

Jaarboek 2004



Thomas Instituut te Utrecht

Board

Prof. dr. K.-W. Merks
Dr. H.J.M. Schoot
Prof. dr. R.A. te Velde

Director

Prof. dr. H.W.M. Rikhof

Administration Office

Dr. C.M. Pumplun
Thomas Instituut te Utrecht
c/o KTU
Heidelberglaan 2
NL-3584 CS Utrecht
tel. +31-30-2533129
fax. +31-30-2533665
thomas@ktu.nl
<http://www.thomasinstituut.org>

JAARBOEK 2004

Thomas Instituut te Utrecht



Henk J.M. Schoot (ed.)

Editorial Board

Dr. H.J.M. Schoot (Editor in Chief)
Dr. C.M. Pumplun (Editorial Secretary)
Drs. S. Mangnus
Dr. W.G.B.M. Valkenberg
Prof. dr. R.A. te Velde
Prof. dr. J.B.M. Wissink

Print

Peeters nv., Herent (België)

ISSN 09026-163X

© Thomas Instituut te Utrecht, 2004

Previous volumes of the *Jaarboek Werkgroep Thomas van Aquino* (1982-1988) and the *Jaarboek Thomas Instituut te Utrecht* (since 1989) can be purchased at the administration office if still available.

This *Jaarboek 2004 Thomas Instituut te Utrecht* can be ordered at the administration office at the price of Euro 12,00 (Netherlands), Euro 18,00 (Belgium) or Euro 23,00 (other countries). The amount can be transferred to bank account no 1586059 of the 'Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht', with reference to 'Jaarboek Thomas Instituut 2004'.

INHOUDSOPGAVE

Henk J.M. Schoot

INTRODUCTION.....	5
-------------------	---

Herwi Rikhof

THEOLOGICAL VIRTUES AND THE ROLE OF THE SPIRIT

Some explorations.....	9
1. Introduction.....	9
2. The transformation of 'virtue'.....	12
3. <i>Theological virtue</i>	18
3.1. The <i>dona</i> (<i>STh</i> I-II, q. 68).....	21
3.2. The Spirit as gift (<i>STh</i> I, q. 38).....	29
4. Conclusion.....	32

Sister Marianne Farina csc

GOD'S PRESENCE AND THE MORAL LIFE. Shared resources from the writings of Thomas Aquinas and Abu Hamid Muhammad al-Ghazali.....

1. God and the work of creation.....	36
1.1. God is power and God is providence.....	39
1.2. God is mercy and God is love.....	40
2. Theological virtues as contemplation and action.....	41
2.1. Aquinas and the virtuous life.....	41
2.2. Ghazali's understanding of virtue.....	46
3. Aquinas and Ghazali as resources for today.....	51
3.1. Aquinas's thoughts on political life and social reform....	51
3.2. Ghazali's thoughts on political life and social reform....	55

Mark-Robin Hoogland cp

GEEN ALMACHT ZONDER GOD.....	67
1. Almacht of toch liever overmacht?.....	68
2. Thomas van Aquino.....	70
2.1. Beginnen bij Jezus Christus.....	71
2.2. Almacht in <i>quaestio 25</i> : Bijbelse en negatieve theologie	73
3. Jüngels commentaar.....	76

Rudi te Velde

HET INDIVIDU EN DE STOF. Het probleem van de individualiteit in de filosofie van Thomas.....	79
1. Introductie.....	79
2. Bespreking van de teksten.....	82
2.1. <i>De ente et essentia</i> (EE).....	82
2.2. Commentaar op Boëthius' <i>De trinitate</i>	83
3. De kwantiteit als individuerend principe.....	87
4. Verdere discussie.....	90
Summary.....	97

Jörgen Vijgen

LE DÉSESPOIR DANS LA THÉOLOGIE MORALE DE SAINT THOMAS D'AQUIN. Un commentaire de <i>STh</i> II-II, q. 20.....	99
1. Introduction.....	99
2. La fin de l'agir humain.....	100
3. La réalisation imparfaite.....	102
4. L'espérance.....	103
5. Le désespoir.....	104
6. Le désespoir comme effet de l'acédie.....	106
7. La place du Christ.....	108
8. Conclusion.....	109
Samenvatting.....	110

Cristina M. Pumplun

ANNUAL REPORT 2004.....	111
-------------------------	-----

INTRODUCTION

This 23rd yearbook of our Thomas Institute again presents a number of interesting studies on the work of Thomas Aquinas, written by scholars with either a background of theological or philosophical training.

The first three contributions focus on Aquinas from a theological point of view. Herwi Rikhof, director of our Institute and ordinary professor of Systematic Theology at the Catholic Theological Institute of Utrecht, scrutinizes the special treatment Aquinas gives to the theological virtues of faith, hope and charity. Rikhof's work, as of many members of the Institute, is an ongoing attempt to emphasize Aquinas as primarily a theologian. The main question Rikhof discusses is whether Thomas' view on the theological virtues provide modern discussions of morality with important insights. Rikhof focuses on the concept of receptivity, and on the relation between the theological virtues and the Holy Spirit.

The second study contained in this yearbook also has a very actual relevancy. It is written by Sister Marianne Farina, who is a member of the Congregation of the Sisters of the Holy Cross and as Director for Research and Scholarship for the Center for Women's InterCultural Leadership and lecturer in justice education and ethics attached to Saint Mary's College, South Bend (Indiana, U.S.A.). Sister Farina dives into a theological comparison of basic moral views of Thomas Aquinas and medieval Muslim scholar Al-Ghazali. Finding her inspiration in the approach of the late Father Anawati o.p., she addresses two major themes: God and the work of creation, and the theological virtues as contemplation and action. The largest part of Farina's study, however, is her third and last topic, which she develops in line with the first two mentioned: Aquinas and Ghazali as resources for today. Social and political views of both thinkers, and their mutual interconnectedness as well

as their relevancy in a world that is in dire need of dialogue between religions, come to the fore.

On January 16, 2004, the Thomas Instituut organized a day of study devoted to God's almightiness. The contribution to this day by prof. J. Muis was already contained last year in the *Jaarboek 2003* ('The meaning of the almightiness of God. A response to Mark-Robin Hoogland's *God, Passion and Power* (2003)', pp. 125-137). This time we are able to publish Hoogland's lecture, entitled 'No almightiness without God'. Hoogland is a member of the congregation of Passionist fathers, and defended his thesis on the same subject in May 2003.

The fourth contribution is written by prof. dr. Rudi te Velde, professor in philosophy at Tilburg Theological Faculty and the University of Amsterdam, and newly appointed member of our editorial committee. Te Velde approaches the theme of Aquinas' views on individuation. This theme was addressed by Geert ter Horst as well, in the *Jaarboek 2003*, but Te Velde intends to render a more sympathetic reading of this part of Aquinas' metaphysics that has received so much criticism.

Jörgen Vijgen is philosopher of Belgian provenance and attached to the Dutch seminaries of 's-Hertogenbosch and Haarlem. In the fifth and last study contained in this yearbook, Vijgen discusses the concept of despair in Aquinas' moral theology. Hope and despair are studied, and their connection to 'acedia', spiritual apathy turns out to be important as well. Vijgen's contribution ends with the central role that, in this respect as well, Aquinas' christology plays: Christ's incarnation as the end of all fundamental desperation to enjoy eternal bliss.

As always, the yearbook closes with the Annual Report of the Thomas Instituut, written by its secretary of studies, dr. Cristina Pumpun. In this year of intense preparation for the third international conference of the Thomas Instituut te Utrecht, we are much obliged to her, for her persistent work on this yearbook as well.

In the course of the next academic year 2005-2006, so it seems, the Dutch catholic theological institutes will go through a radical process of institutional change. The institutes in Tilburg, Nijmegen and Utrecht will be led to intense cooperation, due to lack of students, teachers and funding. We express our hope that it will not affect the actual work that is undertaken in the Thomas Institute, even as the latter will loose its interuniversity status, and will be organized as a departmental institute of the new Catholic Theological Faculty, based in Utrecht.

July 15, 2005
Henk J.M. Schoot
Editor-in-Chief

THEOLOGICAL VIRTUES AND THE ROLE OF THE SPIRIT

Some explorations¹

Herwi Rikhof

1. Introduction

The recovery of virtue is the title of a book published by Jean Porter in 1990.² It is a study of Thomas Aquinas' "theory of morality".³ The subtitle "The relevance of Aquinas for Christian Ethics" indicates the focus of this book: "I will attempt to reconstruct the moral theory of Thomas Aquinas' *Summa Theologiae* in the light of the problematics of contemporary Christian ethics."⁴ At the end of the first chapter, Porter indicates that her scope is not a reconstruction of Aquinas' overall theory, not even of a complete account of the moral theory in the *Summa Theologiae*. She only wants to give an account of "the more strictly philosophical component of that theory". She has "generally bracketed its more properly theological components."⁵

There are at least two interesting features to title and scope. First, the importance of 'virtue' and the term 'recovery'. With these two elements, Porter places Thomas' relevancy in the light of the modern discussions within the field of ethics. And it is not surprising that she mentions A. MacIntyre as one of the people who inspired her to write this book. It is partly due to MacIntyre's provocative work that virtue is 'recovered' as a central and important concept in ethical discussions and theory. The second interesting feature is the limitation to the philosophical component of the moral theory. Porter

¹ An earlier version of this article was presented as a conference paper in Vilnius, 27 July 2002.

² Jean Porter, *The Recovery of Virtue*, Louisville 1990/London 1994.

³ *Ibid.*, 11.

⁴ *Ibid.*, 13.

⁵ *Ibid.*, 32.

dedicates a whole chapter to the affective virtues, a whole chapter to justice, “perhaps the most challenging part of his moral theory”⁶ and half a chapter to prudence. She spends only three pages on the theological virtues.

There is, of course, a long tradition of reading Aquinas philosophically, and there might be some reason for limiting oneself to these philosophical components, if e.g. one wants to enter the debate with philosophers. However, the question remains whether this type of reading can do fully justice to Aquinas’ texts and intentions, certainly if one concentrates on the *Summa Theologiae*. Research over the last decades has shown how fruitful it is to ask that question and how exciting it is to read Thomas as a theologian. Moreover, the ‘theological’ reading of Aquinas might result in some issues that are interesting to philosophers as well, in the sense that they call for a renewed philosophical reflection.

In this article I want to concentrate on the theologian Thomas and I want to explore how the theologian Thomas deals with virtues, especially with the three theological virtues: faith, hope and charity. My purpose is not to give a more or less historical reconstruction of his argument, but to provide material for a systematic discussion about virtues and thus material for our contemporary debates. I am not concerned with the preliminary question whether virtue is a relevant concept for our contemporary discussions. I presume it is. I am concerned with another question: can Thomas’ view on the theological virtues provide us with an insight or insights for our discussions and if so, which insight or insights?

I want to argue that Thomas provides us in his analyses of the theological virtues with at least one important insight, one important ‘theological component’ that is relevant for our discussions now. It is the attention to the element of ‘given’, or the sensitivity to ‘receptivity’. And, I want to suggest that this ‘theological component’ is not just relevant for theologians, but also for philosophers. For might it not be possible that this ‘theological component’ presents philosophers with insights that are relevant to further philosophical reflection as well?

In order to show *that* theological virtues provide us with an important element in Thomas’ thinking and in order to show *what*

⁶ Ibid., 123.

this important element entails, I have to address several questions. I have to say something about the place Thomas gives to the theological virtues. If they are a more or less pious appendix, my argument fails right from the beginning. But if I can show that they are the core of Thomas reflections on virtue, I have laid the foundation for the whole argument about relevancy. Another question I have to address is, what is essential to the theological virtues. If they are important, what is their contribution to the moral life and consequently to the reflection about that life, to the moral theory? These two questions, one could say, are concerned with *moral theology*, with reading Thomas as a *moral theologian*. But it would be an anachronism to apply the distinctions we have now within systematic theology – like dogmatic theology, moral theology, spirituality, fundamental theology – to Thomas.

In order to understand what Thomas says about the theological virtues and to appreciate the point he wants to make, we also have to uncover why these virtues are called theological and what that entails. In other words, we have to turn to the doctrine of God. This might sound self-evident, but it is remarkable that in the contemporary literature on virtues in Thomas – if the theological virtues receive any attention – the link to the doctrine of God is hardly explored. The full impact of ‘theological’ is hardly discovered and consequently the relevancy for the present discussion remains unclear. This point receives a special edge because of recent developments in the doctrine of God. Part of that discussion is namely a renaissance of the theology of the Trinity, calling into question a ‘modern’, ‘theistic’ or ‘generic’ understanding of God. In exploring the link to the doctrine of God, I will pay attention to this important recent development.

Within the limits of this article I can only sketch some answers and only indicate some lines of arguments. I will do that by first concentrating on the concept virtue. I will show that Thomas determines and defines his general concept of virtue in the light of the theological virtues. This suggests that the theological virtues are not just some addition or an afterthought, but the centre of his ‘moral theory’. Consequently, they can not be left out. Second, I want to concentrate on the qualification ‘theological’ and I want to show that Thomas does not provide us with an understanding of God which is

generic and consequently theistic, but with a view which is profoundly biblical and which gives to the Spirit a crucial role.

2. The transformation of 'virtue'

Thomas distinguishes three kinds of virtues: moral, intellectual and theological. How is this enumeration to be understood? Are they three subdivisions within one general concept of virtue? Did he just add to the two categories, moral and intellectual – suggested by Aristotle – a new one: 'theological'? Did he, in other words, leave the Aristotelian concept of virtue intact? Or was he forced to rethink and to recast this concept and if so, how radical is that rethinking? To ask these questions is necessary since Thomas had, after all, to accommodate something that is found in Scripture and only known by Revelation as he explicitly acknowledges.⁷

It can be shown that Thomas did recast rather drastically the Aristotelian concept. In order to support this claim, I will take two steps. First, I want to show that Thomas does not just add a third category to the existing two, but that he emphasises the fundamental difference between the theological virtues and the others. Second, I want to show that the theological virtues are primary in his thinking about virtue.⁸

For the first step I turn to the *Quaestio disputata de virtutibus in communi*. Thomas wrote this work in the period he worked on the *Secunda Pars* of the *Summa Theologiae*. In both works, Thomas discusses the origin and the development of virtues, but while in the *Summa Theologiae* he moves straight into a discussion about infused moral virtues, in *De virtutibus in communi* one finds a discussion of the more general and fundamental question:

⁷ "Et hujusmodi principia virtutes dicuntur theologicae, tum quia habent Deum pro objecto, in quantum per eas recte ordinamur in Deum, tum quia a solo Deo nobis infunduntur, tum quia sola divina revelatione in Sacra Scriptura hujusmodi virtutes traduntur." *STh*, I-II, q. 62, a. 1.

⁸ I have given a more complete argumentation in: The Creativity of a Theologian. Aquinas' Theological Transformation of the Aristotelian Concept of Virtue, in *Verbum* (2002), 89-99 (reprinted in D. M. Stančič, *Etika Globalizacijos Sąlygomis / Ethics in the Process of Globalization*, Vilnius 2004, 37-48).

whether some virtues are infused.⁹ This question is fundamental since the concept of 'infused virtues' is, certainly in the context of the Aristotelian views on virtue, a complication to say the least. Thomas' answer to the question whether there are some infused virtues is illuminating because it forms a step that remains implicit in the *Summa Theologiae*.

The article with the fundamental discussion about infused virtues is about some (*aliqua*) virtues. At the beginning of his response, Thomas reformulates the question by stating that apart from acquired virtues there must be other virtues. The question is not concerned with 'instead of', but with 'apart from'. In the *objectiones* the point is not to deny that God is the purpose of the human person, but the issue is the way a human person can reach God. In the *objectiones* it is argued that this aim can be reached by natural human capacities. The existence of something like theological virtues would make the other virtues superfluous, because the whole concept of a human purpose and of the perfection of human being would be null and void. Human nature would be seriously deficient.¹⁰ Other *objectiones* contain arguments that go in the same direction: they stress from various points of view that there is no factual difference between the concrete supposedly infused virtues and concrete acquired virtues.¹¹ In other words, according to the *objectiones* the ultimate purpose of human beings is of the same order as the other purposes.

Thomas' point of departure in his *responsio* is formed by Aristotle's saying that virtue makes the one having it good and makes his work good. The good, though, mentioned in that definition is not an unspecified good. According to the difference in good, there is a difference in virtue. Thomas borrows his example from Aristotle, who differentiates between the virtue someone possesses as human being and as a citizen. These virtues are not necessarily identical. This differentiation leads to the distinction between the human good that is according to human nature and the good that exceeds human capacities. Thomas clarifies this distinction via the relationship body-soul. The soul has additional value, a surplus that the matter of body cannot fully contain.

⁹ *De Virt.*, a. 10.

¹⁰ *De Virt.*, a. 10, obj. 1-3.

¹¹ *De Virt.*, a. 10, obj. 7-11 and 13.

The example of body and soul fits the Aristotelian way of thinking, but Thomas does not just take it over, for he remarks that God immediately causes the soul. By that remark, Thomas places the example in the context of the theology of creation. Although Thomas takes his examples from Aristotle in order to point to the distinction within good, data of faith determine in fact content and elaboration.

How determinative faith in this argument is, becomes clear in the next step. Connected to the datum that by creating the soul God gives the human person a first perfection, Thomas remarks that God, too, gives the ultimate perfection, the perfect happiness immediately. To support this claim, Thomas first points to the innate human curiosity for causes that does not rest until it reaches the first cause which is God. Second, Thomas refers to his earlier comment about the surplus of the soul with regard to the body: the first perfection (the soul) exceeds the possibilities of the body, similarly the ultimate perfection (the beatitude, happiness of the eternal life) exceeds the possibilities of the whole of human nature.

Here too, Thomas uses philosophical distinctions and insights, but elaborates them theologically. By referring to the creation and the eschaton, to God's working at the beginning and at the end, Thomas points to a special datum of faith, namely that at the beginning and at the end of human life one cannot speak of human activity, but only of divine activity. Here human nature is characterised by a profound receptivity.¹² It is this theological insight which illuminates the basis of the infused character of some virtues.

Apart from these elements of faith or more precisely, in connection with these elements of faith, a striking feature in Thomas' formulations can be noticed. *Excedere* is the term that Thomas uses repeatedly and that is crucial in his discourse. Thomas uses this term to reject the suggestion present in the *objectiones*, that there is no difference in order of the purposes. This kind of terms and this kind of argument are a dominant feature in Thomas' discussion of the theological virtues. If one would consider God as an aim like other aims, as an object like other objects, then the moral and intellectual virtues would suffice. But that would reduce the Creator to (a part of) creation. Right from the beginning of the *Summa Theologiae* Thomas shows that the distinction between Creator and

¹² *De Virt.*, a. 10, ad 2m: "Respectu autem eorum quae facultatem naturae excedunt habet homo a natura aptitudinem ad recipiendum."

creation is one of the guiding principles in his theological discussions. Decisive is his inquiry of *quaestio* 3 in which he argues that all kinds of composition that are fundamental to the structure of the created reality (like e.g. form-matter, essence and existence, subject and accident) have to be denied from God. This implies also that the human language that is tied up to the created reality is always deficient in describing God self. Part of his reflection on the limitations and the possibilities of our language with regard to God is a strong argument against the temptation to view that language as a univocal language. That does not mean that therefore our language is purely equivocal, for there is a type of equivocality in which the variety of *rationes* of a term does not amount to a complete disparity of meaning. We use also certain terms which have an ordered variety. We also use certain terms analogically.¹³

Thomas points to that feature of our use of language, not to conclude that a certain type of language can be found that escapes the limitations of our human language, but to indicate a certain use of language by which we, within those limitations, can say something truly or rather suggest something truly about God. But an absolute requirement is that we remain sensitive to this usage and that we do not conclude that, because the same words are used for Creator and creatures, they mean exactly the same. We even have to say that the meaning of those terms is primarily determined by God, even if we do not know exactly what we mean by saying that and even if we can not express that in an appropriate and adequate way. Thomas' use of *excedere* fits nicely and precisely this awareness.

So, Thomas' argument for some 'theological' virtues is determined by the question of purpose, more precisely by the question whether the purposes of human beings belong to one and the same (natural) order, or not. Since God, as beginning and end of all, does not belong to that natural order, there must be virtues other than those pertaining to natural purposes. The point is not so much that by referring to God, Thomas radically changes the concept of virtue, but that by understanding God as beginning and end of all Thomas has to change the concept drastically.

The remarks about Thomas' use of *excedere* lead me to the second step in my argument in support of the claim that Thomas modifies rather radically the Aristotelian concept of virtue in view of

¹³ *STh* I, q. 13, a. 5 and 6.

the theological virtues. Almost at the end of his discussion of virtues in the *Summa Theologiae*, Thomas states that 'virtue' can be used either *simpliciter* or *secundum quid*, simply or relatively.¹⁴ Although Thomas does not use the qualification *analogice* in this context, his remark about 'virtue' amounts in fact to saying that 'virtue' is a concept that is used analogically. As with other analogical concepts, one specific instance contains the central *ratio* (*simpliciter*) while in other instances the *ratio* is related to that central *ratio* (*secundum quid*).¹⁵ The term 'virtue' is used *simpliciter* when used for the *virtutes infusae*; it is used *secundum quid* when it is used for the acquired virtues. This means that Thomas sees the concept virtue primarily embodied in the theological virtues.

If this conclusion is correct, then elements of this view must also be present in Thomas' discussions earlier in the *Summa* of the moral and intellectual virtues and in his related discussion about habit. If one goes back to those discussions one can, in fact, discover those elements, especially the most characteristic feature of the theological virtues: the *infusa* or the receptivity. I will mention one example.¹⁶

¹⁴ *STh* I-II, q. 65, a. 2c: "Patet igitur ex dictis quod solae virtutes infusae sunt perfectae et simpliciter dicendae virtutes, quia bene ordinant hominem ad finem ultimum simpliciter. Aliae vero virtutes, scilicet acquisitae, sunt secundum quid virtutes, non autem simpliciter. Ordinant enim hominem bene respectu finis ultimi in aliquo genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter." In the *ad 1m* of the same article Thomas makes a distinction between the perfect and imperfect meaning of virtue: "Quod virtutes ibi accipiuntur secundum imperfectam rationem virtutis. Alioquin si virtus moralis secundum perfectam rationem virtutis accipiatur bonum facit habentem et per consequens in malis esse non posset."

¹⁵ Cfr. *STh* I, q. 13, a. 5c. "Quod quidem dupliciter contingit in nominibus, vel quia multa habent proportionum ad unum, sicut sanum dicitur de medicina et urina in quantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis cuius hoc quidem signum est, illud vero causa; vel ex eo quod unum habet proportionem ad alterum sicut sanum dicitur de medicina et animali, in quantum medicina est causa sanitatis, quae est in animali."

¹⁶ See for the following E. Schockenhoff, *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Mainz 1987 (Tübinger Theologische Studien, Bd. 28), 222-232.

When Thomas starts to discuss the intrinsic principles of human action, he starts with an analysis of habit.¹⁷ Part of that conceptual analysis is the distinction disposition-habit. Thomas concentrates upon one of the characteristic features of habit, that is something like a second nature, and that a habit is difficult to change. It is by exercise that this solidity of the habit is developed, and it is developed from a disposition. So, the difference between disposition and habit is one of degree, is concerned with more or less changeable.¹⁸

In the *Summa*, Thomas adds a second explanation that cannot be found in some of the earlier works. For this explanation he concentrates on the final cause as the ground for the distinction disposition-habit. In the case of a disposition, he speaks about changeable causes (his examples are illness and health), in the case of habit about unchangeable causes (his examples are knowledge and virtues). In this second explanation, there is no gradual transition possible from disposition to habit.¹⁹

How to evaluate this new explanation? Does it introduce a tension or even a contradiction into the analysis? That does not seem to be the case, for Thomas uses in fact an element central to the concept *habitus*: directed to an aim. The solidity is now determined from that aim. It seems that this second explanation embodies a deepening of insight into the principles of human behaviour. For this change of perspective to the final cause shows that in that human behaviour not only activity (exercise) is important, but also receptivity, an openness for the aim. The human person's virtuous action contains both passive and active components. Precisely

¹⁷ *STh* I-II, q. 49 intro.

¹⁸ *STh* I-II, q. 49, a. 2, ad 3m: "Uno modo sicut perfectum et imperfectum in eadem specie, ut scilicet dispositio dicatur retinens nomen commune, quando imperfecte inest, ita quod de facili amittatur, habitus autem quando perfecte inest, ut non de facili amittatur et sic dispositio fit habitus sicut puer fit vir."

¹⁹ In the same *ad 3m*: "Alio modo possunt distinguere sicut diversae species unius generis subalterni, ut dicantur dispositiones illae qualitates primae speciei quibus convenit secundum propriam rationem ut de facili amittantur quia habent causas transmutabiles, ut aegritudo et sanitas; habitus vero dicantur illae qualitates quae secundum suam rationem habent quod non de facili transmutentur, quia habent causas immobiles, sicut scientiae et virtutes. Et secundum hoc dispositio non fit habitus."

because of receptivity, a solidity is generated that can not be realised by activity alone.²⁰

Looking from the perspective of theological virtues, one can clearly recognise in this attention to human receptivity a theological interest. As remarked earlier, precisely the themes of creation and eschaton, the beginning and end of human life (and of all that there is) provide a sensitivity to a fundamental human receptivity. In other words, data of faith form a heuristic device: it is by these data of faith that an element in human behaviour is discovered.

So, the theological virtues are not just added to the existing list of Aristotelian virtues and they are not to be considered as a third subdivision within one general concept of virtue. Conceptually their relationship to the other virtues is more complicated. Within the concept of virtue they occupy a special place, they even occupy the central place. That means that leaving the theological virtues out of a discussion of Thomas' view on virtue is to leave out what matters most and to treat the theological virtues in passing is to miss the point of his 'moral theory'.

3. *Theological virtue*

When Thomas in *quaestio* 62 of the *Prima Secundae* starts his discussion of the theological virtues, his first question is whether there are theological virtues. In formulating the question, Thomas introduces both in the *objectiones* and in the *sed contra* a certain understanding or definition of 'theological'. "Those virtues are called theological that order us towards God, who is the first principle and the ultimate aim." "Faith, hope and charity are virtues

²⁰ Cf. e.g. *STh* I-II, q. 51, a. 2c: "Invenitur autem aliquod agens in quo est principium activum et passivum sui actus, sicut patet in actibus humanis [...] unde ex talibus actibus possunt in agentibus aliqui habitus causari, non quidem quantum ad primum activum principium, sed quantum ad principium actus quod movet motum: nam omne quod patitur et movetur ab alio, disponitur per actum agentis. Unde ex multiplicatis actibus generatur quaedam qualitas in potentia passiva et mota quae nominatur habitus. Cf. *De Malo*, q. 2, a. 11, ad 4m: "Unde patet quod in actu morali non est sola emissio, sed etiam receptio; et propter hoc ex actibus moralibus potest causari aliquid in agente ut habitus vel dispositio, vel etiam aliquid oppositum his."

that direct us towards God; they are therefore theological.”²¹ In his answer, he adds two further elements. The theological virtues are called ‘theological’ not only because they have God as object, in so far as we are correctly directed towards God. They are also called ‘theological’ since they are by God alone infused in us and because they are made known to us by divine revelation alone in Holy Scripture²²

Although at first sight this determination of ‘theological’ is understandable and might sound sufficient, Thomas’ answer is, as I remarked earlier, not satisfactory in view of the current renaissance of the theology of the Trinity. The first reason for this is historical and is concerned with the interpretation of Thomas. The second reason is a more systematic reason and is concerned with Thomas’ relevancy for the current discussion. As will become clear, these two reasons are closely related.

First, the more historic reason: Thomas is commonly considered as one of the decisive influences on that development in the history of Western theology that made the doctrine of the Trinity irrelevant to both theology and spirituality. In the *Summa Theologiae* he starts with *de Deo Uno* and then turns his attention to *de Deo Trino*. The theology of the Trinity thus receives a secondary place. Primary in his doctrine of God is a generic, philosophical understanding of ‘God’. The secondary place of the Trinitarian reflections becomes even more fateful since his attention in *de Deo Trino* is on the inner Trinitarian life and his reflections are couched in a language that is very abstract, turning those reflections into speculations irrelevant to the history of salvation and to the life of the individual believers.

It can be shown that this picture and this judgement are not correct, for they are based upon an incorrect, rather 19th-century neo-scholastic reading of the first 43 *quaestiones* of the *Prima Pars* of

²¹ *STh* 1-II, q. 62, obj. 3: “Virtutes theologicae dicuntur quibus ordinamur in Deum qui est primum principium et ultimus finis; and sed contra: [...] ergo fides spes et charitas sunt virtutes in Deum ordinantes, sunt ergo theologicae.”

²² *STh* 1-II, q. 62, co: “Tum quia habent Deum pro objecto, in quantum per eas recte ordinamur in Deum, tum quia a solo Deo nobis infunduntur, tum quia sola divina revelatione in Sacra Scriptura hujusmodi virtutes traduntur.” Cf. also *ad 2m*.

the *Summa Theologiae*, Aquinas' doctrine of God.²³ But if it turns out that in the rest of the *Summa Theologiae* Thomas uses a more generic understanding of God, the arguments for a correction of that common negative judgement are severely weakened. Moreover, Thomas is often presented as a staunch advocate of the rule that the work of the Father, Son and Spirit in the history of salvation should be considered as the work of the Trinity as a whole, or as one. If one of the divine persons is mentioned in connection with some specific activity, that work is 'only' appropriated to that person. This rule and the application of this rule, so the argument goes, stress the irrelevancy of the Trinity for the concrete life of the believer, for the distinction between Father, Son and Spirit does not really make a difference to that life.²⁴ If this argument is correct, what is gained by stressing the importance of the theological virtues in Thomas' view as the centre of the life of the believer is at the same time undone.

Second, the more systematic reason: in the current renaissance of the theology of the Trinity Rahner's axiom, that the economic Trinity is the immanent Trinity and vice versa, is not accepted without further qualifications and discussions. However, it is a central tenet in that renaissance that the doctrine of the Trinity only can regain the central place it ought to have in theology and spirituality, if and when the economic Trinity receives prior and elaborate attention. That is to say, in discussing the history of salvation, that history is to be discussed as the history of Father, Son and Spirit or more precisely is presented as a history in which Father, Son and Spirit each play a distinctive role. Consequently, in the theology of creation, in the theology of grace, in the theology of the sacraments, but also in the whole field of morality this Trinitarian

²³ See for a further argumentation H. Rikhof, Aquinas' Authority in the Contemporary Theology of the Trinity, in Paul van Geest Harm Goris, Carlo Leget (eds.), *Aquinas as Authority* (Thomas Instituut Utrecht New Series Vol. VII), Leuven 2002, 213-234.

²⁴ See e.g. H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person*, Münster 1980, § 10: Das Axiom 'In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio' und die *inhabitatio propria* des Heiligen Geistes, 306-327 [a reworking of his article: Person und Appropriation, in *Münchener Theologische Zeitschrift* 16 (1965), 37-57]; Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. II, Paris 1980, 116-119; Karl Rahner, Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. 2, Einsiedeln etc. 1967, 330 and 366-367.

awareness should be present. One can also say that this emphasis on the economic Trinity or rather on the *oikonomia* fits in with the primary function of Scripture in the theology since the Second Vatican Council. A theology, which is not biblical in its foundation, is considered deficient. So, if one wants to show the relevancy and importance of Thomas' insights for the contemporary (theological) discussions in a plausible way, one has to show that his theology displays this Trinitarian awareness and reveals this biblical foundation. Again, within the constraints of this paper I cannot present a complete picture. I have to limit myself to some sketches, to a reading of the *quaestio* about the gifts of the Spirit and a reading of the *quaestio* about the Spirit as gift, but I hope, they are convincing enough.

3.1. *The dona (STh I-II, q. 68)*

Before I comment upon a number of articles about the gifts of the Spirit, I would like to make an observation about the place of this discussion in the *Summa Theologiae*. Between the discussion about virtues and the discussion about vices Thomas places three *quaestiones* in which he discusses three important and related biblical themes: the gifts of the Spirit, the beatitudes and the fruits of the Spirit. It is not just an empty and obligatory remark that Thomas clearly expressed desire to present the various themes of theology in an orderly way,²⁵ and if one assumes that desire is also at work here – and why should one not assume that but rather the contrary – one has to conclude that these three *quaestiones* are not just some 'loose' discussions, haphazardly inserted in a discourse about other topics, but discussions that are intimately linked to the previous discussions about the virtues.²⁶ And if one assumes that Thomas here as elsewhere in the *Summa Theologiae* structures his analyses and arguments towards a goal,²⁷ these three are also the end or purpose of his discussions of the virtues. So, the place of these discussions of

²⁵ Cf. his remarks in the introduction to the *Summa Theologiae*.

²⁶ Thomas indicates the connection without further specifying it in the introduction to q. 55: "Primo dicendum est de habitis bonis, qui sunt virtutes et alia eis adjuncta, scilicet dona, beatitudines et fructus."

²⁷ Cf. M. Jordan, *Ordering Wisdom. The Hierarchy of Philosophical Discourses in Aquinas*, Notre Dame 1986.

biblical themes that belong to the core of the Christian life show the profound biblical inspiration of Thomas' theology.

Often in a *quaestio*, the first article is about the meaning of the terms involved. This is also the case in this *quaestio* about the *dona*. Significantly, this conceptual inquiry is presented as an inquiry into the relationship between the meaning of 'gift' and of 'virtue'. Thomas' comments on meaning (*ratio*) of 'gift' and 'virtue' form the basis for a survey of various positions concerning the relationship between gift and virtue. Thomas observes that the meaning of 'virtue' is not opposed to the meaning of 'gift'. For 'virtue' refers to that which human beings perfects in order to do well, while 'gift' refers to the cause from which it is. Therefore, nothing prevents that what is from elsewhere to be someone's principle of perfection for doing something well.²⁸

The negative formulation Thomas uses here is remarkable: "no opposition", "nothing prevents", as if he is answering some objection. Even more remarkable is, that he adds a positive argument. This argument is logically not necessary. He made his point already with the negative argument. This positive argument is introduced with *praesertim*, 'especially', which gives the argument even more importance: "especially since some virtues are infused by God".²⁹ Therefore, 'virtue' cannot be distinguished from 'gift'. So, what (some) virtues and gifts have in common is the infused character.

Thomas develops this further when he argues that this conceptual proximity does not allow for the conclusion that they are just the same. For if one does that, one encounters "not a small problem": one cannot explain that the biblical list of the *dona* contains *timor* which is not a virtue.³⁰ So, the biblical list of seven

²⁸ *STh* I-II, q. 68, a. 1, co: "Si loquamur de dono et virtute secundum nominis rationem, sic nullam oppositionem habent ad invicem. Nam ratio virtutis sumitur secundum quod perficit hominem ad bene agendum, ut supra dictum est, ratio autem doni sumitur secundum comparisonem ad causam a qua est. Nihil autem prohibet illud quod est ab alio ut donum, esse perfectivum alicuius ad bene operandum [...]."

²⁹ "[...] praesertim cum supra dixerimus quod virtutes quaedam nobis sunt infusae a Deo. Unde secundum hoc, donum a virtute distingui non potest."

³⁰ "Non minor difficultas, ut scilicet rationem assignent quare quaedam virtutes dicantur dona, et non omnes; et quare aliqua computantur inter dona, quae non computantur inter virtutes, ut patet de timore."

calls for some distinction, the biblical data are decisive. After discussing and dismissing various proposals, Thomas settles for a distinction that, significantly, takes into account the way Scripture talks. In the text of Isaiah the term 'gift' is not used to refer to the seven, but the term 'spirit': "The spirit of wisdom and understanding etc. shall rest upon him."³¹ Thomas draws from this way of talking the conclusion that the seven gifts are mentioned "as being in us by divine inspiration."³² And this conclusion leads to a series of considerations.

First, the term 'spirit' suggests inspiration, and inspiration suggests motion or movement, not just any movement but a motion coming from outside.³³ Thomas does not explicitly refer here to the biblical connotations of Spirit, but he knows of these. Earlier in the *Summa* discussing the name *Spiritus* for the Holy Spirit, Thomas argues that the term *spiritus* in corporeal things refers to "a kind of surge" (*impulsionem quadam*) and "a movement" (*motionem*), and that we call breath and wind *spiritus*.³⁴

Second, Thomas observes that in a human being there are two moving principles, one from the inside, the *ratio* and one from the outside, God.³⁵ With this observation, he recalls an analysis he made earlier about the will being moved from the outside.³⁶

Third, Thomas focuses on the process of motion of moving and of being moved and he points to two aspects: that what is moved must be proportionate to what moves, and, the perfection of the mobile consists in the disposition by which it is well moved by its mover. This leads to the conclusion: "The higher the mover is, the

³¹ "Et ideo ad distinguendum dona a virtutibus, debemus sequi modum loquendi Scripturae, in qua nobis traduntur non quidem sub nomine donorum, sed magis sub nomine spirituum, sic enim dicitur Isaiiae XI, *requiescet super eum spiritus sapientiae et intellectus, et cetera.*"

³² "Ex quibus verbis manifeste datur intelligi quod ista septem enumerantur ibi, secundum quod sunt in nobis ab inspiratione divina."

³³ "Inspiratio autem significat quandam motionem ab exteriori."

³⁴ *STh* I, q. 36, a. 1; cf. *ScG* IV, 21.

³⁵ "Quod in homine est duplex principium movens: unum quidem interius quod est ratio, aliud autem exterius quod est Deus." The importance of Thomas' use of the term 'duplex' will become clear in the next article.

³⁶ "Est enim considerandum quod in homine est duplex principium movens, unum quidem interius, quod est ratio; aliud autem exterius, quod est Deus, ut supra dictum est." Cf. *STh* I-II, q. 9, a. 6.

more necessary it is that the mobile is proportionate to the mover by a more perfect disposition.” Thomas clarifies this with an example: the more difficult the teaching (*doctrina*) a teacher presents his student, the better the disposition of the student needs to be.³⁷ This might be just an example of someone used to teaching, but it might also be an example tailored to a discussion about the *sacra doctrina*.

After this rather general analysis of the process of movement, Thomas finally returns to the earlier remarks. First, he appeals to the two moving principles. Human virtues perfect human beings so (or dispose them so) that they can be moved by reason. But higher perfections are required so that they can be moved by God, so that they are disposed to be moved by God. These higher perfections are called ‘gifts’. Second, Thomas appeals to his remarks about ‘*spiritus*’ and ‘inspiration’. For these perfections are called gifts “not only because they are infused by God, but also because human beings are so disposed by them that they become amenable, readily open to divine inspiration.”³⁸

When Thomas in article 2 summarises the definition of *dona*, he adds a new term that captures this element of inspiration: *instinctus divinus*. “Gifts are some kind of perfections, that dispose the human person in such a way that he follows well the divine

³⁷ “Manifestum est autem quod omne quod movetur, necesse est proportionatum esse motori, et haec est perfectio mobilis inquantum est mobile, dispositio qua disponitur ad hoc quod bene moveatur a suo motore. Quanto igitur movens est altior, tanto necesse est quod mobile perfectiori dispositione ei proportionetur, sicut videmus quod perfectius oportet esse discipulum dispositum, ad hoc quod altiolem doctrinam capiat a docente.”

³⁸ “Manifestum est autem quod virtutes humanae perficiunt hominem secundum quod homo natus est moveri per rationem in his quae interius vel exterius agit. Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur. Et istae perfectiones vocantur dona, non solum quia infunduntur a Deo; sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina, sicut dicitur Isaiae I, *dominus aperuit mihi aurem; ego autem non contradico, retrorsum non abii*. Cf. also *ad 1m*: “Quod huiusmodi dona nominantur quandoque virtutes, secundum communem rationem virtutis. Habent tamen aliquid supereminens rationi communi virtutis, inquantum sunt quaedam divinae virtutes, perficientes hominem inquantum est a Deo motus.”

impulse.”³⁹ This term plays a major role in the answer he gives to the question whether *dona* are necessary for salvation. It might be superfluous to point to the way Thomas formulates the problem: it is about necessity and it is about salvation. Still it is important to see that after a discussion about definition or meaning, he starts with a fundamental question. It is a question like the one with which he opens the *Summa Theologiae* – whether apart from philosophy another *doctrina* is necessary – and like the one with which he starts his inquiry into the theological virtues: whether there are theological virtues and whether they are required. In both cases, the need for revelation or divine principles is shown since human beings cannot reach God, the ultimate aim, by their own strength. The need Thomas talks about is an existential need: human salvation is at stake. Salvation is the perspective and the need is about something additional: a revealed doctrine, infused principles and in this case an *instinctus divinus*, or – as Thomas refers to it a few times – an *instinctus Spiritus Sancti*.⁴⁰

So, Thomas wants to argue that in those cases in which the instinct of reason is not enough, the instinct of the Holy Spirit is necessary and consequently a gift is required. His argument turns around the double perfection God gives to human reason, the natural and the supernatural perfection.⁴¹ The first perfection we possess perfectly, the second we do not, since we know and love God imperfectly. Because of this imperfection, we need help, as is the case with the medical student who needs his teacher to instruct him, as in the case with the moon who needs the sun for light.⁴²

³⁹ “Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, dona sunt quaedam hominis perfectiones, quibus homo disponitur ad hoc quod bene sequatur instinctum divinum.”

⁴⁰ “Unde in his in quibus non sufficit instinctus rationis, sed est necessarius spiritus sancti instinctus [...]; non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio spiritus sancti [...].”

⁴¹ “Ratio autem hominis est perfecta dupliciter a Deo, primo quidem, naturali perfectione, scilicet secundum lumen naturale rationis; alio modo, quadam supernaturali perfectione, per virtutes theologicas, ut dictum est supra.”

⁴² “Manifestum est autem quod unumquodque quod perfecte habet naturam vel formam aliquam aut virtutem, potest per se secundum illam operari, non tamen exclusa operatione Dei, qui in omni natura et voluntate interius operatur. Sed id quod imperfecte habet naturam aliquam vel formam aut

His argument to support this claim follows thus the familiar pattern that we encounter again and again in the discussions about virtue: the pattern of natural and supernatural aims. It does not, however, present God over and against the human *ratio*, as a superficial reading of the two principles he mentions in the first article might suggest. But he presents God as perfecting that *ratio* in two ways: in a natural and in a supernatural way, by the light of reason and by the theological virtues. The order of nature and the order of grace are different and distinct, but not in the sense that God is absent in one and present in the other. The order of nature is after all the order of creation as Thomas indicates by qualifying the divine assistance to the human *ratio* in order to reach its connatural purposes as 'superabundant goodness'.⁴³

The way Thomas formulates his conclusion is interesting and revealing for several reasons. "But in the direction of the ultimate supernatural end to which reason, in some way and imperfectly informed by the theological virtues, moves the human persons, that motion of reason does not suffice, unless it receives in addition the prompting or motion of the Holy Ghost, according to Rom. 8:14,17: 'Whosoever are led by the Spirit of God, they are sons of God and if sons, heirs also', and Ps 142:10: 'Thy good Spirit shall lead me into the right land', because no one can receive the inheritance of that land of the Blessed, except when moved and led by the Holy Ghost. Therefore, in order to reach that end, it is necessary for man to have the gift of the Holy Ghost."⁴⁴

virtutem, non potest per se operari, nisi ab altero moveatur. Sicut sol, quia est perfecte lucidus, per seipsum potest illuminare, luna autem, in qua est imperfecte natura lucis, non illuminat nisi illuminata. Medicus etiam, qui perfecte novit artem medicinae, potest per se operari, sed discipulus eius, qui nondum est plene instructus, non potest per se operari, nisi ab eo instruat.

⁴³ "[...] quantum ad ea quae subsunt humanae rationi, in ordine scilicet ad finem connaturalem homini; homo potest operari, per iudicium rationis. Si tamen etiam in hoc homo adiuvetur a Deo per specialem instinctum, hoc erit superabundantis bonitatis"; cf. also the already quoted remark that belongs to the theology of creation: "unumquodque quod perfecte habet naturam vel formam aliquam aut virtutem, potest per se secundum illam operari, non tamen exclusa operatione Dei, qui in omni natura et voluntate interius operatur."

⁴⁴ "Sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet secundum quod est aliquid et imperfecte formata per virtutes theologicas;

What is remarkable in this conclusion is, firstly, that Thomas stresses that in this life, even if we have the theological virtues, we still know and love God imperfectly. More is required: the *instinctus* or motion of the Holy Spirit.⁴⁵ What is also remarkable, is that Thomas quotes Rom. 8 and Ps 142. Scripture here functions as a primary source. In both texts, the Spirit is the subject and in both texts the verbs are consonant with the process of movement Thomas analysed in the previous article. But the rather formal analysis of movement is filled here with the rich notions of becoming and being children of God, of heirs and inheritance, of reaching the promised Fatherland. What is remarkable, thirdly, is that Thomas does not conclude that *dona* are required but that the *donum* of the Spirit is required. This use of the singular is not the first time, though. When stating his claim at the beginning of the article Thomas uses also the singular *donum*: *in his in quibus non sufficit instinctus rationis, sed est necessarius spiritus sancti instinctus, per consequens est necessarium donum*. The importance of this singular will become clear in what follows and in the next subsection.

The result of the discussion in article 2 is, that in view of salvation, human beings need the impulse of the Spirit. In article 3, Thomas refines this result. The issue he addresses is whether the *dona* are habits. That question is not a strange one, since habit is a concept that belongs to the discussion about virtues and since the stress on disposition calls for a further reflection on habit. Thomas' answer that "the gifts are a certain habit by which a human being is perfected to obey readily the Holy Spirit" is not surprising either.⁴⁶ However, the way he reaches this conclusion reveals how revealing the whole issue is. His argument merits a closer look.

non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio spiritus sancti; secundum illud Rom. VIII, *qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt; et si filii, et haeredes*, et in Psalmo CXLII, dicitur, *spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam*; quia scilicet in haereditatem illius terrae beatorum nullus potest pervenire, nisi moveatur et deducatur a spiritu sancto. Et ideo ad illum finem consequendum, necessarium est homini habere donum spiritus sancti."

⁴⁵ Cf. also the *a. 2m*: "Per virtutes theologicas et morales non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin semper indigeat moveri quodam superiori instinctu spiritus sancti, ratione iam dicta."

⁴⁶ "Unde et dona spiritus sancti sunt quidam habitus, quibus homo perficitur ad prompte obediendum spiritui sancto."

The major of his argument is a summary of the previous discussion: “gifts are some kind of perfection of the human person that dispose him in such a way that he follows well the impulse of the Holy Spirit.”⁴⁷ The minor of the syllogism consists of a parallel between the relationship of the moral virtues to the appetitive power and the relationship between the *dona* and the human person. Crucial in the relationship between moral virtues and the appetitive power is the role of reason. For it is by participating to reason that that power is perfected. Thomas suggests then that the role of the Spirit is similar to the role of the *ratio*. The moral virtues form, so to say, the link between the appetitive power and reason: they dispose the appetitive power to the influence and the direction of the reason. Similarly, the *dona* form the link between the human person and the Holy Spirit. It is by the *dona* that the human person takes part in the Spirit, that the Spirit influences and directs the human person.⁴⁸

So, not just the gifts are important, the Spirit self is important and crucial. According to one of the theological clichés that determine the picture of the history of theology so often, Western theology has forgotten the Spirit. Here one sees that there is no reason to accuse Thomas of forgetting the Spirit.⁴⁹

This conclusion is confirmed when Thomas a little later, in article 5, discusses the connection between the various *dona*. He repeats the parallel between moral virtues and the *dona* and the argument that, as moral virtues dispose the appetitive powers to the *ratio*, so the *dona* dispose the soul to the Spirit. Moreover, he adds in this discussion an important element: his favourite biblical quotation about the Spirit, Rom. 5,5: “God’s love has been poured into our hearts through the Holy Spirit which has been given to us.” He introduces this quotation in order to say something about the charity as the connection between the various *dona*. The charity fulfils the same function concerning the *dona* as prudence concerning the

⁴⁷ “Dona sunt quaedam perfectiones hominis, quibus disponitur ad hoc quod homo bene sequatur instinctum spiritus sancti.”

⁴⁸ “Manifestum est autem ex supradictis quod virtutes morales perficiunt vim appetitivam secundum quod participat aliquantulum rationem, in quantum scilicet nata est moveri per imperium rationis. Hoc igitur modo dona spiritus sancti se habent ad hominem in comparatione ad spiritum sanctum, sicut virtutes morales se habent ad vim appetitivam in comparatione ad rationem.”

⁴⁹ I will come back to this conclusion in the next subsection.

moral virtues. But the quotation induces him also the comment that the Holy Spirit inhabits us.⁵⁰ But strictly speaking that point of the indwelling is not required for his argument: only the charity is. That Thomas nevertheless mentions the indwelling, shows how normal, how automatic almost, this theme suggests itself when the Spirit is mentioned. The use of the singular *donum* is not an accident, let alone a mistake.⁵¹ It shows the depth of what is at stake in 'theological' virtues. I want to elaborate this finally a little by looking at Thomas' discussion of the title *donum* for the Spirit.⁵²

3.2 *The Spirit as gift (STh I, q. 38)*

Thomas' consideration of the divine persons in particular – the *quaestiones* 33-38 of the *Prima Pars* – is a commentary on the names given in Scripture to the divine persons: Father, Son and Spirit. In the case of Son and Spirit, one finds also a commentary on some biblical titles: Word and Image for the Son, Love and Gift for the Spirit. Throughout these *quaestiones*, Thomas asks whether a name or title is used *personaliter* and whether it refers to a *proprium* of that person. The *quaestio* about Gift consists of a discussion of those two questions. I will not analyse those two articles closely but will concentrate on those elements that underline the conclusion.

In the first article, Thomas starts with a short analysis of the implications of 'gift': a gift is something, which is at the disposal of donor and recipient, and then concentrates on the recipient. To have

⁵⁰ "Spiritus autem sanctus habitat in nobis per caritatem, secundum illud Rom. V, *caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis [...]*."

⁵¹ In *STh I*, q. 32, a. 1, ad 3m Thomas remarks: "Cognitio divinarum personarum fuit necessaria pro nobis dupliciter. Uno modo ad recte sentiendum de creatione rerum. [...] Alio modo et principalius ad recte sentiendum de salute generis humani, quae perficitur per Filium incarnatum et per donum Spiritus Sancti. Sometimes this donum is changed into dona." This seems a profound mistake.

⁵² The final article on the comparison between gifts and virtues forms an inclusion with the first article. Thomas uses here the results of a. 3 and 5 to argue for a nuanced position: from one perspective the virtues are more important, from another the gifts. The importance of the Spirit and not just the gifts of the Spirit can be noticed in this final article as well: "Spiritus sancto moventi [...] ad Spiritum sanctum moventem."

received a gift, to possess a gift means that we can use or enjoy that gift freely.⁵³ Thomas applies this general analysis to the possession of a divine person. He does so by taking three steps. He first expresses the fundamental difference between, on the one hand, the rational creatures and, on the other hand, the rest of creation. Only rational creatures can enjoy a divine person when conjoined to God, others cannot.⁵⁴ He then remarks that that enjoyment ‘sometimes’ happens. A somewhat cautious remark that highlights that this type of relationship is not to be seen in terms of creation, but in terms of the history of salvation, of grace. In terms of creation, all creatures are by being creatures ‘automatically’ related to the Creator. But in history, this special relationship is not ‘automatically’ present. The realm of history implies volatility and the realm of grace implies the divine initiative, as Thomas remarks a little later, and on the human side a positive or negative reaction. Enjoyment happens when a rational creature becomes “a participant to the divine Word and the Love proceeding [from Father and Son], so that he can truly know and rightly love God freely.”⁵⁵ Thomas concludes with a reminder. The rational creature cannot become a participant by his own power: that has to be given from above. That is why ‘given’ is being used: we have received something from elsewhere.⁵⁶

The final step is, of course, relevant to the discussion about the virtues; the other steps show clearly how much attention Thomas pays to the *oikonomia* and to the trinitarian structure of the history of salvation. The phrase that a rational creature can become “a participant to the divine Word and the Love proceeding, so that he can truly know and rightly love God freely” is a neat summary of the *oikonomia*. Moreover, the use of the couple *uti-frui* in these first steps is also highly significant and illuminating. Augustine

⁵³ “Habere autem dicimus id quo libere possumus uti vel frui ut volumus.”

⁵⁴ “[...] nisi a rationali creatura Deo conjuncta. Aliae autem creaturae moveri quidem possunt a divina persona, non tamen sic quod in potestate earum sit frui divina persona et uiti effectus ejus.”

⁵⁵ “Ad quod quandoque pertingit rationalis creatura ut puta cum sic fit particeps divini Verbi et procedentis Amoris ut possit libere Deum vere cognoscere et recte amare.”

⁵⁶ “Sed ad hoc quod sic eam habeat, non potest propria virtute pervenire. Unde oportet quod hoc ei desuper detur; hoc enim dari nobis dicitur, quod aliunde habemus.”

introduced this distinction into theology.⁵⁷ Thomas' formulation that only rational creatures can enjoy a divine person and use his effects, captures nicely Augustine's insight and concern. Thomas does no shy away from talking about enjoying the divine person. On the contrary, as the use of '*particeps*' shows. But most revealing is the text in which Thomas discusses more extensively the *oikonomia*: *quaestio* 43 on the missions. There he talks only about *frui* and does so, interestingly, in connection with the Spirit.⁵⁸ Thomas' analysis of *donum* in this article provides him with insights for a strong and maximal interpretation of the indwelling of the Spirit, the activity par excellence of the Spirit.

In the second article, Thomas asks whether 'gift' is a name proper to the Holy Spirit. He argues, it is, and offers as support a philosophical or conceptual analysis of gift and a theological application and conclusion. In the conceptual analysis of 'gift', Thomas points to two elements. First, a gift is gratis. That is to say, it is given to someone without the intention to be paid back.⁵⁹ Second, the reason or the basis for a gift is love. That means that the first gift is the love for the other person. And that means that love constitutes the first gift, based on which all the other gifts are given.⁶⁰ In other words, love is the deep structure of giving gifts.

This analysis Thomas applies theologically, using the analysis of the previous *quaestio* about the Spirit as Love. "Since the Holy Spirit proceeds as Love, he proceeds as the first Gift. That is

⁵⁷ Cf. G. Pfilgerdorffer, Zu den Grundlagen des augustinisches Begriffspaars *uti-frui*, in *Wiener Studien* 84 (1987), 195-224.

⁵⁸ *STh* I, q. 43, a. 3. For an analysis of q. 43 see H. Rikhof, Trinity in Thomas. Reading the *Summa Theologiae* against the background of modern problems, in *Jaarboek Thomas Instituut te Utrecht* 19 (1999), 81-100.

⁵⁹ "Quod donum proprie est datio irredibilis secundum Philosophum, id est quod non datur intentione retributionis et sic importat gratuitam donationem."

⁶⁰ "Ratio autem gratuita donationis est amor; ideo damus ei est amor quo volumus ei bonum. Primum ergo quod damus ei est amor quo volumus ei bonum. Unde manifestum est quod amor habet rationem primi doni per quod omnia dona gratuitat donantur."

why Augustine says that “by the gift of the Spirit many gifts are distributed to the members of Christ.”⁶¹

This final quote from Augustine’s *De Trinitate* is taken from a chapter in which Augustine discusses the Spirit as Gift.⁶² Part of that discussion is the use of plural and singular in Scripture. The remark Thomas quotes is Augustine’s solution to avoid confusion. The conclusion and the quotation in all its brevity shows the Holy Spirit to be the very core of the gifts and the virtues.

4. Conclusion

I have tried to show that Thomas’ reflection on the virtues is a profoundly theological reflection: the theological virtues are central to this reflection, and a truly trinitarian view is central to the understanding of the theological virtues. The concept of receptivity and the awareness of fundamental ‘given’ play a major, if not decisive part in those reflections. And precisely those central theological concerns might be of interest to philosophical analysis as well.

⁶¹ “Unde cum Spiritus sanctus procedat ut Amor, sicut jam dictum est, procedit in ratione Doni primi. Unde dicit Augustinus quod per Donum quod est Spiritus Sanctus multa propria dona dividuntur membris Christi.”

⁶² Augustine, *De Trinitate* XV, cap. 19; the quotation is to be found in number 34.

GOD'S PRESENCE AND THE MORAL LIFE

**Shared resources from the writings of Thomas
Aquinas and Abu Hamid Muhammad al-Ghazali**

Sister Marianne Farina csc

Almost twenty years ago, Georges Anawati, a prominent Christian scholar of Islam, proposed that as global citizens we could positively engage in the meeting of religions “built on the basis of an integral theocentric humanism.”¹ Perhaps an inquiry into the moral teachings of each faith tradition is a good starting point for fostering mutual respect and recognizing a shared commitment to promote justice in society. An exchange about the goodness of life and the end to which God has planned for creation may help us discover common ground between believers. To investigate this possibility, this discussion will examine the moral teachings of Islam – as understood by Abu Hamid Muhammad al-Ghazali (d. 1111) – and Christianity, as understood by Thomas Aquinas (d. 1274).

Christians and Muslims profess that whether believers contemplate the divine design of creation or the sublime invitation to participate in the work of creation, reason and faith help them to understand God’s will for creation and reveals the ways to act according to this divine plan. As Christian scholars note, “the goal of moral science is to see and to situate all beings, and being itself, in proper relation to God, from whom they all emerge”, and to whom

¹ Christian W. Troll s.j., *Hommage D’Istanbul*, in Régis Morelon (ed.), *Le Père Georges Chehata Anawati, Dominicain (1905-1994), parcours d’une vie*, Cairo 1996, 161. Troll explains that Anawati believed that through “the freedom granted to worship and religion, in the guarantee given to each and everyone to obey his/her conscience, in the permission given to preach freely the word of God (as believed in by various religions) that the relations between Christians and Muslims must be conceived.” *Ibid.*, 162.

they will return.² Muslim scholars maintain that moral philosophies should reflect God's call to vicegerency; a sacred trust between God and humans that is the fulfilment of God's will on earth and a benefit to all of creation. In this movement, God is present to us so that we may be present to God and one another as we seek the common good for all creation.

We see this thesis developed by two key figures from the Christian and Islamic tradition, Thomas Aquinas and Abu Hamid Muhammad al-Ghazali. Aquinas and Ghazali are scholars who participated in the reform of their societies through the study of revelation, sacred doctrine, moral philosophy, law, and the principles of worship: the sacraments – for Aquinas – and pillars of faith for Ghazali. These investigations were a resource for them when facing political and social challenges of their day. Chenu comments that Aquinas' life and work "faced the brutal realities, where spiritual violence, even among believers in medieval times existed."³ Biographers of Ghazali recall the ways his teachings addressed the bloody internecine controversies that were a contagion during the time of the Abbasid Empire.⁴ In addition, both thinkers adopted a scholastic method in their systematic approach. The works of philosophy and jurisprudence were resources for their theological inquiries.⁵ Such techniques, explicating both the sacred page and

² Marie-Dominique Chenu o.p., *Aquinas and His Role in Theology*, trans. by Paul Philibert o.p., Collegeville/Minn 2002, 96.

³ *Ibid.*, 10.

⁴ Ghazali received his appointment as a teacher to the Nizamiyya in Baghdad from the then Saljuk vizier, Nizam al-Mulk. After his first year in this service, al-Mulk was assassinated and there was civil war within the caliphate. Ghazali was a sought after scholar because of his desire to keep the central powers of the caliphate alive. His *Kitab al-Mustazhir* was a text addressed to the caliphate citing the importance of his role that he, in keeping with the Prophet Muhammad's teaching, is a guardian of the Muslim community and its ideals. For an analysis of Ghazali's political thought, see Farouk Mitha's *Al-Ghazali and the Ismailis. A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*, London 2001.

⁵ Peter Abelard (1079-1142) has been credited with inventing the "sic et non" – yes and no, pros and cons – in a book by the same name. Basically this method emerges from Socratic discussions which places arguments of two opposing points of view side by side for comparison. However, recent studies have shown that the *sic et non* method was used earlier in Muslim

science of thought, created an internal harmony in their writings expressive of their deep and equal concern for authority and reason.

Aquinas and Ghazali believed in a fundamental importance and holiness of learning.⁶ They emphasized that believers must use faith and reason to discover God's activity in creation and understand sacred revelation. Such knowledge is the basis of their moral theories, which included insights regarding principles, laws and practical guidance about moral-spiritual growth and its connection with fulfilling one's duties in the faith community as well as in the society. The moral theology thus described can perhaps be a resource for contemporary society as we seek to form partnerships with other faith traditions.

Two commonalities in Aquinas' and Ghazali's teachings will be examined: 1) God and the work of creation, and 2) the theological virtues as contemplation and action. From this reading, I will discuss the ways their theories help us to promote integral theocentric humanism for today.

circles as they developed their jurisprudential method of discovery and rulings. George Makdisi notes that "the scholastic method was already a fully-developed product of the Islamic scholarly experience long before it had even begun to develop in Europe" and that "it was not philosophy, not theology, but law that supplied the most basic constitutive element of this method." George Makdisi, *Scholastic Method in Medieval Education*, in *Speculum* 49/4 (1974), 640-661.

⁶ Ghazali discusses the reverence with which human beings are created as they accept the known [revelation], possess curiosity for the unknown, wonder for the unknowable and a keen desire to fulfil God's will by imparting those feelings and attitudes to others. *Ihya ulum al-din*, Book 1, Quarter I, "On Knowledge," trans. by Faris, Lahore 1974, 197-201 and 222-225. Aquinas believes that the human intellect "celebrates" the divine intelligence. It is this likeness to the creator "to know or understand" that human beings come "nearer to the God in his likeness". *STh* I, q. 93, a. 2. Aquinas also maintains that believers have a vocation to use one's rational gifts not only to seek the guidance of divine wisdom but also to share it with others: *STh* II-II, q. 181, a. 3 ad. 2. (All references to Aquinas' *Summa Theologiae* will be taken from the Dominican fathers translation: New York 1947).

1. God and the work of creation

Fundamental to Aquinas' and Ghazali's writings concerning the moral life is the belief that God spoke and in this act God created, God takes delights in this creation and God has planned for human beings' infinite happiness with God. In the *Summa Theologiae*, Aquinas announces that:

[T]he chief aim of this sacred doctrine is to teach the knowledge of God, not only as He is in Himself, but also as He is the Beginning of all things, and the End of all, especially of rational creatures. We shall treat first of God; secondly, of the rational creature's advance to God (*de motu creaturae rationalis in Deum*); thirdly, of Christ, Who, as Man, is our way to God.⁷

In a compendium of *Ihya ulum al-din* Ghazali writes:

The greatest achievement for human beings is eternal happiness and the most excellent thing is the way which leads to it. [...] The basis for happiness in this world and the next is knowledge [...]. [H]uman interests in material and spiritual worlds become the preparation for the next world, [when understood] as an instrument which leads to God. [...] Knowledge of the path to the hereafter by drawing the faithful closer to God and lead them to Paradise.⁸

Aquinas' theological ethics considers the Christian life as a dynamic movement from God-originating goodness to God-oriented

⁷ *STh* I, q. 2, prologue.

⁸ Ghazali, *Ihya*, Book 1, Quarter 1, 27,29. The *Ihya ulum al-din* (The Revival of Religious Sciences) is Ghazali's major work composed after his spiritual crisis and retreat from teaching. The work is divided into four major sections: Acts of Worship (*ibadat*), Norms of Life (*adat*), Way of Perfection (*muhlikat*), Ways to Salvation (*munjiyat*). Each section offers teachings and methods aimed to assist Muslims in deepening their knowledge of their faith and authentic religious practice. Ghazali maintains that desire for God is the root of such moral-spiritual development and that following the exemplary lives of those who sought intimacy with God is "science of the path of the hereafter." *Ibid.*, 2.

goodness.⁹ Human beings, made in the divine image, glorify God as they live according to the divine image they bear and the goal of the beatitude: united with God through grace, they become Christ's friends, and therefore life remains continually open to the movements of the Holy Spirit. Similarly, Ghazali teaches that humans draw nearer to God, the Only Existent (*tawhid*), because God created them in the "best of moulds" and they are "recipients of God's spirit" (*Qur'an* 95:4 and 15:29). Nearness to God must be cultivated through belief in the fundamental principles of Islam (*usul-ud-Din*) and the practice of one's faith. Faith and practice leads to certitude (*yaqin*) in God's constant presence and this gives birth to contentment (*rida*): a peace in the heart resulting from being attentive to God's will. Muslims believe that God is closer to humans than their own "jugular vein" (*Qur'an* 50:16).

Both thinkers maintain that the pursuit of happiness means living in ways that reflect and cooperate with God's design for creation, though they do not agree completely in their expression of this fundamental truth. For example, Aquinas speaks of the mission of the Trinity. The procession of Father, Son and Spirit into the temporal realities gives meaning to existence: "the invisible mission takes place according to the gift of sanctifying grace [...] disposing the soul to possess the divine person."¹⁰

Ghazali rejects this notion of divine personhood in God. However, he maintains that though God's essence is incomprehensible it is approachable. For God discloses the divine attributes in the act of creating and sustaining this creation: "The power of God, great and glorious is God, is that of an attribute whose effect and trace is the existence of things [...]"¹¹

⁹ Walter H. Principe, *Thomas Aquinas' Spirituality*, Toronto 1984, 10.

¹⁰ *STh* I, q. 43, a. 3, ad 1,2.

¹¹ Ghazali, *The Ninety-Nine Beautiful Names of God, al-Maqsad al-asna fi sharh asma Allah al-husna*, trans. by David B. Burrell and Nazih Daher, London 1997, 45. In the preface of this edition the translators comment that the treatise is based upon the spiritual practice of Muslims to recite the names of God as declared in the *Qur'an* in a traditional order that uses the 33 beads (*subha*) as a guide for the meditation. They explain further: "These names recall the attributes whereby God has made Himself known in revelation, and which also connect human expression with matters divine. So to recall God as 'the merciful One' is to allude to those verses in the *Qur'an* where God is so named, as well as experiences of mercy we may

According to their traditions, Aquinas and Ghazali both affirm the One Creator, who continually reveals the divine self to creatures. When believers experience God's activity in creation or in their understanding of sacred revelation, they seek ways to express their knowledge of the divine presence and their trust in God's providence. The divine names are expressions that represent their knowledge and praise of God. These expressions are the means for communicating with God as believers contemplate, ever more deeply, the interdependence of all creation with the Creator.

Aquinas claims that we cannot know God's essence in this life, "but we know Him accordingly as He is represented in the perfections of creatures; and thus the names imposed by us signify Him in manner only."¹² This means that, "whatever is said of God and creatures, is said according to the relation of a creature to God as its principle and cause, wherein all perfections pre-exist excellently" and that "the divine nature is only communicable according to the participation of some similitude."¹³

Aquinas asserts that the 'first' and most proper name for God is *Ipsum Esse*. *Ipsum Esse* expresses God's existence as perfect Truth and Goodness. God is absolute subsistent being. As transcendent being, God is only approachable as mystery. As immanent being, God is the first cause, exemplar and goal of finite being.

Ghazali teaches that, "the perfection and happiness of man consists in conforming to God's will by adorning himself with the

have had. The connection between our experience and the reality of God's mercy may be tenuous, but the verbal connection provides a slender thread, at least, so that reciting these divine names allows us to bring God into our ambit. Yet the fact that names are more than attributes, because God uses them of Himself in revealing Himself to the Prophet, saves our recitation from reducing God to our experience" (vii).

¹² *STh* I, q. 13, a. 2 ad. 3.

¹³ *STh* I, q. 13, a. 9, ad. 1. In an earlier discussion about the divine names of God Aquinas says "in this life we can not see the essence of God; but we know God from creatures as their principle, and also by way of excellence and remotion." *STh* I, q. 13, a. 1. "But as regards absolute and affirmative names of God, as good, wise, and the like [...] these names signify His relationship toward creatures: thus in the words, God is good, we mean, God is the cause of goodness in things; and the rule applies to other names." *STh* I, q. 13, a. 2.

meanings of His attributes and names insofar as this is conceivable for man."¹⁴ The names acknowledge both the immanent and transcendent attributes of the divine nature, while still maintaining the uniqueness and mystery of God. Ghazali contemplates the reality of *tawhid*, God the Only Real Existent (*al-Wahid*). All names for God emerge from this belief and this truth defines the way creatures relate to God. When professing the *Shahada*, Muslims proclaim God's name, *Allah*, and this is a fundamental proclamation: "no existent thing other than He may claim to exist of itself, but rather [we should learn] how we gain existence from Him."¹⁵

As we will see below, Ghazali teaches that believers can come to know God's relationship to creation through their own experience when they strive to imitate the divine attributes. However, this name, *Allah*, "is so specific that it is inconceivable that it be shared, either metaphorically or literally."¹⁶

Without imprisoning God's existence in our history, time and space, Aquinas and Ghazali also describe other divine attributes, while always acknowledging that expressions attempting to name God's unlimited goodness and perfect wisdom, fall short of defining this reality. Names of God proclaimed by believers fundamentally express faith in God's existence and trust that God calls humans to share in this existence. For Aquinas and Ghazali, the divine names for God's attributes and acts emerge from this initial contemplation. Though their writings explore many of the divine attributes, some are central to their reflections on the virtuous life.

1.1. *God is power and God is providence*

Proclaiming the names of God as power and providence, Aquinas and Ghazali affirm God's creative act as a power that calls creatures into being. God's power is known through the way God sustains creation. Divine providence assists creatures without undermining inherent freedom and power. These names proclaim the active principle of creation and the ways that created beings participate in God's continual work in creation. Thus, the created world has agency and purpose. Creation exists with all its parts and diversity

¹⁴ Ghazali, *Ninety-Nine Names of God*, 30.

¹⁵ *Ibid.*, 51.

¹⁶ *Ibid.*

and it thrives when pursuing the goal, which God ordains, though this end differs for each creature.

1.2. *God is mercy and God is love*

When Ghazali and Aquinas pray to the God of mercy and love, they profess a God who offers humans a merciful path, a way of love to perfect happiness. According to their respective religious traditions, they describe this destiny as a return to God, and a partaking of the beatific vision. Within these descriptions, they also maintain that God's love and mercy, given freely to creatures, is the means for discovering goodness and love in this life and perfection of happiness in the life of glory. Ghazali writes:

Know of Beloved that you were not created in jest or at random but marvelously made for some great end. Although you are not everlasting, yet you will live forever. And though this body is finite, your spirit is made for the divine. [...] Attaining that state is finding heaven and the contemplation of Eternal Beauty.¹⁷

Aquinas writes: "Final and perfect happiness consists in nothing else than the vision of the Divine Essence",¹⁸ and "[t]his happiness implies two things, [...] the last end in itself, i.e., the Sovereign Good [God]; and the attainment or enjoyment of that same Good."¹⁹

Aquinas and Ghazali teach that happiness in this life and perfect happiness in the life of glory is a life of friendship with God. Intimacy or friendship with God informs all human activity. With God's grace, believers act in ways that continually reflect this relationship. Contemplation of the inner mysteries of divine action in creation enables humans to move toward God freely, intelligently and lovingly because God has moved toward them in the same manner. Ongoing communal and personal transformation means deepening one's belief in God's plan and responding to this gift of divine providence, power, mercy and love.

¹⁷ Ghazali, *The Alchemy of Happiness*, trans. Claude Field, London 1997, 4.

¹⁸ *STh* I-II, q. 3, a. 8.

¹⁹ *STh* I-II, q. 5, a. 2.

2. Theological virtues as contemplation and action

From the contemplation of the transcendent and immanent nature of God, Aquinas and Ghazali then reflect on the way believers may strive to imitate these divine attributes through developing virtue and striving for greater openness to God's gift of the theological virtues. Two types of happiness exist along this pathway: 1) perfect happiness (*beatitudo*), utterly fulfilling human existence, and 2) imperfect happiness (*felicitas*), which prepares us for perfect happiness. Aquinas and Ghazali claim that we mature according to this two-fold nature of happiness. Their virtue theories describe a maturation process that is an unfolding of goodness from its origin in God to its destiny with God. Aquinas' virtue theory describes the stages of moral-spiritual growth. Ghazali's moral teaching identifies provisions for remaining on the straight path to greater intimacy with God. They both maintain that moral-spiritual growth is dependent on each person's cooperation with God's grace and guidance.

2.1. *Aquinas and the virtuous life*

Aquinas' study of virtue explores the intrinsic and extrinsic principles giving shape to one's character. The intrinsic principles are power and habit, and the extrinsic principles are law and grace.²⁰ Aquinas' ideas about habit and virtue offer a fuller account of the ways Father, Son and Holy Spirit invite us "to enter into intimacy with them and partake of their happiness."²¹ In ways that delineate our return to God's goodness and love that formed us, Aquinas describes how acquired and infused virtues, the gifts and fruits of the Holy Spirit, and the evangelical counsels of the beatitudes aid in our moral-spiritual development. The gifts of the New Law open the intellectual and appetitive powers to the prompting of the Holy Spirit.²² The

²⁰ Aquinas' discussion can be found in *STh* I-II, qq. 49-54, qq. 90-103 and qq. 109-114.

²¹ *STh* I-II, q. 106, a. 1. See Servais Pinckaers' discussion in *L'Évangile et la morale*, Fribourg 1990, 11.

²² Aquinas further explains the spiritual and material aspects of this New Law: "The new law contains certain things that dispose us to receive the grace of the Holy Spirit, and pertain to the use of that grace. These things are secondary, so to speak in the New Law; [yet] the faithful needed to be

virtuous life is marked by the way each person is “constantly being known, spoken and loved into being.”²³ God’s gift of love, of friendship, is a continual indwelling power of good in humans. Possessing the infused virtues of faith, hope and charity, empowers a believer to act in harmony with divine wisdom.²⁴ For humans this is a call to grace and friendship with God in Christ: “I no longer call you servants but friends” (John 15:15). Charity, God’s friendship with humans, as Servais Pinckaers explains, “touches and organizes the virtues”, the moral and intellectual virtues, without replacing “the proper action of each and every virtue.”²⁵

Aquinas’ discussion about human acts, acquiring virtue, and its application in living in the church and society, examines the various stages of this moral-spiritual formation. Far from lessening human freedom, each stage of moral development draws believers toward greater human fulfillment. His explanation of the growth of charity captures this pedagogy:

The spiritual increase of charity may be considered in respect of a certain likeness to the growth of the human body. For although this latter growth may be divided into many parts, yet it has certain fixed divisions according to those particular actions or pursuits to which man is brought by this same growth. Thus we speak of a man being an infant until he has the use of reason, after which we distinguish another state of man wherein he begins to speak and use reason, while there is a third state, that of puberty, when he begins to acquire the power of generation and so on until he arrives at perfection.²⁶

Servais Pinckaers’ study of Aquinas’ ethics offers a helpful summary for understanding the elements within each stage of the *beginner*,

instructed concerning them, both by word and by writing, about what they should believe, as well as what they should do.” *STh* I-II, q. 106, a. 1.

²³ Principe, *Thomas Aquinas’ Spirituality*, 17.

²⁴ “[W]isdom is in all who have charity and are without mortal sin [...]. The wisdom [...] denotes a certain rectitude of judgment in the contemplation and consultation of Divine things, as to both of these men obtain various degrees of wisdom through union with Divine things.” *ST*, II-II, q. 45, a. 5.

²⁵ Servais Pinckaers, *Morality: The Catholic View*, trans. by Michael Sherwin, South Bend/Ind. 2001, 87.

²⁶ *STh* II-II, q. 24, a. 9.

progressive, and *perfect*. He organizes these stages according to the Christian mystical tradition about the pathway to perfection: *purgative*, *illuminative* and *unitive* way.²⁷

The first degree in the formation of charity, like the purgative stage of the spiritual life is mainly concerned with avoiding sin and fighting the inclinations opposed to charity. The moral precepts of the Decalogue can help to guide action at this stage. These precepts are initial guides for knowing, accepting and imitating God's goodness because they contain "the very intention of the lawgiver".²⁸ They reveal "the seed of love of God and neighbour planted in our hearts."²⁹ At this stage of development, believers realize that human freedom is a gift for excellence. Obedience and discipline produces a docility of spirit wherein believers learn to respond to the "proper order of the common and final good".³⁰ In this way, they develop a greater appreciation and taste for the moral quality of their faith-lives.

The second degree or stage in moral-spiritual formation is that of progressives. This stage can be likened to the illuminative way of mystics. Meditation on Christ's Sermon on the Mount assists the believer's understanding of perfect happiness and "active happiness" in this life.³¹ With the help of this contemplation virtue develops, especially when believers seek a greater openness to the grace of the Holy Spirit, the New Law. Aquinas maintains that the blessings of the beatitudes help produce moral fidelity:

For St. Thomas, the Sermon on the Mount is also the text of the New Law, which he calls the law of freedom, among other reasons because of its unique capacity for opening up to us a vast field of freedom. This is indicated by the counsels, and is offered to our initiative through the inspiration of charity.³²

²⁷ Servais Pinckaers, *The Sources of Christian Ethics*, trans. by Mary Thomas Noble, Washington DC 1995, 361-369.

²⁸ *STh* I-II, q. 100, a. 8.

²⁹ Pinckaers, *Sources*, 362.

³⁰ *STh* II-II, q. 24, a. 9 and q. 45, a. 2.

³¹ "All these rewards will be fully consummated in the life to come: but meanwhile they are, in a manner, begun, even in this life." *STh* I-II, q. 68, a. 2.

³² Pinckaers, *Sources*, 365.

Aquinas contends that God's grace infused into the soul strengthens believers so they can answer with greater fervour the Gospel call to seek peace and act with compassion toward all.³³

The third degree of moral-spiritual maturity enjoys a greater gift of charity. Aquinas calls the third stage of charity as that of *perfecti*, which is similar to the unitive stage of Christian spirituality. Because of the deeper love of God and Christ, the grace of the Holy Spirit continues to work within persons so that their actions emerge from matured virtue. Believers at this stage operate with a new freedom, the gift of wisdom. Aquinas' commentary on John's Gospel explains this growth in virtue:

Now the apostles, as was said, were moved by themselves to accomplish good works, that is, they were moved by their own will inclined by love. Our Lord reveals his secrets to them. [...] For a true sign of friendship is that a friend reveals the secrets of his heart to his friend. Since friends have one mind and heart, it does not seem that what one friend reveals to another is placed outside his own heart: "Argue your case with your neighbour" (Prov. 25:9). Now God reveals his secrets to us by letting us share his wisdom: "In every generation she [Wisdom] passes into holy souls and makes them friends of God and prophets."³⁴

Growth in virtue also means sustaining virtue and bearing greater fruitfulness because the believer "cleaves to God and enjoys him, which is characteristic of the perfect who long to depart and be with Christ."³⁵ This longing to be with God bears fruit not only in one's personal life but also in the church and society:

[The *perfecti*] are led through patient acceptance of trials and obstacles, to the fulfilment of a life project, which gives meaning, value and fruitfulness to existence. The

³³ Aquinas explains that the beatitudes address the ways believers develop their interior life, contemplate perfect happiness, and accept the "works of active happiness, which are works of virtues directing man in relations to his neighbor. [...] To make peace either in oneself or among others, shows a man to be a follower of God." *STh* I-II, q. 69, a. 4.

³⁴ Aquinas, *Commentary on John's Gospel*, trans. by Fabian R. Larcher, Albany 1990, 403.

³⁵ *STh*, II-II, q. 24, a. 9.

perfection of moral freedom is shown by the response to vocation, by devotion to a great cause, however humble it may appear to be, or the accomplishment of important tasks in the service of one's community, family, city, or Church.³⁶

In each of these stages of moral-spiritual perfection, Aquinas teaches that Christ is model and way to perfect happiness. Christ is the gate, i.e., "the way of truth whereby we may attain the bliss of eternal life rising again."³⁷ In this life, Christ's character, especially through the grace of the sacraments, means that the faithful participate in "Christ's Priesthood, which flows from Christ Himself."³⁸ In Baptism believers "put on Christ" and through the cleansing and regenerative waters of this sacrament, they embark on a journey toward happiness with God. The Eucharist celebrates the fruits of this journey as a mutual indwelling of goodness, which offers to believers a holy and life-giving partnership with Christ.³⁹

These reflections on Christ and the virtuous life bring greater depth to Aquinas' teaching concerning the various graces, operations, states, and ministries of those called to be God's friends. Charity, the "bond of perfection" unites all the diverse, and unique, gifts, callings and works of the faithful as they "move toward

³⁶ Pinckaers, *Sources*, 366. Pinckaers also says that at this stage "our freedom reaches maturity precisely with our capacity to balance the twofold dimension of personality and openness to others, interiority and outreach, living 'for self' and 'for others'. We should note here that only the concept of freedom for excellence, based on a natural sense of the true and the good, enables us to be aware of this association, so vital for moral theory" (367).

³⁷ *STh* III, Prologue.

³⁸ *STh* III, q. 63, a. 3.

³⁹ Paul Waddell comments that for Aquinas "The Incarnation continues through the sacraments because they are the means God uses to reach out to us in Christ; through each of them God befriends us now and into the future, inviting us to share the divine life. And through the sacraments, especially the Eucharist where Christ is really present to us and becomes our contemporary, we live as though we were his contemporaries, listening to him, conversing with him, learning from him, and rejoicing with him. Christ lives in us and we in him; indeed, our daily life is a friendship, a holy companionship with Christ." Paul Waddell, *The Role of Charity in the Moral Theology of Thomas Aquinas*, in Simon G. Harak (Ed.), *Aquinas and Empowerment*, Washington DC 1996, 161.

perfection [...] without delay and confusion, signifying the dignity and beauty of the Church in its unity of faith, charity and mutual service.”⁴⁰

2.2. Ghazali's understanding of virtue

Ghazali's *Ihya ulum al-din* is his comprehensive instruction concerning the spiritual, psychological, and physical aspects of putting faith into action (*mu'amalah*). Beginning with the duties of worship (*ibadat*), Ghazali teaches how these practices are provision for finding happiness with God in this life and perfect happiness in everlasting life. Worship of God deepens believers' knowledge, trust and love for God so that they fulfill their social responsibilities (*adat*) according to God's will.⁴¹ Such actions, both rituals and duties, keep believers on the straight path to God (*sirat al-mustaqim*). Along this way, these practices can also deepen their understanding of the inner mystery of God's power in creation and this in turn fosters greater love for God.⁴²

⁴⁰ *STh* III, q. 183, a. 1 and a. 2. These ideas emerge also from Aquinas' reflections on "divine peace" as a holy attribute of God wherein there is a natural harmony in creation fostering each creature's fulfillment. *Commentary on the Divine Names*, chapter 2, Lesson 2 trans. by Chenu, *Aquinas and His Role in Theology*, 102. In discussing the theological virtue of charity, Aquinas also says that charity's proper act is peace because it is concerned with the love of God and of our neighbor. *STh* II-II, q. 29, a. 4.

⁴¹ Ghazali's teaching emphasizes the need for transforming the heart. Muslims believe that the heart is the human dwelling place of a good, which originates in God. In *Ihya* he writes: "The heart is such that if man knows it, he indeed knows himself, he indeed knows his Lord. It is also the heart which, if a man does not know it, he indeed knows not himself: and if he knows not himself, he indeed knows not his lord - and one who knows not his heart, is even more ignorant of other things. *Ihya*, III, Book 1, *Kitab Sharh Aja'ib al-Qalb* (The Book of the Marvels of the Heart), in R.J. McCarthy's translation of *Deliverance from Error*, Louisville/KY 2000, 310.

⁴² Ghazali incorporates the teachings of the mystical spiritual practices, especially of those following the Sufi path to greater love of God. Believers should strive to cultivate the best qualities of the soul. Sufi teachers speak of many stations (*maqamat*) and seven states (*ahwal*) along this pathway. *Wilaya*, or friendship is the fifth state of the Sufi path. The other two states higher states (*Dhat as-shari'a* and *Dhat al-kull*, i.e., knowing the essence of

Love for God also means cultivating the desire to draw closer to God by emulating the divine traits. The Prophet Muhammad taught that Muslims should be "characterized by the characteristics of God the Most High."⁴³ Ghazali instructs the faithful to meditate on the inner meanings of the divine names, so that they may acquire whatever is possible of these attributes. He tells them "to imitate them and be adorned with their good qualities," so that they remain "on the carpet of proximity to God."⁴⁴

As believers draw nearer to God in this way, the love of God triumphs in their hearts. They possess a deep contentment (*rida*) and they develop greater intimacy with God, friendship with God (*wilaya*). Intimates of God realize that divine providence continually guides believers to perfect happiness with God in the hereafter:

[T]he Hereafter is the world of hearts and the world of beauty of the Divine Presence; fortunate is a person whose nature has been given here a relationship to that so that it is agreeable to his nature. All ascetic practices, acts of worship, and gnoses are for the sake of this relationship. Love itself is the essence of this relationship.⁴⁵

Ghazali's teachings concerning the pathway to intimacy with God identify various stages of moral-spiritual growth. Two general areas encompass these stages: *Being on the way* and *arriving*.

Being on the way means that believers worship God (*ibadat*) and fulfill their social obligations (*adat*) by striving to understand the inner dimensions of the teachings and practices of Islam. Muslims at this stage make every effort to practice the five

the law and revelation) are reserved for the Prophets of God. In his *Ihya ulum al-din* Quarter IV, The Ways of Salvation, (*munijat*) is devoted to truth that love of God Most High is the most exalted of the stations and the objective of each state.

⁴³ Ghazali, *Ninety-Nine Names of God*, 153. Ghazali is quoting the Prophet's saying in this text.

⁴⁴ *Ibid.*, 31-32.

⁴⁵ Ghazali, *On Love, Longing and Contentment*, trans. by Muhammad Nur Abdus Salam, Chicago 2002, 50. *The Alchemy of Happiness* is a series of Ghazali's works published under the project of Great Books of the Islamic World, edited by Seyyed Hossein Nasr. The books are English translations of Ghazali's Persian compendium of the *Ihya ulum-al-din*.

pillars of Islam with greater sincerity. The purity of the believers' intentions in their worship of God and their attentiveness to their social duties requires moral-spiritual discipline. These disciplines aid in transforming the believers' worship of God so that they attain their ultimate desire: being before God, attentively and purposefully.⁴⁶

Religious virtue, thus acquired, is the foundation for the exercise of one's personal and social responsibilities.⁴⁷ These practices also form good character. They are a second set of wholesome deeds, or religious virtue stipulated in the *Qur'an*. Primarily concerned with behaviour toward others, these practices are a participation in God's will for creation. Just as religious devotions require sincerity, persons engaged in these activities must also strive to perform these duties with greater love and devotion to God. Only then can these actions reverence the good order of God's creation by adhering to God's laws with humility, i.e., acknowledging the need for God's assistance, and authentic concern for the neighbour.

Key to this stage of moral-spiritual growth is the study and reflection on the sacred texts, the life of the Prophet and his customs (*sunnah*).⁴⁸ Through these teachings and the example of the Prophet,

⁴⁶ Ghazali's instruction is contained in the *Ihya ulum al-din*, Quarter I, The Acts of Worship, (*ibadat*), Books 1-10. Ghazali teaches that "these qualities can be expressed in many ways, but they are well summed up in six words, namely: awareness; understanding; reverence; awe; hope; shame. By conscious awareness, we mean that state in which one's mind and feelings are in no way distracted from what one is doing or saying. Awareness also includes comprehension of the meaning of one's utterance. [...] Reverence [goes] beyond both awareness and understanding. Awe is a kind of fear induced by a sense of majesty [for the one being addressed]. [...] Hope is for the reward of God, Great and Glorious is He. [...] Shame is based on the realization of one's deficiencies and the apprehension of sin." Ghazali, *Ihya*, Quarter I, The Inner Dimensions of Islamic Worship, trans. by Muhtar Holland, Leicester 2002, 38-39.

⁴⁷ Ghazali, *Ihya ulum al-din*, Quarter II, Norms of Daily Life ('*adat*'), Books 1-10.

⁴⁸ *Sunnah of the Prophet* is an account of the Prophet's life and teachings that the community continually reflects upon to gain proper guidance for living the life of faith and service to God and others. Ghazali devotes the last book of the second quarter of his *Ihya ulum al-din* to reflections about the

believers learn that greater self-knowledge leads to a deeper understanding of God's will in creation, and the happiness to which God calls them.⁴⁹ The fruit of this knowledge is a deeper sense of God-consciousness (*taqwa*), and this is essential to moral-spiritual growth. Ghazali likens this progress to a spiritual alchemy, which changes the believer "like that which transmutes base metals into gold" and the human character "becomes sensitive to divine impressions."⁵⁰

Ghazali identifies another group of believers, those who *are arriving*. These persons strive for greater intimacy with God through engaging in supererogatory spiritual practices and social action. These disciplines lead to a state, or spiritual station, in which nothing "exists in the heart except the majesty and beauty of God."⁵¹ At this point of their development, believers experience an "unveiling", and the light of the God comes into their heart. All their actions seek to express the presence of God in the seeker's heart (*hadhr*). For Ghazali claims, "the one who has entered into intimacy with God is the one who acts with the very action of God."⁵²

Once again, Ghazali maintains that the life of the Prophet is a model for this stage of perfection. Through his example, believers

ways Prophet Muhammad is a model for Muslims. He encourages believers to see the Prophet's life as a guide for developing good character, authentic worship of God, and greater service to the community. As in the life of Muhammad, they can also learn to cleave to what is essential and forsake the useless and remain on the straight path to God. He says that "Allah combined in him virtuous conduct and perfect rule of the people. [...] Allah taught him all the fine qualities of character, the praiseworthy paths, knowledge of the first and last affairs [in creation], and those matters through which there is obtained salvation and reward in the future life and happiness and reward in the world." *Ihya*, Book 10, Quarter II, trans. by L. Zolondek, London 1963, 16.

⁴⁹ "The aim of moral discipline is to purify the heart from rust of passion and resentment, till, like a clear mirror it reflects the light of God. [...] Every human being has in the depths of his consciousness heard God question him, 'Am I not your Lord?' (*Qur'an* 7:171) Those who answer 'Yes' to it." Ghazali, *The Alchemy of Happiness*, 8 and 10.

⁵⁰ *Ibid.*, 70

⁵¹ Ghazali, *Ninety-Nine Names of God*, 153.

⁵² David B. Burrell, *Friendship with God in Al-Ghazali and Aquinas*, in Leroy Rouner (Ed.), *Changing Face of Friendship*, Notre Dame/IN 1994, 51.

learn how to pray for the gift of God's love and make great efforts to keep this love alive in their hearts. Ghazali quotes the Prophet saying: "A person does not have complete faith until he loves God Most High and the Messenger more than all else."⁵³ Ghazali also reminds the faithful that the Messenger of God prayed for greater intimacy with God: "O God, endow me with Thy love and the love of him who loves Thee, and the love of him who brings me closer to Thy love and makes Thy love more beloved to me than cool water."⁵⁴ The Prophet explains that loving God means to unite with God's will and that believers can also come to understand,

[W]isdom as the root of religion, love as the foundation, attachment as a conveyance, remembrance of God (*dhikr*) as a friend, certainty (*yaqin*) as a secret treasure, sorrow as a companion, knowledge as a sword, patience as a sheet, contentment as a valuable treasure, failure as glory, renunciation of worldly desires as a business, faith as a power, truthfulness as an intercessor, divine service as an object of love.⁵⁵

Though Ghazali maintains that not everyone can experience the higher spiritual stations, all stages possess a certain degree of happiness. Believers seeking nearness to God are engaged in worship and fulfilling their duties in ways that are "doing of the beautiful" (*ishan*), i.e., doing all things as if you see God.⁵⁶ As the *Qur'an* says: "I am the Companion of him who remembers Me." (50:16)

⁵³ Ghazali, *On Love, Longing and Contentment*, 16.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Ghazali quotes the Prophet's answer to Hazrat Ali, and this reply serves as Ghazali's summary concerning the theological virtue of love for God. *Ihya*, Quarter IV, Book 6, trans. by Mulana Fazul Karim, New Delhi 1982, 387-88.

⁵⁶ The foundation for Ghazali's ideas here comes from the *Hadith of Jibrel*. According to this hadith, the Prophet and some of his companions were sitting together when a man appeared. The stranger asked the Prophet three questions, the answer to which revealed the inner meanings of the tenets of Islam. When the stranger left, the Prophet told his companions that the man was the angel Gabriel, who had come to teach them their religion (*din*). The Prophet's response to the angel explained that (*islam*) "submission" begins with one's confession of faith, the *Shahadah*. In this confession, "There is no god but God and Muhammad is His messenger", a person submits to the one

These two accounts of the moral life affirm that the integrating power for good is rooted in God's providence manifested in creation. Moral goodness for Aquinas and Ghazali emerges from believers' understanding this truth and their desire to attain human fulfilment as God ordains. In this process, greater intimacy with God, as happiness in this life, aiming toward perfect happiness in the vision of God, bears fruit in one's personal and communal life.

3. Aquinas and Ghazali as resources for today

Aquinas and Ghazali were effective teachers of their day. Their guidance concerning moral-spiritual development, focused on the believer's call to friendship with God. Possessing virtue meant that reason – and its exponential gift of wisdom – would guide people to live according to God's plan for creation. Their writings also show that the praxis of those who seek intimacy with God is to be responsible citizens in the society, and the role of society is to help its citizens achieve the end to which God ordains them. The biographies of Aquinas and Ghazali – and in particular their political projects – illustrate these ideas. They also provide for us examples of ways we can address our present day realities.

3.1. *Aquinas's thoughts on political life and social reform*

As a mendicant, Aquinas was part of a movement that renounced feudalism. The Mendicants separated themselves from the debilitating economic structures by their radical witness of poverty and preaching of the Gospel. In contrast to the educational habits of the monastic tradition, the mendicants set up their religious houses in

God and the revelation to the Prophet. This submission includes a commitment to the other four pillars of faith, daily prayers (*salat*), paying alms (*zakat*), fasting (*sawm*), pilgrimage to Mecca (*haj*) and following the directives of the Shari'a, Islamic custom law. The Prophet also explained that (*iman*) "faith" meant believing in God, the divine unity (*tawhid*), angels, Holy Qur'an, the Prophets, the presence of the divine will active in creation (*qadar*) and resurrection on the day of judgment (*ma'ad*). Finally, he taught that "doing of the beautiful" (*ihsan*) was the angel's directive to "worship and act as if you see God and if as you act you do not see God, remember God sees you." "The Hadith of Jibreel," Muslim, Iman I: Bukhari, Iman 37 trans. by James Robinson, Miskhat al-masabih, Lahore 1965, 5-6.

the cities. The purpose of these establishments was to foster interactions among the social, cultural, and spiritual thinkers from various groups. Aquinas engaged in inquiries and debates about many political as well as theological concerns. These projects initiated internal reforms of both religious and secular institutions. His teachings and writings also offered counsel to the leaders of his day.⁵⁷

Aquinas' treatise, *De Regimine Principum* is an example of these efforts. In this work, Aquinas offered advice about the governance of society. The foundation for this counsel was his understanding of God's order in creation, the goal of perfect happiness, and the virtuous life. Aquinas believed in an art of politics based on a style of ruling that provides the conditions necessary for humans to achieve the end God has ordained for them. He proposed that 'one person rule' was the best form of government because it produced "a unity of peace", which is necessary for people to maintain virtue and reach the end befitting their nature:

Now, the welfare and safety of a multitude formed into a society is the preservation of its unity, which is called peace, and which if taken away, the benefit of social life is lost and moreover the multitude in disagreement becomes a burden to itself. The chief concern of the ruler of a multitude, therefore, should be to procure unity of peace: and it is not legitimate for him to deliberate whether he shall establish peace in the multitude subject to him, just as a physician does not deliberate whether he shall heal a sick man entrusted to him. For no one should deliberate about an end, which he is obliged to seek, but only the means to the end.⁵⁸

Aquinas assigned this task to the ruler because he recognized that for the sake of the common good, the diversity in nature, which includes certain inequalities, needs proper direction.⁵⁹ It is this practical

⁵⁷ Chenu, *Aquinas and His Role in Theology*, 16-18.

⁵⁸ Aquinas, *The Governance of Rulers*, (*De Regimine Principum*), trans. by Gerard Phelan, New York 1938, 40.

⁵⁹ *Ibid.*, 49-50. See also Holly Hamilton Bleakley, *The Art of Ruling in Aquinas' De Regimine Principum*, in *History of Political Thought* 20/4 (1999), 590.

approach to leadership that is, as H. Hamilton Bleakley describes, Aquinas' rationale for the existence of a city:

Guiding men towards their proper end is one aspect of the city. Numbers of individual men gathered together, pursuing their own ends, do not constitute the city, nor can they be formal cause of it. Rather, the particular interest and the common good are products of different causes, and therefore, in order for the city to exist, 'there must be some principle productive of the good of the man,' which is separate from the motives of interest proper to each individual.' This separate principle is the ruler. He is the formal cause, while individual men gathered together are the material cause.⁶⁰

Aquinas compared this formal role of the ruler to God, creator and formal cause of existence. As God's creation reflects the divine integrity, so the ruler creates an integral whole of many individuals and a variety of concerns and needs.⁶¹

Aquinas also identified certain qualities of the ruler. He should be a virtuous man, therefore concerned with justice, and "not his own satisfaction." The service he renders should form a bond of friendship between him and his subjects because, "friendship unites those who are virtuous and helps preserve and strengthen their virtue."⁶² Aquinas believed that these relationships ensured peace in the society.

Regarding the "art of his ruling," the ruler must not only possess intelligence so that he can comprehend the goals God ordains, but he must also possess prudence.⁶³ Practical reason is the quality that deals with ordering human actions toward certain ends. The prudent ruler will be able to determine the proper means to achieve these goals, while being "solicitous for the improvement of people's lives."⁶⁴ Aquinas also taught that laws, which attach rewards and punishments for certain actions, will "induce men to do

⁶⁰ Ibid., 591.

⁶¹ Aquinas, *The Governance of Rulers*, Ch. 1 and 14, 33-39 and 91-94.

⁶² Ibid., 79. See also Bleakley, *Art of Ruling*, 593.

⁶³ *STh II-II*, q. 47, a. 6. and also Aquinas, *The Governance of Rulers*, 111.

⁶⁴ Ibid., 105.

good [and] dissuade them from evildoing.”⁶⁵ He likens the role of the ruler to the kingship of the Levitical tribe:

[T]aught by the law of God, may fear the Lord, keep his words and ceremonies, which he commands. . . [And] from this principle, he will be concerned for the means by which the multitude subject to him may live well. [He must] first establish a virtuous life in the multitude subject to him; second, preserve it once established; third, once having preserved it, promote its greater perfection.⁶⁶

According to Aquinas, the task of the ruler and the formation of the city has eternal purpose, but, however, secular governance is not the most important way to salvation.⁶⁷ Though the role of the city and that of the apostolic life of the Church can be complementary, only the Church provides “additional spiritual care” to the believer seeking perfect happiness.⁶⁸

Chenu reminds us that Aquinas understood the Church as body: “a corporation in the sociological sense of the word, and the very mystery of Christ mystically and sacramentally extended in time and place.”⁶⁹ At the heart of its “biological system” is the grace of the Holy Spirit. “The substance of the Church is constructed from new life which faith, hope and charity create in each believer.”⁷⁰ In this way, the Holy Spirit is the “principle and the agent” of one’s return to God. Therefore, Aquinas’ description of the *opus*, the work assigned to human beings, is not only to act in accord with reason, but also to act in harmony with the Holy Spirit. In this light, Aquinas demonstrated a confidence in civil and religious authorities to create

⁶⁵ Ibid., 104.

⁶⁶ Ibid., 102.

⁶⁷ Bleakley, *Art of Ruling*, 594.

⁶⁸ “[T]he Christian man, for whom that beatitude has been purchased by the blood of Christ, and who in order to attain it, has received the earnest of the Holy Ghost, needs additional spiritual care to direct him to the harbor of eternal salvation, and this care is provided for the faithful by the ministers of the Church of Christ.” Aquinas, *The Governance of Rulers*, 96.

⁶⁹ Chenu, *Aquinas and His Role in Theology*, 71.

⁷⁰ Ibid.

associations and programs that promote the mutual moral and spiritual development of all people.⁷¹

3.2. *Ghazali's thoughts on political and social reform*

Ghazali was a successful teacher of Islamic law and much sought after advisor to political rulers. In particular, two of his works, *fadhiah al-Batinyah wa'il al-Mustazharyah* and *kitab al-iqtisad f'il i'tiqad* contain the elements he believed were crucial to forming and sustaining religious and civil authority for the society. Ghazali's writings endorsed the legitimacy of the Abbasid caliphate al-Mustazhir in Baghdad and its military support provided by the Saljug Turks, while refuting the Isma'ili beliefs of the immortal imamate, and the Fatimid caliphate in Cairo. Using teachings from the *Qur'an*, Sunnah of the Prophet, experience of the Muslim community, as well as philosophical principles, Ghazali offered recommendations for maintaining political order in accordance with Islamic law.⁷²

Central to his instruction is the assertion that the imam, and therefore the caliph, is the principal from which unity in the society emerges.⁷³ Ghazali's arguments supported the Sunni practice of choosing the imam. He emphasized that election of an imam, even if it is a small group choosing, is a divine blessing for the community. The practice emerges from the Prophet's teaching that the Muslim community could reach consensus (*ijma*) in deciding legal-social matters and that the Companions established this method when

⁷¹ *STh* I-II, q. 90, a. 1 and in Aquinas's *Commentary on the Ethics*, he calls this task "opus", a word that offers us an energetic notion of a person's responsibility in society. Bleakley comments, "this *opus* is to act in according to reason, and thus a good man is he who *scit bene operari secundum rationem*. The virtuous man is he who carries out this opus in the best way possible." *Ibid.*, 587.

⁷² Leonard Binder explains: "His [Ghazali's] conclusion is that the Caliphate (execution of the *Shari'ah*) because of its relationship with the Sultanate (coercive power) is required as a result of the objective of the Prophet (the establishment and institutionalization of the *Shari'ah*)." Leonard Binder, *Al-Ghazali*, in M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Vol. 1, Wiesbaden 1963, 780.

⁷³ Carole Hillenbrand, *Islamic Orthodoxy or Realpolitik? Al-Ghazali's Views on Government*, in *Iran. Journal of The British Institute of Persian Studies* 26 (1988), 83.

selecting the Prophet's successor.⁷⁴ With these arguments, Ghazali refuted the Isma'ili belief that divine revelation established the selection of the imam, i.e., he must be from the family of the Prophet.⁷⁵

Ghazali also discussed the qualities of leadership. He lists two types, natural and acquired. The natural qualities are that the imam be of adult age, sound intellect, freed person, male, descendent of the Quraysh people, and in possession of good sight and hearing. The acquired attributes are, courage (*najda*), competence to govern, (*kifaya*), knowledge of religion (*ilm*), and the most splendid quality of piety (*wara*). With these excellences, the imam will be able to carry out all his duties.⁷⁶

Ghazali also believed that the government of the caliph benefited from multi-lateral consultations. For example, he should possess knowledge of religion (*ilm*), but he does not have to be a legal scholar. It is important for him to primarily "know why man is created in this world, and to what good directed, and for what quest prepared" and from this reflection, seek counsel for ensuring the common good.⁷⁷ The Muslim community as a whole must discover

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Ghazali, *Kitab Fada'ih al Batiniyya wa-fad'il al Mustazhariyya* (usually abbreviated as *Kitab al-Mustazhiri*), translated by Richard J. McCarthy, Library of Classical Literature IV, New York 1980, 262. Ghazali's *Kitab al-Mustazhiri* was written in response to the young Abbasid caliphate al-Mustazhir, to compose a work that would expose the false teachings of the Isma'ilis that were being spread throughout the area and posing an internal and external threat to his regime. All subsequent quotes of Ghazali's *al-Mustazhiri* will be taken from this McCarthy's translation.

⁷⁶ Hillenbrand, *Islamic Orthodoxy or Realpolitik*, 83-85. The quality of *najda*, means a show (*zuhur*) of strength, (*shawka*) that is not afraid of seeking help (*istizhar*) of armies, especially when the enemies evil becomes apparent (*yastazhira*) and this poses harm to the community. Hillenbrand comments that the words *zuhur*, *istizhar*, *yastazhira*, come from the same root, as the name al-Mustazhir, the caliph who commissioned Ghazali to created this work. The root word, *zahara* means to shine, give light or to blossom.

⁷⁷ Ghazali, *al-Mustazhiri*, 281-283.

the proper understanding of the Islamic law (*shari'a*) and the means for living peaceful and virtuously in society.⁷⁸

Ghazali's training in jurisprudence must have helped him reach these conclusions. Islamic law refers to the *Qur'anic* principle of *ikhtilaf*: differences in perspectives and viewpoints. In the *Qur'an* God declares:

O humankind, We created you from a single pair of male and female and made you unto nations and tribes so that you may know one another—and the most honoured among you in the sight of God is the most righteous (49:13).

And had your Lord so willed, God could surely have made all human beings into a single community: but God willed otherwise to do so and they continue to hold divergent views (11:118).

Sunni Muslims maintain that *Ikhtilaf al-fiqh*, divergences of canon law, are part of God's divine providence and mercy given to human beings. History has shown how the flexibility of theological and legal interpretation has allowed the Muslim community to adapt to the needs of the day, while also preventing conflict.⁷⁹ We see this principle evident in the various ways Ghazali supported consultations even with the seemingly religiously weak Turks, because their military power that could ensure the caliphate's regional authority.⁸⁰

⁷⁸ Binder, *Al-Ghazali, 778-779*. Ghazali states that: "The laws of the Prophets in various ages have differed in relation to detail, but they have not differed regarding the basic principle of imposing obligation and calling men from following caprice to obedience to the rule of Law (*shari'a*)." Moreover, that the caliph must "be eager for counsel of the *ulema* of religion and profit from the admonitions of the rightly guided Caliphs and pursue the religious elders' admonitions to bygone princes -many examples here [...]." *al-Mustazhiri*, 237 and 287.

⁷⁹ Cyril Glasse (Ed.), *New Encyclopedia of Islam*, Walnut Creek/CA 2001, 201. The concept of *ikhtilaf* is enshrined as the seventh article in *al-fiqh al Akbar* of abu Hanifah.

⁸⁰ Ghazali sought to "consolidate the working relationship between temporal and spiritual authorities which he knows to be more important than ever to the stability of the realm. That stability, as he often argues elsewhere in his

Throughout this period, Ghazali's writings and teaching continually stressed the need for civil order, so that believers could follow the Islamic law, according to the recommendations and decisions (*fatwa*) reached by the religious and legal authorities. However, after several years in this role he became disillusioned with political consultations and educational systems. Following a period of extended spiritual asceticism, prayer, and study, he realized that the Muslim community needed greater spiritual renewal.

Ghazali began work on this project while civil strife continued in the region and during the Christian crusades, (somewhere between 1096-1099 BCE). These crises led him to believe that only an internal "enlivening or revivification" (*ihya*) of Islamic guidance could help the society. He believed God was calling him to this work declaring, "I am not longer obliged to remain silent, because the responsibility to speak, as well as to warn you, has been imposed on me by your [Muslim community's] straying from the clear truth [that given in the Qur'an and developed in the shari'a]." ⁸¹

As explored in the previous sections of this paper, Ghazali's explanations and recommendation about Islamic faith and practice sought to give moral-spiritual guidance to all Muslims. The *Ihya ulum al-din*, Revival of Religious Sciences, provided resources for personal and social transformation so that believers could remain on the straight way to salvation (*as-sirat al- mustaqim*). With this program, Ghazali attempted to revitalize the life and work of Muslim society.

These snapshots of the context within which each theologian did his work reminds us that moral theology can be the foundation for development and reform in the society. When rooted in the call to happiness with God, our lives as intimates of God are intrinsically motivated toward a certain end, which means acting virtuously, creating the conditions for maintaining a life of virtue, as well as promoting greater prosperity in the society.

Aquinas and Ghazali have shown that to proclaim God's divine names is to affirm that God establishes all things with a certain end, proper to each created being. When believers

works, is a prerequisite for stability of religion." Hillenbrand, *Islamic Orthodoxy or Realpolitik*, 86-87.

⁸¹ Ghazali, *Ihya*, Introduction, 1.

contemplate sacred realities, they open themselves to a greater realization of both natural and graced capacities necessary for creating order in the society. Reason and the exponential gift of holy wisdom empower them to understand personal and social realities in a deeper, and more, integral way. These reflections are critical to the development of associations that foster moral-spiritual growth. Two key concepts from their writings and experience are important here.

Aquinas reflects on the attribute of God as Divine Peace. He maintains that though difference exists in creation, the divine attribute of unity of peace accompanies this reality.⁸² God has established an unconfused connection between creatures and their fulfilment. Created existence has a certain order, which Aquinas believes is hierarchical. As stated earlier, he recommends that society should establish laws and governing bodies that maintain this order. Today we might not agree with Aquinas' promotion of the monarchy, however, based on his reflection about Divine Peace, we could produce political and social models that recognize diversity, while also giving priority to promote justice and harmony among people.

Similarly, Ghazali's reflection on *tawhid*, the oneness of God, affirms that God provides for each creature according to its need. Believers must recognize the divine will, the measuring out (*qadar*), existing in nature, though it differs for each creature. God has produced an infinitely diverse universe with each part of creation sharing in the divine existence: "There is nothing whose treasures are not with Us, and We send it down only with a known measuring out" (*Qur'an* 15:21). This truth is the basis of Ghazali's ideas concerning the divine attributes and the need for all people to deepen their trust in God's providential design:

⁸² "Divine peace establishes all things in an unconfused connection within a shared existence. There is nothing in creatures that does not have some kind of link or relation with other creatures, whether as species or genus or some other order of relation. Yet none of them loses their unique properties. [...] In this way, the divine Nature unifies all things in themselves, that is to say, unifies each thing in itself. So finally each thing is unified with itself and with others in such fashion as to be in accord with each other." *Commentary on the Divine Names*, chapter 2, Lesson 2 trans. by Chenu, *Aquinas and His Role in Theology*, 102.

Know that trust in God pertains to faith, and all matters pertaining to faith may be classified by the way of knowledge, the state of being, and the activity proper to them. So, trust in God can be classified as its source and activity as its fruit, while it is the state of being which renders the term *tawakkul*.⁸³

Ghazali believed that maintaining social order under the caliphate was critical to the survival of the Islamic law and therefore moral-spiritual development. Though he supported a central civic authority, Ghazali also fiercely defended personal freedom.

In pursuing moral-spiritual transformation, examples abound for the believer to follow. However, people must make their own judgment regarding the faith God offers.⁸⁴ Freedom to pursue virtue supports peace rather than incites conflict. Ghazali recognized the possibility of a reconciliation of hearts: affection between persons God desires, especially when believers together seek moral goodness on their way to everlasting life.⁸⁵

⁸³ Ghazali, *Ihya*, Quarter IV, Book 35: Faith in Divine Unity and Trust in Divine Providence, *Kitab al-tawhid wa'l tawakkul*, trans. by David B. Burrell, Louisville/KT 2001, 9.

⁸⁴ "Men are of three divisions. One comprises the blindly accepting masses brought up in belief of the truth through hearing it from their elders: and the soundness of Islam is accepted. The second division comprises the unbelievers brought up contrary of the truth and hearing from their elders and servile conformism [...] [those] who follow the infallible imam (the Isma'ili). The third division comprises the man who has left the position of the servile conformists and knows that servile conformism there is danger in error. [...] We invite him to consider the creation of the heavens and the earth that he may know thereby the Maker and to reflect on the apologetic miracles of the Prophet (PBUH) that he may know his veracity." Ghazali, *Kitab al-Mustazhiri*, 260.

⁸⁵ "Reconciliation of hearts" is a concept from the *Qur'an* illustrating the social condition that exists in Arabia under the Prophet Muhammad's rule. The oppressive and warlike people of Arabia were transformed into a peaceful and productive society. Knowledge about the nature of human existence and its destiny, led them to living upright lives. The passage says: "But if the enemy inclines toward peace, do also incline toward peace, and trust in God for He is the One That hears and knows all things. Should they intend to deceive you - verily God Suffices [for] you: He it is that strengthens you with his aid and with the company of believers. And, moreover, he has put affection between their hearts; not if thou had spent all

Therefore, we learn from Aquinas and Ghazali that God's work in creation manifests Divine Providence, Power, Mercy and Love in various and unique ways. God has planned for each creature's fulfilment. For human beings the virtuous life is a way to act according to these truths. God has also bestowed on us the means to establish civil and religious associations that can help us towards the goal of perfect happiness with God. These reflections are just as important today as they were in their time. As we face the challenges of contemporary society, Muslim and Christian thinkers are proposing projects that echo Aquinas' and Ghazali's ideas.

Imam Rashied A. Omar believes that it is important for Muslims and Christians to embrace and affirm the concept of *ikhtilaf*, as an intrinsic motivation for interreligious dialogue. He says that to deny "the right of others to hold beliefs and views which are different and incompatible to one's own is tantamount to a denial of Allah himself."⁸⁶ Omar claims that "the challenge facing Christians and Muslims is to liberate themselves from narrow conceptions" so that believers can reverse the xenophobic patterns of today's society.⁸⁷

He realizes that in this process, the dual commitment of social transformation and moral elevation is the only way to restore hope in our communities. He identifies three principles of Islam that are integral to such a project: *sabr*, which means spiritual perseverance; *islah*, which means social reform; and *tajdid*, which

that is in the earth couldst thou have produced That affection God Hath done; for He is Exalted in might, Wise" (8:64). Ghazali believed that creating such a condition for his society was the first duty of the imam: "He must know why man was created in this world and to what directed, and for what quest he must be prepared. It is well known that to a man of insight (discernment) this house (world, life) is not an abiding one but simply a house of passage and that all men are voyagers. The starting point of their voyage is their mother's womb and the house of the Hereafter is the goal of their voyage." *Al-Mustazhari*, 280.

⁸⁶ Imam Rashied A. Omar, lecture to the interfaith program "Living as Women of Faith: A Muslim-Catholic Dialogue", Saint Mary's College, February 28, 2003.

⁸⁷ Omar comments on the New Testament writings that describe hospitality, "philoxenia" love of the stranger, and believes this is a call for all faiths to recognize "our common humanity." *Ibid*.

means intellectual renewal.⁸⁸ These principles are not unique to Islam alone. They serve as key elements on a common pathway to perfect happiness with God, especially as we realize our shared commitment to the common good of society.

Theologian Pim Valkenberg suggests that differences between the faith traditions, once recognized, can help us discover our call “to emulate each other in doing well.” In the hopes of contributing to the work of Christian-Muslim dialogue, he first offers a Christian reading of the *Qur’anic* passage: “If God had so willed there would be a single people” (5:48), asking if perhaps differences “are meant by God as a help for those who believe.”⁸⁹ Valkenberg proposes that:

The Qur’an does not endorse a liberal form of pluralism that would imply that anyone could find God in his or her own way. It endorses pluralism as a divine pedagogy, so to say: God uses religious differences, and God sends different prophets and revelations to indicate ways along which people can return to God by doing good.⁹⁰

Omar’s and Valkenberg’s reflections provide us with new religious thinking that courageously crosses traditional boundaries. It is as Valkenberg suggests, based upon John B. Cobb’s pivotal notion that “mutual transformation” stretches us beyond absolutism and relativism, based upon a shared contemplation of God as Truth and our call to live according to this Truth.⁹¹

Perhaps this was the intent of the *Pontifical Council for Interreligious Dialogue*, which developed guidelines so that

⁸⁸ Imam A. Rashied Omar, *Id al-Adha Khutba*, Islamic Society of North America, Plainfield, Indiana: Sunday, February 1, 2004/10 Dhu-al-Hijja 1424.

⁸⁹ Pim Valkenberg, *Sharing Lights on the Way to God: Muslim-Christian Dialogue and Theology in the Context of Abrahamic Partnership*, Amsterdam/New York 2005, Chapter five, author’s manuscript. The passage from the Qur’an (5:48) says: “God has prescribed a law [for each], an Open way [for each]. If God had so willed there would be a single people, but God’s plan is to test you if what he has given you, so strive as in a race to live-out the virtues; for the goal of all of you is to God.”

⁹⁰ Valkenberg, *Sharing Lights*, chapter 5 (manuscript).

⁹¹ *Ibid.*

Christians – exchanging views in the dialogue between Christians and Muslims – might find the right word.⁹² The guidelines sought to respond to the call of Pope John Paul II, for building a “civilization of love.”⁹³ When addressing Muslims in Casablanca (1992) he said “Christians and Muslims must recognize with joy the religious values that we have in common and give thanks to God for them.”⁹⁴ The guidelines identified by the Pontifical Commission highlight the potential areas of cooperation with Muslims so that the human race can experience a “true social and cultural transformation.”⁹⁵ As we learn from the teachings of Aquinas and Ghazali, seeking moral-spiritual perfection is essential to finding common ground between our faith traditions because it directs us “to the deepest aspirations of the human spirit expressed in the quest for God [and] [...] the full dimension of humanity.”⁹⁶

Recent documents, such as *Dominus Iesus*, which raised questions about interfaith dialogue, as well as articles written in *La Civita Cattolica* warning Catholics that Muslim *ihadists* are waging a religious war, give the appearance of a shifted emphasis on the Catholic Church’s commitment to dialogue with Islam. Yet, nowhere in these articles or documents do we find the church compromising on its call to promote peace and social development. The challenge given to us almost forty years ago, has an even greater urgency today:

All believers of Islam, Christianity, and Judaism should join people of good will of whatever religion or ideology to furnish concrete responses, including a common message and coordinated action, to the human situation. The fundamental problems are the same for all communities, and believers must provide solutions, both by act and by

⁹² Maurice Borrmans (Ed.), *Guidelines for a Dialogue between Muslims and Christians*, Pontifical Council for Interreligious Dialogue, 11. The guidelines speak of the appropriate partners, places and areas for dialogue.

⁹³ Byron L. Sherwin and Harold Kasimow, *John Paul II and Interreligious Dialogue*, New York 1999, 61.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ Borrmans, *Guidelines*, 9.

⁹⁶ Ioannes Paulus PP. II, *Redemptor Hominis*, no. 11. Given at Rome, at Saint Peter’s, on the fourth of March, the First Sunday of Lent, in the year 1979. Libreria Editrice Vaticana.

word, as their faith in God and their love for humanity guide them.⁹⁷

This mandate echoes a similar imperative identified by M. Kamal Hassan soon after the Twin Towers tragedy and the scandals of corporate America:

The impact of serious oral failure, unethical practices and moral corruption in business, corporations, media, politics and government in the nation state will continue to undermine our quality of life. [...] A pervasive ethical consciousness which generates virtuous and righteous conduct among leaders and followers is needed to check further moral decay. This consciousness is best nurtured by religion and spiritual-moral education, which together, foster a deep sense of accountability to and love of the Supreme Being. This spiritual-moral conscience and consciousness, which transcends personal, racial, ethnic or national loyalties, is a more effective force than any legislation in challenging the gods of selfish and unjust vested interest.⁹⁸

Though challenges to develop peace and justice in society today exist, the teaching of Islam and Christianity shows us that the theocentric vision offers us the best possibility for creating greater solidarity among people. However, as Georges Anawati maintained, only the free state, which respects the religious conscience of its citizens and the free exercise of their religion, can help us move beyond ethnocentrism and into projects that produce thriving results for all people.⁹⁹ Only then can society become a “house of witness” wherein, as Roger Arnaldez notes, we embark on a “voyage of discovery stripped of colonizing pretension: an invitation to explore the *other* on the way to discovering ourselves.”¹⁰⁰

⁹⁷ *Gaudium et Spes*, No. 10.

⁹⁸ M. Kamal Hasan, *The Expanding Spiritual-Moral Role of World Religions in the New Millenium*, in *American Journal of Islamic Social Sciences* 18 (2001), 14.

⁹⁹ Troll, *Hommage D'Istanbul*, 162.

¹⁰⁰ Roger Arnaldez, *Three Messengers for One God*, trans. by Gerald Schlabach, Notre Dame/IN 1994, vii.

In such an environment, believers find the means to conspire together. Here let us recall John Courtney Murray's retrieval of this concept which seeks to "limit the warfare and increase the dialogue" among people by literally "breathing together."¹⁰¹ Essential to this work is developing courageous friendships so that we can read the signs of the times together, interpret these realities from our shared commitment to promote peace, and put our ideas into action. The communion of believers can strengthen our resolve to confront the vast inequalities between developed and underdeveloped countries and the structural and institutional legacies of unfairness and underrepresentation of peoples. Believing in a shared journey toward God and the need for moral-spiritual growth may be our best hope for creating a truly liberating and compassionate existence for all people.

¹⁰¹ John Courtney Murray s.j., *We Hold These Truths*, New York 1988, 22.

GEEN ALMACHT ZONDER GOD¹

Mark-Robin Hoogland cp

Weinig namen van God lijken vandaag de dag meer onder druk te staan dan de naam Almachtige. Vraag aan een willekeurige liturgiegroep in een parochie of aan deelnemers aan een 'cursus bidden' om zelf een gebed te formuleren, en de naam Almachtige zal schitteren door afwezigheid. Door menigeeen worden in de liturgie bij voorkeur 'zachtere' namen gebruikt, zoals 'Liefdevolle' en 'Barmhartige' of meer mystieke namen als 'Eeuwige' en 'Aanwezige', als een alternatief. Anderen kiezen ervoor om steeds een naam toe te voegen aan 'Almachtige': 'Almachtige, Algoede' of 'Almachtige, Genadige'. Zowel door leken als door theologen en pastores wordt de naam Almachtige voor God als problematisch beleefd; hij spreekt niet (meer) voor zich. In het licht van zoveel lijden in de wereld, nu en door de eeuwen heen, en in het eigen leven kan deze naam zelfs als onjuist, als onwaar worden gezien. Er zijn ook exegeten, filosofen en theologen, die almacht zien als een vreemde, heidense eend in de christelijke bijt.² Gebeden en liederen waarin God almachtig genoemd wordt, roepen dan vervreemding op. Theologische teksten over almacht worden aan de kant geschoven, als waren zij relieken uit een tijd waarin het zogenaamd nog eenvoudig was om te geloven in 'God de almachtige Vader'.

¹ Dit artikel is een bewerking van de gelijknamige lezing vanwege het Thomas Instituut door Dr. Mark-Robin Hoogland cp op 16 januari 2004 te Utrecht. Aan deze lezing ging de lezing van Prof. dr. Jan Muis vooraf, die reageerde op het proefschrift van Hoogland, getiteld *God, Passion and Power - Thomas Aquinas on Christ Crucified and the Almightyness of God*, Leuven 2003 (afgekort in de tekst als GPP).

² Resp. bijv. Meindert Limbeck, *Matthäusevangelium*, Stuttgart 1993, 76-9; Charles Hartshorne, *Omnipotence and other Theological Mistakes*, Albany NY 1984; A.A.S. ten Kate, *Avec Dévouement total, La Lutte de Dieu contre Toute-Puissance*, Bergen op Zoom 2000, 5-25, 155-220.

Het kan ook anders. En het feit dat JHWH al vóór het christendom met namen werd genoemd die wij thans en al eeuwen lang vertalen met ‘Almachtige’, geeft al aan dat het zelfs beter kan – als je er tenminste van uitgaat dat degenen die ons voorgingen in het geloven niet ‘achterlijk’ waren.

In dit artikel zullen we met het oog op het bovenstaande drie stappen zetten. Allereerst staan we stil bij de term almacht en bij de vraag of het niet verkieslijker is om ‘overmacht’ te gebruiken. In het tweede gedeelte zal de aandacht gericht zijn op Thomas van Aquino: helpt zijn benadering ons verder? Tenslotte bekijken we of de benadering van Eberhard Jüngel te prefereren is.

1. **Almacht of toch liever overmacht?**

Wanneer we in de hierboven geschetste context nadenken over Gods almacht, kunnen we uitgaan van verschillende vragen, bijvoorbeeld: Is het wel nodig om over Gods almacht te spreken? Is het met het oog op de Schrift niet beter dat wij spreken over Gods overmacht, een woord dat meer alledaags is?

De Grieks sprekende Joden van het vroege jodendom die leefden in de diaspora, meenden van niet. Zij hadden om Gods macht te betekenen gebruik kunnen maken van reeds bestaande woorden, zoals *pankrates/pasikrates*. Dit woord betekent ‘alles kundend’ en werd door de Stoïcijnen gebruikt voor hun god. Eveneens werd het gebruikt in de context van het worstelen in het gymnasium. Of zij hadden kunnen kiezen voor *pleoon-exia*, een term die bij Xenofoon voorkomt en ten tijde van het vroege jodendom al in onbruik geraakt was,³ of voor het algemenere *epikrateia*, dat bijv. door Polybius e.v.a. gebruikt werd – beide woorden betekenen ‘overmacht’. Zij hebben echter een nieuw woord gebruikt, of uitgevonden, om Gods macht te betekenen, namelijk *pantokratoor*. De reden hiervoor lijkt met name te liggen in de voortschrijdende hellenisering van de maatschappijen en het denken in de gebieden die door Alexander de Grote (die regeerde van 336 tot 323 v.Chr.) veroverd waren. Het is een nieuw woord, maar het is samengesteld uit bestaande elementen: *pas* en *krateoo*. Dit woord wordt in het vroege jodendom en in het Christendom exclusief gebruikt voor JHWH.

³ Zoals *agapè*, een destijds in onbruik geraakt woord, door de vroege christenen opgenomen werd als term voor specifiek christelijke liefde.

Deze naam, *Pantokrator*, is in de Septuaginta gebruikt als vertaling van de Hebreeuwse namen *El Shaddai* en *JHWH Sabaoth*. In het Latijnse christendom zijn deze namen steeds vertaald met *omnipotens*, in het Nederlands met ‘almacht/Almachtige’ of ook wel met ‘alvermogend/Alvermogende’. Opmerkelijk is nu dat evenals bij *Pantokrator* de elementen van deze term bekend zijn in het dagelijkse, niet-religieuze taalgebruik, terwijl de samenstelling ervan een woord vormt dat in eigenlijke zin alleen gebruikt wordt voor God, die we niet ten volle kennen. Weliswaar worden eveneens dictators, maffiabazen en sporthelden wel almachtig genoemd, maar dan toch in afgeleide – en in oneigenlijke – zin. In een bepaald opzicht lijken genoemde mensen in de ogen van degenen die zo spreken op God, bijvoorbeeld omdat ze alles en iedereen onder de duim hebben of machtiger zijn dan hun concurrenten. Dit latere en oneigenlijke gebruik van ‘almacht(ig)’ kan ertoe leiden dat deze term als naam voor God door gelovigen vermeden wordt, omdat JHWH geen onderdrukker is en geen concurrenten heeft. Ik pleit er echter voor dat gelovigen zich deze term niet te laten ontnemen en te onderstrepen dat die almachtig genoemde schepselen niet almachtig genoemd dienen te worden; dat het een godslastering is zelfs.

De vertaling ‘overmacht’⁴ heeft als nadeel dat het geen woord is dat in eigenlijke zin exclusief voor God gebruikt wordt. Meer nog, het woordenboek Van Dale refereert bij het woord overmacht niet eens naar God. Als eerste betekenis geeft hij “grotere macht, superioriteit” en geeft als voorbeelden “de overmacht van de sterke, de overmacht van Amerika, Hinault won met grote overmacht” – Hinault won de Tour de France in 1978, ‘79, ‘81, ‘82 en ‘85 en werd tweede in ‘84 en ‘86. Uit deze voorbeelden blijkt eveneens dat de term overmacht *potentia ordinata* betekent, terwijl de problemen in ons verstaan van Gods macht juist ontstaan wanneer de notie van *potentia absoluta* verdwijnt. ‘Overmacht(ig)’ is zo ook niet bepaald een vriendelijker woord dan ‘almacht’. In de betekenis “Ik kon er niets aan doen; het was overmacht” (betekenis 3 bij Van Dale), kan het zelfs een fatalistische en onpersoonlijke bijbetekenis krijgen.

Dat mensen zoeken naar een alternatief voor de naam ‘Almachtige’ c.q. de term ‘almacht’, is een tamelijk nieuw

⁴ Berkhof introduceerde in *Christelijk geloof* (Nijkerk 1973) de term “weerloze overmacht” als alternatief voor ‘almacht’.

fenomeen. Na de verschrikkingen van de Eerste Wereldoorlog en na Auschwitz zijn mensen veel voorzichtiger geworden in het spreken over Gods almacht. Door de in hun tijd – de jaren '30 van de 20^e eeuw – toonaangevende katholieke theologen Garrigou-Lagrange en Scheeben werd Gods almacht nog als iets onproblematisch en vanzelfsprekends gezien: God is de Schepper, dus is Hij almachtig.⁵ Maar met name na publicaties van Dietrich Bonhoeffer, na de vertaling van het boek van de Japanse theoloog Kazoh Kitamori over de pijn van God (1946, vertaling 1965) en het uitbrengen van het baanbrekende boek van Jürgen Moltmann *De gekruisigde God* (1972) lijkt er bijna een taboe te rusten op het gelovige spreken over Gods almacht. Gijsbert van den Brink laat in zijn proefschrift echter overtuigend zien dat *filosofische* discussies over Gods almacht buiten de context van geloof ons niet verder helpen.⁶

2. Thomas van Aquino

Wat ons wel verder kan helpen, is – alvorens te besluiten of de naam Almachtige voor God in ons gelovige spreken vermeden, vervangen of gehandhaafd dient te worden – onderzoek te doen naar wat almacht in de traditie betekent. In mijn proefschrift *God, Passion and Power* ga ik hierbij uit van het theologische gedachtegoed van Thomas van Aquino. Deze dertiende-eeuwse kerkleraar is nog altijd invloedrijk, zowel als inspiratiebron voor hedendaagse theologie (en filosofie) alsmede als degene tegen wie hedendaagse theologen (en filosofen) zich afzetten – of in ieder geval tegen bepaalde interpretaties van zijn geschriften. Want als zijn eigen teksten te voorschijn komen van onder een dikke laag thomistische en neothomistische interpretatiestof, ontmoeten we niet een rigide systeemdenker die weet en beschrijft hoe God in elkaar zit, maar een mens die gedreven en met ontzag voor het mysterie van God zijn geloof probeert te verstaan, daarbij uitgaande van wat we lezen in de Schrift en in ogeschouw nemend de werkelijkheid zoals die zich aan ons voordoet, de menselijke ervaring. Daarbij kan in hem de houding van een religieus en een priester herkend worden: als lid van

⁵ Zie bijv. Réginald Garrigou-Lagrange, *La Providence et la Confiance de Dieu*, Paris 1932, 105; Matthias Joseph Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Bd. 1, Freiburg/Brsg. 1933, 599.

⁶ G. van den Brink, *Almighty God*, Kampen 1993, 267.

een religieuze bedelorde wist Thomas uit eigen ervaring wat ontvangen was, niet alleen het materiële, maar eveneens het geestelijke, de wijsheid en het inzicht, de genade. Als bedienaar van de sacramenten was hij nauw betrokken bij het mysterie van Gods liefdevolle handelen jegens Zijn volk.

Hoe schrijft deze Thomas over almacht en helpt dit ons verder? Worden wij er niet goedgelovig, maar wel betere gelovigen van? Of splitst hij ons eerder een aristotelisch christendom in de maag, of wellicht een statisch stoïcisme? De opgeworpen vragen in ogenschouw nemend beschouwen we in het vervolg een aantal aspecten van Thomas' benadering van almacht in *quaestio* 25 in de *Prima Pars* van de *Summa Theologiae*. Hier zijn zijn gedachten over almacht het meest uitgekristaliseerd.

We zullen twee stappen zetten. Eerst zal kort aangetoond worden dat bij Thomas het uitgangspunt voor het denken over Gods almacht Jezus Christus is en in het bijzonder Diens lijden – en niet een één of ander abstract idee over macht dat vervolgens op God wordt geplakt (2.1). Vervolgens zullen we nadere aandacht schenken aan een paar fundamentele aspecten van wat Thomas in deze *quaestio* inhoudelijk zegt over almacht (2.2). Aan de hand van deze uiteenzetting zal Thomas naar voren komen als zowel een Bijbels-christelijk theoloog als een negatief theoloog.

2.1. *Beginnen bij Jezus Christus*

Met Eberhard Jüngel en Maarten Luther – en met Thomas, moet gezegd worden – deel ik het inzicht dat wanneer een christen nadenkt over God, het voor de hand ligt en zelfs noodzakelijk is dat de beschouwing van Jezus Christus er een centrale plaats in inneemt. Ons geloof in de Incarnatie alsmede vele schriftteksten die naar dit mysterie verwijzen, dirigeren ons in deze richting, bijvoorbeeld “Hij is het beeld van de onzichtbare God” (Kol 1,15) en Jezus' uitspraak dat wie Hem ziet, de Vader ziet (Joh 8,19, cf. Mk 9,37b). Wanneer een christen nadenkt over God, Zijn almacht, liefde etc. met betrekking tot het lijden in onze wereld, dan is het derhalve niet vergezocht om te beginnen bij hoe God zich verhoudt tot het lijden van Jezus Christus tijdens diens leven op aarde. Dit is als beginpunt niet voorbehouden aan leden van de Congregatie van het Lijden (Passionisten), in wier spiritualiteit het lijden van Jezus Christus

centraal staat. De methode daarentegen om eerst te bedenken wat macht is en dan wat almacht is en vervolgens te bekijken of dit JHWH past, is gedoemd te mislukken. Immers, als een variatie op een bekend thema, "al wat van beneden komt, blijft beneden".⁷

Nu lijkt het misschien op het eerste gezicht dat in Thomas' beschouwing van almacht in de *Summa Theologiae* Jezus Christus afwezig is. Zelfs in commentaren door de tijden heen op *Prima Pars, quaestio 25* wordt Hij als oriëntatiepunt in dezen niet herkend. Dit is des te opmerkelijker wanneer je de in de *obiectiones* en in het *sed contra* geciteerde schriftteksten leest in hun context. De schriftteksten die Thomas aanhaalt, hebben namelijk zonder uitzondering betrekking op de menswording (Lk 1,37) en het lijden van Christus (2 Tim 2,13, 1 Kor 1,20). Ook de twee *obiectiones* waarin de Schrift niet geciteerd wordt, houden verband met het lijden van Christus. Weliswaar wordt nergens in de *obiectiones* of in het *sed contra* Zijn Naam genoemd, maar duidelijk is wel dat het Christus-mysterie aan de oorsprong staat van vragen omtrent God, in casu Zijn almacht. Thomas veronderstelt bij zijn lezers kennis van de context waarin de schriftteksten gebruikt worden.⁸ Wie echter de citaten als losse opmerkingen ziet, voor het karretje gespannen van een theoloog met zijn vooropgestelde ideeën, slaat de plank mis, mist het inzicht in de structuur van Thomas' teksten en de methode die hij volgt.

Dit verband tussen Thomas' bespreking van Gods almacht en het lijden van Jezus Christus wordt nog eens bevestigd, doordat in de *Summa Theologiae* dezelfde schriftteksten gebruikt worden waar hij Christus' lijden beschouwt.⁹ Bovendien gebruikt Thomas deze schriftteksten alleen maar daar, waar hij spreekt over Gods almacht en Christus' lijden en niet elders in de *Summa Theologiae*.¹⁰

⁷ Zie H.M. Kuitert, *Het algemeen betwijfeld christelijk geloof*, Baarn 1992, 28.

⁸ Vgl. *GPP*, 11-12, 180-182.

⁹ *STh* III, q. 46, a. 2. 1 Kor 1,20 wordt hier niet expliciet geciteerd, maar is wel duidelijk verondersteld.

¹⁰ 2 Tim 2,13 wordt alleen nog geciteerd in het kader van Gods barmhartigheid, die Thomas nauw verbonden ziet met Gods almacht en Christus' lijden: zie *GPP*, 211-221.

2.2. *Almacht in quaestio 25: Bijbelse en negatieve theologie*

Wat zegt Thomas in *quaestio 25* over Gods almacht en hoe zegt hij het? Hij zegt heel veel en hij zegt het zo, dat het voor velen vandaag de dag niet zonder meer te vatten is. In het kader van dit artikel zullen we ons beperken tot twee fundamentele onderscheidingen die begrepen moeten worden om te verstaan wat Thomas zegt: ten eerste het onderscheid tussen Gods macht en de macht van schepselen, ten tweede het onderscheid dat Thomas maakt tussen eindeloze macht en almacht.

Thomas begint *quaestio 25* met de vraag, of er macht is in God. Die vraag is voor een gelovige gemakkelijk te beantwoorden: de heilige Schrift staat bol van de verzen waarin gesproken wordt over Gods macht. Thomas citeert Psalm 89,9: Er is macht in God. Maar dat woord 'macht' of 'vermogen', gebruikt voor God, roept een aantal vragen op. Want in het dagelijkse spraakgebruik betekent 'macht/vermogen' de mogelijkheid om capaciteit te realiseren. Om een eigentijds voorbeeld te noemen: een drillboor met het vermogen/de macht om door een dikke gesloten deur heen te gaan en een bouwvakker die in staat is (het vermogen/de macht heeft) om de drillboor te hanteren. Wanneer de bouwvakker de drillboor in werking brengt, realiseert hij de macht, die hij heeft om dit te doen. En terwijl deze drillboor gebruikt wordt om door een gesloten deur heen te gaan, wordt de macht/het vermogen ervan gerealiseerd.¹¹ M.a.w., macht zoals wij die kennen impliceert de overgang van 'in potentie' naar realisering en daarmee dus ook tijd, verandering, groei, ontwikkeling, onvolmaaktheid en ondergaan (*passio*), alle eigenschappen van schepselen. Om macht uit te oefenen, moet zij geactualiseerd, gerealiseerd worden. Dit is eigen aan schepselen. Maar *op deze wijze* kan macht God niet toekomen, niet op grond van Griekse filosofie, maar op grond van het getuigenis in de heilige Schrift dat God één is, eeuwig, volmaakt en onveranderlijk.

Toch spreekt de Schrift van Gods macht – nergens van Gods onmacht of niet-machtig zijn: dat zijn de afgoden (Ps 115,3-14, Bar 6,25). Dit is het uitgangspunt. Hoe dienen we dit dan gelovig te verstaan? Om uit de impasse te komen, maakt Thomas gebruik van een onderscheid dat Aristoteles maakt, namelijk tussen *potentia*

¹¹ *STh* I, q.25, a. 1 ag. 1; de reminiscentie aan Joh 20,19 en 26 is hier overigens niet aanwezig.

activa en *potentia passiva*. De term *potentia passiva* wordt nu zagezegd gebruikt voor 'macht-met-mogelijkheden'. Iets heeft *potentia passiva*, als het in potentie iets kan. De term *potentia activa* gebruikt Aristoteles voor gerealiseerde, geactualiseerde macht. Schepselen past beide soorten macht, maar God, zegt Thomas, kan slechts laatstgenoemde toekomen, omdat *potentia passiva* geschapen-zijn veronderstelt; de *potentia passiva* van iets of iemand wordt door toedoen, door de actie van iets of iemand anders tot realisering, tot *potentia activa* gebracht. Degene, die de Eerste is, van wie al wat is komt, de Schepper, God, JHWH, past derhalve geen *potentia passiva*.

De consequentie hiervan is echter dat wij ons Gods macht niet kunnen voorstellen. Macht die reëel is, actueel, zonder dat zij tot realisering is gebracht, ligt immers voorbij ons voorstellingsvermogen, omdat zo ver als onze horizon reikt elke macht in alles wat we waarnemen gerealiseerd is of wordt. Dit betekent dat als we in ons gelovige spreken God machtig noemen, we God niet aan het beschrijven zijn zoals wanneer we de macht/het vermogen van een drillboor beschrijven.

Maar wat zeggen we dan? Want als Gods macht *totaal* anders zou zijn dan schepselijke macht, zou 'God is machtig' niets betekenen. Thomas zegt dat "God is machtig" geen beschrijving is, zoals 'die bouwvakker is machtig' of 'die drillboor is machtig' en dat "machtig" in deze uitspraken toch niet iets *totaal* anders betekent. Hij noemt het een analoge manier van spreken. Wanneer we 'machtig' (of een ander perfectiewoord zoals goed, barmhartig enz.) zowel voor God als voor een schepsel gebruiken, verhouden zij zich er op een verschillende manier toe. Zo is God de oorzaak, de bron van de macht van het schepsel, zoals in Ps 18,33 ("Deze God schenkt mij een gordel van kracht") en Rom 13,1 ("Want er is geen macht [*exousia*] dan die van God komt"). Dit komt ook naar voren in wat Jezus zegt tot Pilatus: "U zou over Mij geen enkele macht hebben, als u dit niet door de hemel vergund was" (Joh 19,11). Derhalve is schepselijke macht een teken van Gods macht, maar is Gods macht oneindig veel groter dan die van schepselen. De vergrotende trap "machtiger" in bijvoorbeeld "Machtiger dan de kolkende zee bent U, JHWH" (Ps 93,4) kan dus niet opgevat worden als zou er een gradueel verschil zijn tussen Gods macht en schepselijke macht of als zouden ze concurrenten zijn: Gods macht is steeds één graadje

meer dan schepselijke macht. Er is namelijk een categoriaal verschil tussen Gods scheppende macht en schepselijke c.q. geschapen macht. Doordat Gods macht zich openbaart in de schepping, zien wij weliswaar niet Gods macht in haar geheel zoals ze is (*absoluta*), maar wel de tekenen van Gods macht, toegepast in de heilsgeschiedenis (*ordinata*) – in de hoogste mate dus in het leven, het lijden en sterven van Jezus Christus en diens verrijzenis.

Ditzelfde geldt eveneens voor Gods liefde, goedheid, barmhartigheid: zij is de bron van al onze liefde, goedheid, barmhartigheid, is oneindig veel groter en komt in de hoogste mate aan het licht in het Christusmysterie.

Almacht is zo niets anders dan Gods macht.¹² Er is geen almacht zonder God. Almacht is – in tegenstelling tot fantasieën zoals in de film Bruce Almighty – niet los verkrijgbaar. Almacht kan, in termen van Thomas, niet anders dan *potentia activa* en oneindig zijn, omdat het de macht van God is. Toch is er een onderscheid tussen deze twee termen en almacht: ‘Almacht’ is een geloofswoord, terwijl termen als *potentia activa* en oneindige macht filosofische termen zijn, die Thomas bij Aristoteles vandaan haalt en gebruikt om het geloof in God de Almachtige uit te leggen. Aristoteles’ termen zijn derhalve niet ter vervanging of verbetering van ‘almacht’. Zijn denken komt bij Thomas niet in plaats van het geloof. De heilige Schrift en ons geloof blijven norm en uitgangspunt van theologische reflectie.

Je kunt je echter afvragen of Aristoteles’ categorieën hierthans nog wel geschikt voor zijn. Zonder vertaling denk ik niet. Maar naar de inhoud doorstaat Thomas’ theologie voor het overgrote deel wel de tand des tijds. Voor wie de rijkdom van zijn gedachte(n)goed ziet, ligt in de vertaling en de actualisering ervan een uitdaging.

Overigens is het goed om te zien dat Thomas niet exclusief Aristoteles gebruikt, maar eveneens Augustinus en vele andere kerkvaders, Pseudo-Dionysius, teksten uit de oecumenische concilies en niet in de laatste plaats schriftteksten; de Schrift wordt door Thomas dikwijls met de Schrift uitgelegd. Bovendien aarzelt Thomas niet om Aristoteles te bekritisieren, wanneer diens gedachten ingaan tegen de inhoud van het christelijke geloofsgoed of om diens

¹² Cf. Thomas in zijn Mattheüs-commentaar c.28: “Potentia Dei nihil aliud est quam omnipotentia.”

woorden zo te interpreteren of te veranderen dat ze bruikbaar worden om Schrift en het geloof uit te leggen.¹³

3. Jüngels commentaar

Jammer genoeg leest Jüngel Thomas anders, alsof diens koele analytische taal in de plaats zou komen van de warme geloofstaal. Hij beweert in zijn boek *Gott als Geheimnis der Welt*, dat Thomas' theologie, zijn manier van spreken over God, God "unheimlich fremd" maakt, ontoegankelijk en afstandelijk.¹⁴ Het ironische is nu dat wat Jüngel in zijn boek voortdurend benadrukt, terwijl hij Thomas bekritiseert, dat God liefde is (1 Joh 4,8), ook bij Thomas een centrale plaats inneemt (*STh* I, q. 20) en door heel de *Summa Theologiae* heen verondersteld wordt en uitgelegd, blijkbaar echter zo subtiel, dat we dit in onze tijd niet meer verstaan. Toch denk ik dat Thomas' inzichten – vertaald – ons beter verder helpen bij een nadere doordinking van ons geloof en bij het zoeken naar een verdiept verstaan van geloofswaarden en geloofswaarheden dan bijvoorbeeld Hegels filosofie of het psychologiseren van God.

Tot slot van deze bijdrage daarom een tekenend voorbeeld uit Jüngels door Hegel geïnspireerde visie op Gods liefde. In de conclusie van het genoemde boek schrijft Jüngel:

Dat God, die liefde is, moet kunnen lijden en in het wegschenken van Zijn meest Eigene omwille van de eindige mens oneindig lijdt, is een niet op te geven inzicht van de nieuwere theologie die door Luthers christologie en Hegels filosofie geschoold is.¹⁵

Wat Jüngel eerder in dit boek zegt over liefde tussen "das liebende Ich" en "das geliebte Du", de wederzijdse zelfgave en hoe de liefde je zo transformeert,¹⁶ dat bij de liefde het liefdesbegeren hoort,¹⁷ is prachtig en is ook waar als het over twee mensen gaat. Maar dit kan niet de grondstructuur uitmaken van liefde. Het is eerder een

¹³ Voorbeelden in *GPP*, 285 noot 5.

¹⁴ Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, 314-317 en 378-379.

¹⁵ Jüngel, *Gott als Geheimnis*, 511; vgl. *GPP* 138.

¹⁶ *Ibid.*, 437-441.

¹⁷ *Ibid.*, 435.

verbijzondering ervan. Want hoe zouden we in deze zin kunnen spreken over bijvoorbeeld “de liefde voor de drie sinaasappelen”, waarin geen sprake is van wederzijdse zelfgave? Of hoe zouden we in deze zin kunnen spreken over God, die van eeuwigheid liefde *is* en niet – tijdelijk – liefde *heeft*, zoals een schepsel?

Zoekend naar de grondstructuur van liefde, kun je je afvragen of je liefde voorstelbaar is zonder lijden. Ik zou er “nee” op antwoorden: ik kan me van liefde zonder lijden geen voorstelling maken. Als het antwoord “nee” is, omdat elke vorm van liefde die we tegenkomen een zekere mate van lijden in zich draagt, hoeft dit echter nog niet te betekenen dat er lijden in God is omdat God liefde is. Wie zo redeneert, doet namelijk hetzelfde als wat eerder gezegd is met betrekking tot almacht: eerst bepaal je wat liefde is en vervolgens bekijk je of het God past.

Thomas erkent dat elke menselijke liefde lijden impliceert. Tegelijkertijd ontkent hij dat liefde per se lijden veronderstelt. Thomas houdt vast, dat lijden geen deel uitmaakt van de grondstructuur van liefde. De liefde die in God is, de liefde die God is, moet wel een liefde zijn zonder lijden. Lijden in de eeuwige God zou immers onverenigbaar zijn met het christelijke geloof. Want volgens de heilige Schrift is het lijden niet eeuwig, maar eindig (cf. Ap 21,4); Gods barmhartige liefde is eeuwig, oneindig (cf. Ps 136). God is juist degene, die de zijnen bevrijdt van lijden en de erop volgende dood. Dat is het goede nieuws van godswege. Zo heeft God zich in Jezus Christus en door alle tijden geopenbaard. Meer nog: als er lijden in God is, is lijden dan iets goeds, iets moois? Is lijden iets om na te streven, omdat het in God is, die goed is? Of is het toch veeleer iets om tegen te vechten, omdat het voert tot de dood en ons menszijn bedreigt? Zou het feit, dat God zou lijden nu werkelijk maken dat Hij dichterbij zou zijn? In tegendeel, zou Thomas zeggen. Want als God door toedoen van iets of iemand zou lijden, zou Hij van buitenaf gehinderd worden om te uiten wie en wat Hij is: één en al liefde en omnipresent. Wanneer de Schrift daarom verhaalt over Gods lijden, bijvoorbeeld Zijn verdriet, pijn en medelijden, dienen we dit op te vatten niet als feitelijke beschrijvingen, maar als metaforen die uitdrukken dat kwaad dat geschiedt niet Gods wil is, dat God de lijdenden in het bijzonder nabij is.¹⁸

18 Hetzelfde geldt voor de onverenigbaarheid van lijden en almacht in God: *GPP* 90-103.

De negatieve uitspraak “God is onlijdbaar (*impassibilis*)” is zo een commentaar op de analoge uitspraak dat God liefde is. Wanneer deze twee uitspraken volledig los van elkaar komen te staan, als de tweede niet meer meeklinkt in of met de eerste, ontstaat een soort speculatieve theologie die slechts leidt tot misverstanden. “God kan niet lijden” kan dan verstaan worden als ‘God is een blok graniet’ (wat dan iets anders betekent dan “JHWH is mijn rots”, zoals bijvoorbeeld in Ps 18,3). De liefhebbende en niet-lijdende God is in Thomas’ uitleg derhalve niet (alleen) oneindig ver weg. Doordat God in ons woont, is Hij (tevens) oneindig veel nabijer dan enig medemens of ander lichamelijk wezen ooit zou kunnen zijn.

Geen almacht zonder God: almacht is niets anders dan Gods macht. En daarom geldt ook: geen God zonder almacht. Als daarbij maar meebegrepen is dat God anders machtig is en dat Gods macht in God niet anders is dan Zijn liefde, Zijn barmhartigheid, Zijn goedheid, kortom Zijn God-zijn. Dat JHWH dit uitgerekend in Zijn gekruisigde Zoon openbaart, is voor ons wellicht een dwaasheid of een aanstoot. Maar wie gelovig zoekt, van harte wetend dat Gods dwaasheid wijzer is dan wij en Gods zwakheid sterker is dan wij (1 Kor 1,25), zal groeien in het verstaan van het mysterie van Gods liefde.

HET INDIVIDU EN DE STOF

Het probleem van de individualiteit in de filosofie van Thomas

Rudi te Velde

1. **Introductie**

Kan Thomas ons helpen bij de wijsgerige verheldering van het probleem van de individuatie? Er bestaat alle reden om hieraan te twijfelen. Thomas' leer van het individuatieprincipe behoort tot de minst gewaardeerde onderdelen van zijn filosofie. In de literatuur over dit onderwerp zijn veel kritische geluiden te horen. Zo oordeelt bijvoorbeeld Hans Meyer, in zijn grote boek over het 'systeem' van Thomas: "De leer van het individuatieprincipe blijft een van de zwakke punten van het thomistische systeem. Alle reddingspogingen van latere thomisten mogen dit niet verhelpen."¹ Ook W. Kühn ziet in Thomas' leer van de individuatie nogal wat problemen. Met name het feit dat Thomas de individualiteit van de stoffelijke substantie deels zoekt te funderen in het accident van de kwantiteit vindt hij weinig bevredigend. Want hoe kan een accident, die immers later is dan de substantie, mede de grond zijn van de individualiteit van diezelfde substantie?² Hetzelfde negatieve oordeel treft men aan in het artikel van Geert ter Horst, dat verschenen is in het *Jaarboek* van 2003 ("Het ontologisch dualisme in het hylemorfisme van Thomas van Aquino"). De individuatie van de stoffelijke substantie brengt bij Thomas, zo schrijft Ter Horst, "eindelozende en schier onoplosbare

¹ *Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung*, Paderborn, 1961², 673.

² W. Kühn, *Das Prinzipienproblem in der Philosophie des Thomas von Aquin*, Amsterdam 1982, 363, n. 3. Over dit boek heeft Jan Aertsen een kritische studie geschreven: *Transzendental versus Kategorial: Die Zwiespältigkeit von Thomas' Philosophie? Eine kritische Studie*, in *Vivarium* 24 (1986), 143-157.

moeilijkheden met zich mee.”³ Zijn kritiek herhaalt in zekere zin die van Kühn: hoe kan het accident van de kwantiteit, die het zijn en dus ook de individualiteit van de substantie reeds vooronderstelt, de individualiteit van die substantie mede funderen? Een andere moeilijkheid is dat de kwantiteit, zoals ieder accident, een vorm is. Als dus de materie, voor haar ontvangst van de substantiële vorm, reeds bepaald zou zijn door de vorm van de kwantiteit (*materia signata quantitate*), dan kan de substantiële vorm niet langer de eerste vorm zijn en komt de eenheid van de substantie in het gedrang. Dit zijn zeker serieuze problemen, die trouwens ook niet helemaal nieuw zijn, maar al in de laatscholastieke en nominalistische kritiek naar voren gebracht zijn.⁴ Bij Ter Horst is er onmisbaar een echo van deze nominalistische kritiek te horen wanneer hij stelt dat alles in het zijnde door en door individueel is. Het algemene bestaat slechts in de orde van het denken, die de orde is van de samenvatting achteraf. In dit licht beschouwd is het individuatiebeginsel van Thomas eigenlijk niets anders, aldus Ter Horst, dan een soort “residu-subject”, een materieel hier-en-nu dat overblijft wanneer alle vormbepalingen van het zijnde in gedachten afgezonderd worden. Het is de al zijn bepalingen doortrekkende individualiteit van het zijnde die buiten de veralgemeniserende begripsvorming blijft liggen en vervolgens als reëel beginsel in de dingen zelf wordt opgevat. Een logisch restproduct van het denken wordt aldus abusievelijk aangezien voor een metafysisch principe in de dingen zelf. Wat hij lijkt te bedoelen is, dat wanneer het zijnde als zodanig individueel is een apart beginsel van individualisatie overbodig wordt. Zo stelt ook het nominalisme tegenover de gehele antieke ontologie dat niet de individualiteit als zodanig een verklaring behoeft maar juist het algemene, want alles wat bestaat is *ipso facto* individueel.

Ik moet zeggen dat de kritiek van Ter Horst mij niet geheel overtuigt. Zijn betoog doet nogal formalistisch aan en raakt

³ Geert Ter Horst, Het ontologische dualisme in het hylemorfisme van Thomas van Aquino. Een kritische benadering van zijn substantieleer en zijn scheppingsgedachte, in *Jaarboek Thomas Instituut te Utrecht* 23 (2003), 105.

⁴ In het voornoemde boek geeft Meyer een aardig overzicht van de laatscholastieke discussie over het individualiteitsprincipe en van de kritiek die op Thomas' positie uitgeoefend wordt.

niet werkelijk aan de zaak zelf zoals Thomas die, op een enigszins improviserende wijze, tracht te verhelderen. Hij baseert zijn kritiek op een uitvoerige analyse van een tekst uit het Commentaar op Boëthius' *De trinitate*, waar de vraag aan de orde is van de grond van het numerieke onderscheid tussen individuen van dezelfde soort (q. 4, a. 2). Op een aantal punten lees ik de tekst anders dan Ter Horst en vind ik ook dat de tekst anders gelezen moet worden. Thomas' argumentatie, hoewel soms wat moeizaam en gekunsteld, is zeker niet geheel hopeloos. Wel is het voor de juiste interpretatie ervan belangrijk te beseffen waar het in de vraag naar de individualiteit precies om gaat en wat er met de term 'individu' bedoeld wordt. Want dat blijkt geenszins evident te zijn.

Het is hier niet mijn bedoeling om Thomas' visie op de individuatie in alle opzichten te verdedigen. Dat zou een uitvoeriger studie vergen waarin ook aandacht wordt geschonken aan de ontwikkelingen in de filosofie na Thomas. Ik wil vooral laten zien hoe Thomas in zijn analyse te werk gaat, welke vraag hij precies stelt, en waarom hij de individualiteit denkt te moeten funderen in het materieprincipe in samenhang met de kwantiteit.

Nog een opmerking over de vaak gebruikte uitdrukking 'de leer van het individuatieprincipe'. Waar gaat het om in de 'leer van het individuatieprincipe'? Volgens Hans Meyer is in het probleem van de individuatie de vraag aan de orde van het "innerlijk metafysisch principe van de individualiteit, van de metafysische wortel van numerieke eenheid en singulariteit."⁵ Ik voel bij deze 'zware' formulering een zekere aarzeling. Thomas spreekt weliswaar van het *principium individuationis*, maar voor hem heeft deze uitdrukking toch een minder zware lading dan voor bijvoorbeeld Duns Scotus en andere denkers die zich in met name de Franciscaanse traditie bezig houden met het metafysisch vraagstuk van de individualiteit.

Het thema van de individualiteit speelt bij Thomas op verschillende niveaus. Allereerst op het niveau van de stoffelijke substantie; vervolgens, veel belangrijker, op het niveau van de menselijke ziel die zowel *forma corporis* is als ook *hoc aliquid*. Men zou hier kunnen spreken van 'geestelijke individualiteit', een belangrijk thema in Thomas' kritiek op het monopsychisme. Dan is er ook de individualiteit op het niveau van de zuiver geestelijke

⁵ Meyer, *Thomas von Aquin*, 89.

substanties, die ieder voor zich een soort zijn. En tot slot is er ook nog de individualiteit van God, die “door de zuiverheid van zijn zijn als het ware geindividualiseerd is en onderscheiden van al het andere.”⁶ Om ten aanzien van al deze (verschillende) kwesties te spreken van ‘het innerlijk metafysisch principe van de individualiteit’ lijkt nogal problematisch. Ook moet men bedenken dat voor zover het gaat om een ‘metafysisch principe’ (of beter: ontologisch), de vraag naar de individualiteit steeds gesteld wordt vanuit het gezichtspunt van het logische verschil tussen individu- en soortnamen, een verschil dat in de structuur van onze taal besloten ligt als innerlijk afgestemd op de structuur van de waarneembare werkelijkheid (ook daar waar we spreken over engelen, bijvoorbeeld over Gabriël, die ‘een’ engel is).

Ik zal eerst enkele teksten over het individuatieprincipe bespreken, met name de tekst uit het *De trinitate-commentaar* waar Ter Horst zich op baseert. Vervolgens zal ik een nadere uitleg en reconstructie geven van Thomas’ gedachtegang waarmee duidelijk moet worden of de problemen werkelijk onoverkomelijk zijn. En tot slot zal ik ingaan op de stelling van Ter Horst dat elk zijnde als zodanig individueel is, samen met de daaruit getrokken consequentie dat een apart beginsel van individualiteit overbodig is.

2. Bespreking van de teksten

2.1. *De ente et essentia (EE)*

In c.2 van EE komt Thomas *en passant* over het beginsel van individuatie te spreken. Het eigenlijke thema ligt elders en betreft de vraag hoe het ‘wezen’ gedacht moet worden in samengestelde substanties. Thomas volgt in de grote lijnen de filosofie van Aristoteles. Samengestelde substanties zijn samengesteld uit stof en vorm. Het wezen is noch de stof alleen, noch de vorm alleen, maar is op een of andere manier uit beide samengesteld. Het wezen is immers dat wat door de definitie betekend wordt. De definitie van stoffelijke substanties bevat niet louter de vorm maar sluit ook de stof in. Het behoort tot het wezen van de mens dat hij lichamenlijk is

⁶ Vgl. *De Pot.* q. 7, a. 2, ad 5. Verwezen wordt naar propositie 4 van het *Liber de causis*. Strikt genomen zijn de noties van ‘individu’ en ‘soort’ niet van toepassing op God.

en uit 'vlees en botten' bestaat. Maar, zo merkt Thomas vervolgens op, de stof geldt als het principe van individuatie, zodat lijkt te volgen, wanneer het wezen ook stof insluit, dat ieder wezen particulier is, en niet universeel. Maar dat kan niet de bedoeling zijn, want dan zijn er geen definities meer mogelijk. Er moet dus nader gepreciseerd worden in welke zin de stof het principe van individuatie is. Welnu, wat de individuatie bewerkstelligt is niet de stof zonder meer genomen, maar de *materia signata*, en daaronder wil Thomas verstaan hebben de stof die beschouwd wordt onder bepaalde afmetingen (*sub determinatis dimensionibus consideratur*). Het verschil kan verduidelijkt worden aan de hand van het verschil tussen de definitie van mens en die van Socrates (gesteld dat je Socrates zou kunnen definiëren): waar de mens gedefinieerd wordt door botten en vlees in het algemeen, wordt Socrates, *deze mens*, gedefinieerd door *deze botten* en *dit vlees*. Dat wordt bedoeld met *materia signata*. Het wezen van mens en het wezen van Socrates verschillen alleen in het opzicht dat het één niet *signatum* is en het andere wel. Lastig is om precies te zeggen wat *signatum* hier betekent. Je zou het kunnen vertalen als 'geïndiceerd', voorzien van een indexterm: *deze mens* versus mens (in het algemeen). De *designatio* van een individu met betrekking tot de soort, d.w.z. de manier waarop een individu van een soort zich laat bepalen, geschiedt door de materie bepaald door afmetingen (*per materiam determinatam dimensionibus*). Meer dan dit krijgen we eigenlijk niet te horen in *De ente et essentia*. Is dit voldoende om te spreken van een 'leer' van het individuatiebeginsel? Het enige wat Thomas doet is – met Averroës – nuanceren in welke zin de materie beginsel van individuatie is. De verwijzing naar *dimensiones*, naar de *quantitas dimensiva*, blijft evenwel een constante in het hele werk van Thomas.

2.2. *Commentaar op Boëthius' De trinitate*

Interessanter en uitvoeriger is de tekst over de numerieke diversiteit uit het Commentaar op *De trinitate*. Dit is in zoverre een unieke tekst dat Thomas nergens anders zo uitvoerig ingaat op het probleem van de individuatie. Ter Horst geeft op zichzelf een adequate weergave van de argumentatie in deze tekst. Toch kan het nuttig zijn de hoofdlijnen van de gedachtegang kort te beschrijven.

Thomas stelt in onze tekst de vraag naar de grond van het numerieke onderscheid. Numeriek onderscheiden zijn de vele individuen van dezelfde soort. Het gaat dus om de verdeling van 'peer' in 'deze peer' en 'die peer', van 'mens' in 'deze mens' (Socrates) en 'die mens' (Plato), van 'auto' in 'deze auto' en 'die auto'. De vraag naar de grond van numerieke veelheid wordt hier gesteld in samenhang met het onderscheid naar species en naar genus. Dingen zijn op verschillende wijzen onderscheidbaar. Zo is Socrates van Plato onderscheiden (individu), maar ook is mens onderscheiden van hond (species) of een levend wezen onderscheiden van een computer (genus). Dit is van belang om het probleem van de individualiteit goed te kunnen situeren. Thomas beschouwt het woord 'individu', evenals 'species' en 'genus', als een logische intentie, d.w.z. een manier waarop iets wordt betekend of de manier waarop het denken iets intendeert en vat. Ik kan een bepaalde appel omschrijven als 'een vrucht' (dan wordt de appel onder het opzicht van zijn genus genomen), of als een appel (species) of als deze appel die hier voor mij ligt (individu). In geval van appels heeft het individu geen eigen benaming, in geval van mensen gebruikt men hiervoor de eigennaam (want mensen zijn op speciale wijze individu). Door te spreken van Socrates beteken ik een bepaald menselijk individu dat numeriek onderscheiden is van andere individuen. Het gaat hier om een numeriek onderscheid en niet om een soortonderscheid. Socrates is geen ander *soort* mens dan Plato, maar een ander exemplaar van dezelfde soort. Een individu is altijd een individu van een bepaalde soort. En in de regel wordt het individu ook benoemd door de soortterm in combinatie met een aanwijzend voornaamwoord: deze appel.

Het uitgangspunt van Thomas is de gedachte dat de noties van genus, species en individu op een bepaalde manier gerelateerd kunnen worden aan de principes van stof en vorm, waaruit de stoffelijke substantie samengesteld is. De species wordt ontleend (*sumitur*) aan de vorm, het genus aan de materie, en het individu, ten slotte, aan de materie plus het accident van de kwantiteit. Het is niet zo dat de species de vorm betekent en het genus de materie, maar de species betekent het ding vanuit wat daarin het formele is en het genus betekent het ding vanuit wat daarin het materiële is. Thomas wil dus inzichtelijk maken hoe de onderscheiden wijzen om het ding

te betekenen zich verhouden tot de inwendige principes van dat ding zelf.

Waarom doet Thomas dit zo? Waarom kun je niet zeggen dat 'individu', 'species' en 'genus' de slechts logisch verschillende manieren zijn om één en dezelfde zaak te betekenen? Bijvoorbeeld deze concrete appel die respectievelijk als 'vrucht', als 'appel' of als 'deze appel' betekend kan worden. Verondersteld is hier een zekere realistische gerichtheid van het kennen. Het verstand is in staat van iets dat zintuiglijk gegeven is te begrijpen 'wat voor iets' het is. Dit betekent dat op één of andere manier een bepalend beginsel van dit gegevene wordt onderscheiden. Het is door zijn *vorm* dat het gegevene begrijpelijk is en in zijn soortelijke bepaaldheid geïdentificeerd kan worden als een appel. Het is echter niet slechts de vorm die begrepen wordt maar het concrete ding *door* zijn vorm. De vorm is het bepalend beginsel en staat daarom in verhouding tot iets anders dat bepaald wordt. Het is door de vorm dat het concrete ding in zijn zo-zijn begrepen wordt en wel onder abstractie van het hier en nu feitelijk gegeven zijn ervan, want dit ligt immers niet besloten in wat een appel tot een appel maakt. Zo wordt op grond van het vormbeginsel het concrete iets als bepaald zo-zijnde begrepen en vloeit uit deze wijze van begrijpen de intentie van de soort voort waaronder het ding wordt gevat onder weglating van het hier-en-nu gegeven zijn.

Thomas begint zijn gedachtegang met een verwijzing naar Aristoteles. Zoals vorm en materie delen zijn van het object zoals dat onder een genus of een species wordt gevat, zo zijn *deze* vorm en *deze* materie delen van het individu (*Metaphysica* VII). 'Mens' is samengesteld uit lichaam en de ziel, 'deze mens' uit dit lichaam en deze ziel. Ieder individu is numeriek verschillend doordat het 'deze vorm' en 'deze materie' bevat. Nu is het zo dat geen enkele vorm, als zodanig, uit zichzelf reeds *deze* vorm is. De vorm bestaat immers niet op zichzelf maar is een principe waardoor iets anders, een drager, bepaald wordt. De vorm wordt vermenigvuldigd volgens de drager waarin ze ontvangen wordt. Je kunt wel spreken over de vorm van mens-zijn of de vorm van wit-zijn, op zichzelf genomen, maar tegelijk geldt dat de vorm geen bestaan heeft tenzij in een materiële drager, dus als deze mens of als dit witte. Het is dus in relatie tot haar drager dat de vorm bepaald wordt tot *deze* vorm die onderscheiden is van de vorm die toekomt aan een andere drager.

Om met Aristoteles te spreken: je kunt de vorm naar haar *logos* beschouwen of je kunt de vorm ook naar haar materiële realisatie beschouwen, bijvoorbeeld de vorm van huis als gerealiseerd in deze planken en deze stenen. In dit huis, als de actualiteit van deze planken en deze stenen, is de vorm van huis niet langer algemeen; het is de vorm van dit huis.

Het model van vorm en materie maakt duidelijk dat individualiteit voor Thomas het gevolg is van materiële realisatie die samengaat met een zekere beperking of begrenzing van de vorm. De grond van deze beperking ligt niet in een formele differentie, zoals bijvoorbeeld iets algemeen door toevoeging van een differentie gespecificeerd wordt. Het gaat immers steeds om een individu *van* een bepaalde soort, niet om een individuele subsoort.

De vorm wordt dus tot *deze* vorm doordat ze ontvangen wordt in de materie, het onbepaalde substraat dat door de vorm bepaald wordt tot een actueel zijnde van een bepaalde soort. Evenmin als de vorm is de materie een concreet gegeven; ze is een beginsel dat geen apart bestaan heeft van het concrete iets waarvan ze het beginsel is. Kan de materie nu de individualiteit van het concrete iets verklaren? Het probleem is dat de materie in zichzelf ononderscheiden is. Om de vorm die ze ontvangt te kunnen individueren moet de materie onderscheidbaar zijn. De materie is, zonder enige vorm, het louter onbepaalde dat uit zichzelf geen onderscheid kan maken. Om het ene huis te kunnen onderscheiden van het andere huis, moet de onbepaalde materie, als drager van de vorm, gedacht worden onder het opzicht van haar mogelijke deelbaarheid. De materie is nu alleen deelbaar op grond van de kwantiteit. Denkt men de kwantitatieve uitgebreidheid van de stoffelijke substantie weg, dan blijft de ondeelbare substantie over, en daarin kan geen grond van de verdeling in vele individuen gevonden worden.⁷ Zo komt Thomas tot de conclusie dat alleen de

⁷ Thomas verwijst hierbij naar een uitspraak van Aristoteles in de *Physica*: "abstracta quantitate remanebit substantia indivisibilis" (I, c. 2, 185b16). Dezelfde tekst wordt ook geciteerd in *ScG* IV, c. 65 en in *STh* III, q. 77, a. 2. De gedachte is steeds dat de vermenigvuldiging van de stoffelijke substantie slechts mogelijk is onder voorwaarde dat de materie onder het opzicht van haar ruimtelijke deelbaarheid beschouwd wordt.

materie in zoverre ze onder dimensies van uitgebreidheid gedacht wordt de vorm kan individueren.

Deze toevoeging van de dimensies ofwel de ruimtelijke uitgebreidheid werpt een nieuw probleem op. Het kan toch niet zo zijn dat de individualiteit van iets afhankelijk is van de exacte begrenzing van zijn ruimtelijke uitgebreidheid volgens figuur en maat. Hetzelfde lichaam kan groter of kleiner worden of van positie veranderen, en toch numeriek dezelfde blijven. Het punt dat Thomas hier aan de orde stelt zouden we verder kunnen verduidelijken aan de hand van het voorbeeld van de zon. Wij weten dat de zon een ster is, een bepaald individu van de soort ster. Nu zou je deze ster, die de zon is, kunnen bepalen in zijn numerieke identiteit door zijn ruimtelijke positie ten opzichte van de aarde. De zon is dan die ster die iedere ochtend opkomt aan de oostelijke horizon en iedere avond ondergaat aan de westelijke horizon. Maar stel dat als gevolg van een kosmische ramp de aarde uit haar baan vliegt, waardoor de beschrijving van het individu zon niet langer klopt. Het blijft hetzelfde individu, alleen de ruimtelijke positie ten opzichte van de aarde is veranderd. Dus de exacte positie kan niet bepalend zijn voor de individualiteit van de zon. Maar tegelijk is het zo dat, wanneer men de ruimtelijke gepositioneerdheid van de sterren wegdenkt, de grond van hun numerieke diversiteit wegvalt. Sterren kunnen zich dan niet langer numeriek van elkaar onderscheiden. De ruimtelijke gesitueerdheid van stoffelijke lichamen als zodanig noemt Thomas in de tekst van het *De trinitate-commentaar* de *dimensiones interminatae*, dat is, de materiële uitgebreidheid gedacht zonder de feitelijke begrenzingen van maat en figuur die het stoffelijke lichaam in werkelijkheid heeft.

Numerieke diversiteit, zo vat Thomas zijn redenering samen, moet dus deels herleid worden tot de diversiteit van materie en deels tot de diversiteit in de orde van het bijkomstige, namelijk de accidentele categorie van kwantiteit.

3. De kwantiteit als individuerend principe

Numerieke diversiteit kan men volgens Thomas slechts begrijpen in vooronderstelling van het kwantitatief uitgebreid zijn van de materie, want alleen zo is de materie onderscheidbaar in hier en daar. Men moet dus, zo is de gedachte, tevens beroep doen op de

bijkomstigheid van de kwantiteit om te kunnen begrijpen hoe de numerieke veelheid van individuen van dezelfde soort mogelijk is. Dat is op zichzelf genomen ook niet zo vreemd. Nemen we als voorbeeld de numerieke veelheid van auto's, waarvoor van ieder geldt dat het 'een auto' is, d.w.z. een auto van een bepaalde soort. Een auto is zelf niet een soort (*species*), hoe de soort ook aangeduid moge zijn – personenauto, bestelbusje, etc. –, maar een individu van een bepaalde soort. Wat maakt nu de ene auto onderscheiden van de andere? Want elk individu is numeriek één en onderscheiden van de andere individuen. De grond van de numerieke diversiteit kan niet louter liggen in het feit dat het *een* auto is, want dat zijn ze allemaal. Het feit dat de vorm van auto gerealiseerd is in onbepaalde materie resulteert weliswaar in *een* auto, maar zo uitgedrukt is de grond van het onderscheid tot iedere andere auto (die ieder ook *een* auto is) nog niet begrepen.

In deze zin kan de in zich onbepaalde materie niet de numerieke diversiteit van de vele auto's funderen. Om de ene auto als numeriek onderscheiden van de andere auto te kunnen begrijpen, en *ex hypothesi* zijn ze numeriek onderscheiden, moet de onbepaalde materie gedacht worden onder het kenmerk van kwantitatieve uitgebreidheid (*sub dimensionibus*). Alleen dan kan het onbepaalde 'een' van een auto deelbaar zijn in deze en gene. Het is dus helemaal niet zo gezocht om voor de fundering van stoffelijke individualiteit beroep te doen op de kwantiteit.

Dit betekent geenszins dat het onbepaalde iets van de materie reeds moet *bestaan* onder een kwantitatieve 'vorm' om dan pas de substantiële vorm van auto te kunnen ontvangen en te individueren tot *deze* auto. Dat is de moeilijkheid waar Ter Horst tegen aanloopt. Maar Thomas beweert niet dat de materie reeds een feitelijk begrensde uitgebreidheid moet hebben (die kan ze slechts hebben in het voltooide en reeds geïndividualiseerde stoffelijk lichaam). Aanschouwelijk voorgesteld ligt de oplossing in de autofabriek, waar *telkens een andere* plaat staal wordt genomen om weer *een* auto te maken conform het ene autotype van de tekentafel. Dat het telkens weer een andere plaat staal is, maakt nog niet dat het staal, opgevat als de materie, dus als wat potentieel de auto *is*, reeds geactualiseerd is door de 'vorm' van kwantiteit. Het telkens anders zijn van het stuk staal ligt immers niet in een vorm (bv. een andere kwaliteit of ander type staal), maar louter in een ander *stuk*.

Wat hier aanschouwelijk wordt voorgesteld is evenwel niet een reëel proces maar de innerlijk constitutieve verhouding van de principes op grond waarvan de numerieke eenheid van dit concreet stoffelijk ding begrepen kan worden. Er is niet eerst een materie, die dan een kwantitatieve bepaaldheid krijgt en vervolgens pas de substantiële vorm ontvangt. Daarom is het ook belangrijk dat Thomas spreekt van '*praeintelliguntur*': de *dimensiones interminatae* moeten reeds in de materie vooraf gaande aan de vorm begrepen worden (*praeintelliguntur ante ipsam formam in materia*). Alleen de materie als begrepen onder ruimtelijke uitgebreidheid kan de grond van numerieke diversiteit zijn. Hieruit volgt geenszins dat de materie daardoor reeds een zeker actueel bestaan heeft voordat ze de (substantiële) vorm ontvangt. De constituerende rol van de principes mag niet uiteengelegd worden tot een reëel proces van gradueel verlopende actualisatie. Het is het feitelijk bestaande individuele ding zelf dat bevraagd wordt op zijn principes in termen waarvan de individualiteit van iets in onderscheid tot iets van dezelfde soort inzichtelijk gemaakt wordt. Men moet ook bedenken dat het gaat om lichamelijke substanties. De 'substantie' is niet iets onstoffelijks achter het stoffelijke lichaam, maar de bepalingen van de kwantiteit zijn bepalingen van de stoffelijke substantie zelf. Met andere woorden: het begrip 'corpus' (uitgebreid lichaam) is een substantiebepaling, maar een concreet lichaam kan niet bestaan zonder kwantitatieve afmetingen.

De tegenwerping dat een accident als zodanig nooit een beginsel van individuatie kan zijn omdat een accident algemeen is en zelf geïndividualiseerd wordt door de drager (bv. het wit zijn van deze stoel), is voor Thomas aanleiding om erop te wijzen dat de kwantiteit, anders dan de overige accidenten, reeds uit zichzelf een grond bevat van individuatie.⁸ De ruimtelijke positie (*situs*) biedt immers een grond voor individuatie, in zover ieder stoffelijk lichaam een onderscheiden plaats inneemt en op grond daarvan van een ander lichaam onderscheiden is. Nu is het tevens zo dat *dit* stoffelijk lichaam *deze* plaats inneemt (dus *dimensiones terminatae* heeft) en dat de individualiteit van *deze* plaats bepaald wordt door de individualiteit van *dit* lichaam waaraan die plaatsbepaling (als

⁸ Dit is een constante in Thomas' werk; zie bv. *ScG* IV, c. 65: "Habet autem et hoc proprium quantitas dimensiva, inter accidentia reliqua, quod ipsa secundum se individuatur."

accident) toekomt. Maar dat neemt niet weg dat de individualiteit van *dit* lichaam (en dus tevens de individualiteit van zijn feitelijke plaatsbepaling) voortvloeit uit de materie als reeds begrepen onder het opzicht van haar mogelijke plaatsdifferentiëring (om het zo maar uit te drukken).

Wat moet men denken van het onderscheid tussen de *dimensiones terminatae* en de *dimensiones interminatae*? Wat heeft Thomas hiermee precies op het oog? En helpt het om de kwantiteit een rol te laten spelen in de individuatie? Ter Horst is er niet van overtuigd dat de *dimensiones interminatae* een oplossing kunnen bieden. Het probleem is echter dat hij de *dimensiones interminatae* lijkt op te vatten als reeds actuele maar niet gespecificeerde afmetingen die dan de afmetingen van de betreffende individuele substantie moeten zijn. De mogelijkheid dat het de afmetingen betreft van de materie waaruit de substantie ontstaat wijst hij af. Ik denk dat hij het onderscheid in de twee manieren om de *dimensiones* te beschouwen niet juist beoordeelt.

Hierboven heb ik het onderscheid beschreven als enerzijds de ruimtelijke gesitueerdheid van stoffelijke lichamen als zodanig en anderzijds de feitelijke ruimtelijke begrenzing die het stoffelijke lichaam in werkelijkheid heeft. Alleen op grond van hun ruimtelijke gesitueerdheid *als zodanig* kunnen stoffelijke lichamen ten opzichte van elkaar verdeeld zijn en dus numeriek verschillend, niet op grond van de feitelijke begrenzing van hun kwantiteit, want die is als accident van het reeds werkelijke subject 'later'. Het verschil is te vergelijken met het verschil tussen het 'ontologische' en het 'ontische' (Heidegger), terwijl Ter Horst het verschil tussen *interminata* en *terminata* op het ontische vlak situeert en om die reden er niets mee kan beginnen. Thomas trekt de vergelijking met het gekleurd-zijn: het oppervlak van een lichaam heeft feitelijk altijd een bepaalde kleur, maar tegelijkertijd moet men zeggen dat het aan het oppervlak als zodanig eigen is gekleurd te zijn. Dat laatste betreft een wezensrelatie die begripsmatig voorafgaat aan het feitelijk bestaan van een zus of zo gekleurd lichaam.

4. Verdere discussie

Volgens Meijer (*o.c.* p.93) heeft Thomas de leer van de onbepaalde dimensies later opgegeven. En de redenen hiervoor kunnen we

volgens hem lezen in het aan Thomas toegeschreven werkje *De natura materiae et dimensionibus interminatis*. Tegenwoordig wordt *De natura materiae...* algemeen tot de spuria gerekend.⁹ Het bestaan van dit werkje is wel een teken dat Thomas' visie op het individualiteitsprincipe voorwerp was van kritische discussie onder zijn directe volgelingen of althans onder mensen uit zijn naaste omgeving. Gegeven dat *De natura materiae...* niet van Thomas zelf is, zie ik niet goed reden aan te nemen dat Thomas later afstand heeft genomen van de notie van onbepaalde dimensies. Het *De trinitate-commentaar* is de enige plaats waar hij zich uitvoerig heeft ingelaten met de vraag naar de grond van numerieke diversiteit. In het latere werk, in de context van de leer van de transsubstantiatie, waarbij het probleem is hoe de fenomenale eigenschappen van brood en wijn geïndividualiseerd kunnen zijn indien hun dragende substantie opgeheven is, spreekt Thomas in de regel over de *quantitas dimensiva* (*ScG* IV, 63,65; *STh* III, q. 77, a. 2), en wel op een manier die, denk ik, niet fundamenteel verschilt van de tekst uit het *De trinitate-commentaar*.

Het werkje *De natura materia et dimensionibus interminatis* is interessant omdat hier reeds de kritiek geformuleerd wordt die bij latere auteurs steeds terugkeert. Men kan de kritiek herleiden tot twee fundamentele problemen die men in de leer van de *materia signata quantitate* ziet. Ten eerste klinkt in de kritiek telkens de tegenwerping hoe de materie, die als slechts potentieel zijnde in zichzelf volledig onbepaald is, de individuatie van de substantie kan funderen. Aan deze kritiek ligt de veronderstelling ten grondslag dat individualiteit een positieve bepaaldheid inhoudt. Het wordt dan bezwaarlijk de individualiteit te herleiden tot iets wat uit zichzelf zonder enige bepaaldheid is.

Ten tweede richt de kritiek op de problematische rol van het accident van de kwantiteit. Als de materie reeds voorzien moet zijn van kwantitatieve uitgebreidheid, dan ontstaat de vraag waar de kwantitatieve bepaaldheid van de materie vandaan komt. De materie ontvangt alle bepaaldheid van de vorm, dus moet ook de kwantiteit van een reeds geformeerd substraat teruggevoerd worden tot de vorm. Daarbij valt ook steeds de kritiek te beluisteren dat de

⁹ Zie de catalogus van Thomas' werk in J.A. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino*, Washington 1974, 403.

kwantiteit, als accident, nooit de eenheid en individualiteit van de substantie kan funderen.

De kritiek van tijdgenoten en van de generatie na Thomas' dood beweegt zich duidelijk in de richting van de *vorm* als grond van de individualiteit. Men zoekt naar een innerlijk *positief* beginsel ter fundering van de individuele eenheid en ongedeeldheid van de substantie. Zo neemt Scotus een apart vormbeginsel van individualiteit (*haecceitas*) aan, waardoor de gemeenschappelijke natuur (*natura communis*) haar laatste individuele differentie ontvangt en zo tot mogelijk subject van actueel bestaan wordt.

De vooronderstelling van de kritiek is dat individualiteit wezenlijk bepaaldheid inhoudt, zelfs een grotere bepaaldheid en eenheid dan de species. Maar is dit ook zo? In welke zin zegt het individu bepaaldheid, als het een bepaaldheid is die niet anders uitgedrukt kan worden dan door te spreken van *deze* auto? In relatie tot de soort heeft het individu iets onbepaalds; het heeft zijn bepaaldheid in de soort, wat tot uitdrukking komt door te spreken van *een* auto of *een* appel. De verdeling van de soort in individuen berust op een materieel verschil die buiten de begripsinhoud ligt. Men kan dit als volgt verduidelijken. Hoe kom je, uitgaande van het algemene, bij het individu uit? Als je zegt 'dit is een auto', dan kan er gevraagd worden 'wat voor een auto?'; er wordt gevraagd het wezen zoals dat onder een algemene term betekend wordt nader te determineren. 'Auto' kan verdeeld worden in personenauto en vrachtauto; vrachtauto kan op haar beurt verdeeld worden in vrachtauto's met en vrachtauto's zonder aanhangwagen, etc. etc. Op deze manier ontstaat er een boom met steeds verdergaande vertakkingen (Boom van Porphyrius) door het toevoegen van differentiële kenmerken. Kan men een dergelijke verdeling nu eindeloos doorvoeren? In zekere zin wel! Elke verdeling resulteert namelijk weer in een bepaald type. Zolang men in de Boom van Porphyrius blijft hangen, is men bezig het wezen in verhouding tot zijn begrip te determineren. Telkens is het mogelijk binnen een bepaald type nieuwe differentiërende kenmerken te vinden die tot een nieuw ondertype leiden. Dus op het vlak van het type/soort komt men nooit tot een laatste verdeling.

De laatste verdeling (*ultima divisio*) is die in individuen, die altijd een individu zijn van een bepaald type. Individu betekent wat in zichzelf onverdeeld is en verdeeld is van al het andere krachtens

een laatste verdeling. Als zodanig staat het aan de ondergrens van de Boom van Porphyrius. De soort, hoe fijn ook gedifferentieerd, is altijd een typeomschrijving die in principe aan meerdere dingen kan toekomen, en daarom ook nog verdeelbaar is. Maar ze verwijst naar iets dat zelf niet meer verdeeld kan worden, nl. een individu van die bepaalde soort. Omdat elke soort verdeelbaar is, d.w.z. van elke soort is het denkbaar dat er meerdere van zijn, kan de laatste verdeling niet meer resulteren in een nieuwe soort, maar moet het gaan om een individu (ondeelbare instantie) van de soort.

Op dit punt wordt ook het cruciale verschil tussen Thomas en Duns Scotus zichtbaar. Scotus probeert het individu op te nemen in de Boom van Porphyrius door voor de laatste verdeling nog een formele differentie aan te wijzen. De soort, die als zodanig nog een zekere onbepaaldheid en mededeelbaarheid heeft, krijgt in het individu zijn ultieme bepaaldheid en eenheid. Ook het individu heeft nog een begrip, althans het is in zijn formele gehalte volkomen begrijpelijk (en zo wordt het ook door God begrepen). Voor Thomas daarentegen staat het individu altijd in verhouding tot de soort; het *is* niet de soort in zijn ultieme bepaaldheid, maar het is een individu *van* een bepaalde soort, en wel zo dat zijn bepaaldheid van het *haec* (deze auto) aan de formele differentiëring volgens de Boom van Porphyrius ontsnapt. De overgang van 'auto' naar 'personenauto' is daarom van een andere aard dan de overgang van 'personenauto' naar 'deze personenauto'.

Nu zal men misschien opwerpen dat het individu in verhouding tot de soort en het zo-zijn een zekere onbepaaldheid insluit (en daarom ook niet definieerbaar is) maar toch als zijnde volledig in zichzelf bepaald is. Hoe kan deze *zijnsindividualiteit* haar grond hebben in het louter potentieel zijn van de materie? Zegt Thomas zelf niet dat "ieder zijnde individualiteit heeft onder hetzelfde opzicht waaronder het zijn heeft" (*unumquodque secundum idem habet esse et individuationem*)?¹⁰ Op grond van deze uitspraak

¹⁰ *QD De An*, q. un., a. 1, ad 2. Herman Berger hecht veel gewicht aan deze tekst waarin hij een nieuwe waardering van de individualiteit ziet opkomen die breekt met het antieke primaat van de soort en de vorm. Het individu wordt nu de locus van het metafysische (vgl. *Wat is metafysica? Een studie over transcendentie*, Assen 1993, 99). Dit sluit evenwel niet uit dat de materie het beginsel van individualiteit is; indien de vorm *zijn* heeft in de materie, dankt zij haar individualiteit aan de materie. Het antieke primaat

promoveert Peters in zijn *Metaphysica* individualiteit zelfs tot een transcendentale zijnseigenschap. "Want individu-zijn (onverdeeld zijn tegen zichzelf, verdeeld tegen niet-zichzelf) betekent niets anders dan het zich-zelf-zijn of de identiteit en gevolglich het een-zijn en bepaald-zijn, dat aan het zijnde *als* zijnde toekomt op grond van het zijn, dat volkomen onderscheiden is van het niet-zijn".¹¹ Elk zijnde is individueel en wel op grond van zijn zijn, aldus Peters.

Het is niet onmiddellijk duidelijk wat deze stelling precies betekent. Ter Horst lijkt hetzelfde te zeggen, maar hij verbindt er een 'nominalistische' conclusie mee die het aannemen van een apart principe van individualisatie overbodig maakt. De gedachte dat het zijnde als zodanig individueel is, aldus Ter Horst, brengt eerder met zich mee dat het hier-en-nu zijn van zijn inhoudelijke bepalingen wordt opgevat als voortvloeiend uit die individualiteit dan als grondslag ervan.¹² Thomas bedoelt echter met de uitspraak "ieder zijnde heeft individualiteit onder hetzelfde opzicht waaronder het zijn heeft" niet te zeggen dat alles wat bestaat op grond van zijn *zijn* reeds geïndividualiseerd is zodat een apart beginsel van individuatie overbodig is; wat hij zegt, is, dat niets zijn heeft tenzij in zoverre het geïndividueerd is. De context betreft de individualiteit van de menselijke ziel. De ziel is in het lichaam als in haar materie, maar toch niet zo dat wanneer het lichaam vergaat de ziel ook ten onder gaat. De ziel heeft krachtens haar geestelijke subsistentie zijn in zichzelf, en daarmee ook een eigen individualiteit, die niet verloren

van de vorm en het algemene wordt in de middeleeuwse filosofie op verschillende manieren doorbroken. Enerzijds de lijn van Duns Scotus die de vorm doortrekt naar het individu, anderzijds Thomas die de sfeer van de natuur (met het primaat van de vorm) als zodanig in betrekking stelt tot een transcendentale zijnsgrond die de dingen in het geheel van hun zijn, inclusief de stof, constitueert. Onder verwijzing naar de transcendentale oorzakelijkheid van God beargumenteert Thomas dat de voorzienigheid zich mede uitstrekt tot het contingente en het singuliere.

¹¹ *Metaphysica. Een systematisch overzicht*, Utrecht 1957, 208.

¹² Vgl. Ter Horst, *Het ontologische dualisme*. 106. Thomas zegt nergens dat de index-bepaling van het hier-en-nu gegeven zijn de grondslag vormt voor de individualiteit. Het hier-en-nu gegeven zijn van het concrete iets kan niet inhoudelijk bepaald worden op grond van de intellectieve ken-akt die zijn object vat in het licht van het vormbeginsel. Ook heeft het geen zin te zeggen dat het hier-en-nu gegeven zijn 'geïndividueerd' is; het is juist de index van de individualiteit van het stoffelijk gegeven.

gaat met het lichaam. Heeft een vorm slechts zijn in materie, zodanig dat ze slechts als *compositum* bestaat, dan heeft ze ook haar individualiteit in de materie. Individualiteit gaat hier samen met de beperking van de vorm door de materie, waardoor de ene soortelijke volkomenheid verdeeld wordt over de vele lichamelijke zijnden van dezelfde soort.

“Het zijnde is als zodanig individueel”, stelt Ter Horst.¹³

Wat wordt er nu precies met deze uitspraak gezegd? Wordt ermee bedoeld dat *ieder* zijnde als zodanig, d.w.z. krachtens zijn *zijn*, individueel is? Zeg je dan dat ‘zijnde’ identiek is met ‘individueel zijnde’? Het mag juist zijn te zeggen dat alles wat bestaat individueel bepaald is, maar dat betekent nog niet dat het principe van zijn de reële grondslag van de individualiteit is. Door van iets te zeggen dat het *is* heb je de individualiteit ervan nog niet uitgedrukt. Het ‘zijn’ is immers het meest algemene wat van iets gezegd kan worden. Eigenlijk kun je volgens Thomas alleen van God zeggen dat hij krachtens zijn *zijn* geïndividueerd is. God is “door de zuiverheid van zijn *zijn* geïndividueerd en onderscheiden van al het andere”. Terwijl voor al het andere het zijn ‘gemeenschappelijk’ is en dus als zodanig geen grond van de individuele onderscheidenheid, is in God precies het zijn dat op zichzelf staat. Alleen voor God, om zo te zeggen, is een apart individuatieprincipe overbodig, omdat God reeds door te zijn geïndividueerd is.

Wat is de betekenis hiervan? Dat God individu is in eenheid met zijn algemeenheid en zich bijgevolg niet volgens *externe relaties* verhoudt tot het andere. God verhoudt zich niet tot andere zijnden als tot iets dat buiten hem staat en ten opzichte waarvan hij verdeeld is. Iedere relatie van God tot iets anders is gefundeerd in een *interne* relatie, een relatie van het absolute wezen tot zichzelf. Je kunt zeggen, onder verwijzing naar de monadenleer van Leibniz, dat in het denken van Thomas God de enige monade is, de absolute substantie die ‘zonder vensters’ is.

Ieder zijnde is als zodanig individueel. Dit sluit dus de vraag naar de grond van de individualiteit niet uit. In zekere zin veronderstelt de uitspraak reeds wat ze uitspreekt, namelijk in zoverre ze zich bedoelend betreft op een werkelijkheid van individuele dingen, dus een werkelijkheid die gesteld wordt buiten de logische sfeer van het algemene en van de taal. Het is daarom ook

¹³ Ibid., 105.

zo van belang te beseffen dat voor Thomas 'individu' een *nomen intentionis* is en geen *nomen rei*. Om het wat simpel te stellen: niet Socrates is een individu maar 'Socrates'. Met andere woorden: de individualiteit van Socrates wordt precies als zodanig betekend en uitgedrukt door de naam 'Socrates'. De werkelijkheid wordt steeds genomen 'onder de taal', zoals we steeds al vanuit de taal in betrekking staan tot de dingen en deze in de *logos* van de taal vatten en betekenen.

Vanuit dit perspectief is het algemene niet alleen 'later' maar ook in een bepaalde zin 'eerder', omdat we de dingen eerst onder een algemeen opzicht vatten om vervolgens de bijzonderheid ervan uit te drukken door het te onderscheiden van het algemene. Dat wat ik vat als een levend wezen (genus) blijkt een bijzondere wijze van levend wezen te zijn, namelijk mens (species); en dat wat ik vat onder het opzicht van de soort, druk ik vervolgens uit naar zijn individualiteit door het op te vatten als een bijzonder individu van die soort. Bij Thomas gaat het in de vraag naar het individuatieprincipe om wat het wil zeggen dat je het individuele niet anders kunt uitdrukken dan door te spreken van *deze* mens en *die* auto, dus door zich te betrekken op de dingen in hun tijd-ruimtelijke gesitueerdheid. In zijn visie op het stoffelijk individuele zijn indextermen onophefbaar, niet louter in de zin dat het gebruik van indextermen noodzakelijk is voor ons om individuen in tijd en ruimte te kunnen onderscheiden, maar vooral in de zin dat het ontologische statuut van het stoffelijk individuele onlosmakelijk samenhangt met het uitwendige bestaan van delen naast delen, met een tijd-ruimtelijke verdeeldheid volgens welke individuen in externe relaties tot elkaar staan (naast elkaar en na elkaar) die niet herleid kunnen worden tot in de vorm gefundeerde interne relaties (zoals Leibniz dit heeft willen doen met zijn begrip van monade).

Ik zie, zo moge langzamerhand duidelijk zijn, geen reden om Thomas' visie op het vraagstuk van de individuatie af te doen als een van de zwakkere en minder succesvolle delen van zijn filosofie. Wel is het zo dat dit vraagstuk niet bepaald in het middelpunt van zijn aandacht staat. Belangrijker voor hem is ongetwijfeld de geestelijke individualiteit van de menselijke ziel geweest, die trouwens niet helemaal los staat van de 'uitwendige' individualiteit van tijd en ruimte.

Summary

Thomas' account of the principle of individuation is commonly considered to be one of the weakest parts of his philosophy. Recently his view concerning the individuation of the material substance by the matter principle in combination with the accident of quantity has been discussed anew and rejected as being hopelessly incoherent and confused (see the article 'Het ontologisch dualisme in het hylemorfisme van Thomas van Aquino' by Geert ter Horst in the *Jaarboek Thomas Instituut te Utrecht 2003*). Being not convinced by this critique I propose an alternative and more sympathetic reading of the (rather few) relevant texts in Thomas' writings on the topic of individuation.

One of the notorious problems of Thomas' account of individuation, discussed and deemed to be unsolvable by Ter Horst, is the question of how the form of quantity, being an accident and as such posterior to the substance, can be thought to constitute the numerical unity of the individual substance. According to Thomas, it is not the principle of matter as such which explains the numerical diversity of individuals of the same species but only matter as already characterized by quantitative dimensions. In my view, this appeal to quantity as a co-explanatory factor of the numeric divisibility of the material substance, admits of a coherent and acceptable interpretation.

It is of crucial importance, however, to understand the nature of the question of individuation. For Thomas, 'individuum' is a logical intention like 'genus' and 'species'; this means that it relates to the manner in which something is signified and intended by thought. In speaking of 'Socrates' I signify something as an individual which differs numerically from other individuals of the same species. Socrates is not a subspecies but an individual *of* some species. Thomas argues that the numeric diversity within the same species must be rooted in a material distinction; now the principle of matter can only ground a numeric difference between 'this' and 'that' ('this apple' as distinguished from 'that apple'), if it has the possibility of being divided into quantitative parts. From this it does not necessarily follow that matter must be already established in its quantitative form before it can receive the substantial form. The point is rather that material substances cannot be understood to be

numerically divers unless in reference to their property of being spatially extended as such (*dimensiones interminatae*), existing as parts outside parts (and not their actual determinate extension).

LE DÉSESPOIR DANS LA THÉOLOGIE MORALE DE SAINT THOMAS D'AQUIN

Un commentaire de *STh* II-II, q. 20

Jörgen Vijgen

1. Introduction

L'être humain chemine vers l'actualisation des potentialités inhérentes et extrinsèques de sa nature, vers un « posséder-pleinement ». Le philosophe allemand, Josef Pieper, a fait appel au concept de *status viatoris* pour désigner la structure intrinsèque de la condition humaine historico-temporelle. Selon lui, tant que l'homme vit, il ne peut, en vertu de sa structure ontologique du « ne-pas-encore-être », que se trouver en chemin. Cette structure s'exprime dans l'espérance, dont l'objet est l'accomplissement plénier de l'être humain.¹ Au même temps, il semble que le défi pour la réflexion morale dans une culture pluraliste et postmoderne est précisément de saisir le sens du dynamisme, du *telos* de l'agir humain. À partir de cette perspective, nous voudrions ici analyser ce que saint Thomas d'Aquin, le théologien, nous a dit sur le désespoir. Quelle est donc la place du désespoir dans la théologie téléologique de saint Thomas d'Aquin ?

Bien que cette étude ait une ambition très limitée en ce qu'elle se limite à analyser les textes de l'Aquinat et à aider à une meilleure compréhension de sa pensée, nous sommes convaincus qu'elle peut contenir une véritable actualité. Car la mentalité contemporaine est non seulement fortement liée au sentiment du désespoir, mais l'analyse d'une position historique antérieure offre aussi la possibilité de réfléchir plus profondément sur les convictions

¹ Voir J. Pieper, *Über die Hoffnung*, in: *Werke in acht Bänden*, t. IV, Hamburg 1996.

et parfois les préjugés de sa propre époque afin de mieux comprendre et éventuellement de corriger sa propre position.

2. La fin de l'agir humain

Avant d'aborder notre thème, il est nécessaire de considérer l'agir humain en sa totalité dans la pensée de l'Aquinate. Dès le début de la partie morale de la Somme, on voit facilement que saint Thomas conçoit l'agir humain dans la perspective de la fin ultime. Il s'agit d'une morale de la béatitude. Servais Pinckaers a démontré que c'était un choix délibéré de saint Thomas de placer l'étude de la béatitude au départ de sa morale.²

Il est assez remarquable que saint Thomas, le théologien, utilise un raisonnement philosophique et aristotélien quand il s'interroge sur la nature de la béatitude de l'homme. Sa béatitude est l'état de perfection de son être. Or la perfection d'un être consiste dans le fait d'être en acte. Voilà pourquoi la béatitude doit consister dans l'acte parfait de l'homme. Et cet acte est son *operatio*.³ Selon l'Aristote, l'opération est un acte second qui perfectionne l'être de l'homme. L'acte premier de l'homme, c'est-à-dire la forme substantielle, se détermine et se perfectionne dans une activité, dans l'acte second.⁴ Ainsi, la béatitude consiste en une opération et elle est appelée par la Bible "vie éternelle" en tant qu'opération qui réalise l'être de l'homme.⁵

Saint Thomas précise qu'il n'est pas possible que l'homme s'unisse au bien incréé au moyen des sens, mais seulement au moyen des facultés spirituelles.⁶ En effet, l'essence même de la béatitude consiste seulement dans un acte de l'intellect et pas dans l'acte de la volonté, car la volonté se porte vers la fin uniquement au moyen du désir lorsque la fin est absente ou au moyen de la joie lorsque la fin est présente. Cela ne suffit pas à rendre présente à l'homme la fin

² S. Pinckaers, *Les sources de la morale chrétienne*, Fribourg-Paris 1985, 227.

³ Cfr. *STh* I-II, q. 3, aa. 1-2. Pour une analyse plus profonde voir entre autre le livre récent de S. Grادل, *Deus beatitudo hominis: Eine evangelische Annäherung an die Glückslehre des Thomas von Aquin*, Leuven 2004.

⁴ Cfr. *STh* I-II, q. 3, a. 2 co.

⁵ Cfr. *STh* I-II, q. 3, a. 2, ad 1.

⁶ Cfr. *STh* I-II, q. 3, a. 3 co.

qu'il veut. « Au départ, nous voulons obtenir cette fin intelligible ; nous l'obtenons du fait qu'elle nous devient présente par un acte intellectuel ; et alors notre volonté se repose avec plaisir dans la fin maintenant possédée. Ainsi donc, l'essence de la béatitude consiste en un acte intellectuel ; mais la délectation consécutive à la béatitude appartient à la volonté. »⁷ Ce primat de l'intellect sur la volonté permet à saint Thomas de garantir le caractère objectif de la béatitude: ce que l'homme recherche, c'est un objet et non soi-même. L'Aquinat n'oppose pas l'intellect et la volonté, mais cherche plutôt à unir ces facultés. C'est parce que l'intellect, par lui-même, est le propre de l'homme que la béatitude consiste essentiellement dans l'acte de l'intellect. La volonté n'est pas oubliée, mais l'Aquinat rappelle que c'est la pleine possession intellectuelle qui fait la perfection de la volonté, c'est-à-dire de l'amour. En plus, l'acte béatifiant est selon l'Aquinat un acte de l'intellect spéculatif, car un acte de l'intellect pratique n'est pas voulu pour lui-même mais pour un autre.⁸

Il faut donc affirmer que la béatitude consiste proprement dans la vision de l'essence divine. De cette union avec Dieu naît la joie spirituelle comme la consommation de la béatitude.⁹ L'acte béatifiant est donc un acte qui réalise parfaitement toutes les capacités de l'homme ; cependant la fin ultime n'est pas en lui-même, mais en Dieu.¹⁰

⁷ *STh* I-II, q. 3, a. 4 co.: "A principio volumus consequi finem intelligibilem; consequimur autem ipsum per hoc quod fit praesens nobis per actum intellectus; et tunc voluntas delectata conquiescit in fine iam adepto. Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit: sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens."

⁸ Cfr. *STh* I-II, q. 3, a. 5c. Concernant le terme 'spéculatif' et 'spéculation', S. Pinckaers remarque: "En somme, spéculation et contemplation désignent la même réalité: la vue progressive de la Vérité divine que la foi procure à l'homme, mais l'un désigne cette action humaine plus directement par son aspect de simple vision, sur un mode plutôt passif, l'autre par son aspect d'effort pour mieux voir, sur un mode plus actif et rationnel." *Le renouveau de la morale*, Tournay 1964, 112.

⁹ Cfr. *STh* I-II, q. 3, a. 4 co.

¹⁰ Cfr. *STh* I-II, q. 3, a. 5, ad 3.

3. La réalisation imparfaite

Il y a une disproportion immense entre le désir de l'homme de voir Dieu et ses propres capacités. Bien que l'Aquinat affirme que "homo est capax visionis divinae essentiae", c'est-à-dire que la nature de l'intellect de l'homme n'est pas violée par la contemplation de Dieu, il n'est cependant pas en mesure d'atteindre ce but avec ses forces naturelles. Un don gratuit est nécessaire. Pour l'Aquinat, la liberté humaine ne se réalise parfaitement que dans le fait de se tourner vers Dieu comme Celui qui seul peut rendre l'homme bienheureux.¹¹

Nous nous trouvons ici en face d'un problème central. Comment l'agir de l'homme peut-il s'insérer dans l'obtention de la béatitude, vu que l'homme ne peut pas être lui-même la cause efficiente de son bonheur, c'est-à-dire qu'il doit le recevoir de Dieu ? L'Aquinat répond que, si Dieu n'a pas besoin, pour agir, des dispositions de l'homme, il a voulu néanmoins, dans sa sagesse, que les créatures ne parviennent à communier à sa béatitude que par l'intermédiaire de leur opération.¹² Car il est plus excellent d'avoir quelque chose dont on a été en quelque sorte la cause, que de recevoir la même chose d'un autre, sans qu'on n'y soit pour quelque chose.¹³

L'acte humain est vu donc comme la réalisation imparfaite et anticipée de l'acte parfait de contemplation de Dieu.¹⁴ Ce *motus rationalis creaturae in Deum*¹⁵ est caractérisé par la temporalité. À la différence des anges, la contemplation n'a lieu chez l'homme que dans le temps.¹⁶ C'est par le détour du raisonnement que la nature rationnelle parvient à la vérité.¹⁷ Une deuxième caractéristique est la multiplicité. Dieu possède la béatitude naturellement et sans mouvement; l'ange, de par sa nature supérieure, l'acquiert par un

¹¹ Cfr. *STh* I-II, q. 3, a. 6 co.

¹² Cfr. *STh* I-II, q. 5, a. 7 co.

¹³ Cfr. *STh* III, q. 19, a. 3: "nobilius habetur id quod habetur per meritum, quam id quod habetur sine merito."

¹⁴ Cfr. *STh* I-II, q. 3, a. 1 co.

¹⁵ Cfr. *STh* Ia, q. 2, Prol.

¹⁶ Cfr. *STh* I-II, q. 5, a. 1, ad 1.

¹⁷ *Ibid.*

seul mouvement d'activité méritoire; l'homme, au contraire, l'obtient par de multiples actes appelés "mérites".¹⁸

4. L'espérance

C'est dans ce mouvement vers la fin ultime que saint Thomas étudie le désespoir qui consiste précisément dans la fuite devant la fin.¹⁹ Une définition un peu différente se trouve dans le traité *De Malo*: le désespoir est "l'abandon du bien espéré" (*recessus a bono divino sperato*).²⁰ À travers cette définition, l'Aquinat nous dirige vers la vertu théologale de l'espérance. Il est donc nécessaire de rappeler quelques éléments essentiels de sa doctrine de l'espérance.²¹

L'espérance et le désespoir sont tout d'abord des passions de l'*irascibile*. Ils concernent tous deux un bien difficile non possédé: accessible pour l'espoir et inaccessible pour le désespoir. Le caractère dynamique de l'*irascibile* s'exprime dans un mouvement d'accès pour l'espoir et un mouvement de retrait pour le désespoir.²² En se limitant pour le moment à la réaction positive qu'est l'espoir, il existe deux façons d'atteindre un objet par un mouvement d'espérance: soit par soi-même (*sperare*), soit par un secours extérieur (*expectare*).²³ Quand l'objet ne dépasse pas les forces du sujet, c'est-à-dire l'ordre naturel, il est raisonnable de ne compter que sur soi-même. Dans l'ordre surnaturel au contraire, la situation se renverse. L'homme doit lancer vers Dieu un regard de supplication dans lequel l'espérance trouvera précisément sa forme, car le bien que Dieu réserve à l'homme constitue réellement un objet difficile, mais néanmoins accessible.²⁴

L'objet de l'espérance est le bien et non pas la vérité, parce que l'espérance ne recherche pas seulement la connaissance mais la

¹⁸ Cfr. *STh* I-II, q. 5, a. 7 co.

¹⁹ Cfr. *STh* II-II, q. 35, a. 4, ad 2.

²⁰ *De Malo*, q. 11, a. 4 co.

²¹ Pour une analyse plus détaillée, voir R. Cessario, *The Theological Virtue of Hope*, dans: *The Ethics of Aquinas*, ed. by S. J. Pope, Washington D.C. 2002, 232-243 et du même auteur: *Virtues or the Examined Life*, New York 2002.

²² Cfr. *STh* I-II, q. 40, a. 4c.

²³ Cfr. *STh* I-II, q. 40, a. 2, ad 1.

²⁴ Cfr. *STh* II-II, q. 17, a. 6 co.

possession réelle.²⁵ Pour la vertu théologale d'espérance, l'objet premier est Dieu en tant qu'il sera possédé par nous dans la béatitude éternelle. La *finis quo*, c'est-à-dire l'acte béatifiant qu'est la vision, est intégrée à l'objet de l'espérance.²⁶

L'espérance présuppose le désir.²⁷ Dans le cas de la béatitude, qui dépasse les possibilités de l'homme, il est nécessaire que Dieu nous donne sa grâce. Il y a donc en même temps un désir et une confiance en Celui qui peut tout. La dignité de la vertu théologale consiste donc précisément dans l'accueil de la grâce et la démission de soi, c'est-à-dire une *conversio ad Deum*.

L'Aquinat dit qu'on possède déjà en quelque sorte la fin dans la mesure où on a l'espérance de l'obtenir.²⁸ Mais il est évident que l'espérance commence lorsqu'existe un mouvement vers la fin et ce mouvement se fait au moyen d'un acte.²⁹ On peut peut-être désirer sans agir, mais l'espérance au sens plénier est toujours active. En réalité, l'espérance se situe entre deux amours: un amour imparfait dans lequel elle s'enracine³⁰ et un amour parfait où elle trouve son repos. L'espérance donne le dynamisme à la vie morale. Elle concerne le statut de l'homme en marche vers son terme; c'est la vertu de l'*homo viator*, pour qui la réalité est encore voilée.³¹

5. Le désespoir

En présentant ainsi les éléments principaux de l'espérance selon saint Thomas, nous pouvons considérer le vice contraire à l'espérance, c'est-à-dire le désespoir. Nous prenons le texte qui se trouve dans la *Somme de théologie*.

Le désespoir est l'attitude la plus directement opposée à l'espérance. Il est péché en ce sens qu'il va contre l'objet formel de l'espérance, à savoir contre le secours divin. En effet, il y a selon l'Aquinat en tout péché une erreur de jugement en raison de quoi le

²⁵ Cfr. *STh* II-II, q. 17, a. 2 co.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Cfr. *STh* I-II, q. 40, a. 1 co.

²⁸ Cfr. *STh* I-II, q. 69, a. 1 co.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Cfr. *STh* II-II, q. 17, a. 8 co.

³¹ Cfr. *STh* II-II, q. 17, a. 2, ad 1.

mouvement affectif est mauvais.³² Envers Dieu, le mouvement de désespoir se fait en conformité avec une opinion fausse, selon laquelle Dieu refuse le pardon au pécheur. L'erreur qui est à la base du désespoir ne porte pas sur l'universel mais sur le particulier. En effet, la tendance ne se réalise qu'à la suite d'un jugement pratique, qui est ici faussé: tout en gardant un jugement vrai dans l'universel, le désespéré pense que, pour lui, dans son état actuel, il ne peut espérer le pardon.³³ Le désespoir, du fait même de son opposition à une vertu théologale, possède un caractère de gravité bien particulier: alors que, dans les autres péchés, l'aversion de Dieu est une conséquence, non voulue comme telle, elle appartient ici à l'objet même du péché. Ceci est la gravité de tout péché 'anti-théologal': il atteint Dieu non seulement au titre de fin dernière, mais dans son objet même.³⁴ Le péché le plus grave sera certainement celui qui vise Dieu en sa propre bonté, c'est-à-dire la haine ou l'infidélité; le désespoir ne s'oppose à Dieu que dans la participation que nous prenons à sa bonté.³⁵ Cependant, si l'on se place du côté du sujet, le désespoir atteint une gravité particulière, car il entraîne tous les relâchements et tous les abandons.³⁶ Il est une incitation à pécher sans retenue, comme le dit saint Thomas.³⁷

Selon saint Thomas, l'origine de ce mouvement consiste dans un manque d'attrait sur nous de la béatitude purement spirituelle qui nous est offerte après la mort. L'homme est attaché de façon démesurée aux plaisirs corporels, de sorte qu'il en vient à prendre en dégoût les biens spirituels: en ce sens, on peut dire que le désespoir a pour cause la luxure.³⁸ Mais il s'agit plutôt ici selon saint Thomas d'un manque d'espérance, d'une atteinte au désir même de la béatitude, se rapprochant alors de l'aveuglement de l'esprit contraire à la foi.³⁹

³² Cfr. *STh* II-II, q. 20, a. 1 co.

³³ *Ibid.*, a. 2. En ce sens, le désespoir n'implique pas toujours un péché contre la foi.

³⁴ Cfr. *STh* I-II, q. 73, a. 3 co.

³⁵ Cfr. *STh* II-II, q. 20, a. 3 co.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Cfr. *ScG* IV, c. 71: "Desperatio autem est via ad libere peccandum."

³⁸ Cfr. *STh* II-II, q. 20, a. 4 co.

³⁹ Cfr. *STh* II-II, q. 15, a. 3: "Ex luxuria oritur caecitas mentis, quae quasi totaliter spiritualium bonorum cognitionem excludit."

Le désespoir peut naître aussi du fait que la béatitude paraît être le terme d'une entreprise si difficile qu'on se met à douter du pouvoir de l'atteindre.⁴⁰ On se rappelle ici que saint Thomas a affirmé qu'il consiste en une disproportion immense entre le désir de l'homme de voir Dieu et ses propres capacités. Cette disproportion risque de conduire à un désespoir, capable de compromettre tout le dynamisme de l'agir moral. Il ne s'agit plus alors d'une diminution du désir, mais d'un manque de courage et de confiance dans le secours de Dieu. Dans ce sens, c'est plutôt de l'acédie que naît le désespoir. En effet, le caractère propre de l'objet de l'espérance, c'est précisément le fait d'être possible; l'acédie, quant à elle, est une tristesse qui déprime l'âme, donnant au sujet le sentiment qu'il lui est impossible de rejoindre l'objet de son désir. Voilà pourquoi c'est surtout de l'acédie que naît le désespoir d'atteindre la béatitude, non pas que celle-ci soit impossible en soi, mais qu'elle semble impossible pour moi, c'est-à-dire pour le sujet lui-même.

6. Le désespoir comme effet de l'acédie

En effet, l'Aquinat décrit à partir de l'énumération des sept péchés capitaux, empruntée à saint Grégoire, le désespoir comme un effet de l'acédie. Il faut donc aborder le thème de l'acédie. Il est pourtant au préalable nécessaire de rappeler brièvement les éléments principaux de la doctrine thomasiennne concernant les péchés capitaux. Saint Thomas appelle un péché capital en tant qu'il désigne une faute qui gouverne d'autres fautes.⁴¹ Ces péchés sont capitaux en ce sens que chacun d'eux peut mobiliser à ses fins un escadron de péchés dont il prend la tête.⁴² En utilisant cette définition, saint Thomas est capable de justifier le septénaire, emprunté à saint Grégoire.⁴³ Les vices capitaux sont ceux dont les fins présentent certaines raisons primordiales d'exciter la convoitise.

La distinction de ces raisons permet à l'Aquinat de distinguer les péchés capitaux.⁴⁴ Il part du principe que la volonté peut se porter de façon désordonnée vers un objet par un double

⁴⁰ Cfr. *STh* II-II, q. 20, a. 4 co.

⁴¹ Cfr. *STh* I-II, q. 84, a. 3 co.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Mor.* XXXI, 45, 87 (CCSL 143 B).

⁴⁴ Cfr. *STh* I-II, q. 84, a. 4 co.

mouvement: recherche d'un bien apparent ou fuite devant un mal apparent. Ainsi il détermine sept fins spéciales auxquelles correspondent les sept péchés capitaux.⁴⁵ Le mal apparent, évité par la volonté à cause de l'horreur qu'il inspire, est, dans le cas de l'acédie, le bien spirituel personnel empêchant le plaisir corporel. Saint Thomas définit l'acédie comme une tristesse spéciale: "une tristesse du bien spirituel en tant qu'il est bien divin".⁴⁶ Comme ce bien est un bien véritable, la tristesse qu'il provoque est mauvaise en elle-même. Les causes de l'acédie peuvent être multiples. Le bien divin peut nous apparaître comme un mal dans la mesure où il s'oppose aux désirs charnels.⁴⁷ Lorsque l'amour charnel domine dans l'homme, il a du dégoût pour le bien spirituel comme lui étant contraire.⁴⁸ L'Aquinat souligne aussi l'aspect de labeur ou de fatigue, lié aux exercices de la vie spirituelle. La peine corporelle se joint aux biens spirituels et c'est précisément en raison de cette fatigue que certains les fuient.⁴⁹ Cependant, l'acédie n'est pas seulement selon saint Thomas un état général de paresse ou d'apathie spirituelle. En tant qu'elle s'oppose à une vertu spéciale, c'est-à-dire la charité, elle est un vice spécial. L'acédie s'oppose à la joie que doit procurer le bien spirituel en tant qu'il est un bien divin et cette joie est un effet propre de la charité⁵⁰: s'attrister du bien divin est un péché contre la plus haute des vertus théologiques. C'est donc le bien divin lui-même, dont on s'attriste, qui donne au vice de l'acédie sa spécificité, et qui fait de l'acédie un 'vice théologique'.

⁴⁵ Ibid. Le bien apparent recherché peut être: la louange à laquelle correspond la vaine gloire (*inanis gloria*); les biens de la vie corporelle auxquels correspondent la gourmandise (*gula*) et la luxure (*luxuria*); les biens extérieurs auxquels correspondent l'avarice (*avaritia*). Le mal apparent, fui par la volonté, peut être: le bien spirituel à laquelle correspond l'acédie (*acedia*); le bien d'autrui qui diminue l'excellence personnel auquel correspondent l'envie (*invidia*) et la colère (*ira*).

⁴⁶ Cfr. *STh* II-II, q. 35, a. 3. Pour une analyse plus détaillée voir Leo J. Elders, L'acédie, un vice capital, dans: *Nova et Vetera* 69 (1994), 175-184 et récemment Rebecca Kondyndik DeYoung, Resistance to the demands of love: Aquinas on the vice of acedia, dans: *The Thomist* 68 (2004), 173-204.

⁴⁷ *De Malo* q. 11, a. 1 co.

⁴⁸ Ibid., q. 11, a. 2 co.

⁴⁹ Cfr. *STh* II-II, q. 35, a. 2, obj. 3.

⁵⁰ Cfr. *STh* II-II, q. 28, a. 1c.

Elle est aussi un vice capital, car elle pousse l'homme à se détourner des bien spirituels et à rechercher les délectations corporelles ; elle engendre autrement dit d'autres vices. C'est ici que saint Thomas place le désespoir. Il part d'un texte d'Aristote qui dit que personne ne peut demeurer longtemps sans plaisir et dans la tristesse. En effet, l'homme commence par fuir les choses qui l'attristent et ensuite il combat les choses qui lui apportent la tristesse et poursuit les délectations corporelles.⁵¹ C'est ainsi que l'homme fuit la fin qui le contriste par le désespoir.

7. La place du Christ

Arrivé au bout de notre analyse du désespoir, il faudrait approfondir les résultats en étudiant la place dans la vie spirituelle du Christ qui nous en délivre. Au début de la troisième partie de la Somme, l'Aquinat, donne cinq arguments de convenance en faveur de l'Incarnation du point de vue de l'avancement de l'homme dans le bien et cinq arguments de convenance du point de vue de l'éloignement par rapport au mal. Dans notre étude sur le vice du désespoir - un des effets de cette paresse spirituelle qu'est l'acédie - il est intéressant de remarquer que saint Thomas cite un texte de saint Augustin : "Rien n'était plus nécessaire pour relever notre espérance que de nous montrer combien Dieu nous aime. Quel signe plus manifeste de cela que le Fils de Dieu daignant épouser notre nature!"⁵² Cette raison correspond à la vertu théologale de l'espérance. Saint Thomas suit saint Augustin en affirmant que, du point de vue d'un agir droit, Dieu s'est fait homme afin de donner à l'homme un modèle qu'il pourrait contempler et qu'il pourrait suivre. De plus, la vraie béatitude de l'homme nous a été conférée par l'humanité du Christ. Saint Thomas a développé ce dernier argument dans la Somme contre les Gentils où il s'explique plus amplement que dans la Somme théologique.⁵³

Dans le quatrième livre, il explique expressément que l'immense distance qui sépare la nature humaine de la nature divine risquait de jeter l'homme dans le désespoir de pouvoir atteindre la

⁵¹ Cfr. *STh* II-II, q. 35, a. 4, ad 2.

⁵² Cfr. *STh* III, q. 1, a. 2.

⁵³ Cfr. Saint Thomas d'Aquin, *Le Verbe Incarné I*, notes et appendices par J.-P. Torrell O.P., Paris 2002, 254-257.

béatitude. Ce désespoir aurait alors provoqué un relâchement dans la recherche même de la béatitude. C'est pourquoi Dieu s'est uni la nature humaine, afin de relever l'espérance de l'homme en la béatitude.

En raison de l'infinie distance des natures, il pourrait sembler impossible que l'homme puisse atteindre un tel état [la béatitude parfaite] ... Paralysé (*detentus*) par le désespoir, l'homme alors se relâcherait dans sa quête de la béatitude. ... Il convenait donc, au plus haut point, que Dieu assume la nature humaine, pour raviver l'espérance (*ad spem sublevandam*) de l'homme en la béatitude. Aussi, après l'Incarnation du Christ, les hommes ont-ils commencé d'aspirer plus ardemment à la béatitude du ciel...⁵⁴

Dans la perspective du vice de désespoir, ce texte nous présente clairement l'Incarnation comme le remède au désespoir. Face au désespoir, l'Incarnation rend à l'homme la ferveur du désir de la béatitude.

En tant que il est une négation du mouvement intrinsèque de l'homme vers la béatitude parfaite, le désespoir ignore la dignité de la nature de l'homme. C'est pour cette raison qu'on peut aussi appliquer le deuxième argument de convenance de l'Incarnation au thème du désespoir.⁵⁵

8. Conclusion

En guise de conclusion, nous pouvons dire que l'Aquinat nous présente l'Incarnation du Christ comme le chemin par lequel l'homme, sombré dans le désespoir devant la grandeur de sa fin qui est la béatitude parfaite, peut s'ouvrir de nouveau à Dieu. Cette conclusion est-elle trop spirituelle? Mais la théologie morale de l'Aquinat est tout autre qu'une série d'actes singuliers n'ayant une valeur qu'en tant qu'ils sont accomplis par obéissance aux préceptes

⁵⁴ Cfr. *ScG* IV, c. 54. Nous citons d'après la traduction dans: *Le Verbe Incarné I*, appendice 1, 342.

⁵⁵ Cfr. *ScG* IV, c. 54: "Hanc igitur hominis dignitatem, quod scilicet immediate Dei visione beatificandus sit, convenientissime Deus ostendit per hoc quod ipse immediate naturam humanam assumpsit."

de la loi. Au contraire, la présence de la fin se trouve à l'origine du sens et du dynamisme de l'agir moral.⁵⁶

Ainsi, l'Aquinate nous propose un chemin pour combattre le désespoir qui est différent des méthodes que nous pouvons trouver dans une grande partie de la littérature contemporaine. Là, il s'agit surtout de techniques, même souvent spirituelles, qui n'envisagent plus la fin de l'homme ou la nécessité pour l'homme de s'inscrire dans le mouvement surnaturel vers Dieu. En réalité, l'actualité de sa pensée ne se manifeste pas dans les passages dans lesquels on se contente d'affirmer sa contemporanéité avec les dogmes de notre temps, mais au contraire dans les passages qui nous inquiètent, c'est-à-dire qui nous font dépasser les réponses d'aujourd'hui.⁵⁷

Samenvatting

In deze bijdrage wordt de plaats van de wanhoop in de teleologische mens- en wereldvisie van Thomas van Aquino onderzocht. Het historisch-temporeel karakter van de menselijke zijnswijze drukt zich uit in de hoop maar ook in de wanhoop. Beide houdingen verschijnen voor Thomas tegen de achtergrond van de disproportie tussen het verlangen van de mens naar het uiteindelijke geluk en de ontoereikendheid van zijn natuurlijke vermogens. Terwijl het wezen van het uiteindelijke doel voor het natuurlijke inzicht toegankelijk is, dient een werkelijk bezit ervan volgens Thomas een beroep te doen op de goddelijke bijstand. Thomas analyseert de verschillende elementen die een rol kunnen spelen bij het optreden van de wanhoop, welke hij definieert als het wegvlugten van het doel, d.w.z. van het verhoopte goed. Een bijzondere rol schrijft hij toe aan de *acedia*, de spirituele apathie voor het goddelijke. Thomas als christelijke theoloog presenteert Christus als de remedie voor de wanhoop en toont zo het nauwe verband aan tussen het morele leven en het geloof.

⁵⁶ Cfr. Pinckaers, *Les sources*, 244-246 où il discute la séparation entre morale et spiritualité à partir du nominalisme.

⁵⁷ Cfr. D. Berger, *Contemporanéité du non contemporain - Réflexions sur l'actualité du thomisme*, dans: *Doctor Angelicus* III (2003), 9-58. Je voudrais remercier cordialement Dr. P. Dasseleer d'avoir corrigé le texte.

ANNUAL REPORT 2004

Cristina M. Pumplun, Secretary of Studies

1. Study and research at the Thomas Instituut te Utrecht

At the beginning of the year under review, i.e. on 16 January 2004, the Thomas Instituut te Utrecht organised a symposium on the occasion of the publication of dr. Mark-Robin Hoogland's thesis *God, Passion and Power. Thomas Aquinas on Christ Crucified and the Almightyness of God* (Publications of the Thomas Instituut te Utrecht 9, Leuven/Peeters 2003). Prof. dr. Jan Muis (University of Utrecht) responded to the author's introduction during this event, which was attended by 25 people. A lively discussion concluded this symposium.

On 23 June the theses of one of the members of the Thomas Instituut was subject of another symposium, which was attended by thirty people. Dr. Eric Luijten and prof.dr. Jozef Wissink discussed the topics of analogy and appropriation on the occasion of Luijten's publication *Sacramental Forgiveness as a Gift of God* (Publications of the Thomas Instituut te Utrecht 8, Leuven/Peeters 2003).

Members of the research group *Onderzoeksgroep Thomas van Aquino* convened six times in 2004 on the first Monday of the month. Parts of dissertations by junior research fellows were discussed. A number of meetings were spent on reading texts by Thomas Aquinas.

On 28 May the research-group held a day of study at a convent in Megen (NL) to discuss Kathryn Tanner's "brief systematic theology" *Jesus, Humanity and the Trinity* (2001).

In the second half of 2004, a new research programme for the Thomas Instituut te Utrecht was written, under the title: "De verborgen aanwezigheid Gods in Schrift en Sacrament in het licht van Thomas van Aquino" (The hidden presence of God in Scripture and Sacrament in the context of Thomas Aquinas). In the 2005 annual report, this programme, its structure and elements will further

be elaborated. The previous research programme – “The theology of Thomas Aquinas, its sources and its influence on subsequent theology” – was finished by the end of 2004. It appeared a very successful programme, within which three postdoc-projects and two PhD projects have been carried out and concluded. The new programme will be conducted from 2005 to 2010.

2. Conference 2005

In the course of 2004, preparations were started for the third five-yearly conference that will be organised by the Thomas Instituut from 15 to 17 December 2005 at the ISVW conference centre in Leusden (NL). The theme of this conference will be “Divine transcendence and immanence in the thought of Thomas Aquinas”. Four speakers from abroad – Conor Cunningham (Nottingham), Gregory Rocca (Berkeley), Bruce Marshall (Dallas) and Hans-Christian Schmidbaur (Lugano) – will give key lectures. In addition to this, papers on related topics will be given by members of the Thomas Instituut – Rudi te Velde, Harm Goris, Henk Schoot and Herwi Rikhof – on the following topics: God, Creation, Grace and Life Eternal, as well as Christ and his Sacraments. Furthermore, a number of parallel sessions will be organised, in which brief papers will be given on the same four topics.

3. The Board of the Institute and the Foundation

Most of the issues that have been mentioned were discussed in meetings of the Board of the institute, which convened on 3 February and on 28 October. There were no changes to the composition of the Board of the institute.

In 2004 professor Rikhof enjoyed a sabbatical leave to update his research after a three year term as chancellor of the Catholic Theological University of Utrecht. During his absence dr. Henk Schoot replaced him as acting director of the Thomas Instituut. This replacement was extended for an indefinite period, because professor Rikhof fell ill during his sabbatical and had to recover.

The Board of the Thomas Foundation convened on 5 April and on 9 November. Dr. Lodewijk Winkeler resigned by rotation as Hon. Treasurer and Secretary on 1 November. Since 1993 he has

conducted his activities with great attention to detail and with great enthusiasm. The Thomas Instituut te Utrecht is very grateful for his contributions. Dr. Carlo Leget has taken over as Hon. Treasurer and Secretary, while Mr. Paul van den Biggelaar has been appointed board member.

4. *Jaarboek Thomas Instituut te Utrecht*

The *Jaarboek 2003 Thomas Instituut te Utrecht* was timely published in 2004. The editorial board convened on 5 April and 2 November. Dr. Ad Vennix had to step down from the editorial board due to other engagements. Dr. Lodewijk Winkeler also resigned as an editor after having been a member of the editorial board for 23 years. The Thomas Instituut thanks both gentlemen for their contributions. Prof. dr. Rudi te Velde and Stefan Mangnus were appointed members of the editorial board.

5. *Series of Publications*

In the year under review the tenth volume was published in the series of the institute: Stefan Gradl, *Deus Beatitudo Hominis. Eine evangelische Annäherung an die Glückslehre des Thomas von Aquin*, Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, Volume X, 404 pp.

6. *Members of the Thomas Instituut te Utrecht*

31 December 2004

Catholic Theological University Utrecht
Staff

Prof. dr. P. van Geest
Dr. H.J.M.J. Goris
Prof. dr. H.W.M. Rikhof
Dr. H.J.M. Schoot
Dr. A.M.G. Van den
Bossche
Prof. dr. F.J.H. Vosman
Prof. dr. J.B.M. Wissink

Candidates for a
Doctorate

B. Lee-Goddard s.s.t.t.
Drs. Tj. Jansen s.j.
Drs. S. Mangnus
Drs. F.A. Steijger
Drs. S. Wiersma

Tilburg Faculty of Theology
Staff

Prof. dr. K.-W. Merks
Prof. dr. R.A. te Velde
(University of
Amsterdam, Philosophy)

Catholic University of Nijmegen
Staff

Dr. P.J.J.M. Bakker
(Philosophy)
Prof. dr. H.A.G.
Braakhuis (Philosophy)
Dr. C.J.W. Leget
(University Medical
Centre St. Radboud,
Ethics)
Prof. dr. P.J.M. van
Tongeren (Philosophy)
Prof. dr. P.G.J.M. Raedts
(History)
Dr. W.G.B.M.
Valkenberg (Theology)
Dr. A.C.M. Vennix
(Philosophy)
Prof. dr. mr. B.P.M.
Vermeulen (Law)

Utrecht University
Staff

Dr. A. Vos (Theology)
Prof. dr. A. Orbán (Arts/
Late Latin)

Other members of the institute

Prof. dr. F.J.A. de Grijns
(Catholic Theological
University of Utrecht,
emeritus)

Dr. S. Gradl

Dr. M.-R. Hoogland c.p.

Dr. F.G.B. Luijten

Drs. J.W.C.M. van
Reisen (Augustinian
Institute, Eindhoven)

Drs. P.L. van
Veldhuijsen

7. Research programmes and research projects in 2004

The projects referred to are carried out by members of the institute. The research programmes consist of several projects.

The theology of Thomas Aquinas, its sources and its influence on subsequent theology

(Catholic Theological University of Utrecht)

Gabriel Biel, a devout theologian. Research into the interrelatedness of spirituality of the Devotio Moderna and academic theology in the work of Gabriel Biel

-P. van Geest

Simplicitas Dei. The reception of Aquinas' doctrine of God in the theology of the 14th and 15th century

-H.J.M.J. Goris

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

-Tj. Jansen (H.W.M. Rikhof, A.H.C. van Eijk)

"Ut credentes vitam habeatis". Faith in Thomas Aquinas' In Ioannem

-S. Mangnus

Trinity in Thomas Aquinas

-H.W.M. Rikhof

Christologia Recepta. On the reception of Aquinas' christology 1400-1700 by several commentators

-H.J.M. Schoot

God's hidden presence in the sacrament

-F.A.Steijger

The status of the sacramental structure: in the Thomistic-tridentine tradition and in the actual context of thinking radical difference

-A.M.G. Van den Bossche

The Concept of Trinity and Reconstruction of Identity in Christian Theology of Interreligious Dialogue (also part of the research programme of the Faculty of Theology at the Catholic University of Nijmegen, entitled: "Religious identity interactions in a plural and secularized society")

-W.G.B.M. Valkenberg

The meaning of the term 'passion' (and its connotations) in handbooks of moral theology

-F.J.H. Vosman

The Pugio Fidei by Raimundus Martini (1220-1284)

-S. Wiersma

Transcendence and Transcendentals

(Tilburg Faculty of Theology)

Current meaning of Aquinas' ethics

-K.-W. Merks

Metaphysics in Aquinas and the Thomist tradition

-R.A. te Velde

Individual projects

Auf dem Weg zu einer heutigen ars moriendi. Martin Luthers Beitrag zum Umgang mit Tod und Sterben in unserer Gesellschaft

-S. Gradl

The Crucial Almightiness of God

-M.-R. Hoogland [concluded]

Capacitas Dei

-B. Lee-Goddard

Life is always a good

-C.J.W. Leget

Forgiveness as gift of the spirit. Thomas on the sacrament of confession

-F.G.B. Luijten [concluded]

Subject and normativity (programme)

-P.J.M. van Tongeren

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

-P.L. van Veldhuijsen

8. Publications in 2004

This list contains all publications by members of the Thomas Instituut in so far as they include Thomas Aquinas as a topic or a topic in relation to his life and works. It also contains all publications by members whose research has been located at the Thomas Instituut.

Scientific publications

Geest, P.J.J. van - Stoic against his will? Augustine on the good life in *De beata vita* and the *Praeceptum* - B. Bruning, J. Lam Cong Quy (eds.), *Mélanges offerts à T.J. van Bavel à l'occasion de son 80^e anniversaire*, Louvain 2004 - *Augustiniana* 54 (2004) 332-350

Geest, P.J.J. van - *Omnis scriptura legi debet eo spiritu quo facta est...* On the hermeneutics of Wilhelm Dilthey and Albert Deblaere - R. Faesen (ed.), *Albert Deblaere S.J. (1916-1994). Essays on mystical literature-Essais sur la littérature mystique-Saggi sulla letteratura mistica* - Louvain (2004) 427-442

Geest, P.J.J. van - [with G.P. Freeman] The birthpangs of a discipline? Notes on Kees Waaijman's *Spirituality. Forms, Foundations, Methods* - *Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology* 65 (2004) 345-363

Goris, H.J.M.J. - [e.a.] *Thomas over wonderen* - *Jaarboek* 2003 *Thomas Instituut te Utrecht* 23 (2004) 31-55

- Gradl, S. - *Deus Beatitudo Hominis*. Eine evangelische Annäherung an die Glückslehre des Thomas von Aquin - Publications of the Thomas Instituut te Utrecht. New Series 10 - Peeters/Leuven (2004)
- Leget, C. - Als de dood... Theologische overwegingen bij de omgang met angst voor het levenseinde - H. Geerts, C. Leget (eds.), *Reacties op verlegenheid en toewijding II. Impulsen vanuit de theologie* - Mathesis/Den Bosch (2004) 73-88
- Luijten, E. - Vergeving als gave van de Geest. De ontmoeting met God in het sacrament van boete en verzoening aan de hand van Thomas van Aquino - *Communio* 29/2 (2004) 101-117
- Magnus, S. - When Thomas Reads a Story... Aquinas on Jn 4,43-54 and its Implications for Reading his Biblical Commentaries - *Jaarboek 2003 Thomas Instituut te Utrecht* 23 (2004) 9-29
- Merks, K.W. - Den Menschen als Maß ernst nehmen. Göttliches Recht, menschliches Recht, Menschenrechte - *KNA, Ökumenische Information* 18 - Beilage/Dokumentation 3 (4 May 2004) 1-12
- Merks, K.W. - Göttliches Recht, menschliches Recht, Menschenrechte. Die Menschlichkeit des *Ius divinum* - *Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology* 65 (2004) 257-282
- Merks, K.W. - Minimalmoral oder Strukturmodell interkultureller Ethik? - H.R. Yousefi, K. Fischer e.a. (eds.), *Interkulturelle Orientierung. Grundlegung des Toleranz-Dialogs, Teil II. Angewandte Interkulturalität* - Bautz/Nordhausen (2004) 223-244
- Merks, K.W. - Sittliche Autonomie. Wissenssoziologische Studie zu Genese und Bedeutsamkeit eines Begriffs - A. Autiero, St. Goertz, M. Striet (eds.), *Endliche Autonomie. Interdisziplinäre Perspektiven auf ein theologisch-ethisches Programm* - LIT/Münster (2004) 11-48

- Schoot, H.J.M. - [with W.G.B.M. Valkenberg] Thomas Aquinas and Judaism - *Modern Theology* 20/1 (2004) 51-70
- Schoot, H.J.M. - [with W.G.B.M. Valkenberg] Thomas Aquinas and Judaism - J. Fodor, F.C. Bauerschmidt (eds.), *Aquinas in Dialogue: Thomas for the twenty-first century* - Blackwell/Oxford (2004) 47-66
- Tongeren, P. van - Waarden, normen en deugden. N.a.v. het WRR-rapport over 'Waarden, normen en de last van het gedrag' - *Filosofie en Praktijk* 25 (2004) 17-25
- Valkenberg, W.G.B.M. - The Future of Religion: From Interreligious Dialogue to Multiple Religious Identity? - *Studies in Interreligious Dialogue* 14 (2004) 95-107
- Valkenberg, W.G.B.M. - [with Henk Schoot] Thomas Aquinas and Judaism - *Modern Theology* 20/1 (2004) 51-70
- Valkenberg, W.G.B.M. - Interreligious Dialogue as Polemical Conversation - J. Haers en P. de Mey (eds.), *Theology and Conversation: Towards a Relational Theology* - Peeters/Leuven (2004) 475-485
- Valkenberg, W.G.B.M. - [with Henk Schoot] Thomas Aquinas and Judaism - J. Fodor, F.C. Bauerschmidt (eds.), *Aquinas in Dialogue: Thomas for the twenty-first century* - Blackwell/Oxford (2004) 47-66
- Van den Bossche, A.M.G. - A Possible Present for Theology. Theological Implications of Jean-Luc Marion's Phenomenology of Givenness - *Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology* 65 (2004), 55-78

Van den Bossche, A.M.G. - Experience and Knowledge of God Through Ignatian 'Discernment of Spirits' - L. Boeve, L.P. Hemmings (eds.), *Divinising Experience. Essays in the History of Religious Experience from Origen to Ricoeur* (Studies in Philosophical Theology, 23) - Leuven-Paris-Dudley MA (2004) 75-88

Professional and/or popular publications

Geest, P.J.J. van - De eerste brief aan de Tessalonicenzen: Waakzaam - F. Maas, J. Maas, K. Spronk (eds.), *De bijbel spiritueel. Bronnen van geestelijk leven in de bijbelse geschriften* - Meinema/Zoetermeer (2004) 679-686

Geest, P.J.J. van - [met Richard van de Loo] Naar de bronnen van broederlijkheid: Augustinus van Hippo en Franciscus van Assisi - R. van de Loo (ed.), *Geroepen tot spiritualiteit, broederlijkheid en caritas. De ridderlijke orde van het Heilig Graf 1954-2004* - Nijmegen (2004) 36-55

Geest, P.J.J. van - Inleiding / De geestelijke weg van Augustinus - G. Bergmans e.a., *Augustinus: wij zijn de tijden* - Heeswijk (2004) 2-3; 12-17

Geest, P.J.J. van - Augustinus over schoonheid: wie liefheeft, die is mooi - *Friesch Dagblad* (2 augustus 2004) 2

Geest, P.J.J. van - Augustinus over het geluk: wij willen gelukkig zijn! - *Friesch Dagblad* (10 augustus 2004) 2

Geest, P.J.J. van - Augustinus en de kracht van de liefde - *Friesch Dagblad* (17 augustus 2004) 2

Geest, P.J.J. van - De zuivere van hart kent de waarheid. Augustinus over de schepping - *Friesch Dagblad* (23 augustus 2004) 2

Geest, P.J.J. van - Eerlijkheid als krachtbron van christelijk leven. Augustinus' *sermones* 148 en 355-56 - *Herademing. Tijdschrift voor spiritualiteit en mystiek* 12 (2004) 28-31

- Goris, H.J.M.J. - Fundamentalisme betekent breuk met theologisch denken - Centraal Weekblad (2 juli 2004) 8-9
- Goris, H.J.M.J. - Het fundament van het christelijk geloof. Theologische kanttekeningen bij een fundamentalistische bijbellezing - Roodkoper. Tijdschrift voor cultuur, religie en politiek 9 (2004/3) 46-50
- Hoogland, M.-R. - God almachtig - Het Teken 76 (maart 2004) 235-239
- Hoogland, M.-R. - Liefde die alles verandert - Tussenbeide 31 (December 2004) 5
- Leget, C. - Innerlijke ruimte en stervenskunst. De ars moriendi-traditie als nieuwe benadering van spirituele zorg - J. van den Bout e.a., Handboek Sterven, Uitvaart, Rouw - Elsevier/Maarssen (1999-) II 1.1-1-18
- Leget, C. - Exodus 20: Gehoorzamen - F. Maas, J. Maas, K. Spronk (eds.), De bijbel spiritueel. Bronnen van geestelijk leven in de bijbelse geschriften - Meinema/Zoetermeer (2004) 87-93
- Leget, C. - Katholieke theologen over dood, angst en verrijzenis in relatie tot hedendaagse praktijken - Tijdschrift voor Theologie 44 (2004) 178
- Merks, K.W. - De eenvoudige en de grotere gerechtigheid - M. Baltussen, H. Crijns, J. Schrauwen e.a., Waarden en sociale samenhang. Een studie in sociale ethiek in vervolg op de 1 mei conferentie 2003 - Amsterdam (2004) 123-130
- Schoot, H.J.M. - Christus de unieke dienaar. Christelijke identiteit en interreligieuze dialoog - Benedictijns Tijdschrift (2004) 167-179
- Schoot, H.J.M. - Over het gebruik van de Nieuwe Bijbelvertaling in de liturgie - Op Tocht (december 2004)

- Tongeren, P. van - Rust en ethiek - Streven 71 (2004) 910-920
- Valkenberg, W.G.B.M. - Voorlopers in de vrede - De Cascade. Opinieblad van Stichting Cosmicus 1/1 (2004) 10-13
- Valkenberg, W.G.B.M. - [met E. Alasag, G. Idema, J. Teunissen en C. Robertson, (eds.)] In de voetsporen van Abraham - Damon/Budel (2004)
- Valkenberg, W.G.B.M. - Abraham als teken van eenheid en van tegenspraak - P. Valkenberg e.a. (eds.), In de voetsporen van Abraham, Damon/Budel (2004) 125-140
- Valkenberg, W.G.B.M. - [met E. Erdem en T. Marx] Ter inleiding: verder trekken in de voetsporen van Abraham - P. Valkenberg e.a. (eds.), In de voetsporen van Abraham, Damon/Budel (2004) 7
- Van den Bossche, A.M.G. - Zijn is van de Ander zijn. Het leven als vindplaats van het Mysterie en het Mysterie als vindplaats van leven in *Secrets and Lies* (M. Leigh) - J. de Tavernier (red.), De bijbel en andere heilige boeken: verhalen om van te leven? - Leuven/Voorburg (2004) 169-189
- Van den Bossche, A.M.G. - Het huwelijk: instituut en sacrament van de hoogste betekenis - L. Verstricht (red.), Liefde is... Een reuzensprong van geloof - Antwerpen (2004) 71-82
- Van den Bossche, A.M.G. - Onderscheiding van geesten bij Ignatius van Loyola - Herademing. Tijdschrift voor spiritualiteit en mystiek 44 (2004) 37- 40
- Van den Bossche, A.M.G. - Crisis duurt, vernieuwing daagt - Tertio 216 (31/03/04) 12
- Van den Bossche, A.M.G. - Discipline in de liturgie - Tertio 224 (26/05/2004) 15

Van den Bossche, A.M.G. - Liturgie: meer uitvoering dan compositie - Tertio 248 (10/11/2004) 12

Academic lectures

Goris, H.J.M.J. - De relevantie van de godsleer van Thomas van Aquino nu - Lecture at the conference of the Société Internationale de l'Étude de S. Thomas / Dutch section at Rolduc, 25 September 2004

Hoogland, M.-R. - Thomas Aquinas: a theologian for our time? - Lectures at the CTU in Chicago, spring 2004

Hoogland, M.-R. - Thomas Aquinas: a practical theologian for today - Lectures at the CTU in Chicago, spring 2004

Magnus, S. - Thomas Aquinas as Commentator of Holy Scripture - Lecture at the university of Erlangen (Germany), 26 July 2004

Rikhof, H.W.M. - Thomas over de sacramenten - Three lectures at the post-graduate course 'Theologische Tekstlezing Thomas van Aquino', Radboud Universiteit Nijmegen, 12-14 January 2004

Rikhof, H.W.M. - Thomas. Eine Einführung - Lecture at the Faculty of Theology of the university of Erlangen (Germany), 4 May 2004

Rikhof, H.W.M. - Trinität bei Thomas (*Summa Theologiae* quaestio 43) - Lecture at the Faculty of Theology of the university of Erlangen (Germany), 4 May 2004

Schoot, H.J.M. - Waarom is het gepast dat het Woord van God geleden heeft en gestorven is? Thomas van Aquino beantwoordt bezwaren vanuit de Islam - Two public lectures at the Abdij St. Benedictusberg, Vaals, 27-28 January 2004

- Schoot, H.J.M. - Rond de put van Jacob. Priesterlijke identiteiten en dialoog - Lecture at the *dies natalis* of the Ariënskonvikt, Utrecht, 30 June 2004
- Schoot, H.J.M. - Kerkbetrokkenheid en sacramentaliteit - Two introductions at a day of study for pastoral ministers in Groningen and Drenthe, Groningen, 9 November 2004
- Schoot, H.J.M. - Kerk door de tijd - Introduction at the Lions Club at Houten, 21 December 2004
- Tongeren, P. van - Reacties op commentaren - Symposium on P. van Tongeren's *Deugdelijk leven* at Nijmegen, 8 January 2004 and conference at Leusden (ISVW), 9 and 10 January 2004
- Tongeren, P. van - Virtuosoos leven - Day of Studies about virtue ethics at the Centrum Initiatives of Change in The Hague, 13 March 2004
- Tongeren, P. van - Catholic Charity Today. Empowering catholic leaders to live up to their vocation - Key-note lecture at the Porticus Conference in Apeldoorn, 21-24 April 2004
- Tongeren, P. van - Deugdethiek - Introduction, debate and presentation at the International School of Philosophy (ISVW), Leusden, 29-30 October 2004
- Van den Bossche, A.M.G. - The New Visibility of Religion in European Democratic Culture, a Statement - Short paper at the Network on The New Visibility of Religion in Europe, University of Manchester, Faculty of Arts, Department of Theology and Religious Studies, Manchester, 18-21 March 2004

- Van den Bossche, A.M.G. - Möglicherweise kommt Gott uns retten... Jean-Luc Marion als de filosofische wraakengel van de theologie op het nihilisme - Paper at the symposium 'God, van huisbaas tot waakhond. De ommezwaai van de fenomenologie', Erasmus Universiteit Rotterdam and Radboudstichting, Rotterdam, 4 May 2004
- Van den Bossche, A.M.G. - Four lectures as visiting professor at the Fifth International Intams Seminar: 'What is Marital Spirituality. An Interdisciplinary Investigation', Sint-Genesius-Rode, 22-27 August 2004
- Wissink, J.B.M. - Vreemden bij elkaar over de vloer. Over symboolpastoraat aan dementerenden en Thomas van Aquino - Lecture at the conference of the Société Internationale de l'Étude de S. Thomas / Dutch section at Rolduc, 25 September 2004

