua maioris pars est hominum non perfectorum virtute. Et ideo lege humana non prohibentur omnia vitia, a quibus virtuosi abinent, sed solum graviora, a quibus possibile maiorem partem multitudinis abstinere; et praecipue quae sunt in nocumentum aliorum, sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset...”, *ST I-II*, q. 96, a. 2.

“Human law is framed for the multitude of human beings, the majority of whom are not perfect in virtue. Therefore human laws do not forbid all vices from which the virtuous abstain, but only the more grievous vices, from which it is possible for the majority to abstain; and chiefly those that are injurious to others, without the prohibition of which human society could not be maintained.”

Although, for Aquinas, law should lead men to virtue, it should do so gradually; were law to try to forbid every vice, the vicious, “... being unable to bear such precepts, would break out into yet greater evil.”<sup>30</sup> Likewise, “human law does not prescribe concerning all the acts of every virtue, but only in regard to those that are ordained to the common good....”<sup>31</sup> Thus, while every command of law can lead to virtue, law cannot command every virtue or forbid every vice.

## 6. Conclusion

I have done no more than sketch the intricate relationship in the thought of Aquinas between true law and the full development of virtue in those subject to it. That relation obtains on two fronts. First, from the fact that they are rational, true laws can serve as an instrument of teaching virtue by being internalized in those seeking to learn. Second, all laws as commands cause fear in those who are not of themselves inclined to obey them, and so bring about obedience, but nevertheless allow the

---

<sup>30</sup> “...huiusmodi praecepta ferre non valentes in deteriora mala prorumperent”, *ST I-II*, q. 96, a. 2 ad 2.

<sup>31</sup> “Non tamen de omnibus actibus omnium virtutum lex humana praecipit, sed solum de illis qui sunt ordinabiles ad bonum commune...”, *ST I-II*, q. 96, a. 3.

possibility that those induced to obedience through fear may thereby become virtuous.

My overall aim was to show that the fact that law obliges obedience, and even demands it through the imposition of force, does not diminish its ability and effectiveness for eliciting virtue in its subjects for Aquinas. The force that law carries with it does not cause the acts that are in compliance with it, but which are done from fear, to become involuntary. Since they are still voluntary, they are still human, and so essentially good. As good, such acts enjoy a certain intensity or fullness of being which contribute to the increase of good habits, i.e. virtues.



# THOMAS' COMMENTAAR OP DE *ETHICA EN POLITICA* BESCHOUWD ALS HERMENEUTISCHE ONDERNEMING

*M. Becker*

## 1. Inleiding

De Thomistische commentaren op de *Ethica* en de *Politica* zijn op sterk uiteenlopende wijze gewaardeerd. Algemeen is erkend dat ze verhelderend licht werpen op de Aristotelische werken, met name wat betreft hun indeling en structuur. Vanuit de overtuiging dat er een reden is voor alles wat Aristoteles zegt, de manier waarop hij het zegt en voor de plaats waar hij het zegt, komt Thomas tot sterke ordening en systematisering van de op het eerste gezicht niet altijd even heldere tekst.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Zeer geprononceerd verwoord door Jaffa: "Thomas tries to relate each and every statement in the *Ethics* to every other statement and (...) he tries to account for each such statement as if it were a part of a vital organism.": H.V. Jaffa, *Thomism and Aristotelianism*, Chicago, 1952. p. 44. Owens duidt Thomas als uitlegger van Aristoteles' tekst: J. Owens, "Aquinas as an Aristotelian Commentator", A.A. Maurer a.o. (eds), *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, Toronto, 1974, pp. 213-238. p. 225 en 231. Bourke spreekt van een tekstgetrouw commentaar: V.J. Bourke, "The Nicomachean Ethics and Thomas Aquinas", A.A. Maurer a.o. (eds), *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, Toronto, 1974, pp. 239-259, p. 258. Elders stelt dat Thomas slechts bij kleine dingen fouten maakte. De meeste van Aristoteles' inzichten pakt Thomas zeer goed op. Het commentaar is van een 'lasting greatness' en 'unsurpassed quality' omdat

Voor een aantal auteurs betekent dit evenwel niet dat de commentaren een goede analyse van Aristoteles' tekst geven. Zij achten de beschouwingen niet scherp en diepgaand.<sup>2</sup> Als extra bezwaar wordt aangevoerd dat Thomas' specifieke wijsgerige inzet in de commentaren niet direct doorklinkt. Inderdaad brengt hij slechts enkele keren zijn gedachtengoed nadrukkelijk naar voren, met name wanneer hij het Aristotelische denken ermee in strijd acht. Voor zijn diepste wijsgerige en theologische inzichten moet men in andere werken zijn.

In deze bijdrage proberen we te komen tot een adequate waardering van de commentaren door ze te beschouwen als hermeneutische onderneming. Hierbij laten we ons vooral leiden door de hermeneutiekopvatting van Gadamer. We gaan ervan uit dat Thomas niet beoogt een historisch juiste reconstructie te bieden van hetgeen Aristoteles zegt. Evenmin beschouwen we de commentaren als pogingen een eigen wijsgerige visie te presenteren. We zien ze als omwerking van Aristoteles' tekst.

---

Thomas van losse opmerkingen van Aristoteles een consistente filosofie maakt. L.J. Elders, "St. Thomas Aquinas' Commentary on the Nicomachean Ethics", L.J. Elders & K. Hedwig (eds), *The Ethics of St. Thomas*, Vaticaanstad, 1984, pp. 9-49, p. 46.

<sup>2</sup> Gauthier & Jolif: "son commentaire présente tous les caractères d'une oeuvre rapide, faite, si j'ose dire, 'de chic'": R.A. Gauthier en J.Y. Jolif, *L'Éthique a Nicomaque. Introduction, Traduction et Commentaire*, Leuven-Parijs, 1958-1959. Bourke a.w., p. 252 refereert aan meerdere schrijvers die het commentaar op de *Ethica* omschrijven als het minst pretentieuze werk, het minst ontwikkelde van alle commentaren, of zelfs haastwerk. Zelf stelt hij dat het soms warrig en inconsistent is en oppert hij het vermoeden dat het voor Italiaanse studenten als handleiding is geschreven. Albertus Magnus zou een beter commentaar hebben geschreven. Jaffa a.w., p. 74 bekritiseert uiteindelijk de ordening die Thomas presenteert: deze doet geen recht aan de tekst van Aristoteles. Hij stelt dat in het commentaar verloren gaat "much of the subtlety and depth of the moral dimension and the moral horizon of the *Ethics*".

In deze omwerking treedt de in de tekst behandelde zaak sterker naar voren en wordt het inzicht erin verdiept.

In de behandeling van deze omwerking plaatsen we ons op een meta-niveau. We interpreteren niet direct de inhoud van de teksten maar analyseren op welke wijze de interpretatie van Thomas verloopt. Hiertoe openen we met een methodologische analyse waarin de opzet van de commentaren wordt geschetst. Vervolgens beschouwen we op welke wijze deze opzet concreet gestalte krijgt. Daarbij komt het niet tot een uitputtende bespreking van de commentaren als geheel: slechts enkele passages worden besproken. In hun verscheidenheid presenteren deze evenwel een beeld van de uiteenlopende vormen die de hermeneutische omwerking aanneemt.

## 2. De hermeneutische onderneming

Een eerste blik op het commentaar leert dat Thomas zeer dicht bij de tekst blijft. Vele zinsneden bestaan uit een welhaast letterlijke herhaling van (de Latijnse versie van) hetgeen Aristoteles heeft gezegd.<sup>3</sup> Blijkbaar gaat het er Thomas niet om de grote lijn van Aristoteles' denken weer te geven, eerder geldt dat hij erop uit is het corpus van Aristoteles opnieuw op te zetten. Hij komt tot een hernieuwde presentatie, een reconstructie van de tekst. Het kan daarbij niet gaan om een historische reconstructie, waarin de subjectieve intenties van

---

<sup>3</sup> Bourke omschrijft als werkwijze dat Thomas eerst een methodologische analyse van iedere passage verschaft en vervolgens de tekst van Aristoteles "rather objectively" weergeeft: V.J. Bourke, *St. Thomas and the Greek moralists*, Milwaukee, 1948. p. 3. Chenu acht kenmerkend voor Thomas "Bindung an den Buchstaben". Thomas deelt de tekst precies in en probeert een volkomen logisch plan te ontdekken. Hij beoogt een grondige analyse der woorden en begrippen, hetgeen duidelijk is aan veel voorkomen der begrippen *scilicet* en *idest*. En vaak verwijst Thomas naar de context, hetgeen ervan getuigt dat hij samenhang wil zien: M.-D. Chenu, *Das Werk des Heiligen Thomas von Aquin*, Heidelberg, 1960, passim.

Aristoteles worden weergegeven. In de Middeleeuwen had men niet een zuiver historische belangstelling. Men las teksten niet om te weten te komen hoe de precieze gang van zaken in het verleden was geweest.<sup>4</sup> Thomas vormt op deze regel geen uitzondering. In de vele debatten over de aard van de historische kennis die de afgelopen anderhalve eeuw zijn geleverd is naar voren gekomen dat deze houding de Middeleeuwers ten principale niet verweten kan worden. Een streven naar kennis zonder vooroordeel is ijdel en onmogelijk. De overtuiging dat er geen enkel vooroordeel mag bestaan is zelf het grootst denkbare vooroordeel.<sup>5</sup> Iedere reconstructie geschiedt vanuit een bepaald perspectief, een bepaalde interesse.

De interesse waardoor Thomas wordt bewogen is de waarheid zoals die door God gegeven was ter sprake te brengen. Aristoteles blijkt daarbij van grote betekenis te zijn. Hij is de kampioen van de natuurlijke rationaliteit, die weliswaar het bovennatuurlijke ontbeert maar wel antwoord geeft op de essentiële filosofische vragen.<sup>6</sup> Dit antwoord moet verhelderd worden, een taak die Thomas op zich neemt. Zijn reconstructie draagt dus allereerst een educatief moment in zich; zij maakt duidelijk wat Aristoteles voor ogen staat. Maar een adequate uitleg is altijd méér dan een precieze herhaling van de tekst. Zij is gericht op datgene waardoor de tekst een eenheid is, datgene wat haar tot een zinvolle tekst maakt. Het betekent

---

<sup>4</sup> Zo stelt Chenu dat men in de Middeleeuwen niet becommentarieerde om de historische tekst te reconstrueren maar omdat men in de tekst een getuigenis der waarheid meende aan te treffen; in het commentaar moest de *intentio auctoris* gezocht worden: Chenu, a.w., pp. 233-235.

<sup>5</sup> Gadamer bespreekt en bekritiseert de periode waarin de geschiedschrijving poogde te reconstrueren 'wie es eigentlich gewesen ist' als uiterste manifestatie van het verlichtingsstreven naar vooroordeelsloosheid: H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 1960. pp. 254-258.

<sup>6</sup> Jaffa a.w., p. 14; F. Copleston, *A History of Philosophy*, Vol. II, Londen, 1954<sup>2</sup>, p. 423.

dat de uitlegger probeert de achterliggende motivatie en de onuitgesproken vooronderstelling<sup>7</sup> van het gezegde naar voren te halen. Hij stoot dus door naar het niveau van zin en betekenis. Ook Thomas bereikt dit niveau.<sup>8</sup> Hij brengt de morele kwestie waardoor de tekst wordt gemotiveerd ter sprake.

In het gesprek over de morele kwestie zijn interpreet en *interpretandum* vanuit een verschillend perspectief op de zaak gericht. Iedere particuliere situatie heeft immers een horizon, één punt van waaruit alles wordt beschouwd. Ook Thomas treedt de oude tekst tegemoet vanuit het in zijn eigen traditie vorm gekregen voorbegrip.<sup>9</sup> In deze ontmoeting van uiteenlopende perspectieven heeft Thomas oprechte belangstelling voor Aristoteles' tekst. Aristoteles is voor hem een vreemde gast, die aan zijn nieuwsgierigheid iets nieuws belooft.<sup>10</sup> En omdat hij vermoedt dat Aristoteles hem iets te zeggen heeft, gaat hij serieus met hem de discussie aan. In deze discussie komt Thomas niet tot herziening van zijn eigen vooroordeel.<sup>11</sup> Hij duidt de kracht van Aristoteles' tekst louter

---

<sup>7</sup> J. Grondin, *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt, 1994. pp. 13-18.

<sup>8</sup> Gadamer a.w., p. 255 stelt dat de reconstructie van de vraag waarop de tekst een antwoord geeft in een grotere dimensie staat, waarin zich ook de vraag bevindt die de tekst ons stelt. Chenu a.w. merkt op dat Thomas erop uit was Aristoteles' letterlijke tekst meer "aufzulockern" (los te schudden), p. 241.

<sup>9</sup> Gadamer a.w., p. 252 spreekt van "Vorverständnis"; p. 260: ieder mens is eindig. We zijn door de geschiedenis bepaald en moeten daarom autoriteiten erkennen.

<sup>10</sup> Beeld ontleend aan H.-G. Gadamer, "Die Universalität des hermeneutischen Problems", J. Grondin (Hrsg.), *Gadamer Lesebuch*, Tübingen, 1997, pp. 58-70, pp. 63-64 (oorspr. verschenen 1966).

<sup>11</sup> De mogelijkheid hiertoe is wel nadrukkelijk uitgewerkt in de hermeneutiek van Gadamer, waarin wordt gesproken van een openheid voor de vreemde tekst. Deze wordt tegemoet getreden vanuit een vraag naar zin en betekenis. In de vreemde tekst schuilen elementen die geen plaats kunnen krijgen in de eigen meningen en vooronderstellingen, die hierdoor gaan wankelen. Zo ontstaat een gesprek over 'de zaak', waarin *interpretans* en

tegen de achtergrond van zijn eigen context van zin en betekenis. De waarheid die in Aristoteles' tekst schuilt ervaart hij als beperkt en hij ziet zich genoodzaakt Aristoteles aan te vullen, te 'verbreden' en 'bij te sturen'.

Deze verwerking van de Aristotelische ethiek in de context van het Thomistisch gedachtengoed leidt ertoe dat de morele zaak die op het spel staat beter zichtbaar wordt en de kennis erover verdiept wordt. Bezien we de uiteenlopende manieren waarop dit in zijn werk gaat.

### 3. Uiteenlopende bewerkingen van Aristoteles' tekst

#### 3.1 *Vriendschap*

Aristoteles definieert vriendschap als een toestand waarin men elkaar openlijk wederzijds het goede toewenst. Thomas bevestigt deze omschrijving<sup>12</sup> en in het verloop van het commentaar volgt hij in grote lijnen Aristoteles' uitwerking ervan. Zo neemt hij de gedachte over dat vriendschappen ontstaan doordat men zich tot iemand aangetrokken voelt uit genotsmotieven, vanwege (geldelijk) gewin of vanwege de goede karaktereigenschappen van iemand. De hoogste vorm van vriendschap is diegene die uit laatstgenoemde motivatie voortvloeit: de vriendschap tussen deugdzamen.

Door een kleine verschuiving in de uitleg van het begrip 'goed' (*agathos*) komt Thomas evenwel tot een ander accent. Wanneer Aristoteles zegt dat de deugdzame vrienden bijeen worden gehouden door een gerichtheid op het goed, bedoelt hij dat de vrienden tezamen gericht zijn op het realiseren van

---

*interpretandum* elkaar aanvullen: *Wahrheit und Methode*, p. 344 e.v.

<sup>12</sup> *In Eth.* VIII, 2, 1561: "Et dicit, quod oportet ad rationem amicitiae, quod per eum aliqui sibi bene velint adinvicem, et quod hoc non lateat eos, et quod hoc sit propter unum aliquod praedictorum, scilicet propter bonum, delectabile, vel utile."

waardevolle zaken. Thomas heeft evenwel niet het beeld voor ogen van een kleine gemeenschap waar mensen door een gemeenschappelijke morele oriëntatie bijeen worden gehouden en in samenspraak met elkaar het leven inrichten. Bovendien acht hij bij thematisering van de hoogste intermenselijke relatie de naastenliefde essentieel. Hij stelt daarom niet zozeer centraal dat de vrienden tezamen op het waardevolle zijn gericht maar presenteert de gerichtheid op het goed nadrukkelijk als betrekking hebbend op het particuliere welzijn van de vriend. De vrienden zouden er vooral op zijn gericht dat de ander niet tekort komt.<sup>13</sup> Deze verschuiving is sterk zichtbaar wanneer Thomas de Aristotelische stelling becommentarieert dat de beminde een andere zelf is. Aristoteles bedoelt hiermee dat de vrienden op hetzelfde goed zijn betrokken. Volgens Thomas betekent ze echter dat de minnaar de beminde het goede wenst op de manier zoals hij voor zichzelf het goed zou willen.<sup>14</sup> De vriend zou de belangen van de ander een even grote prioriteit toekennen als die van hemzelf. Het betekent dat altruïsme de voornaamste eigenschap van de vriend is. Nu is altruïsme voor Aristoteles wel belangrijk, maar dat is het als onderdeel van de gedeelde oriëntatie op het goede leven. Voor Thomas

---

<sup>13</sup> *In Eth.* VIII, 5, 1600: "Posuit enim duo ad actum amicitiae pertinere: scilicet convivere et tribuere invicem bona"; *In Eth.* VIII, 5, 1601: "Sed unus virtuosus est amabilis et elegibilis alteri propter haec ambo: quia scilicet uterque est bonus et delectabilis simpliciter, et uterque est bonus et delectabilis alteri."; *In Eth.* IX, 10, 1897: "Fit enim quaedam vicissitudo operationum, dum ad se invicem bona operantur."

<sup>14</sup> *In Eth.* IX, 4, 1798: "Enumerat opera amicitiae. (...) quorum unum consistit in voluntaria exhibitione beneficiorum". Het begrip *bonum* wordt zeer nadrukkelijk gebruikt om particulier voordeel aan te geven wanneer Thomas de mensen die zich ten koste van anderen willen verrijken omschrijft als gericht op "superabundare in bonis et deficere in malis" (*In Eth.* IX, 6, 1839). *In Eth.* IX, 8, 1857 over de slechte mens: "Et quanto magis facit, magis accusatur ab hominibus, velut qui nihil facit extra seipsum, idest quod sit propter bonum aliorum, sed solum propter suum." Zo ook in *In Eth.* IX, 8, 1863.

daarentegen betekent de identificatie met de vriend vooral dat men bereid is iets voor de vriend over te hebben.

Hoezeer dit een verandering betekent van hetgeen bij Aristoteles het eigen goed heet, komt naar voren wanneer Thomas stelt dat het uit zijn op het eigen goed tegen de essentie van vriendschap is<sup>15</sup> en hij het goede willen omwille van de vriend contrasteert met het goede willen omwille van zichzelf.<sup>16</sup> Dit contrast doet geen recht aan de tekst van de *Ethica* omdat Aristoteles onder het 'eigen goed' verstaat goed leven en goed handelen. Een oriëntatie op dit goed komt zowel degene die haar praktizeert als de medemens ten goede. Het realiseren ervan is dus niet in strijd met het goed van de vriend. In extreme vorm komt dit naar voren wanneer Aristoteles in het vriendschapstractaat de dappere die de *polis* verdedigt omschrijft als iemand die een eigen goed realiseert en daarmee de gemeenschap een dienst bewijst.

Met de verschuiving in de betekenis van het begrip 'goed' legt Thomas extra nadruk op het altruïsme in de vriendschap. Hij beziet de intermenselijke relatie dus vanuit een ander perspectief dan Aristoteles. Centraal staat voor Thomas dat menselijke verlangens kunnen botsen. Het is uitdrukkelijk een verdienste wanneer men deze botsing niet op de spits drijft maar aan de ander denkt. In een goede intermenselijke relatie beschouw ik de ander als iemand met behoeften waaraan ik tegemoet kan komen, ook al staat dat een bevrediging van mijn behoeften in de weg.

---

<sup>15</sup> *In Eth.* VIII, 2, 1558: "contra rationem amicitiae".

<sup>16</sup> *In Eth.* VIII, 5, 1604: "Et dicit, quod homines volunt secundum amicitiam bona amicis propter ipsos amicos. Nam si eis vellent bona propter seipsos, hoc magis esset diligere se quam alios."



### 3.2 De politieke gemeenschap

In het hart van de Aristotelische opvatting over de enge relatie tussen ethiek en politiek staat de overtuiging dat de *polis* de hoogste vorm van gemeenschap is omdat mensen hierin bij uitstek hun natuurlijke aanleg kunnen realiseren. In het commentaar bevestigt Thomas dit. De mens is van nature erop aangelegd met andere mensen samen te leven en de hoogste gemeenschap (*communicatio*) waarin dit mogelijk is, is de staat (*civitas*). Hierin kunnen mensen als burgers (*cives*) hun kwaliteiten optimaal ontplooiën.<sup>17</sup>

Thomas vult de begrippen die bij deze opvatting een centrale rol spelen evenwel anders in dan Aristoteles. Zo komt hij tot een verbreding van het toepassingsgebied van het begrip *communicatio*. Wanneer Aristoteles stelt dat de staat de hoogste gemeenschap is, zegt Thomas dat het beter zou zijn wanneer de hoogste gemeenschap zich over de gehele mensheid zou uitstrekken.<sup>18</sup> Hij acht dus een grotere gemeenschap dan de staat wenselijk.

Een verbreding zien we ook bij het begrip 'burger'. In navolging van Aristoteles omschrijft Thomas de burger als

---

<sup>17</sup> *In Pol. prooemium 4*: "Quarum quidem communitatum cum diversi sint gradus et ordines, ultima est communitas civitatis ordinata ad per se sufficientia vitae humanae"; *In Pol. prooemium 7*: "Est enim civitas principalissimum eorum quae humana ratione constitui possunt. Nam ad ipsam omnes communitates humanae referuntur." Wanneer Aristoteles aangeeft dat alle *koinôniai* delen (*morioi*) van de staatsgemeenschap zijn (*E.N.* 1160a9), stelt Thomas dat alle delen een gelijkenis hebben met delen van de politieke gemeenschap. Dit is te lezen als bevestiging van de stelling dat er geen hogere gemeenschap is dan de politieke (*In Eth.* VIII, 9, 1665).

<sup>18</sup> *In Eth.* I, 2, 30: "Et ideo, si idem bonum est uni homini et toti civitati: multo videtur maius et perfectius suscipere, idest procurare et salvare illud quod est bonum totius civitatis, quam id quod est bonum unius hominis."

degene die participeert aan het nemen van beslissingen.<sup>19</sup> Echter, wanneer Aristoteles wijst op de heterogeniteit van burgerschap, legt Thomas dit uit als zou in principe iedereen binnen de staat burger zijn, alleen in verschillende mate en op verschillende manier. Nu beoogt Aristoteles na de constatering van een grote heterogeniteit te komen tot de kern van burgerschap. Hij wil weten welke mensen met recht burger genoemd kunnen worden en welke niet. Thomas interpreteert Aristoteles' stelling dat bepaalde groeperingen niet tot de burgers behoren evenwel als zouden deze niet burger 'in volledige zin' zijn. Het onderscheid dat Aristoteles hanteert tussen burger in ware zin van het woord en oneigenlijke vormen van burgerschap gebruikt Thomas dus om gradaties in burgerschap binnen de staat aan te geven. Hierdoor verzacht hij het onderscheid in maatschappelijke klassen. Zo kan hij Aristoteles' afwijzing van handwerkslieden als burgers uitleggen als zou Aristoteles daarmee willen zeggen dat deze mensen geen burger in de volmaakte zin van het woord (*simpliciter/perfectus civis*<sup>20</sup>) zijn, hetgeen niet uitsluit dat een handwerker op een bepaalde manier (*aliqua liter*) wèl burger is.<sup>21</sup> Thomas omschrijft zelfs slaven als burgers. Wanneer Aristoteles aangeeft dat bepaalde zaken niet door burgers maar door slaven worden gedaan, stelt Thomas dat noch degene die in aanmerking komt voor het predikaat 'goede burger' (*bonum*

---

<sup>19</sup> *In Pol.* III, 1, 353: "Dicit ergo primo, quod per nihil aliud melius potest determinari civis simpliciter, quam per hoc, quod participet in civitate iudicio, ut scilicet possit de aliquo iudicare ex potestate, ut scilicet aliquam habeat potestatem in negotiis civitatis."

<sup>20</sup> Het Griekse *haplôs* wordt vertaald met *simpliciter*. In het commentaar voegt Thomas daar *perfecta* aan toe.

<sup>21</sup> *In Pol.* III, 4, 379: "Viri enim sunt simpliciter cives, quasi potentes operari ea quae sunt civium: sed pueri sunt cives ex suppositione, idest cum aliqua determinatione diminuent. Sunt enim cives imperfecti: et sicut servi et pueri sunt quidem aliqua liter cives, sed non perfecte, ita etiam est de artificibus."

*politicum, idest gubernatorum civitatis*) dit werk moet verrichten, noch degene die een goed mens (*bonum civem*) is. Daarmee laat hij nadrukkelijk de mogelijkheid open dat het andere, zij het minder volmaakte, burgers zijn die dat werk verrichten (*In Pol.* IV, 3, 373). Blijkbaar is hij van mening dat het begrip 'burger' van toepassing is op ieder mens die in de staat leeft.

In Thomas' interpretatie blijft evenwel de kerngedachte van Aristoteles gehandhaafd: de burger is degene die actief deel heeft aan de staat. Thomas presenteert dus niet zozeer een afwijkende omschrijving van de essentie van burgerschap, eerder geldt dat hij het toepassingsgebied van dit begrip verandert. De bredere toepassing betekent een actualisering; in een politieke constellatie die sterk verschilde van die van Aristoteles kan het begrip 'burger' weer in Aristotelische zin gebruikt worden.

In de beschrijving van het goed waarop de staat en eventueel andere gemeenschappen gericht zijn, voegt Thomas iets toe aan Aristoteles' woorden. Hij bevestigt de stelling dat de staat deugd moet nastreven en zegt daarbij dat zij gericht moet zijn op het *bonum commune*. Dit begrip, dat bij Aristoteles geen equivalent heeft, betekent letterlijk 'gemeenschappelijk goed'. Wanneer Thomas het introduceert, geeft hij er geen uitleg van maar refereert hij aan het begin van de *Ethica*, waar Aristoteles uiteenzet dat het object van de praktische wetenschap een goed moet zijn dat voor de gehele gemeenschap geldt.<sup>22</sup> Aristoteles bepaalt dit goed vervolgens als *eudaimonia*, het individuele geluk dat in de polis-gemeenschap gerealiseerd wordt (*E.N.* 1094b8-12). *Bonum commune* is blijkbaar nauw verbonden met *eudaimonia*. Het kan er echter niet synoniem mee zijn. Terwijl *eudaimonia* doorgaans

---

<sup>22</sup> *In. Pol.* 11: "Est ergo coniectrix principalissimi boni inter omnia bona humana: intendit enim bonum commune quod est melius et divinius quam bonum unius, ut dicitur in principio *Ethicorum*."

de individuele mens wordt toegedicht, is *bonum commune* van toepassing op de gemeenschap. Wat *bonum commune* wel is en op welke wijze het met *eudaimonia* samenhangt wordt in het commentaar niet duidelijk. Nergens presenteert Thomas er een gedetailleerde uitleg van.<sup>23</sup>

In de *Summa* wordt het begrip *bonum commune* regelmatig gebruikt om het goed waarop de *polis*-gemeenschap is gericht aan te geven. Het heeft een brede toepassing. Uiteenlopende zaken als de welvaart van de burgers, hun veiligheid en hun deugdzaamheid vallen eronder. Wel gebruikt Thomas het met een speciaal accent: *bonum commune* wordt dikwijls geopponeerd aan het goed dat iemand nastreeft ten koste van anderen. Veel conflicten in de staat zijn eraan te wijten dat mensen zich onrechtmatig zaken willen toeëigenen. De wetgever moet hen, goedschiks of kwaadschiks, naar het *bonum commune* richten.

Met de introductie van het begrip *bonum commune* legt Thomas dus extra nadruk op de rol die de wetgever heeft in het reguleren van verdelingsvraagstukken. Het is een zeer voorname taak van de wetgever erop toe te zien dat mensen zich niet onrechtmatig en ten koste van anderen goederen toeëigenen. Bij Aristoteles wordt deze taak wel gethematiseerd maar heeft zij een minder prominente plaats omdat het binnen de *polis*, waar mensen door een enge morele oriëntatie zijn verbonden, direct duidelijk is hoe verdelingsvraagstukken moeten worden opgelost. Thomas moet meer aandacht vestigen op deze taak

---

<sup>23</sup> In het commentaar wordt al wel duidelijk dat *bonum commune* niet louter bestaat uit regulering van belangen zonder dat van een gedeelde oriëntatie op een goed sprake is. Wanneer dat het geval zou zijn, zou het overeenkomen met het Aristotelische begrip *koinê sympheron*, een negatief criterium waaraan een staat minimaal moet voldoen. Het wordt echter niet gebruikt als equivalent daarvan. Thomas neemt in zijn commentaar de vertaling met *communis utilitas* bijna altijd over (bv. *In Pol.* III, 5, 388). Overigens wordt *bonum commune* wel enkele keren synoniem gebruikt met *utilitas communis* (*In Pol.* III, 6, 393; *In Pol.* III, 5, 389).

omdat in een grote gemeenschap, waar minder sprake is van een gemeenschappelijke morele oriëntatie, dit probleem zich als één der voornaamste opdringt.<sup>24</sup>

### 3.3 *Praktische rationaliteit*

Aristoteles opent boek VI van de *Ethica* met het stellen van de vraag naar de norm. Het antwoord op deze vraag ligt vervat in het tractaat over de *phronêsis*, de praktische rationaliteit. Goed handelen krijgt gestalte doordat de *phronêsis* het doel, dat door de deugdzame gesteldheid wordt ingegeven, in de concrete situatie realiseert. Deze gedachte neemt Thomas geheel over. Ook voor hem is de verstandigheid de kwaliteit om het goede leven te praktizieren. Nu benadrukt Aristoteles in zijn uitleg van deze deugd, dat de *phronêsis* nauw is verbonden met het affectieve deel van de ziel, en onderscheidt hij de praktische rationaliteit duidelijk van de theoretische. Thomas is er huiverig voor om deze scheiding over te nemen. Aristoteles' duidelijk onderscheid tussen enerzijds de rationaliteit die werkzaam is in de *bios theoretikos* en anderzijds de praktische rationaliteit bevestigt hij namelijk niet.<sup>25</sup> Het verschil tussen schouwing

---

<sup>24</sup> Overigens vindt Thomas de oplossing van dit probleem uiteindelijk wel in termen van de deugdzame vorming van het individu. Het is in de deugd rechtvaardigheid dat de verdelingsvraagstukken worden gereguleerd. Deze deugd is bij Thomas dan ook belangrijker dan bij Aristoteles. Terwijl Aristoteles spreekt van 'politieke vriendschap' worden volgens Thomas de mensen in de staat door rechtvaardigheid bijeengehouden. Vriendschap thematiseert hij als aspect van deze kardinale deugd. Dit heb ik uitgewerkt in mijn proefschrift *Deugdethiek en pacifisme. Tolstojs pacifisme in gesprek met de deugdethiek van Aristoteles en Thomas van Aquino*, Amsterdam, 1997.

<sup>25</sup> Bij Aristoteles is dit verschil zeer duidelijk. Hij werkt het uit in *E.N.* 1102b25e.v. Zie hierover Gauthier & Jolif, a.w. Comm.1103a1-3. Thomas' identificatie van wat bij Aristoteles twee vormen van rationaliteit zijn komt ook naar voren in het commentaar op een passage waarin Aristoteles, nadat deze expliciet onderscheid heeft gemaakt tussen theoretisch en praktisch verstand, aangeeft dat zonder praktisch verstand geen keuze (*prohairesis*)

van onveranderlijke dingen en deliberatie over praktische zaken legt hij uit als “niet ingegeven door de intentie van de ziel maar door datgene wat volstaat voor het object”.<sup>26</sup> Er is dus niet sprake van een onderverdeling van de rationaliteit in twee geledingen maar van één rationeel vermogen dat, wanneer het zich op verschillende objecten richt, een andere vorm aanneemt.<sup>27</sup> Het vermogen kan zowel de eeuwige zijnden bezien als de objecten die worden bemiddeld door de zintuigen, in welk geval praktisch handelen en praktische deliberatie ontstaan (*In Eth.* VI, 1, 1119-1123).

In de behandeling van de praktische rationaliteit benadrukt Thomas dan ook het reflexieve karakter ervan sterk. Terwijl Aristoteles de keuze (*prohairesis*) beschrijft als samengaan van verstand en gevoel, omschrijft Thomas haar als een overwegend rationeel proces.<sup>28</sup> En wanneer de tekst van Aristoteles hiertoe enigszins gelegenheid biedt, benadrukt

mogelijk is (*E.N.* 1139a28-30). Thomas stelt dat voor een goede keuze het geheel van de verstandelijke vermogens van de mens nodig is (*In Eth.* VI, 2, 1132). Hij miskent hiermee dat de *prohairesis* voor Aristoteles gevolg is van de werkzaamheid van het praktisch verstand.

<sup>26</sup> *In Eth.* VI, 1, 1115: “(...) non quasi ex principali intentione sed secundum quod sufficit ad propositum.” Overigens zegt Thomas wel dat verschillende soorten objecten door verschillende delen van de rationele ziel bezien moeten worden (*In Eth.* VI, 1, 1116: “diversum genus partium animae rationalis”; cf. *In Eth.* VI, 9, 1256) maar dit gebeurt alleen wanneer Aristoteles daar nadrukkelijk aanleiding toe geeft.

<sup>27</sup> *In Eth.* VI, 1, 1120: “Eadem autem potentia animae cognoscimus perfecta et imperfecta in eodem genere, sicut visus lucida et tenebrosa: multo igitur magis eadem potentia intellectiva cognoscit necessaria et contingentia”. Dit is overigens niet verwonderlijk tegen de achtergrond van de overtuiging dat kennis altijd gebaseerd is op gelijkenis met het object. *In Eth.* VI, 1, 1117: “Partibus animae inest cognitio secundum quod habent similitudinem quamdam ad res cognitās”.

<sup>28</sup> Het komt sterk naar voren, wanneer Thomas Aristoteles' opmerking dat de keuze een strevende verstandsdaad of een beraden streving is zo interpreteert, dat de *ratio* de strevingen leidt. Uit beide formuleringen blijkt volgens hem het primaat van de *ratio* (*In Eth.* VI, 2, 1135-1136).

Thomas het belang van rationele reflectie. Zo zet hij zich sterk af tegen het juiste aanvoelen, dat hij als 'gissing' (*In Eth.* VI, 8, 1220, *coniecturatio*) omschrijft, en tegen de mening (*In Eth.* VI, 8, 1221), omdat beide niet met enige reflectie gepaard gaan. Bovendien benadrukt hij dat men over praktische zaken uitgebreid moet reflecteren en nadenken zoals bij theoretische kwesties. De prereflexieve inschattingen spelen wel een rol<sup>29</sup> maar deze is gering.

Niet alleen in zijn weergave van de wijze waarop concrete deliberatie in zijn werk gaat, ook in de bespreking van het in algemene termen gestelde doel brengt Thomas naar voren dat het verstand een voorname rol speelt. Wanneer hij stilstaat bij Aristoteles' stelling dat de *phronimos* op de hoogte is van het algemene en het bijzondere, geeft hij aan dat de kennis van het algemene voortkomt uit een deugdzaame gesteldheid en uit algemene principes die in het verstand liggen vervat.<sup>30</sup> Zozeer acht hij dit van belang, dat hij ten onrechte in een passage waar Aristoteles spreekt over de aanleg van de mens om een goede gesteldheid te ontwikkelen een verwijzing leest naar een van nature aanwezig rationeel vermogen om de principes te kennen.<sup>31</sup> Enkele keren zinspeelt Thomas erop dat er een aanleg tot het vatten van universeel geldige eerste principes van het praktisch

---

<sup>29</sup> Dit komt erin naar voren dat hij, in navolging van Aristoteles, aangeeft dat *aisthêsis*, het prereflexieve inschatten van de situatie, tot de verstandigheid behoort, en hij geen enkele poging doet dit vermogen te herleiden tot zuiver rationele vermogens (*In Eth.* VI, 8, 1214-1215).

<sup>30</sup> *In Eth.* VI, 6, 1194: "Et inde est, quod quidam non habentes scientiam universalium sunt magis activi circa aliqua particularia, quam illi qui habent universalem scientiam".

<sup>31</sup> Aristoteles spreekt over 'natuurlijke deugd', waarmee hij de natuurlijke aanleg tot deugdzaamheid bedoelt, die in het praktisch handelen verder geperfectioneerd moet worden. Hierbij speelt uiteraard de *logos* wel een rol. Thomas benadrukt evenwel eenzijdig de rol van het verstand. Hij stelt dat het zou gaan om een aanleg die aanwezig is in het verstand (*In Eth.* VI, 11, 1277: "... parte rationis, cum naturaliter indita sint prima principia operabilium humanorum").

intellect zou bestaan.<sup>32</sup> De rol van het verstand bij de bepaling van de maat van goed handelen wordt zo benadrukt ten koste van de deugdzame gesteldheid.

Thomas geeft expliciet aan waarom hij verstandelijke overwegingen belangrijk acht. Zij leiden tot een conclusie die weliswaar niet even sterk staat als een op wetenschappelijke wijze verkregen conclusie maar wel zeer waarschijnlijk juist is.<sup>33</sup> Het reflexieve karakter van de praktische rationaliteit draagt er dus toe bij dat de mens meer objectieve zekerheid bezit over de goedheid van zijn handelen. Een algemeen geldige maatstaf komt ook meer in beeld wanneer Thomas suggereert dat er een universele menselijke aanleg bestaat. Het is niet meer voorbehouden aan degenen die in een particuliere gemeenschap moreel gevormd zijn om te weten hoe te handelen, in principe is dit voor ieder mens mogelijk. De vraag die voor Aristoteles centraal staat, de vraag naar de norm van het handelen, is dus ook voor Thomas het centrale probleem van dit tractaat. Hij kan evenwel niet uitgaan van een in een kleine gemeenschap gevormde deugdzame gesteldheid en hanteert een perspectief waar de gehele mensheid onder valt. Daarom ziet hij zich genoodzaakt de Aristotelische relatie tussen handelings-rationaliteit enerzijds en deugdzame gesteldheid anderzijds los te laten en te komen tot een omwerking van het begrip praktische rationaliteit waarin de particuliere, situationeel gebonden rationaliteit wordt vervangen door een vorm van rationaliteit die universele geldigheid kan pretenderen.

---

<sup>32</sup> In de *Summa* wordt deze gedachte uitgewerkt in een behandeling van de *synderesis*. Elders, a.w., p. 29 noemt meerdere plaatsen in het commentaar, waar Thomas naar de *synderesis* verwijst.

<sup>33</sup> In *Eth.* VI, 8, 1222 spreekt van "quaedam rectitudo".



### 3.4 *Dapperheid*

Aristoteles omschrijft de dappere als degene die goed weet om te gaan met de passies vrees en durf ten overstaan van het meest vreeswekkende, de dood, en wel in het grootste en schoonste gevaar, de oorlog (*E.N.* 1115a27-33). Thomas neemt deze omschrijving grotendeels over maar legt geheel andere accenten. Allereerst benadrukt hij sterk dat pas van dapperheid sprake is wanneer iemand is gericht op realisering van een goed. Hij komt tot een bevestiging van deze gedachte op een plaats waar Aristoteles er twijfel over laat. Wanneer Aristoteles zegt dat het doel van iedere activiteit wordt vastgesteld volgens de gesteldheid waaruit die activiteit voortkomt (*E.N.* 1115b21-23), kan hierin gelezen worden dat Aristoteles de strijd een intrinsieke waarde toekent. Hij zegt immers over de motivatie van de dappere dat deze tot zijn handelingen komt “omdat dat schoon (*kalon*) is”.<sup>34</sup> Toegepast op dapperheid draagt de formulering de suggestie in zich dat, zoals bij vrijgevigheid, prachtlievendheid en vriendschap het geval is, het handelen vanuit een beheersing van de passies, een beheersing die bij dapperheid leidt tot de bereidheid de dood onder ogen te zien, doel op zich is. Zoals genoemde deugden leiden tot handelingen die louter vanwege de eigen voortreffelijkheid uitgevoerd worden, zou het wezen van dappere daden erin gelegen zijn, dat de dood vrijelijk tegemoet wordt getreden. Het beeld ontstaat van de dappere persoon als iemand die erop uit is strijd te leveren omwille van het strijd leveren. Iedere situatie beschouwt hij vanuit het perspectief van een (slagveld-)strijd en hij is er altijd op uit de situatie met kracht en geweld naar zijn hand zetten. Een dergelijke lezing van Aristoteles is evenwel niet terecht. In de *Politica* geeft Aristoteles duidelijk aan dat strijd nooit doel op zich kan zijn, altijd moet zij ingebed zijn in de

---

<sup>34</sup> *E.N.* 1115b12-13; *E.N.* 1115b23; *E.N.* 1116a11; *E.N.* 1116a16; *E.N.* 1116b3; *E.N.* 1117a8; *E.N.* 1117a17 en *E.N.* 1117b9.

oriëntatie op het goede. Thomas wijst in het commentaar op het dapperheidstractaat nadrukkelijk op deze inbedding. Hij stelt dat iemand die handelt vanuit een gesteldheid, volgens zijn natuurlijke aanleg handelt, hetgeen uiteindelijk tot geluk zal leiden.<sup>35</sup> Met deze verwijzing naar het goede leven stelt hij nadrukkelijk dat de dappere daad door een morele inzet gedragen moet worden.

Thomas leest in Aristoteles' tekst zelfs een verwijzing naar de morele motivatie op een plaats waar deze niet direct aanwezig is. Wanneer Aristoteles zegt dat de dappere van goede hoop (*E.N.* 1116a4: *euelpidos*) is, stelt Thomas dat hiermee de gerichtheid op het goede wordt bedoeld. Hoop is immers op het goede gericht.<sup>36</sup> De goede hoop waarop Aristoteles doelt, heeft echter niet zozeer op de inzet als wel op de goede afloop betrekking. Uit deze lectuur van Aristoteles is af te leiden hoezeer Thomas de positieve motivatie van belang acht.

Een voornamelijk accentverschuiving ontstaat doordat Thomas Aristoteles' gedachte dat dapperheid uitsluitend op het slagveld wordt gepraktiseerd als Christen niet kan overnemen. Hij staat voor de taak Aristoteles' tekst op zo'n manier om te werken, dat de oorspronkelijke inzet behouden blijft maar het slagveld als forum voor de dappere daad wordt gerelativeerd. Hiertoe bevestigt Thomas allereerst dat de dapperheid die de mens sterk doet zijn tegenover doodsgedaren de meest zuivere vorm is. De dood is datgene waarvoor de mens de meeste vrees heeft en een deugd dient omschreven te worden vanuit zijn

---

<sup>35</sup> *In Eth.* III, 15, 549: "Mouet enim habitus ex consuetudine causatus per modum naturae, eo quod consuetudo est quaedam naturae, sicut dicitur in libro *de Memoria et remiscencia*. Finis autem ultimus agentis naturalis operantis est bonum universi quod est bonum perfectum. (...) finis virtutis operantis ultimus quidem est felicitas, quae est bonum perfectum, ut in primo habitum est."

<sup>36</sup> *In Eth.* III, 15, 554: "Spei autem (...) obiectum est bonum. (...) Et ideo spes, cuius est tendere in bonum, est causa audaciae".

uiterste manifestatie.<sup>37</sup> Nu voert Aristoteles als bewijs voor het feit dat de hoogste manifestatie op het slagveld is te vinden aan, dat de slagveld-dapperheid in de maatschappij als hoogste geëerd wordt. Thomas commentarieert dat eer niet een onmiskenbaar bewijs van dapperheid is. Het is niet meer dan een indicatie dat van dapperheid sprake kan zijn. Niet altijd wordt de dappere geëerd en ook zijn er vormen van dapperheid denkbaar die niet geëerd worden. Hoe weinig eer en dapperheid voor Thomas met elkaar samenhangen, komt naar voren in het commentaar op Aristoteles' stelling dat oneer één van de zaken is die men als dappere moet vrezen. Volgens Aristoteles dient een zekere eerezucht de dappere eigen te zijn. Thomas werkt deze stelling om door de dappere die oneer vreest aan te duiden met de termen *verecundus* en *decens* (*In Eth.* III, 14, 533), begrippen die de connotatie van nederigheid in zich dragen. In plaats van een op eer beluste deugdzame ontstaat het beeld van de deugdzame als nederig en bescheiden persoon, die niet per se eer nodig heeft om voldoening over zijn daden te voelen.

Na de relativering van hetgeen Aristoteles als bewijs voor het primaat van slagveld-dapperheid aanvoert, elimineert Thomas dit primaat door de beschrijving van slagveld-dapperheid op te vatten als een voorbeeld: dapperheid is de bereidheid de dood onder ogen te zien, "zoals (*sicut*) het geval is bij de verdediging van het vaderland".<sup>38</sup> Daarmee creëert hij de mogelijkheid dat dapperheid op andere plaatsen dan het slagveld wordt gepraktiseerd. Eén keer komt hij zelfs tot een afwijzing van slagveld-dapperheid, een afwijzing waarmee hij geen recht doet aan Aristoteles' tekst. In de behandeling van

---

<sup>37</sup> *In Eth.* III, 14, 536: "Virtus enim determinatur secundum ultimum in potentia, ut dicitur in primo *de Caelo*; ideo oportet quod virtus fortitudinis sit circa eo quae sunt maxime terribilia, ita quod nullus magis sustineat pericula quam fortis. Inter omnia autem maxime terribile est mors."

<sup>38</sup> *In Eth.* III, 14, 537, 542. Jaffa a.w. p. 75 pleit voor een vertaling van *sicut* met 'bijvoorbeeld'.

oneigenlijke vormen van dapperheid stelt Aristoteles dat de meeste soldaten niet in volledige zin dapper zijn omdat ze slechts uit zijn op de oorlogsbuit. Deze opmerking moet begrepen worden tegen de achtergrond van zijn overtuiging dat de soldaat pas waarlijk dapper is wanneer hij wordt gemotiveerd door het te realiseren goed. Thomas leest hier echter in dat dapperheid in het geheel niet toekomt aan militairen, omdat deze altijd op de oorlogsbuit uit zouden zijn. Aristoteles zou de soldaten uitsluiten van de echte dapperheid.<sup>39</sup> De nuancering die slechts een bepaalde groep soldaten betreft grijpt Thomas aan om de ware dapperheid buiten het slagveld te plaatsen.

Een andere accentverschuiving bestaat hieruit, dat Thomas het goed waarop de dappere is gericht omschrijft in termen van *bonum commune*,<sup>40</sup> een begrip waarvan hierboven is verteld dat het bij Aristoteles niet voorkomt. Gedeeltelijk blijft Thomas met dit begrip trouw aan de strekking van Aristoteles' verhaal. *Bonum commune* duidt immers op het goed dat in de gemeenschap wordt gerealiseerd, en de Aristotelische dappere strijdt voor het behoud van de gemeenschap. Maar er bestaan volgens Thomas meerdere vormen van gemeenschappen. *Bonum commune* hoeft dus niet per se betrekking te hebben op een goed dat wordt gerealiseerd in de staatsgemeenschap. Dat dapperheid binnen een veelheid van contexten kan functioneren, komt ook naar voren wanneer Thomas stelt dat de dappere strijdt "voor de beste zaken",<sup>41</sup> een omschrijving die op zeer uiteenlopende goederen kan duiden.

<sup>39</sup> *In Eth.* III, 18, 593: "Excludit praedictas proprietates a militari fortitudine."

<sup>40</sup> *In Eth.* III, 14, 542: "Et dicit quod similiter fortis viriliter agunt aggrediendo pericula in illis rebus in quibus laudabilis est fortitudo vel in quibus bonum est mori, sicut est in rebus bellicis. Bonum est enim quod homo vitam suam exponat pro bono communi."

<sup>41</sup> *In Eth.* III, 14, 537: "pro optimis rebus".

Aldus komt Thomas, in een vernuftige omwerking die nergens tegen Aristoteles' tekst ingaat, tot een verbreding van het toepassingsgebied van dapperheid. De gedachte dat pas van een dappere handeling sprake is wanneer er een morele motivatie aan ten grondslag ligt blijft gehandhaafd maar er wordt de mogelijkheid geopend zulks te realiseren in geheel andere contexten dan Aristoteles voor ogen staan. In de *Summa* zal Thomas op basis van deze omschrijving de martelaar als hoogste manifestatie van dapperheid presenteren.<sup>42</sup>

#### 4. Conclusie

In de commentaren op *Ethica* en *Politica* is het Thomas niet te doen om een historische reconstructie van wat Aristoteles 'eigenlijk' bedoeld zou hebben. Hij beoogt een systematisering en ordening van de Aristotelische tekst om de inzet waardoor deze gemotiveerd is ter sprake te brengen. Het leidt meestal tot een bevestiging van de Aristotelische gedachtengang. Thomas acht de kracht van Aristoteles' rationele vermogens om de waarheid ter sprake te brengen zeer hoog en hij neemt zijn mening over. Deze openheid voor Aristoteles' tekst, de bereidheid zich door hem iets te laten zeggen is evenwel niet onbeperkt. Thomas is niet bereid zijn *Vorverständnis* op het spel te zetten. De door de christelijke traditie ingegeven basale overtuigingen worden door de lectuur van Aristoteles niet geproblematiseerd.

Dit is zeer duidelijk geworden in de passages waarin Thomas komt tot een in onze ogen discutabele lectuur van Aristoteles' tekst. Van elk van deze 'fouten' is aangetoond dat ze gezien moeten worden tegen de achtergrond van de inzet. Ze volgen uit een interpretatie vanuit een specifiek voorbegrip, dat is ingegeven door een door Thomas' tijd bepaald vooroordeel.

---

<sup>42</sup> In *In Eth.* III, 2, 395 noemt Thomas de martelaar St. Laurentius.

Het betreft steeds kleine woordjes, die worden omgewerkt in dienst van een grotere gedachte.

Nu doet het gebruik van begrippen als 'mislectuur' en 'verkeerde lezing' de vraag rijzen of wij, die de zogenaamde fouten vaststellen, ons in een meer objectieve positie bevinden. Onmiskenbaar zijn we in staat 'fouten' waar te nemen omdat wij veel meer historische kennis bezitten. Hieruit mag evenwel niet geconstateerd worden dat wij heden ten dage een objectieve positie innemen terwijl Thomas 'slechts' subjectief zou zijn. Ook wij kijken vanuit vooroordelen naar de zaak die door Aristoteles ter sprake is gebracht. Het zijn alleen wel andere vooroordelen. Daardoor kunnen ze verhelderend licht werpen op die van Thomas. Maar ook omgekeerd geldt dat Thomas' visie ons, die verstrikt zijn in eigen vooroordelen, iets duidelijk maakt over de zaak.

In de bespreking van de verschillende thema's is naar voren gekomen dat Thomas' omwerking van Aristoteles' tekst diverse vormen aanneemt. We resumeren kort de modi waarvan we getuige zijn geweest. Allereerst hebben we gezien dat Thomas in de gedachtengang een voorname *accentverschuiving in de betekenis van een begrip* aanbrengt, iets wat op meerdere manieren gebeurt. Het begrip 'goed' zoals dat in de Aristotelische vriendschap tussen deugdzaam naar voren treedt, wordt door Thomas opgevat als betrekking hebbend op het goed van de ander, ter realisering waarvan men zelf iets over moet hebben. Daarmee wordt altruïsme, dat bij Aristoteles als één der kenmerken van vriendschap geldt, als hoofdkenmerk van vriendschap betiteld. Thomas verruimt zo de Aristotelische visie op intermenselijke relaties: een dimensie die bij Aristoteles een relatief ondergeschikte plaats heeft wordt naar voren gehaald en in zijn zelfstandigheid als waardevol gepresenteerd. Het heeft nu een eigen verdienste om de ander liefdevol tegemoet te treden, ook als het iemand is waarmee men niet zoveel gemeenschappelijk heeft. Daarmee brengt Thomas iets naar

voren dat tot op de dag van vandaag als essentieel voor vriendschap geldt.

Van een accentverschuiving in het gebruik van een begrip is ook sprake wanneer Thomas de praktische rationaliteit meer naar analogie van de theoretische rationaliteit omschrijft. Hij gaat uit van Aristoteles' vraag naar de norm van goed handelen en constateert met Aristoteles dat deze norm niet in abstracto is vast te stellen maar in de handelingspraktijk naar voren moet treden. Thomas presenteert evenwel een vorm van deliberatie die minder is ingebed in een morele houding en meer leunt op de zelfstandige kracht van de rationele vermogens. Daarmee geeft hij een antwoord dat minder afhankelijk is van het leven in een morele gemeenschap. Hij toont hij een weg naar zekerheid over de goedheid van het handelen die voor ieder toegankelijk is.

De accentverschuiving behoeft niet altijd een bewerking van een begrip te behelzen. Het kan ook gaan om een *aanvulling* op Aristoteles' gedachtengang. Zulks is het geval met het begrip *bonum commune*. Dit begrip, dat in Thomas' praktische filosofie een belangrijke rol speelt, heeft in de Aristotelische filosofie geen equivalent. Het gebruik ervan duidt wel op een verschuiving in de opvatting over wat in essentie de taak van de wetgever is. Deze moet niet alleen burgers tot deugd opvoeden, hij moet er zeker ook voor zorgen dat belangenconflicten worden gereguleerd. Met deze aanvulling haalt Thomas een taak naar voren die bij Aristoteles wel wordt gethematiseerd maar niet zo centraal staat, omdat het binnen de *polis* vanwege de enge gemeenschappelijke oriëntatie meteen duidelijk is hoe met verdelingsvraagstukken moet worden omgegaan. Weliswaar plaatst Thomas in de deugd rechtvaardigheid een adequaat uitvoeren van deze taak uiteindelijk in het perspectief van de morele vorming, door de taak apart te noemen (en in de *Summa* apart te behandelen) geeft hij haar een zwaarder accent. Aldus verruimt Thomas de

taak van de politiek terwijl hij de morele inbedding van het politieke bedrijf intact houdt.

In de receptie van het begin van de *Politica* presenteert Thomas een *verbreding* van het toepassingsgebied van de sleuteltermen 'burger' en 'gemeenschap'. Een dergelijke omwerking treffen we ook aan in het dapperheidstractaat. Thomas komt tot een begrip van dapperheid dat niet alleen van toepassing is op de soldaat maar in velerlei contexten gebruikt kan worden. In beide omwerkingen betekent de hernieuwde articulatie van de eigenlijke inzet niet een verzwakking, eerder geldt dat de inzet in de omwerking naar een andere actualiteit sterker en duidelijker wordt gemaakt. Zo is nog duidelijker geworden dat het bij het burgerschap in essentie gaat om een actieve betrokkenheid bij het samenleven. En door de kenmerken van dapperheid uit te werken los van de context van het slagveld maakt Thomas meer duidelijk waar het in dapperheid eigenlijk om gaat: vanuit een morele motivatie pijnen doorstaan. In het dapperheidstractaat zijn we daarbij nog getuige geweest van een aparte wijze van receptie: een *bevestiging* van Aristoteles' hoofdgedachte op een plaats waar Aristoteles die zelf niet geeft.

Het is zeer waarschijnlijk dat verder onderzoek zal leiden tot de ontdekking van meerdere modi. Binnen het bestek van deze bijdrage hebben we niet volledig kunnen zijn. Dat was ook niet de bedoeling. De opzet was, aan te tonen dat de commentaren vruchtbaar zijn wanneer we ze lezen als ontmoetingen van twee contextgebonden opvattingen, ontmoetingen die plaatsvinden op het niveau van zin- en betekenisgeving.



## Summary

In his commentaries on Aristotle's *Ethics* and *Politics* Thomas makes the moral substance explicit and translates it into the (moral) language of his own time. In this meeting of (what Gadamer calls) different 'moral horizons' insight into the moral dimension of problems is deepened

This obtains in different ways. In his commentary on the Aristotelian view of friendship, Thomas *changes the meaning* of the word 'good' (*bonum*). According to Aristotle, good friends are virtuous friends. They share their life in being orientated towards Good i.e. towards something that is intrinsically worthwhile. But when Thomas says that friends wish the best for each other, he understands the word 'good' as expressing the welfare of the friend. In other words, Thomas stresses the importance of an altruistic attitude in friendship. Similarly, Thomas changes the concept of practical rationality, which is presented as being close to theoretical rationality. It is a practice of the same capacities, but applied to the domain of action. Thomas stresses reflexive discursivity because he is looking for criteria to determine the rightness of the action.

In his commentary on Aristotle's political views, Thomas *broadens the application* of the key terms 'state' (which not only relates to a city-state) and 'citizen' (which relates to all people who live in the state). Besides this, he *introduces a new term* : in describing the task of the state he uses the term *bonum commune*. This implies an accent on distributive justice. Thomas also broadens the application of courage. He stresses the moral foundation of courage, but puts into perspective the importance of the battlefield as the place where courage is practised. There are many situations where courage can be practised, however the meaning of courage is not changed: courage consists in enduring pains in resisting an evil.

Generally, it can be said that the meeting of the different moral horizons in the commentaries brings us to a deeper insight into important moral phenomena.



## BESPREKING

Henk J.M. Schoot (ed.), *Tibi soli peccavi. Thomas Aquinas on Guilt and Forgiveness*, Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, N.S. Vol. III, Leuven: Peeters, 1996, pp. XIII-177.

Zonde en vergeving omvatten twee dimensies: elk vergrijp jegens de medemens is gelovig gezien *ipso facto* een vergrijp jegens de Schepper. Het gaat in de bijbel telkens om de verhouding tussen die twee dimensies, dus om de relaties tussen mens-medemens-God. Als die twee dimensies van elkaar losraken verliest de schuld van de mens de intentionaliteit op medemens en samenleving en kan het schuldgevoel niet worden opgeheven door concreet aan herstel van die relaties te werken. Hiermee wordt de weg geopend van exploitatie van het misschien wel mede door de religie opgeroepen schuldgevoel teneinde mensen aan zich te binden. Ik neem de suggestie van J. Wissink over dat de crisis rond het boetesacrament te maken kan hebben met culpabilisatie en het kerkelijk machtsmisbruik rond de biechtstoel (p. 75), en werk dat verder uit.

Zonde en schuld zouden daardoor ontdaan raken van hun intermenselijke betekenis en worden tot lege begrippen, die wel religieus geladen blijven maar zonder dat ze als motor tot verandering en vernieuwing van relaties werken en zonder impact op de samenleving. Meer schuldgevoel dan schuld, nog vermeerderd door een cultuur van angst voor (eeuwige) straf die als motivatie voor het handelen de plaats inneemt van de zorg om het welzijn van de ander. Een religie die op deze wijze het zondebesef cultiveert, krijgt wellicht uiteindelijk de rekening gepresenteerd: het zondebesef raakt dermate losgezongen van het reële kwaad van het dagelijks leven dat mensen uiteindelijk het religieuze ritueel van de boete de rug toe keren. Hierbij ontstaat echter het gevaar dat elke vorm van schuld voortaan in

termen van eindigheid wordt vertaald, een tendens die door de gedragswetenschappen nog wordt bevorderd.

Aangenomen dat hiermee in elk geval iets van de hedendaagse problematiek rond het sacrament van de boete is gekenschetst, helpt deze studie van Thomas dan bij het zoeken naar een uitweg? Deze studie presenteert zich immers niet als een louter historische studie naar de scholastiek, noch als een restauratie van Thomas' denken. Naast Thomas worden geen andere scholastieke auteurs geciteerd. Maar een uitvoerige analyse van de moderniteit is evenmin aan de orde behoudens één belangrijke uitzondering. De hedendaagse malaise wordt getekend als 'verlegenheid met zonde en vergeving'; gewezen wordt op het ontbreken van studies dienaangaande. Heeft men wel goed gezocht? Het monumentale werk van Ricoeur over eindigheid en schuld wordt bijvoorbeeld nergens vermeld, dat over het kwaad alleen door Th. Beemer.

Dit boek verkent Thomas grondig en deskundig waarbij als methode minder historische situering of polemieken met tijdgenoten alswel een soort van 'close reading' op basis van correspondenties en verschillen binnen zijn omvangrijke oeuvre wordt gevolgd. Een alleszins acceptabele methode. Of men hiermee als vanzelf in het heden aankomt staat evenwel te bezien.

Een vondst is Thomas' commentaar op psalm 50, waarin David zijn zonde met Bathsheba betreurt. Thomas verschijnt hier als bijbels theoloog, een in dit boek terecht vaak benadrukt aspect dat echter vervolgens gedifferentieerd dient te worden. *De* bijbel produceert immers een waaier aan rivaliserende betekenissen. Welke strategieën hanteert Thomas in zijn bijbelverstaan, mede in vergelijking met tijdgenoten en voorgangers? Rikhof destilleert uit Thomas' commentaar op heldere wijze een aantal regels over het kwaad. "Spreek niet abstract over het kwaad en als een toekomstige mogelijkheid, maar als iets concreets en uit

het verleden". Terecht wijst Rikhof op de asymmetrische verhouding tussen kwaad en goed: het kwaad is niet gelijk-oorspronkelijk met het goede, ligt niet aan de oorsprong van de schepping en is dus niet ontologisch. Ook het verhaal van de val van de engelen situeert het kwaad niet in natuur en noodzaak, maar in de vrije wil, zij het voorafgaand aan de mens. Thomas ziet vervolgens - met enig exegetisch vernuft - in Davids uitroep dat hij in zonden (n.b. pluralis!) is ontvangen een zekere verontschuldiging op basis van de erfzonde (n.b. singularis!). De tweede regel luidt dan ook: "spreek niet over het kwaad zonder de erfzonde erbij te betrekken."

Waar het m.i. om draait, maar waar Rikhof niet op ingaat, is hoe de eerste en de tweede regel samen gedacht kunnen worden. Davids existentiële wanhoop over zijn daad en bestaan dreigen in Thomas' leeswijze tot een abstracte verwijzing naar de erfzonde te worden en zelfs van wanhoop tot excuus. De waarschuwing van Ricoeur tegen speculatie over de erfzonde 'abstract', d.w.z. los van de 'overvloed van de genade' door de verlossing door Christus, waartegenover de erfzonde als in principe overwonnen en te overwinnen antitype fungeert, wordt in Rikhofs tweede regel dunkt me in de wind geslagen. Nog meer valt op, dat Thomas vliegensvlug de psalm van de intermenselijke setting van het vergrijp tegen Uriah, moord, ontdoet. Het gaat alleen om de zonde jegens God: *tibi soli peccavi*. De moord op Uriah betrof slechts een mens, de 'slaaf'. Het gaat om de meester, God, aldus Thomas. Verlies van de intermenselijke dimensie! We staan hier ver af van de bewogenheid die kerkvaders nog kenden: de eer van God is de levende mens. In dit adagium wordt niet de relatie met God gereduceerd tot intermenselijke verhoudingen, - een typisch moderne verlegenheidsoplossing -, maar veeleer de religieuze dimensie van elke relatie tussen mensen in het licht gesteld. Thomas biedt hier dus geen uitweg uit de hedendaagse malaise. Dit is geen modern-personalistisch óvervragen van Thomas: er zijn ook Middeleeuwse teksten waarin de medemenselijke kant

uitvoerig wordt gethematiseerd. Wat te doen als de ander niet wil vergeven? Welke rol speelt de gemeenschap en de vertegenwoordiging ervan door drie personen (vgl. ook Mt 18,16) bij zo'n dilemma? Hoe neemt men gekwetsheid bij de ander weg? Is geldelijke compensatie alleen voldoende? etc. Ik doel hierbij op Maimonides' 12e eeuwse *Hilchot Tesjoewa*, de regels voor boete en berouw, een tractaat dat zo snel na verschijnen in het Latijn werd vertaald dat er kennelijk in die tijd grote belangstelling voor was.

Het artikel van F. de Grijs over de toorn van God bij Thomas sluit aan bij een lange geschiedenis. De Grieks-Romeinse opvatting van de godheid als niet aangedaan door een affect en passie, (de *apatheia* en *ataraxia* van de godheid), tegenover de bijbelse idee van een toornige God. Marcion aanvaardde de bijbelse beschrijving 'letterlijk' en scheidde daarom de Oudtestamentische godheid van de Vader van Jezus Christus. De kerkvaders zochten daarentegen naar de eigen aard van het bijbels spreken over God, dat metaforisch is. Dat is ook de lijn die Thomas volgt. De Grijs laat eerst zien hoe Thomas nauwkeurig de toorn als menselijk fenomeen in kaart brengt. Wat gebeurt er als we vervolgens deze menselijke aandoening op God betrekken en dus van het geschapene naar de Schepper gaan? Bepaalde metaforische begrippen voor God, zoals 'rots', maken diezelfde beweging, maar bij toorn is het bijzondere dat van meet af aan een relatie is geïmpliceerd. Toornig is men op iemand, vanwege iets. In dat opzicht is 'toorn' te vergelijken met 'Schepper'. Deze laatste term drukt vanuit de schepselen een reële relatie uit, die een begin in de tijd kent. Bij toorn is dat nog sterker: toorn duidt op een beperkte tijdsduur en niet op een permanente eigenschap van God. Echter, dit alles geldt voor schepselen, maar niet voor God. Hier doemt de kloof tussen de God van Abraham en de God van de filosofen op. De Grijs is er evenwel van overtuigd dat aanname van een definitieve kloof onvruchtbaar is en zowel Gods openbaring als het menselijk

verstand te kort doet. Met Thomas zou men de spanning wel niet kunnen wegnemen (dat hoeft ook niet) maar veeleer vruchtbaar kunnen maken. Wil men niet in een onoverbrugbare tweedeling terecht komen: de bijbel zegt dít van God (toorn), maar eigenlijk is het theologisch/filosofisch dát (*apatheia*), dan moet men zich afvragen wat toorn dan wél uitzegt van God. Thomas verbindt de toorn met de gerechtigheid van God die zelf weer niet begrepen kan worden los van Gods barmhartigheid, beide eigenschappen van God en specificaties van Gods liefde. Al zijn we ook hiermee geenszins bij niet-metaforisch spreken over God aangeland, de toorn Gods is nu wel in een zinvol kader gebracht en beveiligd tegen allerlei misverstanden over God. Toorn duidt op een *relatie* tussen God en mens, die door het onrecht van de zonde is verstoord.

In hoeverre hiermee een 'tweevlakken-waarheid' is vermeden: een eeuwige God en een tijdelijke mensengeschiedenis, blijft de vraag. Kwellend wordt de vraag naar Gods toorn als het offer van de Zoon Christus als genoegdoening voor de toorn van God de Vader wordt geïnterpreteerd. Die toorn moet dan wel in *eigenlijke*, dus niet-metaforische, zin verstaan worden, hetgeen vele katholieke en reformatorische theologen dan ook hebben gedaan. Hier wordt het betoog zeer persoonlijk en wordt m.i. ook pas de eigenlijke relevantie van de analyse van Thomas duidelijk. De Grijs oppert dat het Christendom tot geschiedenis van vrees en terreur wordt, als de toorn van God in *eigenlijke* zin wordt opgevat en keert zich daarmee tegen een flink stuk theologische traditie. Hij wijst op grote geesten als Franciscus van Sales en Theresia van Lisieux die zich door die vrees en verlatenheid hebben heengeworsteld tot de eigenlijke bron van het bestaan: Gods liefde. De toorn van God wordt pas dan begrepen als manifestatie van Gods liefde en als goddelijk appèl tot gerechtigheid voor al Zijn schepselen. Lactantius' indringende vraag waarom er wel goddelijke liefde zou kunnen zijn en niet evengoed goddelijke toorn (*De ira Dei*) blijft misschien nog

staan ofschoon het thema van gerechtigheid gemeenschappelijk is tussen Thomas en Lactantius.

Na de moraaltheoloog Th. Beemer over de delging van de schuld bij Thomas komt de filosoof P. van Tongeren aan het woord die kritisch is ten aanzien van Thomas. Tolerantie bij Thomas gaat samen met vergeving, maar 'kettters' zijn daarvan uitgesloten. De typisch moderne twijfel die het anders-zijn van anderen positief oproept kende Thomas niet: twijfel over het geloof is zonde. Volgens Van Tongeren leefde Thomas nog in een ongebroken Christelijke eenheid van de Middeleeuwen die pas in de Renaissance werd doorbroken. Dat is echter zeer de vraag. De Islam had zich al lang als formidabele geestelijke (en wereldlijke) macht gemanifesteerd, terwijl het Jodendom zelfs nog langer binnen Europa vertoefde. Daarnaast bestonden er nog de 'kettters', zoals de Albigenzen. De Dominicaner orde was immers opgericht om juist 'ongelovigen en kettters' te bestrijden! (Zie J. Cohen, *The Friars and the Jews*, Londen 1982). Thomas' advies dat kettters na twee vermaningen aan de wereldlijke overheid overgeleverd dienen te worden om ter dood gebracht te worden, was bepaald niet theoretisch! Aanzienlijk positievere tolerantiegedachten dan het verdragen van het andere-als-het-kwaad bij Thomas deden overigens in diezelfde Middeleeuwen opgeld. De 'Christelijke eenheid' bestond dus meer in de Christelijke theologie dan in de Middeleeuwse werkelijkheid met alle problemen van dien.

Na J. Wissink over de satisfactie bij Thomas, een artikel waarmee hij een langere studie over satisfactie voortzet, komen we met de reformatorische theoloog M. Brinkman in een boeiend conflict van meningen. Toch constateert hij een opvallende overeenstemming tussen Thomas en de Reformatoren, zodat een kerkelijke verdeeldheid op grond van 'werken versus genade' eigenlijk niet langer te handhaven is. De relativering van de rol van de priester ten gunste van God



als het gaat om vergeving bij Thomas is hem welkom (p. 103): "God beperkte Zijn macht niet tot de sacramenten, zodat Hij niet zonder de sacramenten het effect van de sacramenten zou kunnen bewerken" (*ST III*, q. 64, a. 7). Dit is misschien slechts schijnbaar een opening naar de Reformatie, aangezien de context bij Thomas de vraag betreft of ook engelen sacramenten kunnen bedienen, een toch maar beperkte relativering van de priesterlijke sacramentsbediening! Elders verzet Thomas zich tegen 'sommigen' die menen dat iemand vergeving kan krijgen zonder belijdenis en dat de kerkelijke gezagsdragers iemand van de verplichting tot belijdenis kunnen ontslaan (*ScG IV.72*). Onwillekeurig denkt men aan het concilie van Châlon (813) waar nog mild werd vastgesteld dat zowel zondenbelijdenis aan God alleen als aan de priesters mogelijk en heilzaam is. Deze concilietekst werd enkele eeuwen later vervalst, zodat belijdenis aan de priester voor gewone gelovigen de enige weg werd! (C. Vogel, *La pécheur et la pénitence au Moyen Age*, p. 202). Ook verstrikt Thomas zich in de door hem veel gebezigde vergelijking van zonde en vergeving met ziekte en genezing. Genezing verwijst naar ingrijpen van buitenaf (medicijn, arts), maar kan soms 'vanzelf', van binnen uit plaatsvinden. Maar dat is bij vergeving niet het geval, haast Thomas zich te zeggen, waarmee de absolute noodzaak van de sacramentele bediening weer is onderstreept (*ScG IV.72*). Zou het niet juister zijn te zeggen dat in beide gevallen God in het verborgene werkzaam is? Juist deze breuklijnen in Thomas' eigen betoog wijzen op bestaande of onderdrukte pluriforme Christelijke opvattingen en zouden nader onderzocht dienen te worden. Misschien greep de Hervorming wel terug op later onderdrukte praktijken in het vroegere Christendom vóór Thomas.

Omgekeerd zijn aanzetten tot privébiecht bij Calvin te vinden. Maar bij een vergelijking tussen Thomas en Reformatie dient men wel te bedenken dat uitgerekend eind 13 eeuw een ingrijpende verschuiving in de boetepraktijk plaatsvond, waarbij de privébiecht in de ons bekende vorm pas werd ingevoerd! (C.

Vogel). Doordat Thomas niet historisch wordt gesitueerd ontstaat licht de indruk dat Thomas het standpunt van de 'kerk der eeuwen' vertolkt en ontdekt men niet Thomas' eigen strategieën, die studie van Thomas wat mij betreft alleen maar spannender maken.

Een ander opmerkelijk feit: de noodzaak van *confessio oris*, mondeling belijden, wordt bij Thomas niet uitgelegd als een uitspreken van schuld jegens het slachtoffer; *satisfactio operis*, genoegdoening door handelen, staat bij hem voor gebed, aalmoes en vasten, maar zelden voor herstel jegens het slachtoffer. Het slachtoffer als genegeerde partij is een probleem waarmee ook het hedendaagse strafrecht worstelt (men denke aan het werk van de criminoloog H. Bianchi), maar waar de bijbel met haar nadruk op persoonlijke genoegdoening haaks op staat. Hier helpt Thomas ons niet verder en, naar het zich laat aanzien, de Reformatoren met hun allergie voor concrete daden, de 'werken', al evenmin. Hier zou een fenomenologische analyse verder helpen: de biecht bevat het voordeel van concreetheid ten aanzien van het begane kwaad, maar loopt het gevaar van individualisering en van het isoleren van vergeving van de interpersoonlijke relatie. De liturgische schuldbelijdenis alsook het avondmaal bewaren daarentegen de band met de liturgische gemeenschap, maar doen de concreetheid van het herstel van het kwaad vaak schuilgaan onder een algemeen zondigheidsbesef, dat als alibi voor handhaving van het concrete kwaad (quietisme) kan dienen.

Overigens is het interessant dat Thomas de verzoening ten opzichte van de kerkelijke gemeenschap als apart moment lijkt te onderscheiden, al staat ook daar weer naar ik meen de priester als vertegenwoordiger van de gemeenschap tegenover de zondaar. De vroege kerk kende het gemeenschapselement natuurlijk veel sterker en bepaalde evangelisch-charismatische kringen vandaag de dag cultiveren juist weer verzoening met de reële gemeenschap als boeteritueel.

Met de bijdrage van C. Leget en F. Vosman komt de moderniteit eindelijk volop in het vizier en wel aan de hand van Charles Taylor. In eerste instantie dreigt hun analyse uit te lopen op een massieve beschuldiging van de moderniteit: narcisme, efficiency, instrumenteel denken, toemaar. Gaandeweg blijkt er echter een positief ethisch pathos achter te schuilen: de drang naar authenticiteit die elke voorgegeven zinshorizon relativeert. Maar het uit zichzelf putten dreigt volgens Taylor telkens op zelfbedrog uit te lopen, aangezien er geen vaste kern is die het innerlijke 'ik' vormt. In een boeiende confrontatie van het moderne 'ik' met Thomas schetsen de auteurs hoe zonde en vergeving voor modernen zouden kunnen óverkomen zonder die modernen bij voorbaat onder verdenking te stellen. Wel is een merkwaardige eenzijdigheid te bespeuren: Thomas wordt niet op vergelijkbare wijze onder kritiek gesteld als de moderne tijd. De onderwaardering van het intermenselijke aspect: godslastering zou volgens Thomas een grotere zonde zijn dan zelfs moord!, wordt zonder weerwoord geciteerd. Kerkvaders vroegen zich tenminste nog áf of Kain niet een grotere misdaad had gepleegd dan Adam, maar deze gevoeligheid blijkt bij Thomas niet meer. De eerste tafel van de Tien Geboden is zwaarder dan de tweede tafel, aldus Thomas. De óók bestaande uitleg dat de tweede tafel consequentie en concretisering is van de eerste tafel helpt ons aanzienlijk verder, juist om het uit elkaar groeien van religieuze schuldgevoelens en reële schuld te vermijden.

P. Valkenberg neemt de lezer mee naar een studie over Thomas' Schriftgebruik en diens verwijzen naar Christus in relatie tot de sacrament van de boete, dit in aansluiting op zijn dissertatie, waarin hij een kwantitatieve methode van onderzoek naar Schriftgebruik bij Thomas heeft ontwikkeld. Schillebeeckx' these dat Thomas de sacramenten in het verlengde ziet van de menswording van Christus wordt hiermee bevestigd.

Als bovenstaande diagnose van het heden ook maar enigszins klopt, biedt Thomas niet zomaar de/een oplossing voor de kloof tussen boetesacrament en menselijk ervaren, maar *maakt hij tevens deel uit van het probleem*. Thomas bestuderen wordt daarmee niet overbodig, integendeel, we dienen te weten waar onze problemen (minstens deels) vandaan komen. Maar we dienen dan wel bereid te zijn Thomas ook als probleem te zien. Het gaat immers niet om Thomas te vrijwaren voor kritiek (en daarbij het neothomisme als zondebok op te voeren), maar om onszelf beter te begrijpen, mede aan de hand van Thomas. Met Thomas tegen Thomas denken: daarin spreidt deze overigens uitstekend verzorgde bundel een zekere terughoudendheid ten toon.

Marcel Poorthuis

# CHRISTOLOGIA RECEPTA

## FRAY LUIS DE LEÓN

### Deel I

*Henk J.M. Schoot*

#### Inleiding

In de theologie van Thomas van Aquino speelt de reflectie op persoon en werk van Jezus Christus een belangrijke zo niet bepalende rol. Binnen die christologie is er sprake van een expliciete aandacht voor de namen van Christus, dat wil zeggen voor de wijze waarop de Schrift over Christus spreekt en over de vooronderstellingen en mogelijkheden daarvan. De leidende interesse van Thomas is daarbij systematisch-theologisch van aard, namelijk uit te leggen hoe in zijn tijd met en tot Christus gesproken kan en moet worden. Bovendien is een dominant aspect de voortdurende aanwezigheid van het besef dat onze woorden tekort schieten om de alomvattende realiteit van Christus onder woorden te brengen. Gebleken is dat deze opvatting bij Thomas méér is dan een literaire versiering.<sup>1</sup>

In de geschiedenis van de theologie is een dergelijke benadering van Christus niet zonder meer vanzelfsprekend.

---

<sup>1</sup> Zie mijn *Christ the 'Name' of God. Thomas Aquinas on naming Christ*, Leuven 1993. Ik dank Pim Valkenberg voor zijn kritiek, en de bibliothecaresse van het Augustijns Instituut te Eindhoven, Ingrid van Neer, voor de geboden hulp.

Natuurlijk hebben vanaf de kerkvaders alle theologen aandacht voor de verschillende namen of titels van Christus gehad, maar het zou te ver gaan om dit bij velen van hen te bestempelen als een struktuurelement van hun theologiseren, zoals dat bij Thomas wel het geval is.<sup>2</sup> Maar ook voor Thomas geldt dat hij zijn voorliefde voor die namen niet de literaire vorm heeft gegeven van een afzonderlijk werk, maar hem laat doorklinken in zijn exegetische commentaren (m.n. op dat van Jesaja en in de proloog op de brieven van Paulus) en zijn systematische overzichtswerken (m.n. de *Tertia Pars* van de *Summa Theologiae*). In de voor-moderne geschiedenis van de theologie is er eigenlijk maar één voorbeeld te vinden van een auteur die de namen van Christus tot expliciet onderwerp van een monografie heeft gemaakt, en dat is de Spaanse Augustijn Fray Luis de León (1527-1591). Dit werk, *De Los Nombres de Christo*, is, evenals zijn auteur, buiten Spanje tamelijk onbekend, ofschoon onlangs in Nederland de eerste (gedeeltelijke) vertaling ervan door Robert Lemm verscheen.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Zie voor een overzicht W. Repges, *Philologische Untersuchungen zu den Gesprächen über die Namen Christi von Fray Luis de León*, Münster, 1959. Zie ook het werk van Hendrik van Gorkum; Weiler noemt een driedelig traktaat *De divinis nominibus*, waarvan het derde deel handelt over Christus. Het overzicht van de inhoud van dit onuitgegeven werk duidt op een tekst die de 'gebruikelijke' scholastieke vragen behandelt vanuit het centrale gegeven van de naamgeving. Daarmee zou het eerste werk zijn dat Thomas in die richting duidt. Nader onderzoek, waar ook het eerste commentaar op Thomas' *Summa Theologiae*, nl. Hendriks' *Compendium Summae Theologiae* te betrekken is, moet dit uitwijzen. Cf. A.G. Weiler, *Heinrich von Gorkum († 1431): Seine Stellung in der Philosophie und der Theologie des Spätmittelalters*, Hilversum etc., 1962, pp. 139-149, p. 147 in het bijzonder.

<sup>3</sup> *De los nombres de Cristo*, Cristóbal Cuevas (ed.), Madrid: Catedra, 1977. *Over de namen van Christus*, Ingeleid, vertaald en geannoteerd door Robert Lemm, Kampen/Kapellen, 1994 en 1996. De volledige vertaling in het Engels is te vinden in Luis de León, *The Names of Christ*, Translation and Introduction by Manuel Durán and William Kluback, New York / Ramsey /

Wie de receptie van de theologie van Thomas van Aquino onderzoekt, zoals de onderzoeksgroep Thomas van Aquino van de KTU, vraagt zich dan af: is er een relatie met het werk van Thomas?

Nader onderzoek wijst uit, dat een dergelijke vraag inderdaad uiterst relevant is. Wat blijkt het geval? Luis de León neemt een centrale plaats in in de opleving van het Thomisme in de zestiende eeuw, de Spaanse gouden eeuw. En niet zozeer het Thomisme in zijn wijsgerige vorm, of zijn algemene theologische vorm, maar specifiek voor wat betreft de christologie van Thomas. Fray Luis doceerde aan de Universiteit van Salamanca, en heeft daar gedurende vier jaar de Thomas-leerstoel bezet. Van die tijd stamt een werk dat nauwelijks aandacht heeft gekregen: een commentaar op (een deel van) de *Tertia Pars* van de *ST*. Er is bovendien nog een Latijns commentaar, namelijk op het christologische gedeelte van het commentaar van Durandus de S. Porciano op de Sententiën van Petrus Lombardus.<sup>4</sup> Bovendien beschouwen de weinige geleerden die studie hebben gemaakt van de theologie van Fray Luis hem als een Thomist. Al met al genoeg redenen om zijn christologie aan een nader onderzoek te onderwerpen.

Dit onderzoek is het onderwerp van deze bijdrage. In het eerste deel dat nu wordt gepubliceerd, zal om te beginnen worden ingegaan op persoon en werk van Fray Luis. Vervolgens worden de beide genoemde commentaren gepresenteerd, en op hun bronnen onderzocht. Ten slotte zal ingegaan worden op de vraag waarom Luis 'Thomist' genoemd kan worden. Het eerste deel geeft aldus een literair-historische achtergrond voor de theologische dieptepeilingen die in het tweede deel gedaan zullen worden, waarin o.a. Luis' theologische opvatting van taal, van de namen van Christus, en het christocentrische karakter van zijn theologie aan de orde

---

Toronto: Paulist Press, 1984.

<sup>4</sup> Voor Durandus zie noot 18.

zullen komen. Dit deel zal volgend jaar worden gepubliceerd in het *Jaarboek*.

## 1. Persoon en werk van Fray Luis

Fray Luis vormt de veelal onbekende derde grote persoonlijkheid van de Spaanse renaissance, naast Johannes van het Kruis en Teresa van Avila. Hij wordt in 1527 geboren uit een adellijke familie, en studeert theologie in Salamanca en Alcalá. Toegetreten tot de orde der Augustijnen vormt hij al direct een vreemde eend in deze Dominicaanse theologische bijt, wanneer hij in 1561 wordt gekozen op de leerstoel van Thomas. Het vormt het begin van een levenslange animositeit tussen Fray Luis en de Dominicanen van zijn tijd. Er is inderdaad geen periode in zijn leven dat hij niet te maken heeft met tegenspraak en opspraak, reden waarom Colin Thompson zijn biografie de titel meegeeft: *The Strife of Tongues*.<sup>5</sup> Het belangrijkste feit in dit opzicht was dat hij tot tweemaal toe met de inquisitie te maken heeft gekregen. De eerste keer leidde dat tot een gevangenschap van enkele jaren.

Uit de literatuur komt een beeld naar voren van een humanist, een groot kenner van de klassieke auteurs, die alleen al op dat vlak zijn sporen heeft verdiend als vertaler en als auteur van gedichten. De hispanist Brouwer kenmerkt hem als "een knap humanist, scherpzinnig theoloog, groot stylist, onovertroffen lyricus, eerlijk maar stijfhoofdige man, onbuigzaam en tevens teer van gemoed".<sup>6</sup> Hij moet al snel groot aanzien hebben verworven onder studenten en collega's, maar was toch een denkende eenling, getuige het feit dat hij

---

<sup>5</sup> met een allusie naar Psalm 31,21. Colin P. Thompson, *The Strife of Tongues. Fray Luis de León and the Golden Age of Spain*, Cambridge: CUP, 1988.

<sup>6</sup> aldus geciteerd door Lemm, *Lof der Afzijdigheid*, Kampen: Kok Agora, 1991, p. 7.



steeds zijn eigen weg heeft gezocht en geen 'leerlingen' had. Zijn gemoed was eenvoudig en pastoraal (in beide betekenissen), maar licht ontvlambaar en opvliegend. Thompson acht hem "a difficult man to characterize or introduce because there are so many sides to him" (a.w., p. 2). Want, inderdaad, hij is een dichter, een vertaler, een dogmatisch theoloog, een moraaltheoloog, een exegeet, een linguïst, een hebraïcus...

Dit komt tot uiting in de werken die hij geschreven heeft. De belangrijkste zijn de volgende:

- Commentaren op het Hooglied, Psalm XXVI, Job, Obadja, de brief aan de Galaten, de tweede brief aan de Thessalonicenzen, de brief aan de Romeinen, de wijsheid van Salomo etc.
- De Namen van Christus
- De Volmaakte Huisvrouw
- Gedichten<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> In het Nederlands vertaald en toegelicht door Robert Lemm, onder de titel *Lof der Afzijdigheid*, a.w.. De uitgaven van genoemde werken zijn na te zien in het overzicht dat Thompson verschaft, a.w., pp. 279-281. In het navolgende zal veelvuldig worden verwezen naar de verzamelde Latijnse werken in de *Opera omnia latina: Divinorum Librorum primi apud Salmanticenses interpretes. Opera nunc primum ex mss. ejusdem omnibus P. Augustiniensium studio edita*, Salamancae: Episcopali Calatravae Collegio sub Rodriguez Tyhp. ductu, 1891-1895, 7 vols. Onlangs zijn twee nieuwe delen verschenen: Tomus VIII: *Quaestiones Varias cum dogmaticas tum expositivas necnon quodlibeticas per Magistrum Luisium Legionensem Eremitam Augustinianum*, ed. por. José Rodríguez Díez, El Escorial: Ed. Escorialenses, 1992 (Col. Biblioteca "La Ciudad de Dios", I. Libros 50), en: Tomus X: *In Epistolam ad Romanos Expositio*, Edición de Gonzalo Díaz García, El Escorial: Ed. Escorialenses, 1993, (Col. Biblioteca "La Ciudad de Dios", I. Libros 54). Onlangs is bovendien nog een commentaar op de theologie van de eucharistie van Thomasesignaleerd: *Tertia Pars*, qq. 76.8 - 83; Joaquín Maristany del Rayo, "Curso inédito de fray Luis sobre la Eucaristía", in: *Fray Luis de León. Aproximaciones a su vida y su obra*, Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 1989, pp. 95-133; idem, "Reportatum sobre las cuestiones eucarísticas de la *Summa Theologica* (Salamanca, verano de 1569)", *La Ciudad de Dios* 204 (1991), 785-862; 797-798.

Behalve de boven reeds genoemde commentaren op Thomas en Durandus, zijn voor ons oogmerk bovendien nog de volgende werken van belang. Er bestaat een traktaat over het geloof, dat valt binnen de kaders door Durandus gegeven (*Opera* t. V, pp. 1-448; cf. Coster a.w., I, 211); er bestaan traktaten over de hoop en de liefde, die beide commentaren zijn op Thomas (*Summa Theologiae*), en door Coster worden gedateerd op de tijd van de bezetting van de Thomas-leerstoel (a.w. p. 179; *Opera* t. V, pp. 449-618; en t. VI). Dan is er nog een dictaat dat handelt over de predestinatie (*Opera* t. VII, pp. 3-133), en een (onvolledig) tractaat over de schepping dat een commentaar is op Durandus (*Opera* t. VII, pp. 137-182).

Van al deze werken geldt wat ook voor de commentaren op de christologie van Thomas en Durandus geldt, namelijk dat zij pas uitgegeven zijn vanaf 1891 toen de *Opera omnia* begonnen te verschijnen.

De universiteit van Salamanca was de thuisbasis van Fray Luis. Spanje was in het Europa van de zestiende eeuw een centrum van theologische vernieuwing. Legde de jongere universiteit van Alcalá zich met name toe op de bijbelwetenschappen, in Salamanca kwam het tot een vernieuwde dogmatische of speculatieve theologie, beïnvloed door het humanisme. In de persoon van Fray Luis, die aan beide universiteiten studeerde, komen deze vernieuwingsbewegingen samen. In Salamanca waren het vooral de Dominicanen, maar ook de Jezuiten en Augustijnen die de toon aangaven. Later voegden zich daar de ongeschoeide Carmelieten (*Salmanticenses*<sup>8</sup>) bij. We hebben het

---

<sup>8</sup> De naam *Salmanticenses* wordt gebruikt voor twee groepen van theologen. Ten eerste voor de theologen aan de universiteit van Salamanca, in de 15e en 16e eeuw. Ten tweede voor de theologen afkomstig van de Ongeschoeide Carmelieten, werkzaam aan het Collegio San Elia te Salamanca vanaf 1616. Het *LThK* onderscheidt in de eerste groep drie generaties. De eerste generatie omvat Lope de Barrientos, Petrus de Osma, D. de Deza,

dan vooral over Francisco de Vitoria o.p. (1485-1546), Domingo de Soto o.p. (1494-1560) en Melchior Cano o.p. (1540-1560). Abbink spreekt in dit verband van een "streng Thomistische school", en van een "Augustijns Thomisme", doelend op de tamelijk soevereine genade-opvatting die door deze theologen gehuldigd werd, en vanuit hen de mystiek beïnvloedde.<sup>9</sup>

Zowel De Soto als Cano waren actief op het concilie van Trente, waarin de katholieke kerk antwoordde op de uitdaging van de Reformatie. Fray Luis laat een enkele keer blijken op de hoogte te zijn van sommige posities van hen die hij *Lutheranos* noemt<sup>10</sup>

---

Francisco de Vitoria en Domingo de Soto; de tweede generatie wordt gevormd door leerlingen van De Vitoria: Melchior Cano, P. de Sotomayor en Mancio de Corpore Christi; de derde generatie omvat Bartholomeüs de Medina, Domingo Bañez, P. de Herrera, F. Araujo en P. de Godoy. In hoofdzaak betreft het hier Dominicanen. De ongeschoeide carmeliëten hebben vanaf 1616 gewerkt aan hun *Cursus Salmanticensis*, een vijftien-delig commentaar op Thomas' *Summa Theologiae*. Het betreft Antonius a Matre Dei, Dominicus a S. Theresia, en Johannes ab Annuntiatione. De laatstgenoemde is verantwoordelijk voor twee delen commentaar *De Incarnatione*, verschenen in 1687 en 1691: *Collegii Salmanticensis Fr. Discalceatorum B. Mariae de Monte Carmeli Parenti suo Eliae consecrati, Cursus theologicus Summam Theologicam Angelici Doctoris D. Thomae complectens*, ed. nova corr., Parijs: Palmé, 1870-1883. Cf. O. Merl, *Theologia Salmanticensis, Untersuchung über Entstehung, Lehrrichtung und Quellen des theologischen Kurses der spanischen Karmeliten*, Regensburg: Habel, 1947.

<sup>9</sup> *Handboek van de Kerkgeschiedenis*, deel IV, door drs. G.A.M. Abbink, Nijmegen/Utrecht 1965.

<sup>10</sup> Cf. *Opera* VII, p. 227. Thompson acht de opvattingen die Fray Luis bij monde van zijn hoofdfiguur Marcelo in *De Los Nombres de Christo* verwoordt, een "moderate statement" van de katholieke positie ten aanzien van de rechtvaardiging en ten aanzien van de goede werken (a.w., p. 185 en p. 197).

Het concilie van Trente speelt overigens een hoofdrol in het leven van Fray Luis, en wel vooral de uitspraak van het concilie over het gezag van de Vulgaat. In 1571 werden 17 stellingen tegen Fray Luis en de twee andere 'hebraïsten' aan de universiteit van Salamanca, Gaspar de Grajal en Martínez de Cantalapiedra ingediend bij de Inquisitie. Enkele maanden later wordt hij gearresteerd en in Valladolid gevangen gezet. Dit lot overkomt ook de twee anderen. De stellingen waren ondertekend door Pedro Fernández, de prior van de Dominicanen te Salamanca. De kern van de bezwaren betreft de visie van Fray Luis op de Vulgaat, en daarmee samenhangend enkele opvattingen die men judaïserende tendensen noemde: ingeval van Luis de stelling dat wat in het Oude Testament over Christus gaat ook een meer directe letterlijke, historische betekenis had. Het feit dat Fray Luis ook bijbelteksten in het Spaans vertaalde was niet echt onderwerp van het proces. Tegelijkertijd echter speelden andere zaken mee, als een duidelijk anti-semitisme (Fray Luis had een Joodse overgrootmoeder; het fabeltje deed de ronde als zouden anti-Christelijke Joden de Hebreeuwse teksten met opzet heben veranderd, waardoor deze niet meer betrouwbaar zouden zijn), een zorg voor het door het protestantisme belaagde kerkelijk gezag (wie de Vulgaat aanvalt, wordt een verrader die samen met de protestanten de kerk aanvalt; aangeklaagden deden vaak een beroep op de grondtekst, en daarmee ontstond de vraag of de kerk nog wel kon oordelen als haar instrument, de Vulgaat, niet onfeilbaar was), de juiste uitleg van de bepalingen van het concilie van Trente (decreet uit 1546), en een grotere campagne tegen de Hebreeuwse tekst (en daarmee de tweede polyglotbijbel, de zgn. *Biblia Regia*), vóór de Septuaginta. Ook speelden een belangrijke rol de verhoudingen tussen de verschillende orden, die der Dominicanen, de Hieronymieten (Vulgaat!) en Augustijnen. Belangrijkste getuigen waren Bartholomeüs de Medina o.p., theoloog en verliezend concurrent van Luis in de strijd om de vervanging van Mancio

de Corpus Christi op zijn leerstoel in 1566 (Thompson: "an affront to Dominican prestige", a.w., p. 51), en León de Castro, graecist en vereerder van de Septuaginta.

Het standpunt van Luis is niet, zoals van zijn tegenstanders, dat de Vulgaat onfeilbaar is, maar dat het geen fouten op het gebied van geloof of zeden bevat en meer betrouwbaar is dan andere Latijnse versies, ofschoon waar het afwijkt van het Griekse of Hebreeuwse origineel het niet daartegen gebruikt mag worden.

Uiteindelijk wordt Luis vrijgesproken en keert in 1577 terug naar Salamanca. Daarmee komt een einde aan een periode die voor Luis een uiterste beproeving moet zijn geweest, zowel fysiek als geestelijk. Hij leed aan ziektes, en werd voortdurend overvallen door twijfel en depressie, beklag en zelfbeklag. Echo's hiervan zijn aan te treffen in zijn gedichten en in het werk dat hij in de gevangenis begon: *De Los Nombres de Christo*. Hij hervat zijn colleges met de legendarische en door iedere Spanjaard gekende woorden: "zoals wij gisteren zeiden".<sup>11</sup>

In 1583 wordt hij opnieuw bij de Inquisitie aangeklaagd, nu naar aanleiding van een aantal disputen aan de universiteit over de verdienste van Christus en de menselijke predestinatie. De positie van Luis is op dit punt minder steil dan die van de Dominicanen: niet alles wat de mens doet is voorbeschikt, er zijn ook indifferente acten zoals eten en drinken; bekeringsgenade kan weerstaan worden. In feite vormt het debat een opmaat voor de grote controverse *De Auxiliis*: wat is de verhouding tussen Gods almacht en kennis en de menselijke vrijheid; hoe ver gaat de morele verantwoordelijkheid voor je

---

<sup>11</sup> Voor informatie over het proces zie: *Escritos desde la carcel. Autógrafos del primer proceso inquisitorial*, Edición y estudio por José Barrientos García, Madrid: Ediciones Escorialenses, Real Monasterio de El Escorial, 1991.

handelen? Eén van de hoofdrolspelers van de grote controverse, Bañez, speelt ook hier een rol.

Tot slot nog een enkel woord over de invloed van Fray Luis in latere tijden. Deze was, zeker voor wat betreft zijn scholastieke werk, uiterst gering. De fameuze Jezuïet Suarez noemt Fray Luis de *sapientissimus magister meus Luysius Legionensis*; Suarez was de leerling van Fray Luis in de tweede helft van de zestiger jaren, en heeft met hem gedebatteerd over de kwestie van het motief van de incarnatie (zie het eerste deel van Suarez' commentaar op de *Tertia Pars*, q. 1, a. 3, disp. 5). Of Johannes van het Kruis een echte leerling van Fray Luis was, is omstreden. In ieder geval volgde hij in 1567-68 zijn uiteenzetting *De Fide*. Maar verder is er eigenlijk alleen de uitgebreide roem die Fray Luis genoot en geniet bij de Spanjaarden zelf, en dan nog vooral op het vlak van zijn bijdrage aan de ontwikkeling van de Spaanse taal en zijn gedichten. De redenen voor deze geringe onmiddellijke theologische invloed zijn tamelijk evident. Luis heeft geen eigen theologisch systeem ontworpen, en was ook niet op sommige posities opvallend origineel. Daar waar hij het mogelijk wel is geweest, nl. op het vlak van de verhouding tussen predestinatie en menselijke vrijheid, werd hij al snel overstemd door het gedonder van de controverse *De Auxiliis*. Daarnaast heeft ongetwijfeld een rol gespeeld dat zijn Latijnse theologische werken pas eeuwen later werden uitgegeven.

Ook vandaag de dag is er weinig aandacht voor de theologie van Fray Luis, anders dan voor het literaire deel van zijn werk. Voor Muñoz Iglesias was dit in 1950 aanleiding voor zijn boek *Fray Luis de León, Teólogo*. In de inleiding (pp. XIII-XVII) schrijft hij dat er een oneindige hoeveelheid studies is verschenen over de dichter en verteller Luis, dat er nuttige werken zijn geschreven over diens wijsbegeerte, en dat er, hoewel geen definitieve, studies zijn over Luis als schrijver (b.v. over de hebraïst, vertaler, Bijbels dichter, opvattingen

over de Vulgaat, over de lezing van de Bijbel in volkstaal) en als mysticus, maar, zo schrijft hij "Pero en esta abundante bibliografía sobre el ilustre agustino tenemos que lamentar una laguna inexplicable e imperdonable. Sú personalidad *teológica* apenas ha sido tenida en cuenta." Er is, zo zegt hij, behalve wat populariserend werk en enkele korte en niet-preciese aanduidingen bij Bell in zijn biografie<sup>12</sup>, nauwelijks meer dan de inleiding op de documenten van het tweede proces van Francisco Blanco García o.s.a.<sup>13</sup>, een tweetal artikelen van Ursino Domínguez over Luis' mariologie en zijn opvattingen over predestinatie en genade<sup>14</sup>, en een artikel van David Gutiérrez over de opvatting over het mystieke lichaam van Christus bij Luis<sup>15</sup>.

Er is wel sprake van enige overdrijving door Muñoz Iglesias, aangezien Luis' hoofdwerk over de namen van Christus wel degelijk regelmatig bestudeerd is. Maar wat hij terecht naar voren brengt is dat juist het Latijnse corpus nauwelijks bestudeerd is. En dat is dan ook precies wat Muñoz Iglesias centraal stelt in zijn studie die poogt de lacune te vullen.

Uiteraard zijn de conclusies van Muñoz Iglesias, schrijvend in 1950, niet zonder meer te transponeren naar nu. Er lijkt echter sindsdien weinig veranderd, op één uitzondering

---

<sup>12</sup> Aubrey F.G. Bell, *Luis de León. A Study of the Spanish Renaissance*, Oxford: Clarendon Press, 1925, pp. 282-287.

<sup>13</sup> *Segundo proceso instruido por la Inquisición de Valladolid contra Fr. Luis de León*, Madrid, 1896.

<sup>14</sup> "Fr. Luis de León. Sa doctrina mariológica", *La Ciudad de Dios* 154 (1942), pp. 413-437; "Fr. Luis de León. Su doctrina acerca de la predestinación y reprobación", *La Ciudad de Dios* 154 (1942), pp. 65-86.

<sup>15</sup> "La doctrina del Cuerpo Místico de Cristo en Fr. Luis de León", *Revista Española de Teología* 2 (1942), pp. 727-755.

na: Colin Thompson, die zelf ook de geringe theologische belangstelling bevestigt.<sup>16</sup>

## 2. De commentaren op de scholastieke christologie

De leerstoel van Thomas van Aquino die Fray Luis bezet heeft was minder gewichtig dan hij wellicht op afstand lijkt te zijn. Coster maakt hierover enkele ontvullende opmerkingen: het was een lagere leerstoel (behoorde tot de *cátedras menores*) die slechts middelmatig betaalde (slechts 50 dukaten), maar het

---

<sup>16</sup> a.w., p. 2. Al de uitgever van de Latijnse *Opera Omnia* doet een dergelijke uitspraak: Luis is vooral bekend, zo zegt Fr. Marcellinus Gutiérrez o.s.a., als één van de eerste Spaanse litteratoren, maar nauwelijks meer als theoloog of exegeet (Proemium generale, p. VIII). Een en ander heeft in de moderne tijd ook te maken met een lage waardering van theologie als zodanig. Manuel Duran zegt het onomwonden: theologie is slechts "an abstruse field of knowledge": "He lived and died as a theologian and a humanist, yet he is known today primarily as a poet. For most of us, his modern readers, theology is an abstruse field of knowledge in which fanaticism has often flourished, out of which more blood than light has often come. Yet we cannot deny its importance, its central role in the culture of the sixteenth century, its enduring significance.", *Luis de León*, New York, 1971 p. 35. In het verlengde hiervan valt te constateren dat er evenzoveinig aandacht bestaat voor het feit dat hij Augustijn was, ook al eert de Augustijnse gemeenschap hem met voortgaande studie en met het beschikbaar stellen van hulpmaterialen voor zijn studie, zoals een bibliografie (Rafael Lazcano, *Fray Luis de León: Bibliografía*, Madrid: Editorial Revista Augustiniana, 1994<sup>2</sup>.) Een uitzondering vormt ook Robert J. Welsh OSA, die in zijn *Introduction to the Scriptural Doctrine of Fray Luis de León, O.S.A.*, Washington: 1951, stelt dat Luis' commentaar op de *Tertia Pars* behoort tot de hoofdstukken van Luis' spirituele leer, samen met het commentaar op het Hooglied, het boek over de namen van Christus en het commentaar op de Galaten-brief. Welsh localiseert, aldus Kottman, Luis in de traditie van Platoons mysticisme: Karl A. Kottman, *Law and Apocalypse: The Moral Thought of Luis de León (1527?-1591)*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1972, p. 5, noot 9. Niettemin zal nog steeds waar zijn wat W. Kellermann in het *LThK* zegt: "Eine Auswertung der lat. verf. exeget. u. dogmat. WW fehlt noch" (s.v. León, Luis de, Vol. 6, k. 964).



kostbare voordeel gaf om een plaats in te nemen tussen de hoogleraren.<sup>17</sup> Een soort bijzonder hoogleraarschap dus.

De procedure om de leerstoel te bemachtigen was minstens zo bijzonder: er werden verkiezingen georganiseerd naar aanleiding van proefcolleges. Daarbij bleken er zeven gegadigden te zijn, van wie Luis dus de meeste stemmen, nl. 108 kreeg, terwijl nummer twee met minder dan de helft, nl. 55, van de in totaal 315 stemmen, genoeg moest nemen. We schrijven 24 december 1561: op 33-jarige leeftijd krijgt Luis de leerstoel toegewezen, voor de gebruikelijke periode van vier jaar, één jaar na het overlijden van zowel De Soto als Cano, en zes jaar vóór het uitroepen van Thomas tot *Doctor Communis* (Paus Pius V).

Op 16 maart 1565 wint Luis de leerstoel van Durandus in Salamanca.<sup>18</sup> Ditmaal ontvangt Luis 144 stemmen, tegen zijn voornaamste opponent (opnieuw) Diego Rodriquez 123, van

<sup>17</sup> “Trois mois plus tard la chaire de Saint-Thomas devenait vacante: c'était une chaire inférieure, il est vrai, et médiocrement rétribuée, car elle ne rapportait que cinquante ducats, mais elle donnait le précieux avantage de prendre rang parmi les professeurs en titre.”, Adolphe Coster, *Luis de León, 1528-1591*, New York-Paris: Imp. E. Arrault et Cie, 1921-1922, 2 vols., vol. I, p. 145.

<sup>18</sup> Durandus de S. Porciano o.p. (1275?-1334); 1303-1307 uitleg van Petrus Lombardus, waarschijnlijk niet in Parijs. Deze *lectura* werd waarschijnlijk tegen de wil van Durandus zelf verspreid, en wekte ergernis vanwege sommige stellingnames die afwijken van de theologie van de orde (Thomas) en de traditie. 1312 Magister theologiae, 1313 aan het pauselijk hof te Avignon lector s. palatii; 1317 bisschop van Limoux, in 1318 van Le Puy en Velay, in 1326 van Meaux. Vgl. Joseph Koch, *Durandus de S. Porciano O.P. Forschungen zum Streit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14. Jahrhunderts*, I. Teil. Literargeschichtliche Grundlegung, BB XXVI, 1. Halbbd. Münster i.W. 1927. Een directe leermeester van Luis de León was Juan de Guevara (1504-1600). Van de hand van deze Juan bestaat, aldus Koch a.w. pp. 208-210, een lijst waarop één uitzonderlijke opvatting en 36 foutieve opvattingen van Durandus staan vermeld. Kennis van deze lijst zou zich bieden op het werk van Luis, die hem opvolgde op de Durandus-leerstoel.

de in totaal 336 stemmen. Hij zou de leerstoel met een enkele onderbreking tot aan zijn gevangenneming in 1571 bezetten.

Op elk van beide leerstoelen heeft Luis dus een commentaar verzorgd van een gedeelte van het werk van degene naar wie de leerstoel was vernoemd. Het *Commentarium in tertiam partem Divi Thomae* is, zoals gezegd, voor het eerst uitgegeven bij gelegenheid van de verschijning van de *Opera Omnia*, eind vorige eeuw. De tekst die de uitgevers presenteren is de tekst van één manuscript van een student die een collegedictaat bijhield. Luis heeft dit college gegeven in het jaar 1564-1565.<sup>19</sup> Het is derhalve geen tekstkritische uitgave, geen uitgave van een tekst die Luis zelf heeft geschreven, en soms expliciet gebrekkig.<sup>20</sup> Het commentaar betreft slechts een fragment van Thomas' *Tertia Pars*, nl. de *quaestiones* 1 t/m 3, artikel 1, en gaat daarom in op de theologie van de gepastheid en het motief van de incarnatie, alsmede op de aard van de

---

<sup>19</sup> Aldus b.v. S. Muñoz Iglesias, a.w., pp. 15, 35. Het commentaar op de *Tertia Pars* van Thomas, zo oordeelt Coster, "semble bien être emprunté aux leçons faites par Luis dans la chaire de Saint-Thomas, sur l'Incarnation en 1564-1565 (a.w. I, p. 150, noot 5; cf. II, p. 180).

<sup>20</sup> Het ontbreken van tekstkritiek doet zich vooral gelden bij evidente onjuistheden als op blz. 190, waar de tekst luidt: "Primo, quia certum est quod sub[jectum] Theologia[e] est Deus..."; in rechte hoeken de tekst zoals die gelezen moet worden. Dat de tekst niet van Luis zelf is, hoeft ons voor wat de authenticiteit betreft niet te verontrusten. Het is immers bekend dat Fray Luis college gaf op dicteersnelheid. Aan het Latijn is overigens goed te merken dat de tekst gebaseerd is op gesproken Latijn; De filoloog en humanist Luis de León is er niet in te herkennen, zoals dat in andere teksten die hij wel zelf geschreven heeft duidelijk het geval is. De gebrekkigheid van de tekst wordt ook al door de uitgever onder de titel van het werk vermeld: *Tractatus ineditus sed mutilus*. Op p. 228 is dit herkenbaar met een enkele onleesbare regel, in de uitgave weergegeven met puntjes, maar later zullen hele stukken tekst gaan ontbreken (pp. 234-239).

eniging, de *unio*, van God en mens in Christus.<sup>21</sup> In totaal gaat het om 154 gedrukte bladzijden, in de uitgave van de *Opera Omnia*.

De onderwijspraktijk waarin dit commentaar is ontstaan is duidelijk herkenbaar. Het commentaar is nl. zeer didactisch van aard, in zoverre steeds voorzien wordt in uiterst korte samenvattingen van Thomas' posities, en in stellingen waarin Luis zijn eigen posities grijpbaar en memoriseerbaar maakt. Soms worden deze posities *propositio* genoemd, soms *conclusio* zonder dat echt duidelijk is of er betekenisverschillen mee gemoeid zijn. In dit opzicht lijkt het commentaar sterk op de *Defensiones* van Capreolus, en kan het als voorloper van latere weergaven van Thomas beschouwd worden, weergaven die het onderwerp van een artikel niet langer met een vraag verwoorden, maar met een stelling. Daar hoort overigens ook bij dat Luis de teksten van Thomas, en ook van anderen, vertaalt in syllogismen. Er is sprake van een bewijsvoering, *probatio*, met *major* en *minor* en *conclusio*, met *consequentia* en *sequela* etc. Hier is sprake van 'vertalen', omdat Thomas zijn teksten zo niet karakteriseert, en het maar de vraag is of hij dat passend zou vinden.

De feitelijke methode die Luis hanteert is als volgt. Eerst geeft hij het onderwerp en de vraag van *quaestio* en *articulus* van Thomas weer (1). Vervolgens formuleert hij de *conclusio* of *propositio* van Thomas, steeds onderscheiden naar een aantal hoofdargumenten. Meestal is het derhalve een samenvatting van de argumentatiestructuur van Thomas' *responsio* (2). Dan zijn er twee mogelijkheden. Ofwel behandelt

---

<sup>21</sup> Luis volgt Thomas' nauwgezet. Hierop bestaat slechts één uitzondering, en dat zijn de *articuli* 3 en 4 van de tweede *quaestio*. Thomas behandelt hier de vraag of de eniging op het niveau van het *suppositum*/de hypostase plaats vindt, en de vraag of de persoon van de geïncarneerde Christus samengesteld kan heten. Luis slaat deze over, maar neemt de inhoud ervan in grote lijnen op in zijn commentaar op II, 2.

Luis de gedachten van Thomas, b.v. aan de hand van wat andere theologen over dit onderwerp hebben gezegd, ofwel hij stelt nieuwe vragen. Deze vragen zijn meestal eveneens uit de traditie afkomstig, maar worden door Thomas zelf hier in de *ST* niet gesteld (3). Het stramien waarmee Luis elke vraag dan behandelt is steeds verschillend. Meestal zijn de uit de hoogscholastiek bekende elementen wel herkenbaar: *objecta, sed contra, responsio, responsa*. Maar vaak ook wordt de behandeling vertakt door een *dubium* aan de orde te stellen. Luis noemt de *objecta* 'rationes' of 'argumenta' of ook 'objecta'. Wanneer het zover komt dat Luis zelf *conclusiones* of *propositiones* formuleert, dan vervolgt hij deze steeds met een *probatur...* of een *patet...* (4)

Van de twee mogelijkheden in stap 3, nl. een behandeling van Thomas' eigen positie of een behandeling van relevante vragen uit de traditie sindsdien, geef ik elk een voorbeeld. Thomas' stelling dat Gods incarnatie niet absoluut noodzakelijk is voor het herstel van het menselijk geslacht, roept een *dubium* op: is dat wel zo? En Luis verwijst dan naar een passage uit de brief aan de Hebreëen, naar de opvatting terzake van Anselmus, en, na de *auctoritates* te hebben behandeld, vervolgt hij "ratione".<sup>22</sup>

Eén van de meest sprekende voorbeelden van de tweede mogelijkheid, nl. van een nieuwe vraag, is de kwestie van de mógelijkheid van de incarnatie. Thomas begint de *Tertia Pars* zonder meer met de vraag naar de gepastheid (*convenientia*) van de incarnatie; maar, zo noteert Luis, alle theologen beginnen met de mógelijkheid, ten minste wanneer ze het derde boek van de Sententiën van Petrus Lombardus behandelen. En inderdaad, dat doet Thomas in zijn commentaar op Petrus Lombardus ook, met een lang exposé waarin hij alle creatuurlijke vormen van eniging, vergelijkingsmateriaal voor de incarnatie, langsloopt, van een overeenkomst van twee dingen in een derde, tot aan het

---

<sup>22</sup> *Opera VII*, pp. 207-211.

voorbeeld van de op een boom geënte tak. Luis gaat zelfs zo ver om zich af te vragen waarom Thomas deze vraag in de *ST* niet stelt, en citeert dan Cajetanus, die daarvoor twee redenen kan bedenken. De eerste, nl. dat elke wetenschap het bestaan van zijn onderwerp (hier: God), en wat tot dat onderwerp behoort (hier: de incarnatie) veronderstelt en niet de mogelijkheid ervan aantoot, wordt door Luis simpel verworpen. Kijk maar naar het begin van de *Prima Pars* zegt hij, waar Thomas wel degelijk ingaat op de vraag naar het bestaan van God. Dan rest alleen nog de tweede reden die Cajetanus noemt: alle *convenientia* sluit *possibilitas* in, dus behandelt Thomas de kwestie wel, maar impliciet. Luis accepteert deze verklaring. Het feit dat hij er vervolgens tóch voor kiest om de vraag te behandelen is zowel een stil getuigenis van zijn voortdurend aan de dag gelegde soevereiniteit ten opzichte van alle theologen, Thomas inbegrepen, als de gelegenheid voor hem om zijn studenten van drie zaken te doordringen; namelijk dat de Schrift aldus getuigt en er voor de gelovige derhalve geen onduidelijkheid kan bestaan; dat er veel gronden zijn voor de plausibiliteit van de incarnatie en dat de gedachte van een incarnatie van God geen contradictie inhoudt; en dat desniettemin de incarnatie niet te bewijzen valt. Dit laatste levert dan nog meer vragen op die door Thomas, ook in het *Scriptum*, niet behandeld zijn.

Als er in de secundaire literatuur al gesproken wordt over de commentaren op Thomas en Durandus, dan is dit in zeer aarzelende zin. Zo lijkt Coster zich af te vragen, of Luis dit commentaar-werk wel heeft gedaan omdat hij het wetenschappelijk interessant vond (gold dit niet veel meer voor zijn exegetische werken?), of de publicatie ervan wellicht is gebeurd vanwege een opdracht van zijn provinciaal, en of de inhoud, die immers niet op een autograaf is gebaseerd maar bestaat uit college-aantekeningen van studenten, wel de eigen

gedachten van Luis recht doet.<sup>23</sup> De dictaten die de basis vormen voor de tekstuitgave van het commentaar worden echter door Muñoz Iglesias principieel benaderd als authentieke bronnen voor de opvattingen van Luis. De hoofdargumenten die hij hiervoor noemt zijn dat de verschillende dictaten van dezelfde colleges volmaakt met elkaar overeen komen, en het

---

<sup>23</sup> a.w., II, pp. 178f. Zo laat Coster zich wel erg kennen door de volgende passage: "...Luis de Leon n'était pas assurément de ces médiocres dont les Universités regorgeaient, qui, après avoir enseigné toute leur vie avec autorité les idées et les découvertes des autres, finissaient par s'en croire auteurs, et ne pensaient mieux pouvoir terminer leur carrière qu'en publiant un gros Commentaire sur la Somme de saint Thomas ou le Livre des Sentences: ces résumés des cours qu'ils avaient professés pendant trente ans n'étaient d'ailleurs pour la plupart que de misérables centons [lappendekens]. Telle ne pouvait être l'ambition d'un esprit vraiment original:..." (a.w. p. 178). Een echo hiervan is het inleidende commentaar van Robert Lemm: "Tussen 1561 en 1564 mocht hij in Salamanca de leerstoel bezetten die genoemd was naar Thomas van Aquino. Het neo-thomisme ging in die jaren de oude *Sententiae* van Petrus Lombardus vervangen als methode voor de bijbelinterpretatie. Maar de theologische haarkloverijen die daarmee gepaard gingen, interesseerden *fray* Luis minder dan de klassieken en de taal zelve" (*Over de namen van Christus*, Ingeleid, vertaald en geannoteerd door Robert Lemm, Deel I (Boek I), Kampen/Kapellen, 1994; p. 12). De heren verwarren zichzelf met Luis, die boeken vol heeft gedoopt en geschreven over dit onderwerp. Genuanceerder lijkt de positie van Thompson, die een passage aanhaalt uit de inaugurale rede waarmee Luis de Bijbel-leerstoel in 1579 aanvaardde. Hierin zegt Luis dat de Bijbel "mijn voornaamste studie al vanaf dat ik zeer jong was" is. Niet de scholastiek, maar de studie van de Bijbel, aldus Thompson, is Luis' grootste liefde. a.w., p. 6. Tegelijkertijd is Thompson van mening dat het een te grote simplificatie zou zijn om het conflict rond Fray Luis te beschouwen als de strijd tussen de scholastieke en de bijbelse benadering van de theologie, ook al is het opvallend dat de meeste oppositie tegen een kritische omgang met de Vulgaat afkomstig was juist van de verdedigers van de Scholastiek, de Dominicanen. In de persoon van Luis zelf is deze tegenstelling eigenlijk al overwonnen, a.w. p. 41.

feit dat de methode van het onderwijs, nl. op dicteersnelheid spreken, zich bij uitstek leende voor een betrouwbaar dictaat.<sup>24</sup>

Het moet benadrukt worden dat het commentaar op de *Tertia Pars* een redelijk bijzonder fenomeen is voor de zestiende eeuw. A. Michelitsch heeft onderzoek gedaan naar de aantallen uitgegeven Thomas-commentaren. Het blijkt dat er in totaal 148 commentaren op de *Tertia Pars* bekend zijn, en 90 op het geheel van de *ST*, waarin dus ook een commentaar op de *Tertia Pars* zit. Na de *Prima Pars* blijkt daarmee de *Tertia Pars* het meest becommentarieerde deel. Hoe is dit verdeeld over de eeuwen? In de 15e eeuw zijn er 2 afzonderlijke commentaren bekend, en 1 op het geheel; in de 16e eeuw zijn de getallen 20 om 19. Maar in de 17e eeuw stijgen de getallen enorm: 109 om 53. En daarna de 18e eeuw: 16 om 11, en de 19e eeuw: 1 om 1. Interessant is dus dat Luis de León kennelijk één van de weinigen is geweest uit zijn eeuw van wie een commentaar is uitgegeven, en dat hij aan de vooravond staat van een meer dan verdriedubbelde aandacht voor de *ST* in het algemeen, maar daarbinnen juist ook voor de *Tertia Pars* in het bijzonder.<sup>25</sup>

Er zijn grote, soms woordelijke overeenkomsten tussen het Thomas-commentaar en het commentaar op Durandus.<sup>26</sup> Het

---

<sup>24</sup> "Con lo dicho queda, a nuestro parecer, sufficientemente demostrada la conformidad sustancial entre las copias que poseemos de las lecturas de Fr. Luis y su verdadera doctrina teológica desarrollada en las aulas de la Universidad salmantina durante sus largos años de catedrático" (a.w., p. 85)

<sup>25</sup> *Kommentatoren zur Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin*, Graz/Wien, 1924 (Hildesheim/New York, 1981). Overigens kent Michelitsch het commentaar van Luis de León niet, zodat de cijfers, ook door de gedateerdheid ervan, met de nodige scepsis beschouwd moeten worden.

<sup>26</sup> Muñoz Iglesias: "Dentro de una misma cuestión la conformidad es en algunas ocasiones absoluta, casi literal: las mismas proposiciones, los mismos argumentos y las mismas dificultades la mayoría de las veces. Véanse, por ejemplo, las razones de conveniencia en favor del nombre

meest in het oog springt natuurlijk dat het Durandus-commentaar veel meer onderwerpen uit de christologie behandelt. Het loopt immers van de vraag naar de mogelijkheid van de incarnatie tot en met het lijden en sterven van Christus. Het commentaar op Thomas komt niet verder dan halverwege de unio hypostatica. Dit vertaalt zich in het verschil in omvang, van respectievelijk 481 en 154 bladzijden. Daarnaast echter is er een groot inhoudelijk verschil: het commentaar op Thomas is een echt commentaar, maar dat op Durandus veelal niet. Vreemd genoeg is Durandus' aanwezigheid in het geschrift van Luis veel bescheidener dan men zou verwachten, en nauwelijks méér dan kennelijk echt grote namen als Thomas of Scotus of Cajetanus. Sterker nog, in het Durandus-commentaar zijn uitgebreide en eerbiedige discussies met Thomas te vinden, een voorrecht dat Durandus niet kent, tenzij om veroordeeld te worden om bepaalde opvattingen.<sup>27</sup> Hieruit volgt onmiddellijk een conclusie ten aanzien van Luis' beide eerste professoraten: de bezetting van de Thomas-leerstoel heeft voor Luis theologische betekenis, maar de bezetting van de Durandus-leerstoel veel minder, omdat Luis wel wat met Thomas heeft, maar niet met Durandus. Dit uit zich dan ook in de soms uiterst harde en onomfloerste wijze waarop Luis over Durandus spreekt. Als Luis b.v. Durandus' *sententia particularis contra omnes theologos* bespreekt (p. 60 e.v.), die inhoudt dat er eigenlijk sprake is van twee enigingen in de incarnatie: de eerste van de menselijke natuur met de goddelijke essentie, en de tweede van de menselijke natuur met de persoon (*proprietas personalis*) van de Zoon, dan klinken achtereenvolgens: *vehementer dubiam, falsum et periculosum, periculosum et*

---

Encarnación (VII, 186-189; IV, 8 s.); las dificultades contra la posibilidad de la misma (VII, 191; IV, 9 s.), etc." (a.w., p. 37)

<sup>27</sup> Uit een steekproef in de eerste honderd bladzijden van het Durandus-commentaar blijkt dat Thomas bijna evenveel genoemd wordt als Durandus, respectievelijk 39 en 46 keer.



*erroneum*, ja zelfs *haereticum*. Geen wonder overigens, omdat Luis aantoonde dat de consequentie van Durandus' positie is dat de Vader (evenals de Geest) evenzeer als de Zoon mens genoemd kan worden na de incarnatie. Deze kwestie vormt dan vervolgens voor Luis het startsein voor een zeer uitgebreide en belangrijke bespreking van hoe in de triniteitstheologie gesproken moet worden over *subsistere*, *subsistentia*, *esse*, en *essentia*. Hij kiest daarbij uiteindelijk, naar eigen zeggen, voor de posities van Cajetanus en Scotus. Deze zijn echter beïnvloed door de foutieve Thomas-interpretatie van Aegidius Romanus en Hendrik van Gent, op het vlak van het *esse existentiae* en het *esse essentiae*.<sup>28</sup> Niettemin is opvallend dat aan de wezenlijke

---

<sup>28</sup> Vooropgesteld dan dat het opdelen van de subsistentie van God over verschillende soorten nl. tussen de essentie en de personen, en tussen de personen onderling, een voor de hand liggend verolg is op het opdelen van het zijn van God over m.n. *esse existentiae* en *esse essentiae*. Kennedy laat zien dat een sleutel-leer van Thomas, nl. over de distinctie tussen *esse* en *essentia*, door de theologen van Salamanca is gereciperd in de gedaante van de interpretatie ervan door ofwel Aegidius Romanus (c.1247-1316) ofwel Duns Scotus. Het waren Aegidius Romanus en Hendrik van Gent, bemiddeld door Johannes Capreolus en Cajetanus, die verantwoordelijk waren voor deze mislukte Thomas-receptie. Immers, wie Aegidius volgt leert dat *esse* en *essentia* twee afzonderlijke dingen, *res* zijn, en wordt zo kwetsbaar voor Ockam's kritiek dat God derhalve essenties zou kunnen scheppen die niet bestaan; sommigen voelen zich dan ook gedwongen om Scotus' metafysica te gaan onderschrijven op dit punt (*esse* is een wijze van essentie; er is geen reëel onderscheid). Wie denkt dat dit alles voor de christologie zonder enig belang is, komt bedrogen uit. Immers, de twee-naturenleer zoals door Thomas uitgelegd veronderstelt juist een reële distinctie tussen zijn en wezen; ontkent men die reële distinctie dan ontstaat er, in Thomas' ogen, een vermenging van goddelijke en menselijke natuur. Ook Luis, die waarschijnlijk leerling was van Domingo de Soto o.p. die voor Scotus' positie koos, heeft de terminologie van Hendrik van Gent overgenomen, nl. *esse essentiae* en *esse existentiae* (alsof er een zijn van de essentie zou zijn dat anders is dan het zijn van het bestaan). Alle reden dus om zijn interpretatie van Thomas' christologie kritisch te bezien. Leonard Kennedy, "Thomism at the university of Salamanca in the sixteenth century: The doctrine of Existence", in: M.

positie van Thomas recht wordt gedaan: de enkelvoudigheid Gods, die op het niveau van de Triniteit zich vertaalt in een gebrek aan reëel of formeel onderscheid tussen personen en wezen, mag geen element in een bewijsvoering worden; het is een ultieme uitspraak, die ten diepste ten doel heeft om het geheim Gods te bewaren. Wat anders kan immers het doel zijn van een uitspraak dat a, b en c onderling verschillen maar elk voor zich samenvallen met d?<sup>29</sup> Op de waarderingen van Luis' thomisme komen we straks nog terug.

### 3. De bronnen van het commentaar op Thomas' christologie

Uit het voorwoord op dit commentaar blijkt dat Fray Luis, meer dan de auteurs van de hoogscholastiek, zich uiterst scherp bewust is van het onderscheid tussen theologie die zich baseert op de openbaring en de natuurlijke rede, en dat hij een helder bewustzijn heeft van de gezagsproblematiek (natuurlijke rede, schrift, concilies etc.).

Hieraan is ongetwijfeld debet, behalve de problematiek die werd opgeworpen door Reformatie en Contra-Reformatie, dat de dominicaan Melchior Cano († 1560) een belangrijke leermeester van Luis is geweest. Deze is bekend van de eerste systematische studie van de bronnen en de methoden van de theologie, de zgn. *loci theologici*. Cano bezette de leerstoel de *Prima* te Salamanca van 1546 tot 1551, en Muñoz Iglesias stelt vast dat Luis juist toen Cano de kern van zijn later

---

Bartolomei e.a., *Tommaso d'Aquino nel suo Settimo Centenario: Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero, II: Dal Medioevo ad Oggi*, Atti del congresso internazionale, Roma-Napoli - 17/24 aprile 1974, Napoli, 1976, pp. 254-258.

<sup>29</sup> "illae tres subsistentiae incommunicabiles, licet inter sese distinguantur, non tamen distinguntur nec realiter nec formaliter ab essentiali subsistentia; illa enim, ut est communis tribus personis, ita identificatur cum illis, et a nulla earum distinguitur...", *Opera* IV, p. 67.

gepubliceerde opvattingen doceerde, zijn leerling was.<sup>30</sup> Melchior noemt tien bronnen van de theologie: de H.Schrift, de Traditie, de Katholieke Kerk, de Concilies, de Kerk van Rome, de Vaders, de Scholastiek, het Verstand, de Filosofie en de Geschiedenis. Van deze bronnen noemt Luis in zijn opening van het commentaar op de *Tertia Pars* er slechts vier: H. Schrift, Kerk, Concilies en Sancti Doctores (*Opera* VII, p. 186).

Fray Luis wenst aan het begin van zijn commentaar vast te stellen *quod subjectum hujus disputationis est divinum, et per rationem naturalem nullo modo potest demonstrari. Et ex consequenti veritates et conclusiones hujus mysterii sunt probandae mediis theologicis*. Hij noemt dan vervolgens als theologische 'middelen' de kerk, de concilies, de schrift, en de kerkleraren. Om te vervolgen *Sed aliqui huic argumento et disputationi admiscent aliquas disputationes philosophiae, et haec recipienda esse ratio naturalis demonstrat, et pretio habenda*. Deze zeer belangrijke methodische aanwijzingen worden gevolgd door drie *corolaria* die zo mogelijk van nog groter belang zijn: *et primo, sequitur, quod cum in hac materia et disputatione existant aliqua dubia, in quibus varie sentiunt Doctores, illa opinio debet probabilior judicari, quae est magis consona divinis Scripturis, quam illa quae magis consonat rationi naturali; etsi ratio naturalis non sit repudianda. Secundo, sequitur, quod in his mysteriis, quae potissime fide constant, si Sancti Patres, vel alii Doctores adducunt aliquas rationes naturales ex philosophia desumptas, illae rationes non sunt ita accipendae, ac si vere rationes essent; sed sunt rationes tantum probabiles, et congruentes, inductae ad faciendam aliquam vero similitudinem et probabilitatem in iis rebus, quae fide constant. Tertio sequitur, quod in hac materia De incarnatione, eo potissimum modo loquendum est, quo Sancti loquuti sunt* (p. 186). Bij twijfel gaat de Schrift boven de natuurlijke rede, de wijsgerige argumenten van kerkvaders of

---

<sup>30</sup> a.w., p. 85.

andere kerkleraren mogen niet als bewijzen worden beschouwd, en de spreekwijze van de heiligen (kerkvaders) dient te worden gevolgd. Voor elk van deze drie opvattingen zijn, hoewel niet altijd even scherp gearticuleerd, parallellen bij Thomas aan te wijzen. Vooral het besef van de eigen aard van theologisch argumenteren in de christologie is ook bij Thomas sterk aanwezig.<sup>31</sup>

Niettemin is opvallend dat in dit commentaar de Schrift in expliciete zin nauwelijks aan de orde is. Met 'in expliciete zin' bedoel ik dat nauwelijks expliciet gerefereerd wordt aan verhalen of passages uit de Schrift. Zelfs in vergelijking met Thomas, die ook niet bekend staat om zijn overdaad aan schriftuurlijke citaten in zijn systematische werken, is dat opvallend.

Een ander en waarschijnlijk groter verschil met Thomas is de revolutie die zich heeft voorgedaan op het gebied van geletterdheid. Niet alleen beheerst Luis, anders dan Thomas, zowel het Grieks als het Hebreeuws, maar ook de omgang met geschriften is in de loop van vier eeuwen een geheel andere geworden. Uit de teksten van Luis zelf blijkt dat: er wordt voortdurend verwezen naar en geciteerd uit allerhande vooral ook contemporaine of bijna-contemporaine auteurs. Thomas' contemporaine bronnen zijn daarentegen bijna allemaal anoniem (*quidam...*) en ook niet zo ruim en zelfs in het kader van een privé-bibliotheek voorhanden als bij Luis (cf. Coster, a.w., I, pp. 174ff). Het feit dat Luis ook zo iets doet als het geven van literatuurverwijzingen, is in dit opzicht tekenend (cf. *Opera* VII, p. 207).

Voor wat betreft de kerkvaders zijn de verschillen nog niet zo groot. Luis moge dan Augustijn zijn, en het aantal citaten van Augustinus spant inderdaad de kroon, voor Thomas

---

<sup>31</sup> Cf. Gerd Lohaus, *Die Geheimnisse des Lebens Jesu in der Summa Theologiae des heiligen Thomas von Aquin*, Freiburg/Basel/Wien, 1985, p. 223ff; Schoot, a.w., p. 22 e.v.

is dat niet anders, en hetzelfde geldt voor de nummer 2, Johannes Damascenus (respectievelijk 22 en 10 verwijzingen).

Interessant is vooral het overzicht van theologen uit de periode ná de kerkvaders.<sup>32</sup> Uit het aantal verwijzingen blijkt de grote invloed op Luis van Cajetanus, Duns Scotus en Durandus (resp. 41, 21, en 14 x; Thomas is niet geteld). In totaal gaat het om ruim veertig verschillende (groepen) theologen.

Een laatste overzicht betreft de werken van Thomas waarnaar Luis verwijst; het gaat in totaal om zo'n 27 verwijzingen. Ook hier is de belezendheid en de bibliografische spreiding groot.<sup>33</sup>

Een opmerkelijke karakteristiek van de wijze waarop Luis met zijn bronnen omgaat, is de enorme soevereiniteit waarmee hij dit doet. Er is geen sprake van dat ook maar één enkele recente auteur op grond van andere dan zuiver wetenschappelijke redenen een bijzonder positie zou mogen claimen. Dit geldt voor kleinen, maar ook voor groten als Cajetanus. Deze laatste wordt veel geraadpleegd en geciteerd, maar Luis heeft er geen enkele moeite mee om in een enkel geval zijn stellingen af te doen op een wijze alsof hij denkt te maken te hebben met een klein kind dat met de theologie aan de haal is gegaan.

---

<sup>32</sup> Alexander Alensis, Alphonsus de Castro, Ambrosius Catherinus, Anselmus, Armeni, Aureolus, Bassus haereticus, Bernardus, Bonaventura, Cajetanus, Capreolus, Clifone, Dionysius Carthusianus, Driedo(nis), Durandus, Ferrariensis (Cardinalis), Gabriel, Galatinus, Gratianus, Gregorius Ariminensis, Guido Carmelita, Holchot, Lutheranos, Jacobus Naclaudius, Johannes de Sacro Busto, Johannes Hus, Machena, Marsilius, Medina, Origenisti, Paludanus, Pelagiani, Peter Abailardo, Petrus Lombardus Picus Miradula, Richardus, Scotus, Soto, Thomas, Thomistae, Victoria.

<sup>33</sup> *De Ente et Essentia, In Epistolam ad Ephesios, QD De Potentia, QD De Unione Verbi Incarnati, Quaestiones Quodlibetales, Scriptum Super Sententiis, Summa contra Gentiles, Summa Theologiae.*

Op bijzondere wijze wordt dit duidelijk wanneer Luis, zowel in zijn commentaar op de *Tertia Pars* als in zijn commentaar op Durandus, de vraag bespreekt of God in staat was ook op andere wijze het menselijk geslacht te bevrijden dan door de genoegdoening van Christus, zonder afbreuk te doen aan zijn gerechtigheid. Tot tweemaal toe en in dezelfde bewoordingen wijst hij Anselmus terecht: *Nota quod Divus Anselmus, ubi supra, dum studio accensus nititur explicare hoc mysterium, parum abfuit a blasphemia* (commentaar op de *Tertia Pars*, p. 209; cf. p. 211); en in het commentaar op Durandus: *Notandum quod Divus Anselmus, dum nimium studet amplificare hunc modum divinum Incarnationis Christi, parum abfuit a blasphemia* (p. 463).<sup>34</sup> Anselmus had het gewaagd om te stellen dat God alleen kon verlossen én zijn gerechtigheid redden door de genoegdoening en niet anders. Luis ziet hierin een onaanvaardbare beperking van Gods macht.

Aldus ontstaat het beeld van een op jonge leeftijd al zeer belezen, bevlogen professor, methodisch onderlegd, die met zijn kritische blik niemand spaart en alleen voor de waarheid ontzag heeft.

#### 4. Het 'Thomisme' van Luis de León

Was Fray Luis een Thomist? Zeker niet in de zin dat hij zou hebben behoord tot de school van de Thomisten, zoals de meeste Dominicanen uit zijn tijd deden. Maar zeker wel als het erom ging dat hij de werken van Thomas met bijzondere voorliefde tijdens zijn studie en onderwijs las en als gids aanvaardde, boven andere middeleeuwse theologen. Dit spreekt uit de (aard van de) aanwezigheid van Thomas in de besproken

---

<sup>34</sup> Muñoz Iglesias noemt deze uitspraken eveneens, en voegt daaraan toe: "Con la misma libertad se aparta otras veces de San Agustín, San Jerónimo, Santo Tomás, etc...", a.w., p. 91, noot 39.

geschriften. Tegelijkertijd moet worden gezegd dat hij een kritische geest was, die vooral naar de grondtoon van zijn posities, het 'frame-werk' van zijn denken Thomistisch is, en overigens het beste als een eclecticus beschouwd kan worden. Dit is althans de opvatting van Muñoz Iglesias: een leerling van de grote Thomisten, wier uitleggingen hij hoorde op de Universiteit van Salamanca; een onafhankelijk Thomist niettemin, die vooral aan zijn verblijf te Alcalá een zin voor de Schrift en de uitleg daarvan te danken had; altijd trouw blijvend aan de substantie van het Thomisme.<sup>35</sup> Zelfs al volgt hij van tijd tot tijd Scotus, zoals in het geval van de oorzakelijkheid van de verdienste van Christus voor onze predestinatie, dan nog laat hij zelf zien hoezeer dit compatibel is met het Thomistische systeem. Dit, zo zegt Muñoz Iglesias, komt overeen met de houding van andere Augustijnen uit zijn tijd.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> "Este es Fr. Luis. Fundamentalmente un discípulo de los grandes maestros tomistas, cuyas explicaciones oyó en las aulas salmantinas. Pero un tomista independiente que, en los claustros de la Universidad Complutense [Alcala - hs], más abierta a las auras rejuvenecedores del sano Renacimiento, oreó su alma con el perfume sahumado de las Sagradas Letras, cuya afición le llevó a estudiar con afán las lenguas bíblicas y a cifrar en la mejor inteligencia de la Divina Palabra "el colmo y perfección y lo más alto" de la ciencia teológica." (...) El armazon [geraamte] de su Teología es el tomismo, al cual Fr. Luis se muestra siempel fiel en la sustancia." (a.w., p. 119).

<sup>36</sup> "Rota la tradición teológica de la Orden Agustiniiana eran éstos por entonces, en su mayoría, tomistas, y sólo se diferenciaban de los Domenicos en al grado de adhesión al Doctor angélico." (a.w., p. 119). Muñoz Iglesias citeert Fr. Alfonso de Mendoza uit 1596, die zegt dat hij nederig en met reden zijn hoofd buigt vooral voor Thomas, ofschoon hij een straal van de waarheid die elders vandaan komt niet ontvlucht (a.w., p. 120). Bij de conclusies van het eerste deel van zijn studie zegt Muñoz Iglesias: "... se ha visto que Fr. Luis debe ser considerado como un teólogo fundamentalmente tomista, aunque independiente y en algunos puntos partidario de la corriente escotista" (a.w., p. 123).

In hoeverre deze opvatting van Muñoz Iglesias klopt met onze waarnemingen, vormt het onderwerp van het tweede deel van onze studie. We zullen dan ingaan op de plaats van de taal in de theologie van Luis, op het christocentrische karakter ervan, en op de rol die de namen van Christus erin spelen. Voorlopig echter lijkt wel vast te staan dat we op een zeer belangrijk gedeelte van de receptiegeschiedenis van de theologie en christologie van Thomas gestoten zijn.



## Summary

The Spanish Augustinian Friar and humanist Luis de León (1527-1591) is widely recognized for his poetry and Spanish translations of classic writings, but his theology and especially his early Latin works are virtually unknown. Nevertheless they contain some highly interesting commentaries on the christology of Thomas Aquinas and Durandus de S. Porciano. They constitute the teaching of the only author in the history of theology who devoted a monography to the names of Christ, *De Los Nombres de Christo*.

The contribution at hand consists of two parts, the second of which will be published next year. The first part bears a literary historical character, whereas the second focuses mainly on theological and christological topics (f.i. theological views on language, names of Christ, christocentricity).

This first part consists of four sections, the first of which deals with person and work of Fray Luis. He was the pupil of Domingo de Soto o.p. and Melchior Cano o.p., both of whom are regarded to be Thomists. An overview of his work is given. Fray Luis' problems with the inquisition (authenticity of the Vulgate) are sketched. The second section introduces both commentaries mentioned. At the University of Salamanca Fray Luis occupied first the chair of St. Thomas, and second the one of Durandus, before he was imprisoned. The procedure is described, examples are given, and some doubts concerning the importance of the commentaries rejected. The Thomas-commentary is described in its historical importance as well, whereas it is established that both commentaries differ largely on the authority ascribed to the ones commented upon.

The third section studies the way Fray Luis handles his sources, as well as his fundamental theology (Melchior Cano). The new literacy of Renaissance scholars is established to be exemplified in Fray Luis' work.

Finally the view of Muñoz Iglesias on Fray Luis' Thomism is expounded and set as an hypothesis for the second part of the contribution.



# ANNUAL REPORT 1996

*H.W.M. Rikhof, director*

## 1. Study and research in the Thomas Instituut

The year 1996 has become, once again, an important one for our Institute. In December of this year, the Board of the Catholic Theological University decided to accept the Thomas Institute as an official Institute of the University. Consequently those members of the staff of the University that are engaged in Thomist Studies, were appointed members of the Institute.

Due to this and other developments a new research program was drafted and discussed with several groups and organizations. Along with this goes the reopening of the issue whether our Institute should become a true *interuniversitarian* Institute. A second draft for an agreement was made, and submitted to the universities of Nijmegen en Tilburg.

Recently a number of new research projects were formulated, submitted and/or started. Last year we mentioned already the projects of R. Vonhögen, Tj. Jansen and H. ten Have. This year we can mention two post-doc projects by H. Goris and P. van Geest. These projects are foreseen to deal with the reception of Thomas Aquinas; one with the reception of Aquinas' doctrine of divine knowledge and will in fourteenth and fifteenth century theology, and the other with, among other issues, the reception of Aquinas' theology (God and man) in fourteenth and fifteenth century spirituality, i.e. the *devotio moderna*. Final decisions are due in 1997.

On May 20th, prof. dr. Roberto Busa s.j. addressed the members of the Institute with a lecture entitled "Principles, Facts and Trends of my Works on Aquinas". Prof. Busa elaborated on the history and the systematics of his great work, the *Index Thomisticus*.

The same meeting was also devoted to the discussion of a policy plan 1996-2000 of the Institute, which was accepted by those present. The plan contains the following points:

- 1) establishing the Institute as an official institute of the Catholic Theological University of Utrecht (i.e. acceptance in its 'Bestuursreglement')
- 2) designing and establishing an internal set of rules and regulations
- 3) hiring a second secretary of studies
- 4) establishing a steering committee
- 5) developing three new research projects in order to strengthen the focus of the program on the reception of Aquinas' theology
- 6) formulation of a project to write a book on Thomas Aquinas for a non strictly scholarly audience, presenting the results of recent research, and finding financial support for this
- 7) themes for conferences, yearbook, congresses etc. will be of an interdisciplinary nature and relevant for the institute's projects
- 8) formulation of a project to translate parts of Aquinas' work that are interesting for a broad public. A committee will be established.
- 9) presence of the Institute on Internet
- 10) striving for the establishment of a 'Visiting Scholarship'.

Many of these projects are underway now. The issue first-mentioned is realised. Numbers 5 (research projects) and 6 (Thomas-book) are well under way, and expectations are that they will be realised in due course. The translation of work of Thomas Aquinas has been the subject of two meetings, the latter

one of which was a meeting for all who are members of the Institute (on November 27, 1996). A primary agreement on the format was reached. The presence of the Institute on Internet has been a major success, and a source of inspiration for many. An evaluation will be needed in order to provide some guide lines for future action.

November 15, 1996, Harm J.M.J. Goris, member of the Institute, defended his thesis at the Catholic Theological University of Utrecht, and did so very successfully: his dissertation was awarded a *cum laude*. The dissertation is entitled *Free Creatures of an Eternal God. Thomas Aquinas on God's infallible foreknowledge and irresistible will*, and was published as volume IV of the Series of Publications of the Institute. The Institute devoted a small conference to this study on February 18, 1997.

## **2. The Board of the Institute and the Foundation**

Most of the afore-mentioned issues were discussed in meetings of the Board of the Institute and of the Board of the Thomas Foundation. The first convened on April 2 and October 17, the second on March 4 and September 17, of the year under review. The Board of the Institute welcomed dr. Rudi te Velde, lecturer of the Tilburg Theological Faculty and the Free University, professional philosopher, as a new member of the Board. Dr. Te Velde occupies the chair that has been vacant ever since the appointment as director of prof. Rikhof. There were no personal mutations in the Board of the Thomas Foundation.

## **3. Jaarboek Thomas Instituut**

Due to some misfortune the *Jaarboek* was published quite late, but we were happy that it actually did appear, and still in 1996.

The *Jaarboek* received a new physical appearance, which was definitively an improvement. It contained the following contributions:

- H.W.M. Rikhof, "A Theology of provocative receptivity. An overview of the work of F.J.A. de Grijs", pp. 11-42
- F. Haarsma, "*Traditio activa*. Theologisch onderwijs in de jaren vijftig", pp. 43-63
- L. Winkeler, "Van tekstlezing tot Thomas Instituut. De geschiedenis van de Werkgroep Thomas van Aquino", pp. 65-78
- F.J.A. de Grijs, Bibliografie tot 1 juni 1996, door Henk J.M. Schoot, pp. 79-83
- M. Sarot, "Affektlosigkeit und Unkörperlichkeit Gottes bei Thomas von Aquin. Einige Bemerkungen zur thomistischen Stellung und ihrer Relevanz für die aktuelle Diskussion", pp. 85-111
- W.G.B.M. Valkenberg, "Tot het goede bepaald. Anne-Mie Jonckheere over de predestinatie bij Thomas van Aquino, pp. 127-140
- H.W.M. Rikhof, "Het descriptivisme voorbij? Een terugkeer naar de neo-scholastiek!", pp. 113-126
- M. Buijsen, "P.M. Hall over Thomas' natuurrechtsleer", pp. 141-149
- F.G.B. Luijten, "Schuld en vergeving bij Thomas van Aquino Lezing van *Summa contra Gentiles* IV, c. 72 bij wijze van verslag", pp. 151-165
- P. Nissen, "In memoriam prof. dr. J.C.P.A. Van Laarhoven", pp. 167-171
- L. Winkeler, "Oratie prof. dr. P.G.J.M. Raedts", pp. 173-174

There were no changes in the composition of the Editorial Board.

#### 4. Series of Publications

Finally, it is worth mentioning that our series *Publications of the Thomas Institute* released two more volumes this year. First there was the dissertation of Harm Goris already mentioned. The fourth volume was the collection of studies presented at the first congress of the Institute: Henk J.M. Schoot (ed.), *Tibi Soli Peccavi. Thomas Aquinas on Guilt and Forgiveness*, Louvain: Peeters, 1996.

Next year at least one more volume is expected, the dissertation of Carlo Leget (on Aquinas on life and death).

#### 5. Members of the Thomas Instituut

December 31, 1996

Catholic	staff	— Prof. dr. H.W.M. Rikhof
Theological		— Prof. dr. J.B.M. Wissink
University		— Dr. H.J.M. Schoot
Utrecht		— Dr. F.J.H. Vosman

candidates for a doctorate

- Drs. A.J.M. Holleboom sscI
- Drs. Tj. Jansen s.j.
- Drs. C.J.W. Leget
- Drs. F.G.B. Luijten
- Drs. R.A. Vonhögen
- Drs. H. ten Have

Catholic	staff	— Prof. dr. H.A.G. Braakhuis
University		(Philosophy)
of Nijmegen		— Prof. dr. P.J.M. van Tongeren
		(Philosophy)
		— Prof. dr. P.G.J.M. Raedts s.j.
		(History)
		— Dr. W.G.B.M. Valkenberg





## 6. 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 of Utrecht)

*Infallible knowledge and irresistible will. Thomas on eternity and time and on necessity and contingency in language about God's foreknowledge, providence and predestination* (completed)

— H.J.M.J. Goris, F.J.A. de Grijs, J.B.M. Wissink, C. Graafland

*The Holy Spirit in Aquinas' theology*

— A.J.M. Holleboom, F.J.A. de Grijs

*Life and death in Aquinas' theology*

— C. Leget, F.J.A. de Grijs, Th.C.J. Beemer

*Reception of Aquinas' doctrine of sacraments by Matthias Scheeben*

— H.W.M. Rikhof

*Changes in meaning of the term 'body' in handbooks of moral theology*

— F.J.H. Vosman

*Reception of Thomas' theological anthropology by Josef Maréchal and Karl Rahner*

— J.B.M. Wissink

*Aquinas on the sacrament of confession. A study of the working of the Spirit in the sacrament of confession*

— F.G.B. Luijten, H.W.M. Rikhof

*Embodying grace. An analysis of the texts of the feast of Corpus Christi*

— Tj. Jansen

*Christ and the sacraments. Thomas Aquinas on the relationship between passion, death and resurrection of Christ and the efficacy of sacraments*

— R. Vonhögen, H.W.M. Rikhof, H.J.M. Schoot

*Divine Action. Thomas Aquinas on divine action in history*

— H. ten Have, H.W.M. Rikhof

*Christologia Recepta. On the reception of Aquinas' christology 1300-1600*

— H.J.M. Schoot

***Current processes of transformation in theological ethics***

(Tilburg Theological Faculty)

*Current meaning of Aquinas' ethics*

— K.-W. Merks

***Symbols and symbolising in processes of liberation, inculturation and religious identity***

(Catholic University of Nijmegen, Faculty of Theology)

*The theological relevance of 'Kalam' and 'Falasifa' for human talk about God in the dialogue between Muslims and Christians*

— W.G.B.M. Valkenberg

***Individual Projects***

*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

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

— P.L. van Veldhuisen

*Catholicism as religious and social component in Dutch history*

— L.G.M. Winkeler

*Subject and normativity* (programme)

— P.J.M. van Tongeren

'De passionibus animae' in *Thomas Aquinas*

— Th.C.J. Beemer

## 7. Publications in 1996

### *Scientific Publications*

Th.C.J. Beemer, "Thomas Aquinas on the Extinction of Guilt", Henk J.M. Schoot (ed.), *Tibi soli peccavi. Thomas Aquinas on Guilt and Forgiveness*, Louvain: Peeters, 1996, pp. 47-58.

M.E. Brinkman, "Penance as an Indispensable Existential Sacramental", Henk J.M. Schoot (ed.), *Tibi soli peccavi. Thomas Aquinas on Guilt and Forgiveness*, Louvain: Peeters, 1996, pp. 97-122.

F.J.A. de Grijs, "Thomas Aquinas on *Ira* as a Divine Metaphor", Henk J.M. Schoot (ed.), *Tibi soli peccavi. Thomas Aquinas on Guilt and Forgiveness*, Louvain: Peeters, 1996, pp. 19-46.

F. Haarsma, "*Traditio activa*. Theologisch onderwijs in de jaren vijftig", *Jaarboek 1995 Thomas Instituut te Utrecht*, Utrecht, 1996, pp. 43-63.

C.J.W. Leget and F.J.H. Vosman, "At the Crossroads of Sacrament and Morality. Thomas Aquinas and Charles Taylor on the Identification of Evil", Henk J.M. Schoot (ed.), *Tibi soli peccavi. Thomas Aquinas on Guilt and Forgiveness*, Louvain: Peeters, 1996, pp. 145-172.

F.G.B. Luijten, "Schuld en vergeving bij Thomas van Aquino. Lezing van *Summa contra Gentiles* IV, c. 72 bij wijze

- van verslag”, *Jaarboek 1995 Thomas Instituut te Utrecht*, Utrecht, 1996, pp. 151-165
- H.W.M. Rikhof, “Waarom maar drie. Een onderzoek naar het sacramenteel merkteken en het huwelijk”, in: Eijk, A., H.C. van en Rikhof, H.W.M. (red), *De lengte en de breedte, de hoogte en de diepte. Peilingen in de theologie van de sacramenten*, Zoetermeer: Meinema 1995, pp. 74-104
- H.W.M. Rikhof, “A Theology of provocative receptivity. An overview of the work of F.J.A. de Grijs”, *Jaarboek 1995 Thomas Instituut te Utrecht*, Utrecht, 1996, pp. 11-42
- H.W.M. Rikhof, “Het descriptivisme voorbij? Een terugkeer naar de neo-scholastiek!”, *Jaarboek 1995 Thomas Instituut te Utrecht*, Utrecht, 1996, pp. 113-126
- H.W.M. Rikhof, “Thinking about Sin and Forgiveness”, Henk J.M. Schoot (ed.), *Tibi soli peccavi. Thomas Aquinas on Guilt and Forgiveness*, Louvain: Peeters, 1966, pp. 13-32.
- M. Sarot, “Affektlosigkeit und Unkörperlichkeit Gottes bei Thomas von Aquin. Einige Bemerkungen zur thomistischen Stellung und ihrer Relevanz für die aktuelle Diskussion”, *Jaarboek 1995 Thomas Instituut te Utrecht*, Utrecht, 1996, pp. 85-111.
- Henk J.M. Schoot (ed.), *Tibi soli peccavi. Thomas Aquinas on Guilt and Forgiveness*, Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, New Series Vol. III, Louvain: Peeters, 1996, xiii+178 pp. (“Introduction”, pp. vii-xiii).
- P.J.M. van Tongeren, “Thomas Aquinas on Forgiveness and Tolerance”, Henk J.M. Schoot (ed.), *Tibi soli peccavi. Thomas Aquinas on Guilt and Forgiveness*, Louvain: Peeters, 1996, pp. 59-74.
- W.G.B.M. Valkenberg, “‘By the power of the Passion of Christ’: The Place of Christ in Aquinas’ Theology of Penance”, Henk J.M. Schoot (ed.), *Tibi soli peccavi*.

- Thomas Aquinas on Guilt and Forgiveness*, Louvain: Peeters, 1996, pp. 151-174
- F.J.H. Vosman & K.-W. Merks (eds.), *Aiming at Happiness. The Moral Teaching of the Catechism of the Catholic Church*, Kampen: Kok Pharos, 1996
- F.J.H. Vosman, "In Search of the Happy Life: Happiness and Beatitude as the End of Human Life and Action", in: *Aiming at Happiness* (see above)
- F.J.H. Vosman, "Het leven getekend, het leven betekend. Goede gronden voor de kerkelijke leeruitspraak 'Het leven is altijd een goed'," M. Pijnenburg and F. Vosman (eds.), *Tegendraadse levensvisies. Visies in de gezondheidszorg op leven en lijden onder kritiek*, Assen: Van Gorcum, 1996, pp. 63-85.
- L. Winkeler, "Van tekstlezing tot Thomas Instituut. De geschiedenis van de Werkgroep Thomas van Aquino", *Jaarboek 1995 Thomas Instituut te Utrecht*, Utrecht, 1996, pp. 65-78.
- J.B.M. Wissink, "De sacramenten geven de kruisgenade, die zij betekenen. Over het verband tussen het heilswerk van Christus en de sacramenten", A.H.C. van Eijk and H.W.M. Rikhof (eds.), *De lengte en de breedte, de hoogte en de diepte. Peilingen in de theologie van de sacramenten*, Zoetermeer: Meinema, 1996, pp. 234-261.
- J.B.M. Wissink, "Satisfaction as Part of Penance according to Thomas Aquinas", Henk J.M. Schoot (ed.), *Tibi soli peccavi. Thomas Aquinas on Guilt and Forgiveness*, Louvain: Peeters, 1966, pp. 94-116.

### ***Professional and/or popular publications***

- M. Buijsen, "P.M. Hall over Thomas' natuurrechtsleer", *Jaarboek 1995 Thomas Instituut te Utrecht*, Utrecht, 1996, pp. 141-149.

- F.J.A. de Grijs, Bibliografie tot 1 juni 1996, door Henk J.M. Schoot, *Jaarboek 1995 Thomas Instituut te Utrecht*, Utrecht, 1996, pp. 79-83.
- P. Nissen, "In memoriam prof. dr. J.C.P.A. Van Laarhoven", *Jaarboek 1995 Thomas Instituut te Utrecht*, Utrecht, 1996, pp. 167-171.
- H.W.M. Rikhof, "Uit oud en nieuw de schatten- P. Schoonenberg", J. Beumer (ed.), *Zo de ouden zongen.... leraar en leerling zijn in de theologiebeoefening (tussen 1945 en 2000)*, Baarn: Ten Have, 1995, pp. 199-220.
- H.W.M. Rikhof, "Marriage: A Question of Character?", *Intams Review* 2 (1996)2, pp. 151-161.
- W.G.B.M. Valkenberg, "Tot het goede bepaald. Anne-Mie Jonckheere over de predestinatie bij Thomas van Aquino", *Jaarboek 1995 Thomas Instituut te Utrecht*, Utrecht, 1996, pp. 127-140.
- B.P. Vermeulen, and G.A. v.d. Wal, "Grotius, Aquinas and Hobbes. Grotian natural law between *lex aeterna* and natural rights", *Grotiana*, New Series 1995/1996, pp. 55-84.
- L. Winkeler, "Oratie prof. dr. P.G.J.M. Raedts", *Jaarboek 1995 Thomas Instituut te Utrecht*, Utrecht, 1996, pp. 173-174.

### *Academic Lectures*

- H.W.M. Rikhof, "Developments in christology: the contributions of E.Schillebeeckx and P.Schoonenberg", lectures at the Pontificia Facolta Theologica dell' Italia Meridionale, Napels, January 8 and 9, 1996.
- H.W.M. Rikhof, "De weerbarstigheden in de Triniteits-theologie", lecture at the conference of Dutch systematic theologians (Samenwerkingsverband de Christelijke Geloofsartikelen), Oirschot (October 15-17), October 15, 1996.

- H.W.M. Rikhof, "On the theology of the Trinity. Some reflections with regard to B. Forte *Trinita come storia*", lecture at the international congress *Simbolica ecclesiale*, Rome-Napels (October 22-25), October 25.
- H.W.M. Rikhof, "*De Summa Theologiae*", lecture at the University of Leiden (Studium Generale, 'Een wetenschappelijke erfenis in boeken'), December 10.
- F.J.H. Vosman, "Typen van ethiek, i.h.b. medische ethiek, en de r.k. morele tradities", lectures for an audience of hospital chaplains, January 24, May 8, and October 16, 1996.
- F.J.H. Vosman, "Het leven is altijd een goed", lecture at a conference of catholic hospital chaplains, Amersfoort, February 18, 1996.
- J.B.M. Wissink, "Notities voor de tekstlezing van *Summa Theologiae* I, q. 43, met name a. 3 en 6", lecture at the conference of Dutch systematic theologians (Samenwerkingsverband de Christelijke Geloofsartikelen), Oirschot (October 15-17), October 16, 1996.
- J.B.M. Wissink, "Spiritualiteit: een noodzakelijke ondergrond voor de theologie-studie", lecture at the Catholic Theological School of Amsterdam, November 16, 1996.











