

Jaarboek 2006



Thomas Instituut te Utrecht

Board

Prof. 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
Heidelberglaan 2
NL-3584 CS Utrecht
tel. +31-30-2533129
fax. +31-30-2533665
<http://www.thomasinstituut.org>

JAARBOEK 2006

Thomas Instituut te Utrecht



Henk J.M. Schoot (ed.)

Editorial Board

Prof. 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 Orientaliste, Herent (Belgium)

ISSN 09026-163X

© Thomas Instituut te Utrecht, 2007

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 2006 Thomas Instituut te Utrecht* can be ordered at the administration office at the price of € 12,00 (Netherlands), € 18,00 (Europe), € 23,00 (non-European countries). The amount can be transferred to bank account no 455046042 of the 'Universiteit van Tilburg', with reference to 'Thomas Instituut FKT Jaarboek 2006'.

INHOUDSOPGAVE

Henk J.M. Schoot

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

Henk J.M. Schoot

| | |
|--|----|
| HOLY, HOLY, HOLY. A plea for the holiness of theology..... | 7 |
| 1. Holy and holiness..... | 11 |
| 2. Christ the holy one..... | 17 |
| 3. Auctoritas, analogy, nexus mysteriorum | 21 |
| 4. Thomas' inaugural lecture: theology as philosophy..... | 24 |
| 5. <i>Sacra doctrina</i> then and now..... | 28 |
| Conclusion..... | 31 |

Pim Valkenberg

| | |
|--|----|
| NICHOLAS OF CUSA AND THE RELATION BETWEEN LEARNED IGNORANCE AND A FAITHFUL CHRISTIAN INTERPRETATION OF THE QUR'ĀN..... | 35 |
| 1. Dionysius the Areopagite and Thomas Aquinas..... | 36 |
| 2. Nicholas of Cusa and the learned ignorance of God..... | 41 |
| 3. Nicholas of Cusa and a faithful interpretation of the Qur'ān.... | 50 |

Frans J.H. Vosman

| | |
|--|----|
| RELIGIO ALS ZUWENDUNG. Thomas von Aquins <i>Religio</i> -Begriff und die Spätmoderne..... | 63 |
| 1. Säkularisation als Denkkontext..... | 66 |
| 2. <i>Religio</i> als sittliche Tugend bei Thomas | 70 |
| 3. Zuwendung zu Gott in spätmodernen Verhältnissen..... | 75 |

Rudi te Velde

OVER GOD ALS PERSOON.

| | |
|--|----|
| Kuitert, De Dijn en Thomas van Aquino | 81 |
| 1. Inleiding..... | 81 |
| 2. Religieuze verbeelding en het 'buiten'..... | 84 |
| 3. De Dijn over persoon als symbolische karakterisering..... | 87 |
| 4. Thomas over het persoon-zijn van God..... | 93 |

Peter R. van Veldhuijsen

TRANSCENDENTALE NOTIES VAN WERKELIJKHEID

| | |
|---|-----|
| Giovanni Crisostomo Javelli over transcendentia..... | 105 |
| 1. Inleiding..... | 105 |
| 2. Giovanni Crisostomo Javelli | 107 |
| 3. Javelli's tractaat over transcendentia..... | 110 |
| 4. Verdeling van het reële zijnde in de vijf transcendentia | 114 |
| 5. Conclusies..... | 132 |
| 6. Nawoord | 137 |

Henk J.M. Schoot

NAAR EEN ISLAMITISCH-CHRISTELIJKE THEOLOGIE..... 141

| | |
|--|-----|
| 1. Theologisch grensgangerschap..... | 141 |
| 2. Overzicht van de inhoud..... | 144 |
| 3. Islamitisch-christelijke dialoog en theologie..... | 145 |
| 4. Godgenoegzaamheid, fatalisme en godsdienst..... | 147 |
| 5. De hermeneutiek van de comparatieve benadering..... | 150 |
| 6. Bondgenoten tegen het atheïsme?..... | 152 |

Cristina M. Pumplun

ANNUAL REPORT 2006..... 155

INTRODUCTION

The yearbook (*Jaarboek*) of the Thomas Instituut te Utrecht celebrates this year its 25th volume. In 26 years, ever since 1981, 25 collections of (smaller or larger) papers were devoted to the study of the work of Thomas Aquinas, and those who are in any way related to him, as his predecessors or receiving his insights. Especially when one considers the severely changing conditions in education in the environment of church and university, this must be welcomed as a remarkable sign of steady effort. During the early years, the yearbook was entitled *Jaarboek Werkgroep Thomas van Aquino*, but after the founding of the Thomas Instituut in 1990, its name changed, starting with the *Jaarboek* 1989, to *Jaarboek Thomas Instituut te Utrecht*. Only once in these 26 years, we had to skip a yearbook, publishing in the next year, 1991, a double volume. But the other years since 1981 saw each the publication of a yearbook, usually – despite efforts to deliver earlier – at the end of summertime. This fulfils us with gratitude. We wholeheartedly thank all those who have contributed – in any way whatsoever.

The editorial committee did not plan a special volume. Nevertheless, this time it counts more pages than was customary during the last years. This is partly due to the fact that three contributions originated not in 2006 but in 2007. In 2006 the undersigned became special professor for the theology of Thomas Aquinas at our Faculty, which from January 2007 onwards is the newly erected and canonically recognized Faculty of Catholic Theology in Utrecht/Tilburg. My inaugural lecture I held on January 26, 2007, on a day as near as possible to the day on which the church celebrates the memory of Saint Thomas (January 28). The lecture was spoken and published in Dutch, but through the courtesy of University and Thomas Foundation, the *Jaarboek* now offers the English translation, entitled “Holy, holy, holy.”, and containing a plea for the holiness of theology, following Aquinas’ conception and practice of *sacra doctrina*.

A second contribution is written by Pim Valkenberg, who by now has left the University of Nijmegen to take up a position as Professor in Comparative Theology at Loyola College at Baltimore (USA). Valkenberg addressed in June 2007 a scholarly gathering in Tantur, Israel, on the subject of *Docta ignorantia*, learned ignorance in the work of Nicholas of Cusa, and probes this concept for understanding the Qur'an. Frans Vosman is professor for moral theology at the University of Tilburg, and also member of our Institute. Vosman offers a study of the concept of religion, categorised under the virtue of justice, in Aquinas, attempting to make it fruitful for late modernity. Rudi te Velde, holding a special chair at the University of Amsterdam and attached to the Faculty of Catholic Theology (Utrecht, Tilburg) as philosopher, studies the doctrine of God once again. He takes up the challenge of the concept of a personal God, addressing the refusal to admit such a God by the (in the Netherlands) widely read Dutch liberal theologian and ethician, Harry Kuitert, and contrasts it with Aquinas' insights. Is 'person' a symbolic concept (De Dijn), or an ontological one? The next contribution is from a former member of the editorial committee of the Jaarboek, Peter van Veldhuijsen, who is now teacher of classical languages in grammar school. Van Veldhuijsen focuses on a sixteenth century philosopher, Giovanni Crisostomo Javelli († 1538), and especially on his treatment of the transcendental names of being (*De transcendentibus*). Van Veldhuijsen concludes that Javelli's concentration on the immanent character of transcendentals, not considering their relation to God as the cause of being, might situate him as a metaphysician in between Aquinas and Kant. Next is a rather extended review, written by the undersigned, of a new and provocative book by Pim Valkenberg, devoted to Muslim-Christian theology. This review is based on a small lecture given at a day of study on June 29, 2007, devoted to the same book. As always, the yearbook concludes with the Annual Report over the year under review, written by our secretary of studies, Cristina Pumpfun.

Once again, I express the hope that this yearbook will contribute to our understanding of the work of Aquinas, and in doing so will enhance our wisdom from above.

July 19, 2007

Henk J.M. Schoot, Editor-in-Chief

HOLY, HOLY, HOLY

A plea for the holiness of theology¹

Henk J.M. Schoot

Your Eminence, your excellencies, ladies and gentlemen, We are familiar with the threefold repetition of the word ‘holy’, from the celebration of the Eucharist.² This hymn at the beginning of the Eucharistic Prayer marks a high point in the liturgy, and is very old, dating back at least to the end of the first century after Christ.³ The earthly liturgy combines with the liturgy of the angels in heaven: heaven and earth become one, just as they do in the person of Christ himself. The words of the acclamation are taken from different parts of the scriptures, and evoke various associations, of which I will mention two.

In the first place, the acclamation reminds us of Jesus’ entry into Jerusalem (Matt 21). The ‘hosanna’ is followed by suffering and death, and that is also what is brought to the fore in the Eucharistic Prayer. It would be too much to say that this sequence also reminds

¹ Translation of *Heilig, Heilig, Heilig. Een pleidooi voor de heiligheid van de theologie*, Inaugural Lecture by Henk J.M. Schoot, Extraordinary Professor of the Theology of Thomas Aquinas. Utrecht, 26 January 2007, Faculty of Catholic Theology / University of Tilburg, Tilburg 2007 (ISBN 978-90-78886-01-3). Translated by Bryony Lee-Goddard.

² “Holy, holy, holy Lord, God of power and might, heaven and earth are full of your glory. Hosanna in the highest. Blessed is he who comes in the name of the Lord. Hosanna in the highest”.

³ Cf. Andrew Louth, *Theologische Realencyclopädie* 34 (2002), 121-124; David Hiley, *Western Plainchant: A Handbook*, Oxford 1993, 161-165; Ad de Keyzer, *Om voor Gods Gelaat te Staan. Een expositio missae*, Baarn 1999, 147-148. The *Sanctus* should not be confused with the *Trishagion* or *Tersanctus*. The latter is an old Christian hymn that occupies a central role in – in particular – the Eastern Orthodox liturgy: “Holy God, holy Strong, holy Immortal, have mercy on us”. In the West this hymn is still found in the *Reproaches*, the *improperia*, in the Good Friday liturgy.

us of the rise and fall of interest in the work of Thomas Aquinas (1224/5-1274).⁴ Nevertheless, it is so, that with the close of the period of textbook theology, that is to say, in the 1950's, the influence of Thomas Aquinas, i.e. neo-Thomism, also fades. In fact, from the nineteenth century, Thomas was principally used in the battle against modernity and therefore acquired the exclusive image of philosopher and apologist. This function has led to a serious distortion of Thomas. If we ask for renewed attention for Thomas today, then it is for another Thomas: Thomas as bible scholar and theologian. In fact, remarkably enough it appears that over the last few years Thomas has again become a source of inspiration, principally for the Church, cultural critics, philosophers and ethicists, as a basis for discussing the current views and ideas of modernity. In this context I would mention the encyclicals *Veritatis Splendor* and, in particular, *Fides et Ratio*, and I would point to important thinkers such as Alasdair McIntyre,⁵ Jean-Luc Marion,⁶ Jürgen Habermas,⁷ John Milbank⁸ and the whole intellectual movement referred to as Radical Orthodoxy.⁹ Thomas is once again completely back in the focus of attention, as witness the enormous number of introductions

⁴ As abbreviations I use *ScG* for the *Summa contra gentiles*, *SN* for the *Scriptum super Sententiis*, *STh* for the *Summa Theologiae*. References to Thomas' biblical commentaries are preceded by *In (Is, Jn, Heb etc.)*. These and other quoted works of Thomas are available in the usual places and also on www.corpusthomicum.org.

⁵ *After Virtue*, London 1985²; *Whose Justice? Which Rationality?*, London 1988; *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, London 1990.

⁶ Saint Thomas d'Aquin et l'Onto-théologie, in *Revue Thomiste* 95 (1995), 31-66, referring back to earlier interpretations of Thomas in *Dieu sans l'être*, Paris, various editions from 1982.

⁷ According to an Italian article by Habermas, reviewed by Kreuz.net. Habermas is impressed by the seriousness and clarity of Thomas' theology which, on the other hand, he misses so much in the "lamentable thinking" of present-day theology (<http://www.kreuz.net/article.177.html>, 23 November 2004).

⁸ *Theology and Social Theory*, Oxford 1990; with Catherine Pickstock, *Truth in Aquinas*, London 2001.

⁹ John Milbank, Catherine Pickstock, Graham Ward (eds.), *Radical Orthodoxy: A New Theology*, London 1998; James K.A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-Secular Theology*, Grand Rapids MI 2004.

and studies which have been dedicated to his thought.¹⁰ The great difference from the earlier situation, and I would like to emphasize this, is that those who are now interested in his work are, to an important extent, children of modernity: children of a secularized world and a secularized intellectualism. They ask themselves whether the dominant liberal ideas of how the world is structured really reflect the human experience and expectations of justice, truth and love.¹¹ We are warned by previous experience, but nevertheless, once again, hosanna.

In the second place, the threefold 'holy' reminds us of the calling of the prophet Isaiah.¹² Angels come from heaven with a glowing coal to touch the lips of the prophet. Now, in medieval theology, prophecy is the place where one discusses the revelational character of speaking about God. God has revealed himself, and where the Church Fathers and theologians speak from revelation, they follow in the footsteps of the prophets. Thus, the calling of the prophet automatically puts us on the trail of the calling of the theologian. The glowing coals that Isaiah mentions reminds me, in any case, of the dangers associated with the practice of theology. It is a dangerous, or, in the words of Ferdinand de Grijs, precarious enterprise.¹³ Isaiah says this too: "Woe is me! I must be silent

¹⁰ Fergus Kerr speaks of a 'revival of interest': *After Aquinas. Versions of Thomism*, Oxford 2002.

¹¹ Theologians who belong to this 'school' have the common characteristic that they do not choose the correlation of revelation and experience, of theology and other disciplines, as their primary theological method, and are therefore not looking for a general agreement as the foundation of their theological approach, but are 'nonfoundationalist'. They regard the traditional view of the theology of Thomas Aquinas, in which there is a sharp division between the natural and the supernatural, as incorrect, arising mainly from the Cartesian revolution in philosophy and, hence, theology. But the starting point is not 'I think' (*cogito*) but that God thinks of me. From the Catholic side it is principally the work of David Burrell (e.g. *Aquinas, God and Action*, Notre Dame IN 1979) and Nicholas Lash that offers inspiration in this respect.

¹² Is 6,3 et seq. See also Rev 4,8.

¹³ De Grijs distinguishes a fourfold precariousness of theology, with the emphasis on the fourth of the mentioned aspects: theology as a controversial discipline in the university, theology as a religious discipline associated with the Church, theology with a history associated with oppression, lack of

[...].”(6,5) There is, actually, little in theology that lends itself to argumentation, to straightforward language. There is little in theology that can be developed independently of the person who reads, considers, interprets and, where necessary, communicates. The person who practices theology is part of what is being expounded, which means that he, or she, in all manner of ways, is risking his or her very self.¹⁴

These two associations of the threefold ‘holy’, that is, the place of Thomas in theology over the last few decades and the practice of theology as a precarious calling, lead to what I want to discuss today, that is, holiness: the holiness of the practice of theology, and the possible role of Thomas in it. In the first place I would like to go somewhat deeper into the generality or ordinariness of the calling to holiness. The calling to holiness, however difficult and anticultural that word may be,¹⁵ applies to every Christian, and, in a certain sense, all Christians may be called holy. In the New Testament, it is sometimes used as a synonym for Christian. The discussion of Vatican II on this subject will lead us to Thomas’

freedom, threats, torture and murder, and theology as dealing with the living God himself. Ferdinand de Grijs, *Het hachelijke van de theologie*, in G.W. Neven (ed.), *Levenslang wachten op U. Teksten over de Godsvraag in deze tijd*, On the occasion of Professor J.T. Bakker’s farewell as professor at the Theologische Universiteit Kampen, Kampen 1988, 30-48.

¹⁴ Cf. *STh* II-II, q. 45 a. 2: The wise person teaches, but through love he also experiences what he teaches. Love unites him with God, and gives him a sympathy or connaturality that enables him to judge correctly about the things of God. Cf. *STh* I, q. 1 a.6 ad 3.

¹⁵ Gavin d’Costa expresses a deep insight into the offence that holiness gives to many: “Being ‘holy’ has always been offensive for it touches our deepest fears, taboos, and fantasies, and calls into question the complex ways in which we construct our world.” D’Costa also demonstrates what he means with a study of the controversial holiness of Roop Kanwar, a Hindu woman who revealed herself as a *sati* (literally ‘virtuous woman’) on 4 September 1987 by willingly being burned as a widow, and of Saint Edith Stein, a Catholic nun and philosopher of Jewish origin who was murdered as a Jewess by the Nazis. *Theology in the Public Square. Church, Academy and Nation*, Oxford 2005, quotation on page 147 et seq. Unlike Rudolf Otto or William James, D’Costa does not regard holiness as a ‘cross-religious’ concept, but as a word to be interpreted analogically, in which the differences in significance are much greater than the agreements. see 147, 167 et seq.

analysis of holiness. I shall then discuss the source of all holiness, namely the person of Christ, who is referred to as the 'Holy One' in the New Testament, and is most especially made present in that holy act, the sacrament of the Eucharist. It will offer an opportunity to consider some aspects of Thomas' theology of the name of Christ, a subject that is particularly dear to me. Thirdly, this will lead of its own accord to the three key words with which I wish to characterize Thomas' concept of theology, namely, analogy, *auctoritas*, and *nexus mysteriorum*. I shall then show these in miniature using the concept of holiness. There are then two texts which I shall use to further elucidate Thomas' conception of theology, namely the inaugural lecture given by Thomas himself in 1256, and the very first question of the *Summa Theologiae*, where Thomas presents theology as *sacra doctrina* or holy teaching. Finally, I shall try to show various links to the theology of today.

1. Holy and holiness

Someone answered the question of what a saint actually is with the statement: a saint is someone who has a successful relationship with God.¹⁶ Holiness can therefore be described as a life-long striving to achieve a successful relationship with God. It is the saints who know who God is, and in whom his mercy is visible. But in *Lumen Gentium*, the Vatican II constitution on the Church, a whole chapter is devoted to what is referred to as the "universal call to holiness".¹⁷

¹⁶ F.J.A. de Grijns, Heiligen, wat zijn dat eigenlijk? (Saints, what are they really?), in R.E.V. Stuip, C. Vellekoop (eds.), *Andere structuren, andere heiligen. Het veranderende beeld van de heilige in de Middeleeuwen*, Utrecht 1983, 13-32.

¹⁷ *Lumen Gentium* Chapter V: "The Universal Call to Holiness in the Church". Dogmatic Constitution on the Church, document of the II Vatican Council. Of the four characteristics of the Church (one, holy, catholic and apostolic) *LG* places the main emphasis on holiness. The Church is holy because Christ, who alone is the Holy One, unites Himself with her, and has given Himself for her to make her holy. The Church is the body of Christ, who gives her the gift of the Holy Spirit. Every member of the Church is called to holiness: "For this is the will of God, your sanctification" (1 Thess 4,3; cf. Eph 1,4). Thomas, explaining the adjective 'holy' with 'Church' in the Creed, says in his commentary that the Church is holy because the faithful are holy, sanctified by the blood of Christ, the unction of the Holy

All of those who are baptized in the name of the Father, Son and Holy Spirit are called upon to make their lives holy.

Here we see a classic reversal of the pattern of expectation. In the Catholic vision, man does not strive for holiness because he is not yet holy. On the contrary, man strives for holiness, because he has already received the spirit of holiness, the Holy Spirit, in baptism. Holiness is not a question, but an answer. Holiness is a way out of impurity and corruption, out of jealousy and untruthfulness, out of injustice and unfaithfulness, because the way has been received. It has been given. Only a few years ago, Pope John Paul II designated the striving for holiness, as a striving towards purity and renewal, as the central perspective and foundation of the Church of the third millennium.¹⁸

Fundamentally, 'holy' means little more than: 'belonging to God', 'set apart for God'. Thomas says it in all sobriety when he explains the name of the Holy Spirit: "holiness refers to those things which have an ordering towards God."¹⁹ And everything that belongs to God, everything that is holy, must not be touched, let alone defiled or damaged. For example, God, by the burning bush, says to Moses: "do not come near; put off your shoes from your feet, for the place on which you are standing is holy ground." (Ex 3,5-6) Fundamentally, thus, holiness means that people come closer to God, and the possibility of such a life exists, because God has come closer to man, by revealing himself and making known his holy name.

Spirit, the indwelling of the Trinity, and by being called by God. The *Dogmatic Constitution* mentions a large number of sorts of people (bishops, priests, deacons, clergy, laity, spouses and parents, widows and the unmarried, those who do heavy work, the poor, the sick, the persecuted) but forgets to mention the theologians. This was put right in 1990 with the publication by the Congregation for the Doctrine of the Faith of the Instruction on the Ecclesial Vocation of the Theologian, *Donum veritatis*: "The commitment to theology requires a spiritual effort to grow in virtue and holiness" (nr. 9).

¹⁸ Apostolic letter *Novo Millennio Ineunte* of his Holiness Pope John Paul II to the bishops, clergy and lay faithful at the close of the great jubilee of the year 2000: "First of all, I have no hesitation in saying that all pastoral initiatives must be set in relation to *holiness*." (30)

¹⁹ *STh* I, q. 31 a. 1 c: "Sanctitas vero illis rebus attribuitur, quae in Deum ordinantur."

Thomas refers to this fundamental holiness as *gratia gratum faciens*, the grace that makes the recipient pleasing in the eyes of God, or *gratia sanctificans*, the grace that makes holy. It is the grace that no man can acquire for himself, and which has its origin in the suffering and death of Christ.²⁰ The suffering and death of Christ are the source of the sacraments, and the sacraments are simply holy signs that bring about holiness, according to Thomas.²¹

If we examine the significance that Thomas attaches to the words *Sanctus* and *Sanctitas* more closely, it becomes evident that their application can be divided into three: application to things, to men, and to God.²² Things can be called holy because they are

²⁰ In addition to sanctifying grace, Thomas recognizes the *gratia gratis datum*, literally, the grace freely given. The most significant difference between the two is that man obtains the first for himself, but the second not for himself but for others. Everyone who receives the sacrament of ordination in the Church shares, in a special way, in God's grace. The grace is not for himself, but in the service of the congregation to which he is sent. The gift of grace may be the gift of preaching, the gift of prophecy, the gift of distinguishing between what is and what is not from the Spirit, to mention just some of the gifts listed by Saint Paul (1 Cor 12,8). No-one can or shall glory in the grace which is a gift of service, a gift of personal condition. Thus, it is not this type of holiness that is referred to when *Lumen Gentium* talks about the calling to holiness. Because all those who are baptized must follow Christ. They are called to be what they already are, namely children of God.

²¹ "Sacramentum autem simpliciter est quod causat sanctitatem", 4 *SN* 1.1.1.3 ad 5.

²² Cf. 1 *SN* 15.5.1.1 ad 1: "Ad primum igitur dicendum, quod sanctificari tripliciter dicitur: uno modo secundum quod sanctum dicitur mundum, prout sanctificatio dicitur emundatio a peccato per gratiam; alio modo secundum quod sanctum dicitur firmum, prout dicitur sanctificatio, confirmatio in bono per donum gratiae vel gloriae, et istis duobus modis est tantum in rationali creatura, et secundum hos tantum fit missio; tertio modo dicitur sanctificatio, secundum quod aliquid accommodatur ad usum divini cultus, quem decet omnis munditia, et hoc modo dicuntur templum et vasa sanctificari." Cf. *In Jeremiam* 1, lectio 3, "Ad aliud dicendum, quod sanctum dicitur uno modo cultui divino dicatum; et sic res animatae et inanimatae sanctificari possunt: aliquando autem sanctum dicitur firmum, vel mundum vel a peccato, vel a carnali actu; et talis sanctificatio est per gratiam, et tantum in hominibus possibilis." In 4 *SN* 1.1.1.1c Thomas makes a distinction between who is holy (*simpliciter et per se – homo sanctus*) and what is related to holiness (*secundario et secundum quid – chrism, altar*).

intended for the service of God, such as the sacred vessels or a sacred building. People can be called holy; Thomas regards holiness in this sense as a virtue which people have to practice in order to direct their lives to the will of God. Two words are central to Thomas' explanation: purity, *munditia*, and constancy, *firmitas*. Here, Thomas directs himself towards two key passages in the scriptures.²³ He bases purity on Heb 12,14: "strive for peace with all men, and for the holiness without which no-one will see the Lord." In order to unite itself with God, the human spirit has to withdraw from what is lower, and direct itself to what is higher; sin and guilt have to be washed away. *Firmitas* is an interesting word. Thomas relates it to the holy things that, in antiquity, were protected by law and must not be violated. Thus, *firmitas* stands for inviolability. But Thomas associates this *firmitas* with Rom 8,38-39, so that it appears in a somewhat different light. In Thomas' shortened version: "For I am sure that neither death nor life will be able to separate us from the love of God." Thus, from a legal matter, *firmitas* becomes a fruit of the love of God, reaching beyond death. Just as love is directed towards eternity, and nothing of love may be lost, so is it equally valid for the holiness that people receive from God, and in which they direct their lives towards God and prepare for the divine worship.²⁴ Thomas speaks of constancy, because it is precisely in the

²³ *STh* II-II, q. 81 a. 8 c: "Nomen sanctitatis duo videtur importare. Uno quidem modo, munditiam: et huic significationi competit nomen graecum, dicitur enim *agios* quasi *sine terra*. Alio modo importat firmitatem: unde apud antiquos *sancta* dicebantur quae legibus erant munita ut violari non deberent; unde et dicitur esse aliquid *sancitum* quia est lege firmatum. Potest etiam secundum Latinos hoc nomen *sanctus* ad munditiam pertinere: ut intelligatur sanctus quasi '*sanguine tinctus*', eo quod antiquitus illi qui *purificari* volebant *sanguine hostiae tingebantur*, ut Isidorus dicit, in libro *Etymol.*" The pair of concepts *mundari*, *confirmari* appear frequently in Thomas: e.g. 1 *SN* 10.4 ad 4; 3 *SN* 3.1.1.c; 3 *SN* 3.1.2.1.c; 4 *SN* 7.1.2.1 ad 1.

²⁴ The question in which Thomas comes to discuss *sanctitas*, is that of whether *religio* is the same virtue as *sanctitas*. For Thomas, *religio* does not mean religion, but the virtue with which man fulfills his duty to give God reverence to which he has a right as creator and ruler. As a moral virtue this falls into the category of the cardinal virtue of *iustitia*. Thomas answers that the two are related, but that *religio* is principally ordered towards liturgical

unchangeable beginning and end of all things, God, that the greatest possible *immobilitas* is found.²⁵

And this brings us to holiness as a property, as a name of God. Those who want to discover what Thomas thinks about this, will find it difficult. Although there is absolutely no doubt that Thomas also regards holiness as a divine property, there is almost nowhere where he explains its significance. When Thomas explains the threefold holy in Isaiah, he does not discuss the significance of *sanctus*. Other theologians close to him state emphatically that God is called holy here, because he calls on people to lead a holy life.²⁶ However, nothing of this kind can be found in Thomas. Together with the rest of the passage in Isaiah, 'holy' forms part of a heavenly song of praise, raised by the angels who sing it to God.²⁷ It is unclear whether, for Thomas, this gives holiness an aspect of hidden-ness, sovereignty and inaccessibility, as holiness is often interpreted.²⁸ However, there is, of course, one divine name that is very relevant in this respect, and that is the name 'Holy Spirit'. And it is precisely when Thomas explains this name that we find an explanation of divine holiness. According to Thomas, the Spirit is called Holy – but

acts, while *sanctitas* is to do with directing all the virtuous acts of man towards God or the divine service (*ibidem*).

²⁵ Unchangeableness as a name of God – in this context I take *immutabilitas* and *immobilitas* as synonymous – does not refer to a condition, such as that of a rock or something similar. Unchangeableness is the antithesis of changeability, of decay, of unfaithfulness. In fact, Thomas teaches that people should not behave as if they know what it means, as if they could describe it. As soon as one attempts to do that, ascribing unchangeableness to God loses its significance and turns into its opposite. "Nothing and nobody can separate us from the love of God" (Rom 8, 39) is in fact a wonderful, but also negative, indication of unchangeability and constancy.

²⁶ E.g. Hugh of St.-Cher († 1263), *Super Apocalypsum 'Vidit Jacob'*, ch. IV (to be found in the writings added by R. Busa as material for comparison to Thomas' *Opera omnia*; see www.corpusthomicum.org). Thomas himself might have felt more at home with Lev 11,44: "Consecrate yourselves, therefore, and be holy, for I am holy."

²⁷ Thomas specified the song of praise as praise for the three persons of the Trinity (*trinitas personarum*), for the sublimity of the one divinity that has precedence over everything (*majestas unitatis*), and for the generosity of God's caring for the whole world (*liberalitas provisionis*); *In Is.* VI, 1,1.

²⁸ G.-L. Müller, Heiligkeit, in *Lexikon für Theologie und Kirche*², Vol. IV, 1326.

the Father and Son can also be called holy (Augustine) – because this expresses the purity of God’s goodness.²⁹ This reminds us of the purity associated with human holiness. But the holiness referred to here must be of a very different nature in view of the fact that God knows no sin or guilt. When we investigate the expression ‘*puritas bonitatis*’ in Thomas, it appears that we are not dealing with a moral expression, but with an ontological one. The expression is derived from the neoplatonic writing *Liber de causis*, that was recognized for the first time by Thomas as a compilation, by an otherwise unknown Arabic philosopher, of texts that go back to the philosopher Proclus († 485 A.D., *Elementatio theologica*). The expression refers to the unalloyed, utterly simple and pure actuality of the divine being.³⁰ God needs nothing, God is unchangeable, God is pure goodness, and from this single, pure goodness comes the diversity of creation. From the studies of David Burrell, we know that we must interpret such a statement about God, principally as a formal, negative statement. We do not know what we are saying when we say that God is pure act, or being itself, but we are saying with this that he is not like the created things that we know around us. Thus, the word ‘holy’ acquires a clearly negative, denying content: God, the Holy Spirit, is not as we know the world, and precisely because of this he can be the origin, creator and final goal of the world. This way, it appears that, for

²⁹ *STh* I, q. 31 a. 1 ad 1: “Per hoc vero quod dicitur sanctus, significatur puritas divinae bonitatis.” Thomas also says something similar in *De Rationibus Fidei* caput 4: “In Deo autem amor materialis locum non habet. Convenienter igitur amorem ipsius non solum spiritum, sed spiritum sanctum nominamus, ut per hoc quod dicitur sanctus, eius puritas exprimatur.”

³⁰ *ScG* I, 26: “Unde Commentator in Libro de Causis dicit quod causa prima ex ipsa puritate suae bonitatis ab aliis distinguitur et quodammodo individuatur.” Nothing can be added to the divine being, but this does not make it an *ens commune*. Because *ens commune* cannot exist without a specific addition. For example, animal nature cannot exist without the specific differentiation between rationality or irrationality, while God does exist without a specific addition. Thus, the divine being is “esse proprium absque additione et receptibilitate additionis.” Cf. *QD De Veritate* 21, 4 ad 9. In his own commentary on the *Liber de Causis* he says straightforwardly (lectio 9): “Bonitas enim pura dicitur bonitas non participata, sed ipsa essentia bonitatis subsistens, quam Platonici vocabant *ipsam bonum*.”

Thomas, holiness does indeed have a fundamental aspect of sovereignty, inaccessibility and immutability.³¹

2. Christ the holy one

If we now come to talk about Christ, it appears that it is precisely this aspect of inaccessibility and absolute transcendence that is at stake. Is it not so that in Christ God comes close to us, and can therefore no longer be called holy in this sense?

Jesus is already given the name 'holy' in the first chapter of Luke. The angel Gabriel actually says to Mary: "Therefore the child to be born will be called holy, the son of God" (Lk 1, 35).³² Jesus is

³¹ In this text from the *Compendium Theologiae* (I, 47), dealing with the holiness of the Spirit, all the preceding comes together: "Considerandum est autem, quod cum bonum amatum habeat rationem finis, ex fine autem motus voluntarius bonus vel malus reddatur, necesse est quod amor quo ipsum summum bonum amatur, quod Deus est, eminentem quamdam obtineat bonitatem, quae nomine sanctitatis exprimitur, sive dicatur sanctum quasi purum, secundum Graecos, quia in Deo est purissima bonitas ab omni defectu immunis: sive dicatur sanctum, idest firmum, secundum Latinos, quia in Deo est immutabilis bonitas, propter quod omnia quae ad Deum ordinantur, sancta dicuntur, sicut templum et vasa templi, et omnia divino cultui mancipata. Convenienter igitur spiritus, quo nobis insinuat amor quo Deus se amat, spiritus sanctus nominatur." When the name 'holy' is used of God, it refers to God's transcendental goodness: either in the sense of a goodness that is immune to any deficiency, or goodness that is constant and immovable. Everything else that is called holy is called holy because of its ordering to God, in the sense of being derivative. That holiness is the highest good, and sets man's love in motion. It is therefore fitting that the Spirit that wants to unite us with the love of God is called 'holy'.

³² It is interesting that Thomas uses this passage from Luke seventeen times in the course of his writings (but, remarkably enough, not once in the *Scriptum* or the *Summa contra Gentiles*), and principally to show that Christ, in and according to his human nature, was without sin and the Son of God from the beginning of his incarnation. It shows that Christ never *became* the Son of God, but that his human nature, living in the divine sense, was united with the divine Son from the beginning. Christ's human nature received the grace of holiness right from the beginning or, in other words, because he was begotten by the Holy Spirit, he was holy from the beginning. It should be noted that this holiness was thought of as a property of Christ's human nature, due to its personal unification with the son of God, but without the

also called 'the holy one of God (Mk 1, 24; Jn 6,69) and 'our sanctification' (1Cor 1, 30).³³ Here, the name 'holy' refers back directly to the Holy Spirit who the angel said would overshadow Mary. From his very conception, the Incarnate Son of God belongs to God; his holiness is that of God, and his name is a program: to bring salvation.³⁴ When Jesus has been anointed with the Holy Spirit, it is his mission to declare the good news to the poor and to proclaim release to the captives (Lk 4). Thus, Jesus is not holy in the first place because he belongs to the temple, or because he strives towards ritual purity, or keeps the law. His pure holiness comes from his directedness towards the poor, prisoners, blind, oppressed, and all those who are hoping for God's mercy; a directedness that ends in death. This makes him different. This gives the name 'holy' a new significance when Luke uses it to refer to Jesus. But the name does not only get a new significance. The 'holy one of Israel' (e.g. in Isaiah) appears to be someone who is human, but is connected to

human nature becoming divine. On the other hand, the grace of the union of God and man in Christ is not grace through indwelling, as in people who believe, but personal and unique to Christ. On this basis, Mary can not only be called mother of (the man) Christ, but also Mother of God (*De Articulis Fidei*. 1, c). See *STh* III, q. 2 a. 11 c; q. 27 a. 2 ad 2; q. 32 a. 1 c; q. 34, a. 1 s.c. and ad 2; q. 83 a. 3 ad 2; *In Jn* 3, l. 1; 14, l. 8; *In Heb* 7, l. 4; *In Ro* 1, l. 3. Here, thus, when Christ is called 'holy', the word is used analogically, by analogy with human believers who are called holy. But no human being is begotten by the Holy Spirit, and no human being is united with the Son of God in his actual person. That characterizes the unique holiness of Christ.

³³ See also Acts 4,27 (Jesus, Your holy servant, cf. 3,14; 4,30), Heb 7,26 (Holy high priest), 1 Jn 2,20 (the Holy One), Rev 3,7 (the Holy One, the True One).

³⁴ The original lecture was in Dutch, where there is a close similarity between the words *heil* (Salvation, wellbeing) and *heilig* (holy). For the sake of completeness, it should be mentioned that there is no direct relationship between the Dutch words. In the Latin, too, there is a distinction, and two different words are used: *salus* en *sanctus/sanctificatio*. *Salus* generally refers to wellbeing, health, preservation, deliverance, safety and, in particular, to the content of Christ's preaching and work. The name 'Jesus' has the same meaning: God is salvation and help. But 'holy', when applied to people and things, is more of a word implying a relationship, because it applies to people and things in relation to God (dedicated to, reverence for). The two areas of significance come together when human beings participate in sanctifying grace, and therefore come within reach of salvation.

God in a special, unique way, so that he can be called the son of God. His holiness is constant and unwavering, due to his sanctification and holy relationship to God, and as son of God.³⁵

'Holy' is a good example of the analysis that Thomas applies to the names of Christ. His semantic interpretation of what is said about Christ must be seen as a continuation of his analysis of what is said about God. In this, Thomas makes a distinction between metaphors and names that are used as analogy. Metaphors clearly show the traces of their referral to creatures, so that no-one could be tempted to apply them literally to Christ. For example we can think of names such as 'the key of David' or 'the lion of Judah'. But other names express a certain perfection, in which we must realize that there is a shift in their significance when we apply them to God or to Christ: goodness, wisdom, justice. The very fact that God is the uncreated source of the created perfection changes the significance. Furthermore, for Thomas, God is not only good or wise, but *is* goodness and wisdom. There is no greater whole in which God shares, together with other participants. God falls outside every category.

Sanctus must be regarded as a word that is used in an analogous sense, and has to be interpreted. Holiness is, in the first place, a name that refers to Christ and all the rest only becomes relevant when it is derived from the holiness of Christ – in the words of the *Gloria* "you alone are the holy one". Some people might expect that Thomas would give a trinitarian explanation for the threefold 'holy': Father, Son and Spirit. But this is not the case. Thomas' vision of faith is centered on the person, and specifically the salvific significance of Christ, just as his vision of the liturgy is centered on the Eucharist. For him, *sanctus, sanctus, sanctus* refers

³⁵ This is how Thomas interprets Isaiah, as can be seen in his commentary, but also in e.g. 4 *SN* 47.1.1.3 ad 1 and *STh* III, q. 36 a. 1. According to Thomas, the holiness on the basis of which Christ is called holy is not an uncreated but a created holiness (3 *SN* 3.5.3 c; cf. 1 *SN* 15.5.1.4 ad 2 and 3 *SN* 34.1 ad 2. See also *In Jn* 17, l. 4, where Thomas makes a distinction between holiness through essence and holiness through grace.). This means that in the case of Christ the word 'holy' has a double significance, in which the word is also used in its human, analogical sense: on the grounds of his divine nature and of his human nature. In this case it is difficult to show a difference in significance, apart from the difference between uncreated and created, achieved holiness.

to Jesus: the first part to his divinity (“Lord God of Sabaoth, heaven and earth are full of your glory”), and the second to his humanity (“Blessed is he who comes in the name of the Lord”).³⁶

Now, if Christ as a person has both a divine and human nature, then some words have a double significance. And the significance cannot be equivocal or ambiguous, because this would jeopardize the unity of Christ’s person. So, for example, the words ‘knowledge’ and ‘wisdom’ have a double significance in Thomas’ vision, when they are said about Christ. There is reference to both divine and human knowledge and wisdom. The same is true of ‘holy’. Thomas makes a clear distinction between created and uncreated holiness. Uncreated holiness belongs to the divine nature, and has belonged to Christ from eternity. Created holiness, however, is worthy of some discussion. The discussion has to do with the nature of Christ’s conception and birth. From his conception, Christ has also been holy in his human nature, and thus possesses a created holiness. Thus, in his person, Christ unites holiness as sovereignty, inaccessibility and hidden-ness on one hand, and holiness as a connection with and dedication to God on the other. G.-L. Müller says, in all simplicity, that the Christian faith breaks through the heathen distinction between sacred and profane.³⁷ This breakthrough takes place in Christ. In him heaven and earth come together. “By the mystery of this water and wine may we come to share in the divinity of Christ, who humbled himself to share in our humanity”, as the deacon prays when preparing the wine during Mass. This precisely expresses the holiness of Christ.

³⁶ *STh* III, q. 83 a. 4 c, 4 *SN* 8.2.4.3 *expositio textus* (Moos nr. 285). Because, as he makes clear elsewhere, Thomas regards the three-fold ‘holy’ in the scriptures as a reference to the mystery of the Trinity, he sees the Sanctus as a summary of the whole faith (*STh* II-II, q. 171, a. 3 c; *In Isaiam* 6, lectio 1).

³⁷ See loc. cit. in *LThK* (footnote 28). For a similar thought, but from a protestant theologian, see John Webster, *Holiness*, London 2003.

3. Auctoritas, analogy, nexus mysteriorum

The constitution *Dei Filius* (1870) of the first Vatican Council represents the first attempt to formulate this theological method.³⁸ It is referred to as the method of the *nexus mysteriorum*, the relationship between the mysteries of faith. The concept of holiness, as we have just seen, covers the whole content of faith. It is a concept that is able to comprise human acts, worship and sacraments, the Holy Trinity and Christ in one mental operation. Furthermore, it asks for an exploration of the connection between the mysteries of faith. Because, via this approach, we trace the various aspects of the significance of faith, enabling us to better understand and describe the mysteries of faith. Not only his interpretation of holiness, but Thomas' whole theology consists, methodologically, of relating the large sections of the Christian creed. Later, these would be referred to as tracts, but Thomas concentrated on the actual subjects of the tracts, and called them the mysteries of faith.³⁹ In fact, and he says it repeatedly, Thomas considers that there are two fundamental mysteries of faith: the mystery of the Trinitarian God, and the mystery of the humanity of Christ, or in other words, the mystery of the Incarnation. These two mysteries of faith are dealt with in greater depth in the creed, and the approach and method of the theology

³⁸ Denzinger-Hünemann, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg/Brsgr. etc. 1991³⁷, 3016: "Zwar erlangt die vom Glauben erleuchtete Vernunft [...], sowohl aufgrund der Analogie mit dem, was sie auf natürliche Weise erkennt, als auch aufgrund des Zusammenhanges der Geheimnisse selbst untereinander [*mysteriorum ipsorum nexu inter se*] und mit dem letzten Zweck des Menschen mit Gottes Hilfe eine gewisse Erkenntnis der Geheimnisse, und zwar eine sehr fruchtbare; niemals wird sie jedoch befähigt, sie genauso zu durchschauen wie die Wahrheiten, die ihren eigentlichen Erkenntnisgegenstand ausmachen. Denn die göttlichen Geheimnisse übersteigen ihrer eigenen Natur nach so den geschaffenen Verstand, dass sie, auch wenn sie durch die Offenbarung mitgeteilt und im Glauben angenommen wurden, dennoch mit dem Schleier des Glaubens selbst bedeckt und gleichsam von einem gewissen Dunkel umhüllt bleiben, solange wir in diesem sterblichen Leben 'ferne vom Herrn pilgern: im Glauben nämlich wandeln wir und nicht im Schauen' (2 Cor 5,6f)."

³⁹ See the first chapter of my dissertation *Christ the 'Name' of God. Thomas Aquinas on naming Christ*, Louvain 1993.

consists fundamentally in explaining the relationships between these mysteries. This relationship is referred to in Vatican I as the *nexus*, and it is therefore appropriate to refer to the method as the *nexus mysteriorum*. If the resurrection of Christ is related to the resurrection of the bodies of the dead at the end of time, or more technically, when the relationship between christology and eschatology is studied, this results in a greater insight into each of the two mysteries of faith. Theology is not able to provide a generally acceptable proof for one of the two mysteries alone, but the detailed examination of the connection between them can certainly make a contribution to the plausibility of one or both. Without the resurrection of Christ there would be no general resurrection of the dead, and no identity between somebody before and after death without – in some way or another – physical continuity. And without the general resurrection of the dead, there would be no resurrection of Christ. Here, of course, we can recognize part of the argumentation of Paul in 1 Corinthians 15. Thus it is an approach whose origins we can recognize in the scriptures themselves.⁴⁰

A theology based on the *nexus mysteriorum* is vulnerable. It has few pretensions to meeting the challenges posed to theology by modern science. Within christology, the *nexus mysteriorum* often takes the form of searching for conformity, for fittingness. For example, we accept that Christ was dead for three days, but how does this fit in with the other things that we know about salvation history, and if we see a connection, for example with Jonah's time in the belly of the whale, this connection can throw more light on the significance of the death of Christ. But, of course, these remain arguments for specific cases.⁴¹

In the eyes of the academic approach, theology is allowed little freedom. It also leads easily to misunderstandings. One of the misunderstandings is that when someone like Thomas is searching for connections, he is engaged in the development of a theological system. And a theological system is the impression that people have

⁴⁰ A good example of a modern application of this type of theology can be found in Kathryn Tanner, *Jesus Christ*, in Colin E. Gunton, *Cambridge Companion to Christian Doctrine*, Cambridge 1997, 245-272.

⁴¹ See G. Narcisse, *Les Raisons de Dieu. Argument de convenance et Esthétique théologique selon saint Thomas d'Aquin et Hans Urs von Balthasar*, Fribourg 1997.

of Thomas' best-known work, the *Summa Theologiae*. It leads to the suspicion that Thomas and his associates know precisely everything about God, and in particular, about those who are not, or do not wish to be, with God. Mark Jordan has already pointed out that even a superficial familiarity with the *Summa Theologiae* can prevent people from making this interpretation, simply because every question, or *Quaestio*, is followed by another, and the whole *Summa* does not give a final answer, because we are dealing with a work that Thomas never completed. It is more important to observe that, for Thomas, theology is above all receptive. Theology receives its content from what is given to it. It does not construct, it does not systematize, it does not speculate, but what it does above all is to consider what has been given. Its most important method is described by the words *auctoritas* and analogy.

Auctoritas or authoritative statement or source, refers in the first place to the revelation of the scriptures, and their exposition by the Church Fathers. Analogy refers to the *nexus mysteriorum*. This is, in fact, an approach that searches for connections between the mysteries of faith, attempts to compare them with each other, aims at determining correspondences and difference, and is continually aware of the imperfection of the findings. It remains continually conscious of the linguistic nature of the practice of theology, and the special rules and discipline involved.⁴² And, the mysteries remain mysteries.

⁴² In his inaugural lecture as Lady Margaret Professor of Theology at Oxford University, John Webster pointed out how strained the relations are between an academic method based on authoritative statements and the modern scientific ideal. "Dennoch ist gerade dies – der Verzicht auf Zitation zugunsten eigener Forschung – dasjenige, was zum Kennzeichen der *wissenschaftlichen* Universität der Moderne geworden ist. Dort ist der Rückgang des Zitierens als einer Argumentationsweise und der generellere Rückgang des Sich-auf-Texte-Berufens mit einer Zurückweisung der Autorität als eines Mittels zur rationalen Überzeugung verbunden. In der Universität, so versichern wir uns selbst, argumentieren wir nicht *von* einer Autorität *her*, sondern *auf sie hin*, und dies als freie Forscher." Theologische Theologie, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 97 (2000), 238-258, 243. (The English original of this lecture, Theological Theology, held on 28 October 1997, is not available in the Netherlands, but can be found in *Confessing God: Essays in Christian Dogmatics II*, Edinburgh 2005, first essay).

The analysis of the word *Sanctitas*, holiness, which I have just given is, therefore, in fact a good example of the theology of the *nexus mysteriorum*. It is a word, as I said, that can be applied to things, to people and to God. The analysis of the significance of that word is therefore a question which belongs in the doctrine of the sacraments, Christian anthropology, moral theology, the doctrine of grace, doctrine on God and the Trinity, and Christology, to mention the most important. Someone possessing the genius that Thomas has to obtain an overview of all of this, and to study and explain the connections, is also in a position to show the extent to which the holiness that people strive for in their lives is a holiness that is given as a gift; he can show how much created and uncreated holiness must be incorporated in an inaccessible unity in order to do justice to the mission of Christ and his Spirit. *Sanctitas* embraces a considerable number of mysteries of faith, that is a considerable number of aspects of theology, and thus represents a fundamental analogous concept. It gives us an insight into how it relates to our lives, and offers unexpected perspectives. The most important of these is that a sharp dividing line between what is holy and what is not holy, between the sacred and the profane, does not do justice to the revealed core of the Christian conviction that God became man, in order to bring man back to God.

Now, what is the significance of this for the practice of theology? Should we applaud its 'secularization', to use an expression of Gavin d'Costa, or in other words, sharpen the distinction between philosophy and science in favor of the latter, or are we obliged to oppose it? We shall go through the oration held by Thomas himself, in order to look for traces of an answer to the question.

4. Thomas' inaugural lecture: theology as philosophy

"You water the mountains from your lofty abode, the earth is satisfied and becomes fruitful". These words from Psalm 104, 13, form the central theme in Thomas' inaugural lecture as Master in Theology.⁴³ We are talking about Paris in the year 1256, when

⁴³ Strictly speaking, I am restricting myself to one part of the lecture, also referred to as the *Principium*. Another part has been preserved of what could better be called a series of lectures, delivered over a period of several

Thomas is about 32 years old and at the beginning of a career that will last no longer than some 18 years, before he dies at the age of 49 or 50 in 1274. Thomas' lecture is, in any case, interesting because it is connected with a personal story. The writings of Thomas are notoriously impersonal and objective, and deliberately so. But the most recent biographer of Thomas, Jean-Pierre Torrell, is of the opinion that the story around this lecture is historical. According to the story, Thomas was filled with anxiety and despair when he was on the point of becoming *Magister in Sacra Pagina*, or Master of the Sacred Page. He was in despair, because he did not know what he should talk about. However, in his sleep, a Friar appeared to him who would later be identified as Saint Dominic himself, who gave him the verse of the Psalm I have just quoted. Even if this story is not historical, it nevertheless fits well with the content of the lecture because this is precisely about the wisdom that is given from above. The lecture has been described as "a brilliant exposition of the calling of a theologian."⁴⁴ Is it possible that Thomas is providing a report on his own vocation, or at least, on the program that he has set himself for his own practice of theology?

The lecture deals with wisdom, *sapientia*, and as his starting point Thomas formulates a divine law that he has taken from Pseudo-Dionysius. The law states that whatever descends from God as a gift, descends with the aid of mediation. Thus, the image of rain being poured down upon the mountains, which then mediate by providing a route for the water on its way to the valley which then becomes fruitful, is a metaphor for the outpouring of the divine wisdom. Thus, there are three roles in the communication of wisdom: God, the scholar or teacher, and the listeners. The teachers

months. This part is known by the name *Commendatio sacrae scripturae*, and shows Thomas as *magister in sacra pagina*, providing an introduction to the whole of the Bible.

⁴⁴ Simon Tugwell, *Albert and Thomas*, Selected Writings, New York/Mahwah 1988, 215. Pages 267-271 contain a discussion of the text, a translation of which is given on pages 353-360. The translation by Ralph McInerney follows the text-critical Leonina edition, which became available later, but has not yet been published: *Thomas Aquinas*, Selected Writings, Penguin Books 1998, 5-17. A (small) part of the problems dealt with in the lecture can be found in the (later) debate *De Magistro, quaestio 11* of the *Quaestiones Disputatae De Veritate*.

are the mediators, who in the metaphor, are compared with the mountains.

The problem with the lecture is that Thomas uses so many different terms, both for the content of what comes down from God and is mediated by the teachers, and for the teachers themselves. The same wisdom is referred to by different terms such as divine wisdom (*sapientia divina*), spiritual doctrine (*spiritualis doctrina*), sacred doctrine (*sacra doctrina*), knowledge (*scientia*), study (*disciplina*), or science (*scientia*). What are we actually dealing with? Our difficulties here bear a strong resemblance to the continual problem of interpretation of Thomas' use of the term *sacra doctrina*, in particular in the opening question of the *Summa Theologiae*. Is he referring to revealed knowledge, or to its interpretation by the Church Fathers, or the reflection on this knowledge that is the role of theology? Where does God's wisdom end, and where does man's share begin; to what extent can we talk about knowledge here? I shall come back to this later, but we should already note that the lecture provides no differentiation on this point: it deals with one communication of wisdom which begins with God and, via mediators, comes to man. It can certainly provide food for thought for all those who like to make a differentiation in Thomas between nature and grace, and between natural knowledge and inspired knowledge.

And now we come to the following: who are the mediators? Here we have the same image. Thomas speaks of *doctores*, scholars or teachers, but also of sacred teachers (*sacri doctores*) who wrote the Holy Scriptures, of doctors of the Church (*doctores Ecclesiae*) who have to defend the faith, and as an example he mentions such people as Saint Paul, or the elders of Crete to whom the letter to Titus is addressed. With respect to the latter, Thomas shows that their task can be defined as preaching, reading (providing commentaries), and disputation. These last three look very much like the threefold task of the medieval Master in Theology in general, and of Thomas in particular. So, who is Thomas thinking of when it comes to the mountains that receive and pass on the water of God's wisdom? The apostles and their helpers? The writers of the Bible? The Church Fathers as Church teachers? The Masters of his own time? Or might he actually mean the Bishops, as defenders of the faith? There is one indication that Thomas, in any case, also includes

himself among the doctors. At the end he prays: "May Christ grant this to us". No-one, he says, has the ability to communicate God's wisdom of his own accord, but he can be sure that God will give him the ability if he asks for it (2 Cor 3, 5; James 1, 5). I will leave this point for the moment, in order to come back to it later, but here again it appears as if Thomas refuses to make a difference in principle.

In addition to these two subjects of the content of the wisdom and the nature of the mediators, there are two other related points which I should like to bring to your attention. Thomas makes one other fundamental remark about the nature of the wisdom he is talking about. According to him, it is not about the wisdom that is available for everybody, or that can be achieved by some through their own power. It is about things that go beyond the whole of human reason, and are hidden from the eyes of the living. Only the Holy Spirit can teach this wisdom. In other words, Thomas places holy wisdom in a central position as the content of his teaching mission. That which he undertakes as Master, is to do with revealed knowledge and how this can and should be interpreted and proclaimed.

In the second place Thomas makes it very clear that the person of the theologian cannot be ignored. On the contrary, the theologian must despise the things that come from below, in order to direct himself towards the things from above. He shares in the first light, but is also obliged, like the mountains, to defend the country of faith against error. His life must be outstanding, and be in accordance with his preaching. Thomas finishes by summing up some other qualities: he must lead an irreproachable life, be intelligent, be fervent, and do the will of God.⁴⁵ It is not difficult to recognize Thomas' vision of holiness in this: purity and constancy.

⁴⁵ John Webster sees it as follows: "Most of all, I have become aware that the demands of the office [of theology – hs], both intellectual and spiritual, are virtually unsupportable. For what must the theologian be? Holy, teachable, repentant, attentive to the confession of the church, resistant to the temptation to treat it with irony or intellectual patronage, vigilant against the enticement to dissipate mind and spirit by attending to sources of fascination other than those held out by the Gospel. In short: the operation of theological reason is an exercise in mortification. But mortification is only possible and fruitful if it is generated by the vivifying power of the Spirit of Christ in which the Gospel is announced and its converting power made actual. And it is for this reason that theology must not only begin with, but also be

Finally, it is good to point out the fact that Thomas states twice that divine wisdom is centered on the name of Christ. He quotes from St John's Gospel in order to show that the ultimate aim of wisdom is to live in the name of Christ: "All this is written that you may believe that Jesus is the Christ, the Son of God, and that believing you may have life in his name." (John 20, 31) And the same Christ is referred to later as the *doctor doctorum*, the teacher towards whom all teachers should direct themselves, the pre-eminent teacher, in accordance with the words of Jesus as quoted by Matthew (23, 10): "Neither let yourself be called teacher, because you only have one teacher: the Messiah."

Tugwell is right. The lecture is about Thomas' vocation as theologian, and therefore about the vocation of the theologian as such. But what interpretation should we place on Thomas' rendering of the content of theology, and who its practitioners are; what does 'holy' mean in this context?

5. *Sacra doctrina* then and now

When, 20 years ago, I attended lectures by Ralph McInerny at the University of Notre Dame, I was amazed when he said that the importance of the first *Questio* of the *Summa Theologiae* cannot be overestimated. Now that I have taken 20 years to endorse this vision, I cannot expect you to do the same on my authority within the space of a few minutes. In fact, those minutes hardly remain to me. I shall therefore interweave what Thomas says about *sacra doctrina*, (in *STh* I, q. 1 a. 1) with some observations on the present-day practice of theology. According to Thomas, we need *sacra doctrina* in addition to philosophy, because the goal of human life exceeds what human reason can comprehend. The *sacra doctrina* has been revealed to man by God in faith. It has to do with a science which, by analogy with other sciences, works with established principles: in this case, the principles of the creed. It is one whole, although it may deal with various subjects such as God, creation, angels, human morals and so on, because the *sacra doctrina* has been revealed as

accompanied at every moment by, prayer for the coming of the Spirit, in whose hands alone lie our minds and speeches." Darren C. Marks (ed.), *Shaping a Theological Mind, Theological Context and Methodology*, Aldershot 2002, 136.

such, and has one formal subject. That subject is God, and creatures in relation to God as beginning or end. *Sacra doctrina* is, as it were, the impression of the divine knowledge, the knowledge that God has himself. It is, above all, contemplative in nature, because it does not make the divine, but it is also practical. The law also belongs to what it reflects upon. *Sacra doctrina* is superior to all other sciences, due to its certainty and to the loftiness of its subject. It is the pre-eminent example of wisdom, because it is directed towards the plan behind creation. It is argumentative in nature, and works with arguments from authority which rest on the authority of God, and of the Church Fathers. And, indeed, it appears that Thomas uses the word '*doctrina*' in an analogical fashion. Now, it is one of the principle characteristics of words that are used analogically, that they do not lead to univocal or unequivocal meanings. Depending on the judgment of the person using the words, there are agreements, with simultaneous differences, in such a way that it is not possible to pin down the precise meaning. It is therefore not so remarkable that Thomas did not settle on a uniform use of words in his lecture.

Now, that is precisely what we can learn from Thomas. Thomas is well known for the many distinctions that he introduced into thought and teaching, but now we can learn a lack of distinctions from Thomas: learn that all forms of knowledge and teaching have something in common. *Sacra doctrina* not only comprises the knowledge that God has, but also the knowledge that God reveals to us, the knowledge that is summarized in the Creed, what science thinks about it, what we can learn from the scriptures and from the Church Fathers; both what theologians teach and what the Church teaches. No, it is not so that Thomas does not see the differences and distinctions; he recognizes most of them. But for him, *sacra doctrina* is, in the first place, the one tradition that emanates from God and the scriptures, tradition and knowledge via Christ in the Spirit, which reorients people on their way to God. One, large continuing tradition of holy teaching. I admit that it would be naive to behave as if time has stood still since the 13th century. Many branches of knowledge have come into existence, in which the practitioners have become very specialized: both outside and within theology. At present, Godlessness is an important prerequisite for

being taken seriously, even in the area of academic theology.⁴⁶ But it seems to me that where one does not subscribe to the *duplex ordo* of secular and ecclesial theological disciplines, or a simple separation between them, but to the *simplex ordo* of all disciplines together, the synergy between them must be expressly promoted, and the secularization of the practice of theology must be opposed. I subscribe to Congar's statement that, for Thomas, *sacra doctrina* is primarily one continuing body of knowledge, and sincerely hope that those practicing theology in the Netherlands who are interested in the classical practice of theology, or in other words, theological theology, will share this view. Such a practice of theology is, it is true, mindful of the different demands of academic discipline and the Church, but is aware of the original and final unity of both.⁴⁷ It is, furthermore, a practice of theology that does not exclude the practitioner of the theology, but includes the practitioner in its self reflection.⁴⁸ It is, of course, not for nothing that I began this lecture with an analysis of holy and holiness, and Christ as the source of all holiness.⁴⁹ I should like to express the hope that, in the footsteps of the holy Saint Thomas, theology will once again start to include holiness more and more in its culture as a service to the sacred mystery of our faith: I hope that theology will become more theological. In recent decades, the secularization of the practice of theology has gone hand in hand with a secularization of the

⁴⁶ Marcel Sarot, *De goddeloosheid van de wetenschap. Theologie, geloof en het gangbare wetenschapsideaal*, Zoetermeer 2006.

⁴⁷ "If theology is to be theology, it must be ecclesial", Gavin d'Costa (2005), o.c., 216. For an approach that seeks a balance between academia and church, see: Adelbert Denaux, *Katholieke theologie in een context van (post)moderniteit*, Tilburg/Utrecht 2006.

⁴⁸ De Grijs (1988), o.c., 31: "Theology is [...] above all, the language of faith. This means that at this juncture in time theology should return to faith, to the act of believing. The way of rationalism in theology has reached its end. That way has given us much, but has nothing more to offer." Here, De Grijs quotes Schillebeeckx, who in 1958 wrote in the *Theologisch Woordenboek* (Dictionary of Theology) "[...] the basis of the academic approach to theology is nothing less than faith itself. Without faith there can be no academic theology."

⁴⁹ *STh* III, q. 83 a. 3 ad 2: "Quia enim sanctitas Christi fons est totius sanctitatis ecclesiasticae [...]." Thomas says the same of the Eucharist in 4 *SN* 13.1.2.5 c: '*totius sanctitatis causa*'. See Eucharistic Prayer II.

interpretation of Christ. Thus, renewal must begin with Christ as the pre-eminent Holy One: the source of holiness in all its non-sacramental and sacramental forms. In this way, theology can become holy theology.

Conclusion

Ladies and Gentlemen, it only remains to me to express my thanks to the members of the board of the Stichting Thomasfonds. Quite apart from the actual person who now occupies the Chair, the wish for such a Chair is a wish that I have supported for many years. As far as we know, this is the only Chair in the Theology of Thomas Aquinas that has ever been created, anywhere in the world. I hope that I shall be able to make the expectations of this chair a reality. I also thank the board of the former Catholic Theological University of Utrecht, and of the University of Tilburg for their willingness to establish this Extraordinary Chair.

I should also like to thank my colleagues for their collegial support, in particular those working in the Thomas Instituut in Utrecht. I hope that the creation of this Chair will contribute to the welfare of the Instituut that was founded 17 years ago, in 1990, by Ferdinand de Grijs. Herwi Rikhof is, and remains, the director of this Instituut, which has achieved so many important results over the years, that in the meantime, in a wide circle, people speak about the 'Utrecht approach'.⁵⁰

⁵⁰ The attention to the mystery of God on the one hand (together with attention to language) and the interwovenness of all the mysteries of faith on the other is specifically 'Utrecht'. In the last two years, four international publications have demonstrated the substantial contribution of Utrecht to the discussion: Fergus Kerr (ed.), *Contemplating Aquinas. On the varieties of interpretation*, London 2003, with contributions by Herwi Rikhof and Rudi te Velde; *Aquinas in Dialogue: Thomas for the Twenty-first Century*, a special issue of *Modern Theology*, also published as part of a book, with contributions by Henk Schoot and Pim Valkenberg, 2004/1; Thomas Weinandy, Daniel Keating and John Yocum, *Aquinas on Doctrine. A Critical Introduction*, London/New York 2004, with a contribution by Herwi Rikhof; Rik van Nieuwenhove and Joseph Wawrykow (eds.), *The Theology of Thomas Aquinas*, Notre Dame 2005, with contributions by Herwi Rikhof, Harm Goris, Rudi te Velde and Carlo Leget. From the Editor's Preface: "Major locales for the study of Aquinas find representation in the volume:

When I started to study theology in 1976, one of the first things that I heard was that it would not be long before some sort of merger took place between the Theological Faculty of the State University of Utrecht and the Catholic Theological University. Of course, in 1970 the so called ‘gentleman’s agreement’ between the two institutes had been concluded. I could not have suspected that, 31 years later, I would be standing here, or that, standing precisely here in Utrecht, I would be occupying a Chair at the University of Tilburg, nor that I would accept my appointment in the same week that both our Catholic Theological Faculty (of the University of Tilburg) and the Protestant Theological University would officially begin.⁵¹ Not one theological stone remains upon another. Although, what I remember as if it were yesterday, is that I stood in the new Utrecht University campus in the area called the Uithof, at the foot of a massive new building, then known simply as Transitorium II. It stood in the former ‘Johannapolder’, bleak and empty with the exception of two other large buildings: Transitorium I and Transitorium III. I looked up, and thought to myself: just imagine spending your whole life working in a building like that. For this reason, and for other much more important reasons which I have just described, I also thank the Church in Utrecht that I am privileged to serve as a Deacon, and which calls upon me for a significant amount of my time for the training of Deacons. I see it as my task to provide a connection between both worlds.

Fribourg, Utrecht, and Notre Dame, Indiana.” (p. xx). The core of the Utrecht contribution is the series of English-language publications: (*Publications of the Thomas Instituut te Utrecht*, Leuven: Peeters, 11 volumes), and the *Jaarboek Thomas Instituut te Utrecht* (24 volumes). The introduction by Jozef Wissink, *Thomas van Aquino. De actuele betekenis van zijn theologie*, Zoetermeer 2003², gives a comprehensive review of the Utrecht interpretation. Other important publications are the Latin-Dutch series (3 volumes), the internet site (www.thomasinstituut.org), and the five-yearly international congress. A further international congress was held at the end of 2005, this time with the theme “Divine Transcendence and Immanence”.

⁵¹ In 2006 the former Catholic Theological University of Utrecht, merged with Tilburg University. As of January 1, 2007, a new Catholic Theological Faculty was established, based in both Utrecht and Tilburg.

The 'holy, holy' connects heaven and earth. On the basis of that faith, I would like today to express my deep gratitude to two 'ordinary' saints: my two parents.

Two days before the Church celebrates the feast of Saint Thomas I would like to refer once more to Thomas' own lecture: *Nobis Christus concedat*: May Christ grant this to us. And in the formal words used to close an inaugural lecture in the Netherlands: *Ik heb gezegd* – I have spoken.

**NICHOLAS OF CUSA
AND THE RELATION BETWEEN
LEARNED IGNORANCE
AND A FAITHFUL CHRISTIAN
INTERPRETATION OF THE QUR'ĀN¹**

Pim Valkenberg

Among the many significant features in the life and works of the German cardinal Nikolaus von Kues (1401-64) the idea of 'learned ignorance' (*docta ignorantia*) may be one of the most influential in the history of philosophy and theology through the ages.² In our contemporary era some scholars have drawn attention to his approach to collaboration between religions as brought forward in his book on peace between religions. Yet others have focused on his theological approach to Islam, notably his 'sifting of the Qur'ān'. This article investigates the possibility of what Cusanus calls a '*pia interpretatio*' of the Qur'ān as a practical consequence of his ideas on learned ignorance. Both terms – *docta ignorantia* and *pia interpretatio* – may have been used by others as well, but the particular philosophical and theological acumen of Cusanus may give them a fresh meaning that may be relevant for contemporary theological approaches to other

¹ This article is part of a longer paper on 'Learned Ignorance and Faithful Interpretation in Cusanus', presented at two interreligious 'Dialogue' meetings in Cambridge MA (June 2006) and Tantur near Jerusalem (June 2007). The paper will be published in a volume on 'Learned Ignorance, Intellectual Humility and Interreligious Dialogue' through the Institute for Advanced Catholic Studies at the University of Southern California. In editing this paper, I profited greatly from suggestions by Rabbi Shira Lander from Baltimore, Wilhelm Dupré from Nijmegen, David Burrell from Tantur and Henk Schoot from Utrecht.

² See, among others, Peter J. Casarella (ed.), *Cusanus: the Legacy of Learned Ignorance*, Washington D.C. 2006.

religions.

These considerations determine the structure of this article. Its main goal is to show how Nicholas of Cusa applied his insight in the paradoxical nature of our knowledge of God – often called his ‘perspectivism’ or ‘coincident theology’ by scholars³ – to the possibility of being taught by religious others. Therefore, I will give an interpretation of some important texts from his *De pace fidei* and his *Cribratio alcorani* after having discussed his *De docta ignorantia*. But, in order to show what is new in Cusanus and what is continuation of an already established tradition of negative theology and religious hermeneutics, I want to begin with Dionysius the Areopagite and Thomas Aquinas.

1. Dionysius the Areopagite and Thomas Aquinas

The tradition of not-knowing in theology has been named ‘negative’ or ‘apophatic’ theology. Its ancestor is Dionysius, nicknamed ‘the Areopagite’ because he tried to pass himself off as the Dionysius who converted to Christianity after having heard St. Paul’s famous speech at the Areopagus in Athens (Acts 17,34). As Bernard McGinn states, “[t]his pious fiction gave the writings a quasi-apostolic reputation that made them *the* authority in matters mystical for most writers in East and West down to modern times [...]”⁴ In fact, Dionysius was probably a monastic writer from fifth century Syria who used Neo-Platonist philosophical traditions to deepen his Christian mysticism. The God whose names he tried to enumerate in the work that became known in the West as *De divinis nominibus* is a God who may be worshiped as “an unknown God”, just like the Athenians did according to Paul (Acts 17,23); and yet Dionysius would agree with Paul that Christians have the duty to proclaim the identity of this God in words derived from the Scriptures. In the first paragraph of his treatise *On the Divine Names*, he shows that Scripture serves as guideline for our language about God, yet God transcends our

³ See Louis Dupré, *The Question of Pantheism from Eckhart to Cusanus*, in Casarella (2006), o.c., 74-88; Bernard McGinn, *Seeing and Not Seeing: Nicholas of Cusa’s De visione Dei in the History of Western Mysticism*, in Casarella (2006), o.c., 26-53.

⁴ Bernard McGinn (ed.), *The Essential Writings of Christian Mysticism*, New York 2006, 283.

possibilities in naming so endlessly that our knowing is an unknowing:

[...] Here too let us hold on to the scriptural rule that when we say anything about God, we should set down the truth 'not in the plausible words of human wisdom but in demonstration of the power granted by the Spirit' to the scripture writers, a power by which, in a manner surpassing speech and knowledge, we reach a union superior to anything available to us by way of our own abilities or activities in the realm of discourse or of intellect. This is why we must not dare to resort to words or conceptions concerning that hidden divinity which transcends being, apart from what the sacred scriptures have divinely revealed. Since the unknowing of what is beyond being is something above and beyond speech, mind, or being itself, one should ascribe to it an understanding beyond being. Let us therefore look as far upward as the light of sacred scripture will allow, and, in our reverent awe of what is divine, let us be drawn together toward the divine splendor.⁵

The name that Dionysius gives to God indicates that his unknowing is caused by God's eminence: God is the 'Divinity which transcends being', the 'Super-Essential Godhead' (C.E. Rolt, 1920), renderings of the Greek *hyperousios thearchia*. At the beginning of his shorter treatise on mystical theology, he even addresses God as the Super-Essential, Supra-Divine, Super-Excellent Trinity; as higher than any being, any divinity, any goodness, and prays:

Guide of Christians in the wisdom of heaven! Lead us up beyond unknowing and light, up to the farthest, highest peak of mystic scripture, where the mysteries of God's Word lie simple, absolute and unchangeable in the brilliant darkness of a hidden silence. Amid the deepest shadow they pour overwhelming light on what is most manifest. Amid the wholly unsensed and unseen they completely fill our sightless minds with treasures beyond all beauty.⁶

Thomas Aquinas was one of the theologians who was influenced by Dionysius in his theology, even though his sober and precise

⁵ Pseudo-Dionysius the Areopagite, *The Divine Names*, in *The Complete Works*, translated by C. Luibheid, Mahwah 1987, 49.

⁶ *Ibid.*, *The Mystical Theology*, 135.

language contrasts sharply with the ‘language of superabundance’ that is so characteristic of Dionysius.⁷ He quotes him fairly often in his systematic theological works and wrote a commentary on Dionysius’ treatise on the divine names. In this commentary, Aquinas interprets Dionysius’ paradoxical utterances on ‘understanding proper to Unknowing’ and ‘dazzling darkness’ by developing a threefold pattern in our knowing and naming God. He takes his cue from a lapidary formulation in Dionysius: “we ascend to God through the removal and excess of all things and in the cause of all things”.⁸ In the question on knowing God from his *Summa Theologiae*, Aquinas spells this out more clearly:

Our natural knowledge begins from the senses. Therefore our natural knowledge can go as far as it can be led by perceptible things. But our mind cannot be led by perceptible things so far as to see the essence of God, because perceptible creatures do not equal the power of God as their cause. Therefore from the knowledge of perceptible things the whole power of God cannot be known, and neither, consequently, can his essence be seen. But because they are his effects and depend on their cause, we can be led from them so far as to know of God “whether he exists,” and to know of him what must necessarily belong to him as the first cause of all things, exceeding all things caused by him.

Therefore we know of his relationship with creatures, that he is cause of them all; also that creatures differ from him, namely, that he is not in any way part of what is caused by him; and that being uncaused is attributed to him not on account of any defect on his part, but because he exceeds all things.⁹

⁷ See Michel Corbin’s introduction to his translation of the works of St. Anselm, in which he connects Dionysius with Gregory of Nyssa’s *Life of Moses* on the one hand, and with Anselm’s *monologion* on the other. *L’oeuvre de S. Anselme de Cantorbéry. Tome premier. Monologion. Proslogion*. Introductions, traduction et notes par Michel Corbin s.j., Paris 1986, 26.

⁸ Quotation as given by Rudi te Velde in his *Aquinas on God: The ‘Divine Science’ of the Summa Theologiae*, Aldershot 2006, 76.

⁹ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 12 a. 12; translation Frederick Christian Bauerschmidt, *Holy Teaching: Introducing the Summa Theologiae of St. Thomas Aquinas*, Grand Rapids MI 2005, 62.

Readers of this yearbook will be aware of the fact that this threefold pattern in our knowing God – affirming because of God’s creation of all things, removing because of the infinite distance between God and creatures, being aware of God exceeding all created things – has been interpreted differently in the history of Thomism. One of the consequences of a ‘negative reading’ of Aquinas’ God-talk is that it stresses Aquinas’ awareness of the peculiar nature of our knowledge of God as a form of knowledge that is utterly dependant on God’s will to reveal Godself. Therefore, Aquinas characterizes theology as *sacra doctrina*, holy teaching in which we receive our teaching from God – or Christ as God incarnate – through Scripture, and transmit this teaching to others. This explains why Aquinas may use *sacra doctrina* and *sacra Scriptura* as synonyms, and why Scripture and the tradition of the Church are so important as sources of theological reasoning.¹⁰

In the first question of his *Summa Theologiae* in which Aquinas discusses the nature of *sacra doctrina* he refers to Dionysius and his ‘negative theology’ once more when he writes about the reasons for metaphorical language in Scripture. The second of these reasons is interesting since it might give us a hermeneutical insight about the role of religious others in our approach to God.

As Dionysius says in *The Celestial Hierarchy*, it is more fitting that divine matters should be conveyed under the figure of lowly bodies than of noble bodies, and this for three reasons. First, because by this human minds are the better preserved from error; for it is clear that these things are not literal descriptions of divine matters, which is something that might have been open to doubt had they been expressed under the figure of noble bodies, especially for those who could think of nothing nobler than bodies. Second, because this is more appropriate to the knowledge of God that we have in this life; for what God is not is clearer to us than what God is. Therefore likenesses drawn from things farthest away from God form within us a truer estimate that God is above whatever we may say or think of God. Third, because in this

¹⁰ See Wilhelmus G.B.M. Valkenberg, *Words of the Living God: Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Leuven 2000, 8-18.

way divine truths are the better hidden from the unworthy.¹¹

As Michel Corbin notes in one of his Christological studies on Aquinas, the divine descent into human form, “taking the form of a slave” (Phil 2,7) forms the Christological warrant for recognizing God in “the least ones” (Mt 25,45).¹²

Finally, Aquinas quotes Dionysius once again when he deals with the basic hermeneutical question of interpreting authorities in theology. As we read before, Dionysius said that we should not dare to speak about the hidden eminent Deity otherwise than in language revealed to us in Holy Scripture. In his commentary on this text from *De Divinis Nominibus*, Aquinas points to the Latin translation that says: “we should not dare to say or think differently from the divinely revealed expressions *from* the sacred writings”.¹³ Dionysius says: *from* the sacred writings, not *in* the sacred writings, and therefore everything that may – according to the rule of faith – be derived from the text of Scripture, may be used in our God-talk although it is not literally contained in Scripture. In this manner, Aquinas formulates a hermeneutical rule that creates space for theological language not directly contained in Scripture and yet faithful to Scripture. It is this notion of faithfulness to Scripture while using different phrases that will return in Nicolas of Cusa; both authors used this notion when confronted with ecumenical issues. In the case of Aquinas, pope Urban IV asked him to write an assessment of Greek theology in preparation of the Council of Lyon in 1274. In the prologue to the work he wrote, Aquinas shows his awareness of the fact that the sayings of the Greek Fathers of the Church have to be explained carefully because of the historical distance and the development of doctrine. Therefore, some of their sayings do not sound exactly the way we would phrase them; in those cases we should not reject them, nor should we stretch them any further, but we should explain them

¹¹ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 1 a. 9 ad 3um. Translation Bauerschmidt (2005), o.c., 41.

¹² Michel Corbin, *L'inouï de Dieu: six études christologiques*, Paris 1980, 204.

¹³ Dionysius, *De divinis nominibus* 1,1 (in the Latin translation by Johannes Sarracenus): “Igitur universaliter non est audendum dicere aliquid nec etiam cogitare de supersubstantiali et occulta deitate praeter ea quae divinitus nobis ex sanctis eloquiis sunt expressa.” Text in Thomas Aquinas, *Opera Omnia* (ed. Vivès) XXIX, 375.

with reverence.¹⁴ It is my contention that this hermeneutical idea of *reverenter exponere* or of *pie exponere* as Aquinas says elsewhere,¹⁵ is very important in an ecumenical context. This rule of 'faithful interpretation' shows that we are aware of the differences, partly caused by historical, cultural and linguistic factors, partly by doctrinal differences, but that we are willing to interpret others as our brothers and sisters in faith: we begin our interpretation not with an hermeneutics of suspicion but with an hermeneutics of affirmation, because we realize that in talking about God they intend to approach the same reality as we do in our faith.¹⁶ As far as I know, Aquinas did not extend his own ecumenical rule to interfaith relations, although he was aware that some of the major sources for his approach to God were Jewish and Muslim sources.¹⁷ But there are some indications that Nicholas of Cusa did extend his awareness of our learned ignorance of God to its interfaith implications.

2. Nicholas of Cusa and the learned ignorance of God

The rest of this article concentrates on Nicholas of Cusa, since in his work the awareness of the limits of our knowledge of God is connected to an awareness of the limits of our judgement on religious others.

¹⁴ Aquinas, *Contra Errores Graecorum*, prologue: "Unde, si qua in dictis antiquorum doctorum inveniuntur quae cum tanta cautela non dicantur quanta a modernis servatur, non sunt contemnenda aut abiicienda, sed nec etiam ea extendere oportet, sed exponere reverenter." (Text in *Opera Omnia*, ed. Busa, III, 501)

¹⁵ *STh* I, q. 31 a. 4 ad 2um: "Unde non est extendenda talis locution, sed pie exponenda, sicubi inveniatur in authentica scriptura."

¹⁶ For these types of hermeneutics, see Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge 1983.

¹⁷ See Pim Valkenberg, *How to Talk to Strangers: Aquinas and Interreligious Dialogue in the Middle Ages, Jaarboek 1997 Thomas Instituut te Utrecht* 17 (1998), 9-47; Jim Fodor, Frederick C. Bauerschmidt (eds.), *Aquinas in Dialogue: Thomas for the Twenty-First Century*, Oxford/Malden MA 2004. For Jewish and Muslim sources in Aquinas' God-talk, see David Burrell, *Knowing the Unknowable God: Ibn Sina, Maimonides, Aquinas*, Notre Dame IN 1986; Mercedes Rubio, *Aquinas and Maimonides on the Possibility of the Knowledge of God: An Examination of the Quaestio de attributis* (Amsterdam Studies in Jewish Thought, 11), Dordrecht 2006.

Living two centuries later than Thomas Aquinas, Nicholas of Cusa (1401-1464) was involved in attempts to reunite the Western (Latin) and Eastern (Greek) churches as well. He wrote his book *De docta ignorantia* in 1440 just after the Council of Ferrara and Florence (1438-39). Although Nicholas probably did not attend the Council, he was sent as a delegate by the pope to Constantinople in order to facilitate its organization. The fall of Constantinople in 1453 occasioned Nicholas to write his work on interfaith harmony, *De pace fidei*. In both cases, political events seemed to influence Cusanus' thinking on religious plurality as an advantage rather than as a hindrance to Christian truth.¹⁸

In the beginning of his book on learned ignorance Cusanus takes Anselm's well known formula *id quo maius cogitari nequit* ("that than which nothing greater can be thought") as point of departure to characterize God as the Maximum that coincides with the Minimum since nothing is opposed to it.¹⁹ The three books of the *docta ignorantia* describe three ways of looking at this Maximum. First, the Maximum exists in itself in Oneness as the Absolute Maximum; in the second place, it exists in the universe as a contracted Maximum that does not exist independently of the plurality in which it is present; in the third place, it exists in Christ as the absolute and contracted maximum at the same time. It is interesting to note that, according to Nicholas, all nations worship

¹⁸ See Inigo Bocken, Nicholas of Cusa and the Plurality of Religions, in Barbara Roggema, Marcel Poorthuis, Pim Valkenberg (eds.), *The Three Rings. Textual Studies in the Historical Trialogue of Judaism, Christianity, and Islam*, Leuven 2005, 163-80.

¹⁹ I used Jasper Hopkins' introduction to and translation of this work: *Nicholas of Cusa on Learned Ignorance. A Translation and an Appraisal of Deo Docta Ignorantia*, Minneapolis 1981. For the Latin text, I used Leo Gabriel (Hrsg.), *Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Schriften*, übersetzt und kommentiert von Dietlind und Wilhelm Dupré, Wien 1964, Band I, 192-297, and also Paul Wilpert's edition in two volumes: *Nikolaus von Kues Werke*, Berlin 1967. Other English translations may be found in: *Of Learned Ignorance by Nicolas Cusanus, translated by Fr. Germain Heron, with an introduction by Dr. D. Hawkins*, New Haven CT 1954, and *Nicholas of Cusa: selected spiritual writings*, translated and introduced by H. Lawrence Bond, New York/Mahwah N.J. 1997, 87-206. Cusanus, *docta ignorantia* I.2, tr. Hopkins p. 51.

God and believe Him to be the absolute Maximum.²⁰

But what exactly does Nicholas mean by 'learned ignorance'?²¹ On the one hand he seems to think that one who knows that (s)he does not know is wiser than one who thinks that (s)he knows, but on the other he seems to imply that not-knowing bestows a certain kind of knowledge as well, so that something can be learnt by not-knowing. This is suggested by the final lines of chapter three: "the more deeply we are instructed in this ignorance, the closer we approach to truth".²²

Toward the end of the first book, Nicholas distinguishes between affirmative theology, according to which the many nations give names to God in which they variously relate God to creatures, and negative theology that critiques these creature-related names of God. For instance, he gives the following remark on the name 'the One' for God:

However, it is not the case that "oneness" is the name for God in the way in which we either name or understand oneness; for just as God transcends all understanding, so, a fortiori, [He transcends] every name. Indeed, through a movement-of-reason which is much lower than the intellect, names are bestowed for distinguishing between things. But since reason cannot leap beyond contradictories: as regards the movement of reason, there is not a name to which another name is not opposed. Therefore, as regards the movement of reason: plurality or multiplicity is opposed to oneness. Hence, not "oneness" but "oneness to which neither otherness nor plurality nor multiplicity is opposed" befits God. This is the maximum name, which enfolds all things in its simplicity of oneness; this is the name which is ineffable and above all understanding.²³

²⁰ *De docta ignorantia* I.7. Cf. Wilhelm Dupré, *In jedem Namen wird genannt was unennbar bleibt. Wegmarken im Denken des Nikolaus von Kues 1401-1464*, Maastricht 2001, 100-101.

²¹ Hopkins (1981) discusses this question on pages 2-5 of his introduction.

²² "Quanto in hac ignorantia profundius docti fuerimus, tanto magis ipsam accedimus veritatem." Latin text ed. Dupré (1964), o.c., I, 202; English translation Hopkins (1981), o.c., 53.

²³ "[...] non est autem vnitatis nomen dei eo modo quo nos aut nominamus aut intelligimus vnitatem, quoniam sicut supergreditur deus omnem intellectum ita a fortiori omne nomen, nomina quidem per motum rationis qui intellectu

While affirmative theology relates God to God's creatures in diverse ways, negative theology is needed to refrain from thinking about God as if God were a creature:

The worshipping of God, who is to be worshipped in spirit and truth, must be based upon affirmations about Him. Accordingly, every religion, in its worshipping, must mount upward by means of affirmative theology. [Through affirmative theology] it worships God as one and three, as most wise and most gracious, as inaccessible Light, as Life, Truth and so on. And it always directs its worship by faith, which it attains more truly through learned ignorance [...] And so, the theology of negation is so necessary for the theology of affirmation that without it God would not be worshipped as the Infinite God but, rather, as a creature. And such worship is idolatry; it ascribes to the image that which befits only the reality itself. Hence, it will be useful to set down a few more things about negative theology.

Sacred ignorance has taught us that God is ineffable. He is so because He is infinitely greater than all nameable things. And by virtue of the fact that [this] is most true, we speak of God more truly through removal and negation – as [teaches] the great Dionysius, who did not believe that God is either Truth or Understanding or Light or anything which can be spoken of. (Rabbi Solomon and all the wise follow Dionysius.) Hence, in accordance with this negative theology, according to which [God] is only infinite, He is neither Father nor Son nor Holy Spirit.²⁴

multo inferior est ad rerum discretionem imponuntur, quoniam autem ratio contradictoria transilire nequit, hinc non est nomen cui aliud non opponatur secundum motum rationis, quare vnitati pluralitas aut multitudo secundum rationis motum opponitur, hinc vnitatis deo non conuenit, sed vnitatis cui non opponitur aut alteritas: aut pluralitas aut multitudo. Hoc est nomen maximum omnia in sua simplicitate vnitatis complicans, istud est nomen ineffabile et super omnem intellectum." Cusanus, *de docta ignorantia* I,24 (ed. Wilpert, 1964, o.c., I, 31); translation Jaspers (1981), o.c., 80.

²⁴ "Quoniam autem cultura dei qui adorandus est in spiritu et veritate necessario se fundat in positivis deum affirmantibus. Hinc omnis religio in sua cultura necessario per theologiam affirmatiam ascendit, deum ut unum ac trinum ut sapientissimum piissimum lucem inaccessibilem veritatem: et ita de reliquis adorandosemper culturam per fidem quam per doctam ignorantiam verius attingit [...] et ita theologia negationis adeo necessaria est

So, on the one hand positive theology is necessary in order to be able to relate to God and speak to God in worship; but negative theology is necessary in order to sift out our human language about God and to realize that God is above all names, including the names of Father, Son and Spirit. Just like Thomas Aquinas, Nicholas does not only refer to Dionysius as his main source, but to Maimonides as well, although he confuses Rambam (Rabbi Moyses ben Maimon) with Rashi (Rabbi Solomon ben Jitzhak).²⁵ Just like Maimonides and Aquinas, Cusanus distinguishes between a mode of knowing God that is accessible to us in this human life and a mode of knowing God that will be reality for us in Paradise. All of them quote Zechariah 14,9 as an important source text: "On that day, the LORD shall be one and His name shall be one."²⁶

Several times, Cusanus refers to another biblical source for a more explicit knowledge of God, "[a]ccording to the testimony of that most unique preacher of truth, Paul, who in a rapture was illuminated from on high".²⁷ Paul refers to this experience of being caught up to the third heaven or to Paradise in II Corinthians 12,1-4. These words refer to Paul as the preacher of Christ, and thus refer to the Christological climax of Cusanus' observations on learned ignorance:

quo ad aliam affirmationis vy sine illa dues non coleretur vt dues infinitus, sed potius vt creatura, et talis cultura idolatria est que hoc imagini tribuit quod tantum conuenit veritati. Hinc vtile erit ad hec parum de negative theologia submittere. Docuit nos sacra ignorantia deum ineffabilem; et hoc quia maior est per infinitum omnibus que nominari possunt, et hoc quidem quia verissimum verius per remotionem et negationem de ipso loquimur, sicut et maxime dyonysius qui eum nec veritatem nec intellectum nec lucem nec quicquam eorum que dici possunt esse voluit, quem rabbi salomon et omnes sapientes sequuntur, vnde neque pate rest neque filius neque spiritus sanctus, secundum hanc negatiuam theologiam secundum quam est infinitus tantum." Cusanus, *de docta ignorantia* I, 26 (ed. Wilpert (1967), o.c., I, 34-5). Translation Hopkins (1981), o.c., 84.

²⁵ See Hopkins (1981), o.c., 189 nt. 87. The reference is to *Guide for the Perplexed*, I, 59 (Hopkins 1981, 192) or I, 57 (Bond 1997, 309).

²⁶ Zacharias 14,9 is quoted by Cusanus together with Deuteronomy 6,4 in *De docta ignorantia* I,24 (ed. Dupré (1964), o.c., I, 280). On Zechariah 14,9 in Maimonides and Thomas Aquinas, see Rubio (2006), o.c., 127-60.

²⁷ "[...] secundum testimonium illius singularissimi predicatoris veritatis pauli desuper in raptu illuminati [...]." Cusanus, *de docta ignorantia* III, 4 (ed. Wilpert (1967, o.c., I, 77). Translation Hopkins (1981), o.c., 133.

because Christ is humanity united to the Word of God, He is the *maximum simul contractum et absolutum*, that is: the contracted maximum human nature united with the absolute maximum in the hypostatic union. When writing about the mysteries of faith in God incarnate, the language Nicholas uses becomes as ecstatic as that of his predecessor Dionysius:

But soundest faith-in-Christ, made steadfastly firm in simplicity, can, in accordance with previously given instruction in ignorance, be increased and unfolded in ascending degrees. For although hidden from the wise, the very great and very deep mysteries of God are revealed through faith in Jesus, to the small and humble inhabitants of the world. For Jesus is the one in whom all the treasures of wisdom and knowledge are hidden, and without Him no one can do anything. For He is the Word and the Power through which God (who as the Most High, having power over all things in heaven and earth) created even the aeons. Since God is not knowable in this world (where by reason and by opinion or by doctrine we are led, with symbols, through the more known to the unknown). He is apprehended only where persuasive considerations cease and faith appears. Through faith we are caught up, in simplicity, so that being in a body incorporeally (because in spirit) and in the world not mundanely but celestially we may incomprehensibly contemplate Christ above all reason and intelligence, in the third heaven of most simple intellectuality. Thus, we see even the following: viz., that because of the immensity of His excellence God cannot be comprehended. And this is that learned ignorance through which most blessed Paul, in ascending, saw that when he was being elevated more highly to Christ, he did not know Christ, though at one time he had known only Christ.²⁸

²⁸ "Potest autem Christi suaissima fides in simplicitate constanter fermata gradibus ascensionem extendi et explicari secundum datam ignorantie doctrinam. Maxima enim et profundissima dei misteria in mundo ambulanti: quanquam sapientibus abscondita paruulis et humilibus in fide ihesu reuelantur, quoniam ihesus est in quo omnes thesauri sapientie et scientiarum absconditi sunt, sine quo nemo quicquam facere potest, nam est verbum et potential per quam dues fecit et secula super omnia que in celo et in terra sunt potestatem habens solus altissimus, qui cum in hoc mundo non sit cognoscibilis vbi ratione et opinione aut doctrina ducimur in symbolis per

So, Saint Paul in his mystical journey to heaven, as described in II Corinthians 12,1-4 becomes the paramount witness of *docta ignorantia*. Although he knew Christ as a human being, he now comes to see that he did not know Christ in this new reality (see II Corinthians 5,16-17). So, the word 'learned' in 'learned ignorance' is not just an adjective, but it is a participle since it refers to our having been taught about ignorance by the One who is the teacher par excellence in Christianity, Christ. Christ teaches us that, although we thought we knew about him, in reality we do not really know who He is. The name of Christ remains a mystery to us.²⁹ This is – according to Thomas Aquinas – the meaning of his *noli me tangere* to Mary Magdalene (as *Apostola apostolorum*) after his resurrection: "Stop holding on to me, for I have not yet ascended to the Father. But go to my brothers and tell them: 'I am going to my Father and your Father, my God and your God'" (John 20,17).³⁰

In the sentences that follow the quotation given above, Nicholas of Cusa describes the ascension of the believers to learned ignorance in images that may remind us of Paul and Mary Magdalene, but allude to Dionysian language of mist and darkness as well. The editors and the translators of his work did not notice it,³¹ yet I am convinced that these images allude to two famous ascents from the Hebrew Bible as well: Moses on Mount Sinai (Exodus 19) and

notiora ad incognitum ibi tantum apprehenditur vbi cessant persuasions et accedit fides per quam in simplicitate rapimur vt supra omnem rationem et intelligentiam in tertio celo simplicissime intellectualitatis ipsum in corpore incorporaliter, quia in spiritu, et in mundo non mundaliter, sed celestialiter contemlemur incomprehensibiliter vt et hoc videatur ipsum scilicet comprehendere non posse propter excellentie sue immensitatem. Et hec est illa docta ignorantia per quam ipse beatissimus paulus ascendens vidit se christum quem aliquando solum sciuit tunc ignorare quando ad ipsum altius eleuebatur(ducimur igitur nos [...])." Cusanus, *de docta ignorantia* III, 11 (ed. Wilpert (1967), o.c., I, 93). Translation Hopkins (1981), o.c., 149-150 (no. 245).

²⁹ See Henk J.M. Schoot, *Christ, the 'Name' of God: Thomas Aquinas on Naming Christ*, Leuven 1993.

³⁰ Thomas Aquinas, *STh* III, q. 55 a. 6 ra.3; *Lectura in Ev. Ioan. XX* lect. 3; cf. Valkenberg (2000), o.c., 115 and 173.

³¹ Dupré only refers to II Corinthians 12,2 and Romans 15,4; Hopkins refers to Hebrews 12,18-22, Romans 9,5, Romans 15,4, Psalm 32,6 and John 1,14; Bond refers to Romans 15,4, Psalm 32,6 and John 1,14.

Elijah on Mount Horeb (I Kings 19). In both cases, the ascent is a symbol for the believer on her/his way to meet God and to learn that God is not known the way we thought we knew God.

Therefore, we who are believers in Christ are led in learned ignorance unto the Mountain that is Christ and that we are forbidden to touch with the nature of our animality. And when we attempt to view this Mountain with our intellectual eye, we fall into an obscuring mist, knowing that within this mist is the Mountain on which, alone, all living beings possessed of an intellect are well pleased to dwell. If we approach this Mountain with greater steadfastness of faith, we will be snatched from the eyes of those who live sensually, so that with an inward hearing we will perceive the sounds and thunderings and frightening signs of its majesty. [And thus too] we will easily perceive that Christ alone is Lord, whom all things obey, and we will progressively come to certain of His incorruptible footprints (as if [coming to] certain most divine marks). At this point we [shall] hear, in the holy instruments and signs of the prophets and the saints, the voice not of mortal creatures but of God Himself; and we [shall] see God more clearly, as if through a more rarefied cloud.

Thereupon the believers, who continue to ascend with more ardent desire, are caught up unto simple intellectuality; and leaping beyond all perceptible things, they pass as if from sleeping to waking, from hearing to seeing. There they see things which, because they are things beyond all hearing and all vocal instruction, cannot be revealed. But should it be claimed that they are there revealed, then the unsayable would [there] be said and the unhearable would [there] be heard – even as the invisible is there seen. For Jesus – who is blessed forever, who is the goal not only of all understanding (because He is Truth) but also of all sensing (because He is Life), and who, further, is both the goal of all being (because He is Being itself) and the perfection of every creature (because He is God and man) – is, as the goal of every utterance, *there* heard incomprehensibly. For every utterance has come forth from Him and terminates in Him. Whatever truth is in an utterance is from Him. Every utterance has as its goal instruction; therefore, [every utterance] has as its goal Him who is Wisdom itself. “Whatever things were written were written for our instruction”. Utterances are befigured in written characters. “By the Word of the Lord the heavens were established.” Therefore, all created things are signs of the

Word of God. Every corporeal utterance is a sign of a mental word. The cause of every corruptible mental word is an incorruptible word, viz. a concept. Christ is the incarnated Concept of all concepts, for He is the Word made flesh. Therefore, Jesus is the goal of all things.³²

An interpretation that would try to do justice to all notions in these two paragraphs, would require a separate article. Suffice it to say that

³² “[...] (eleuabatur), ducimur igitur nos christifideles in docta ignorantia ad montem qui christus est quem tangere cum natura animalitatis nostrum prohibiti sumus et oculi intellectuali dum inspicere ipsum conamur in caliginem incidimus scientes intra ipsam caliginem montem esse in quo solum beneplacitum est habitare omnibus intellectu vigentibus quem si cum maiori fidei constantia accesserimus rapiemur ab oculis sensualiter ambulantium ut auditu interiori voces et tonitrua et terribilia signa maiestatis eius percipiamus de facili percipientes ipsum solum dominum cui obedient vniuersa peruenientes gradatim ad quedam incorruptibilia vestigia pedum eius, quasi ad quosdam diuinissimos characteres: vbi vocem non creaturarum mortalium sed ipsius dei in sanctis organis et signis prophetarum et sanctorum audientes clarius ipsum, quasi per nubem rariorem intuemur. Deinde ardentiori desiderio fideles continuo ascendentes ad intellectualitatem simplicem rapiuntur: omnia sensibilia transilientes quas de somno ad vigiliam, de auditu ad visum perfentes: vbi ea videntur que reuelari non possunt, quoniam supra omnem auditum sunt et vocis doctrinam, nam si dici deberent ibi reuelata: tunc non dicibilia dicerentur, non audibilia audirentur, sicut inuisibile ibi videtur. Iesus enim in secula benedictus finis omnis intellectionis veritas, et omnis sensus quia vita, omnis denique esse finis quia entitas, ac omnis creature perfectio quia deus et homo, ibi ut terminus omnis vocis incomprehensibiliter auditor, de ipso enim omnis vox prodiit: et ad ipsum terminator quicquid veri in voce est ab ipso est, omnis vox ad doctrinam est, ad ipsum est igitur qui ipsa sapientia est omnia quecumque scripta sunt ad nostram doctrinam scripta sunt. Voces in scripturis figurantur, verbo domini celi firmati sunt. Omnia igitur create signa sunt verbi dei, omnis vox corporalis verbi mentalis signum, omnis mentalis verbi corruptibilis causa est verbum incorruptibile quod est ratio, christus est ipsa incarnata ratio omnium rationum, quia verbum caro factum est.” Cusanus, *de docta ignorantia*, III. 11 (ed. Wilpert (1967), o.c., I, 93-94). Translation Hopkins (1981), o.c., 150-51 (nos. 246-47).

these paragraphs alone justify introducing a volume on Nicholas of Cusa in the series “the Classics of Western Spirituality”.³³

3. Nicholas of Cusa and a faithful interpretation of the Qur’ān

While Nicholas of Cusa wrote his work on Learned Ignorance in the context of what we would now call ‘ecumenical conversations’, his work on the Peace of Faith may be characterized as his application to what may anachronistically be named ‘interreligious dialogue’.³⁴ Nicholas wrote this dialogue in 1453 as an immediate reaction to rumors about the fall of Constantinople to the Muslims. Again, the plurality of human approaches to God is his point of departure. In the very beginning of *De Pace Fidei*, he introduces this main theme as follows:

There was a man who, having seen the sites in the vicinity of Constantinople in the past, was inflamed with zeal for God when he was told of the deeds which had been committed in Constantinople recently and the great cruelty inflicted by the King of the Turks. Consequently, groaning he beseeched the Creator of All, appealing to His kindness, to restrain the persecution that was raging more fiercely than usual on account of the difference of rites between the religions.³⁵

These last words allude to the wise man’s conviction that this violence between religions can be overcome if one realizes that the various religious rites are in fact variations of a single adherence to God. This concept in Cusanus, *una religio in rituum varietate*, sounds very much like an axiom in the pluralist approach in contemporary

³³ Bond (1997), o.c., was published as volume 89 in the series *The Classics of Western Spirituality*. On the relevance of Cusanus for Western Spirituality, see Bond’s introduction, 13-19.

³⁴ Inigo Bocken (2005), o.c., 171.

³⁵ “Fuit ex his que apud Constantinopolim proxime seuisse acta per turchorum regem diulgabantur, quidam vir zelo dei accensus qui loca liarum regionum aliquando viderat vt pluribus gemitibus oraret omnium creatorem quod persecutionem que ob diuersum ritum religionum plus solito seuit: sua pietate moderaretur.” Nicholas of Cusa, *de Pace Fidei* 1 (ed. Wilpert 1997, o.c., I, 338), translation Bocken (2005), o.c., 172.

theology of religions, according to which the several religions are just slightly different approaches to the same Reality. In fact, the words "one religion in a variety of rites" may almost be conceived as a translation of Wildred Cantwell Smith's famous distinction between the one basic faith of humankind and the diversity of religious belief systems.³⁶ Yet such an anachronistic reading would misread Cusanus' position as a Christian theologian for whom Christ as the Word of God is the only true Way to God. Yet, it seems that Cusanus developed this very idea of 'one faith in a variety of rites' while reading Muslim sources.³⁷

The relation between the basic incomprehensibility of God and the plurality of human approaches to God is mentioned in *De Pace Fidei* in a prayer towards the end of the first chapter:

Aid us, since You alone are able to. For this strife occurs for the sake of You, whom alone all men worship in everything they adore. For no one, in whatever he desires, desires anything except the good, which You are. And in all intellectual inference no one seeks anything other than the truth, which You are [...] You, then, who are the giver of life and of existence, are the One who evidently is sought by different ways in different rites, and You are called by different names; for as You are in Yourself You remain unknown and ineffable to all. For You, who are infinite power, are not any of the things You created; nor can a created being comprehend the concept of Your infinity, since there is no comparative relation of the finite to the infinite. But You, O Omnipotent God, who are invisible to every mind, are able to manifest Yourself as visible to whom You will manifest Yourself in a manner in which You can be apprehended. Therefore, do not hide Yourself any longer, O Lord, be propitious and manifest Your face; and all peoples will be

³⁶ See W.C. Smith, *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, New York 1963; *Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*, Basingstoke/London 1981.

³⁷ James Biechler points to a marginal notation in Cusanus' copy of the so-called 'Toledan Collection'. See his article on Interreligious Dialogue, in C.M. Bellitto, T.M. Izbicki, G. Christianson (eds.), *Introducing Nicholas of Cusa: A Guide to a Renaissance Man*, New York/Mahwah NJ 2004, 270-96, here 279.

saved, who no longer will be able to desert the Source of life and its sweetness, once having foretasted even a little thereof. For no one departs from You except because he is ignorant of You.

If You will deign to do the foregoing, the sword will cease, as will also the malice of hatred and evils; and all men will know that there is only one religion in a variety of rites (*una religio in rituum varietate*). But this difference of rites cannot be eliminated; and perhaps it is not expedient that it be eliminated, for the diversity may make for an increase of devotion, since each region will devote more careful attention to making its ceremonies more favorable, as it were, to You, the King. If so, then at least let there be one religion – just as You are one – and one true worship of You as Sovereign.³⁸

Let me try to reconstruct his argument. Although there is an infinite distance between God and creatures, and human beings therefore cannot know God, God is able to make Godself manifest. Whereas

³⁸ “Succurre igitur tu qui solus potes, propter te enim quem solum venerantur: in omni eo quod cuncti adorare videntur est hec emulatio. Nam nemo appetit in omni eo quod appetere videtur nisi bonum quod tu es, neque quisquam aliud omni intellectuali discursu querit quam verum quod tu es, quid querit viuens: nisi viuere, quid existens nisi esse. Tu ergo qui es dator vite et esse: es ille qui in diuersis ritibus differenter queri videris, et in diuersis nominibus nominaris, quoniam vt es manes omnibus incognitos et ineffabilis. Non enim qui infinita virtus es aliquid eorum es que creasti, nec potest creatura infinitatis tue conceptum comprehendere: cum finiti et infiniti nulla sit proportio, tu autem omnipotens deus potes te qui omni menti inuisibilis es: modo quo capi queas cui vis visibilem ostendere. Noli igitur amplius te occultare, domine sis propicius et ostende faciem tuam: et salui erunt omnes populi: qui amplius venam vite et eius dulcedinem parum etiam pregustatam deserere nequeunt, nam nemo a te recedit nisi quia te ignorat. Si sic facere dignaberis cessabit gladius et odii liuor et queque mala, et cognoscent omnes quomodo non est nisi vna religio in rituum varietate. Quod si forte hec differentia rituum tolli non poterit, aud non expedit: vt diuersitas sit deuotionis adauctio, quando quelibet regio suis cerimoniais quasi tibi regi gratioribus vigilantiorum operam impendet, saltem vt sicut tu unus es: vna sit religio et vnus latræ cultus.” Nicholas of Cusa, *De Pace Fidei* nos. 5-6 (ed. Wilpert (1967) o.c., I, 339-40), translation Bocken (2005), o.c., 174-75. Correction adapted from Jasper Hopkins, *Nicholas of Cusa' De Pace Fidei and Cribratio Alkorani: Translation and Analysis* (second edition Minneapolis 1994), 35.

Cusanus as a Christian Church leader and theologian would say that God *has* in fact manifested Himself in Christ, the representative of the religions who prays to God abstracts from this Christian revelation. He asks God to give such a revelation, so that the religions of the world may be united as God is one. Cusanus, however, has enough experience in politics to realize that in fact the differences will remain because of the different human customs, and therefore it may make sense to live with diversity as an incitement to spiritual emulation.³⁹

One form of such spiritual emulation in which we learn from religious differences to enrich our own faith is shown in chapter nine where a Jew discusses the concept of Trinity with the Word – Christ functions as the major interlocutor in Nicholas' dialogue – and the Word points to the way in which the Arabs understand this concept:

The Arabs, too, and all the wise will easily understand [...] that to deny the trinity is to deny the divine fecundity and creative power and that to profess the trinity is to deny a plurality and an association of gods. For the fecundity, which is also trinity, does not make it necessary that there be a plurality of gods who work together to create all things. The Arabs will be much better able to grasp the truth of the trinity in this manner than in the manner in which they speak of God as having an essence and a soul [...] Now in the manner in which Arabs and Jews deny the trinity, assuredly it ought to be denied by all. But in the manner in which the truth of trinity is explained above, of necessity it will be embraced by all.⁴⁰

³⁹ Such a different form of pluralism may in fact be found in the Qur'ān. See Pim Valkenberg, *Sharing Lights on the Way to God: Muslim-Christian Dialogue and Theology in the Context of Abrahamic Partnership*, Amsterdam/New York 2006, 150-62.

⁴⁰ "Facile enim arabes et omnes sapientes ex his intelligent trinitatem negare: esse negare diuinam fecunditatem et virtutem creatiuam, ac quod admission trinitatis est negare deorum pluralitatem et consocialitatem, facit enim ipsa fecunditas que est trinitas non esse necesse quod sint plures dii qui concurrant ad creationem omnium cum vna fecunditas infinita sufficiat omne id creare quod est creabile, multo melius arabes capere poterunt veritatem hoc modo: quam modo quo ipsi loquuntur deum habere essentiam et animam, adduntque deum habere verbum et spiritum. [...] modo autem quo negant arabes et iudei trinitatem: certe ab omnibus negari debet, sed modo quo veritas trinitatis supra explicatur ab omnibus de necessitate amplectitur." Nicholas of Cusa,

This text can be interpreted in two different fashions. It can be seen as part of the old Christian tradition of apologetics in which the truth of the Christian faith is defended against others, but it can also be seen as representative of a new interest in the arguments that other religions give for their points of view. While Norman Daniel in his survey of the perception of Islam in the West interprets Cusanus as an heir of the apologetic tradition, Rollin Armour in a similar survey interprets him as a notable innovator.⁴¹

More particularly, Jasper Hopkins and others have argued that this text should be read as a new hermeneutical approach to Islam in which Cusanus applies the concept of a *pia interpretatio* that he will expound later in his Christian reading of the Qur'ān.⁴² According to their interpretation, Nicholas opens possibilities for Christians to understand their own faith in the Trinity better by considering the Islamic perspective on this mystery of faith. If the Arabs deny a certain interpretation of the concept of the Trinity, this may help us Christians to realize that they rightly reject interpretations that conceive of the Trinity in terms of family relationships or a heavenly association⁴³.

Cusanus uses the term *pia interpretatio* four times in the second book of his 'Sifting of the Qur'ān', a work that he wrote in 1460-61 in order to provide Pope Pius II with some materials for a letter to Sultan Mehmet II, the conqueror of Constantinople.⁴⁴ In this

De Pace Fidei, no. 26 (ed. Wilpert 1967, o.c., I, 348-49); translation Bocken (2005), o.c., 178.

⁴¹ Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* (Edinburgh 1960), repr. Oxford 1993, 307; Rollin Armour, *Islam, Christianity and the West: A Troubled History*, Maryknoll NY 2002, 109. See also Neil Elliott, *From "The Heresy of the Saracens" to "The War against the Turks"*, Birmingham: Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations, occasional papers no. 9, September 2001.

⁴² See Jasper Hopkins, The Role of the *pia interpretatio* in Nicholas of Cusa's Hermeneutical Approach to the Koran, in id., *A Miscellany on Nicholas of Cusa*, Minneapolis 1994, 39-55; Bocken (2005), o.c., 177-80.

⁴³ The word *consocialitas* in Cusanus' text is a faithful rendering of the Qur'ānic notion of *shirk* (giving God associates or partners, and therefore: polytheism or idolatry).

⁴⁴ The German historian of theology Ludwig Hagemann has edited the text of the *Cribratio Alcorani* as vol. VIII of *Nicolai de Cusa Opera Omnia*, Hamburg 1986. See also L. Hagemann, *Der Kur'an in Verständnis und Kritik*

work, Nicholas tries to sift the materials of the Qur'ān like a prospector sifts the water of a river in hopes of finding nuggets of gold between the silt. The image is striking insofar as Cusanus generally displays a negative attitude towards the contents of the Qur'ān; for that reason, some scholars oppose the polemical nature of this work to the peaceful nature of *De pace fidei*.⁴⁵ In this respect, Cusanus' approach is not too different from Raymond Martin's approach to the Talmud two centuries before in which he speaks about pearls to be found on the dunghill.⁴⁶ But, as the prologue to the *Cribratio* tells us, Cusanus went to great length in order to obtain good copies and good translations of the "book-in-law of the Arabs". He describes the goal of his work as follows:

I applied my mind to disclosing, even from the Koran, that the Gospel is true. And in order that this [disclosure] may readily be made, I will here set forth in a few words my overall conception. We recognize that in ourselves there is a certain appetite which is called spirit because of the motion present in it. Moreover, [we recognize] that the explanation for this motion is the Good, for by reason of the Good the appetite is moved. [...]

But Jesus, the son of the Virgin Mary and the Christ who was foretold by Moses and the Prophets to be coming, did come and did reveal most perfectly – according to the testimony even of Muhammad the oft-mentioned way, for He was ignorant of nothing. Therefore, it is certain that anyone who follows Christ and His way will attain unto an understanding of the desired Good. Hence, if Muhammad in any respect disagrees with Christ, then it follows either that he does so out of ignorance, because he did not know Christ and did not understand Him, or that there is perverse intent, because he

bei Nikolaus von Kues, Frankfurt/M. 1976; *Nikolaus von Kues im Gespräch mit dem Islam*, Altenberge 1983; *Christentum contra Islam: eine Geschichte gescheiterter Beziehungen*, Darmstadt 1999. For *pia interpretatio* in the *Cribratio Alcorani*, see the literature mentioned in footnote 42 and Walter Andreas Euler, *An Italian Painting from the Late Fifteenth Century and the Cribratio alcorani* of Nicholas of Cusa, in Casarella (2006), o.c., 127-42.

⁴⁵ Armour (2002), o.c., 109; Euler (2006), o.c., 131.

⁴⁶ For Raymond Martin and his approach to the Talmud, see Syds Wiersma's article 'Aquinas' Theory on Dialogue put into Practice: Trinity in Raymond Martin' in *Jaarboek 2005 Thomas Instituut te Utrecht 25* (2006), 9-41.

did not intend to lead men to that goal-of-rest to which Christ showed the way but rather sought his own glory under the guise of that goal. A comparison of the law of Christ with the law of Muhammad will teach [us] that both of these [alternatives] must be believed to be true. I believe that the following must be maintained: viz. that ignorance was the cause of [Muhammad's] error and malevolence. For no one who is acquainted with Christ disagrees with Him or detracts from Him. Now, my intention is as follows: having presupposed the Gospel of Christ, to scrutinize the book of Muhammad and to show that even in it there are contained those [teachings] through which the Gospel would be altogether confirmed, were it in need of confirmation, and that wherever [the Koran] disagrees [with Christ], this [disagreement] has resulted from Muhammad's ignorance and, following [thereupon], from his perverse intent. For whereas Christ sought not His own glory but the glory of God-the-Father and the salvation of men, Muhammad sought not the glory of God and the salvation of men but rather his own glory.⁴⁷

⁴⁷ "Ego ingenium applicui vt etiam ex alchoran euangelium verum ostenderem, et vt facilius fieri posit compendiosum meum conceptum paucis premittam. Experimus in nobis appetitum quondam esse qui ob motum qui in eo est spiritus dicitur quodque ratio motus ipsius est bonum. In ratione enim boni mouetur appetitus. Sic videmus bonum sua vi trahere spiritum nostrum: ac quod nulla est alia ratio cur bonum appetitur: nisi quia bonum: finis igitur desiderii. [...] Iesus autem virginis marie filius christus ille per moysen et prophetas prenunciatus venturus venit, et viam sepe dictam cum nihil ignoraret manifestissime propalauit: attestante enim mahmet. Certum est igitur quod qui christum et viam eius sequitur ad comprehensionem desiderati boni perueniet. Unde si mahmet in aliquot christo dissentit, necesse est vt hoc aut faciat ignorantia quia christum non sciuit nec intellexit, aut peruersitas intentionis, quia non intendebat homines ducere ad illum finem quietis ad quem christus viam ostendit, sed sub colore illius finis sui ipsius gloriam quesiuit. Utrumque autem verum credi oportere comparatio legis Christi ad legem ipsius docebit. Tenendum credimus ignorantiam erroris et maliuolentie causam esse. Nemo enim cognoscens christum dissentit ab ipso: aut detrahit eidem. Intentio autem nostra est presupposito euangelio Christi librum mahmet cribrare et ostendere illa in ipso etiam libro haberi per que euangelium si attestacione indigeret valde confirmaretur, et quod vbi dissentit hoc ex ignorantia et consequenter ex peruersitate intenti mahmet euenisse: christo non suam gloriam: sed dei patris: et hominum salutem. Mahmet vero non dei gloriam et hominum salutem, sed gloriam propriam querente."

The ambiguity of Nicholas' approach to the Qur'ān is quite clear in this prologue. On the one hand, the old tradition that sees Muhammad as an imposter and his Qur'ān as a falsification, lingers on.⁴⁸ On the other hand, Nicholas seems to incline toward a more benevolent interpretation that explains the divergences between Gospel and Qur'ān and therefore between Jesus and Muhammad not as the result of malevolence but as the result of ignorance. According to this *pia interpretatio*, the book of Muhammad can be seen as a form of learned ignorance: Muhammad did not know Christ, but nevertheless the Gospel may be confirmed by the contents of this book. One might be tempted to translate *pia interpretatio* as 'benevolent interpretation', because it is an interpretation that tries to relate the contents of the Qur'ān to the Gospel of Jesus in a positive way, not however neglecting the differences. This benevolent interpretation is possible because not only Muhammad did not know Jesus, but Christians do not know Christ in the full sense of the word as well, as Nicholas made clear in the Christological chapters of his *Docta ignorantia*. Although there is a clear difference between Christians who accepted Christ as the Truth revealed by God, and Muslims who only accept Christ as a Prophet of God, still we all are human beings and therefore on our way to the full truth that will only be revealed to us if we meet Christ after this life.

Jasper Hopkins is correct in suggesting that translating *pia interpretatio* as 'benevolent interpretation' would not do justice to the theological intention of Cusanus' book.⁴⁹ I do not agree, however, with his suggestion to translate it as 'devout interpretation', because the word *pious* in Medieval Latin has different connotations than 'pious' or 'devout' which smacks of 19th century pietism. *Pious* may mean: conscientious; upright; faithful; respectful; righteous or loyal as well as pious or devoted, and the same holds true for the Dutch

Nicholas of Cusa, *Cribratio Alcorani, prologus*, nos. 4-5 and 9-10. Translation: Jasper Hopkins, *Nicholas of Cusa's Scrutiny of the Koran (De Pace Fidei and Cribratio Alcorani)*, translation and analysis by Jasper Hopkins, Minneapolis 1994.

⁴⁸ John of Damascus is, if not the founder, certainly the most important early proponent of this tradition. See Adelbert Davids and Pim Valkenberg, John of Damascus: The Heresy of the Ishmaelites, in Roggema, Poorthuis, Valkenberg (2005), o.c., 71-90.

⁴⁹ Hopkins (1994), o.c. (nt. 42), 52-55.

word *vroom* or the German *fromm* that imply steadfastness in faith rather than abundant piety.⁵⁰ I therefore propose to translate *pia interpretatio* as ‘faithful interpretation’, implying a loyalty to our own religious tradition in the first place, but a presumption that it is possible to build bridges to other religious traditions as well. As Cusanus indicates both in *De pace fidei* and in *Cribratio alcorani*, Christians may learn from the Islamic tradition about their own faith.

A similar relation between learned ignorance and faithful interpretation is suggested by Cusanus once again at the beginning of the second book of his *cribratio alcorani*, in a chapter that bears the title: “On mystical theology, according to which God is ineffable.”

Let me now turn to a clarification of [the doctrine of] the Trinity that we revere in the divinity. And let me show that on a devout interpretation the Koran does not contradict [the doctrine of] the Trinity in the sense in which we who adhere to the Gospel speak of trinity.⁵¹

After these words, Nicholas introduces an Arab who argues that there should be no plurality in God, using the words of the Qur’ān, to which he replies:

To the foregoing I reply that the Gospel not only condemns any [belief in a] plurality of Gods but also affirms a plurality of Gods to be impossible. For no one doubt that God is the

⁵⁰ I must confess that I am influenced by the use of the Dutch word *vroom* in the context of the Dutch independence war with Spain (16th/17th-century). Having worked in the city of Bergen op Zoom, I still remember that the refrain of Adrian Valerius’ famous song *Merck toch hoe sterck*, viz. “*Berg’ op Zoom, houdt U vroom*” is an appeal to resist the Spanish troops vigorously. The famous sixth stanza of the Dutch national anthem that is often sung on religious occasions, says something similar in “Dat ik toch vroom mag blijven / Uw dienaar t’allerstond / de tirannie verdrijven / die mij mijn hart doorwondt”. Finally, another hymn by Valerius, *Wilt heden nu treden voor God den Here*, contains the following verse: “Uw vroomheid brengt de vijand tot verstoring”. (See *Liedboek voor de Kerken*, Zoetermeer 1973, gezang 411 and 414.)

⁵¹ “Nunc accedamus ad elucidationem trinitatis quam in diuinitate colimus, et ostendamus alchoran pia interpretatione non contradicere trinitati modo quo nos de ipsa loquimur qui euangelio inheremus.” Cusanus, *Cribratio Alcorani*, II, 1 no. 86 (ed. Wilpert 1967, o.c., II, 462). Translation Hopkins (1994), o.c.

Beginning and is that from which all things originate. [But] how would a plurality be the Beginning? For before plurality there is Oneness, or Singularity. And Oneness is, necessarily, eternal. For it is the unqualified Beginning, which must be eternal because it is the Beginning and is not anything originated. Now, this Beginning can be considered without respect to things originated, so that it is as much not-Beginning as Beginning. For this reason it is altogether infinite and boundless, incomprehensible and ineffable. Assuredly, then, since it surpasses all the senses and every intellect and every name and everything nameable, it is not said to be one or three or good or wise of Father or Son or Holy Spirit (and the case is similar as regards whatever can be spoken of or thought of) – even as Dionysius the Areopagite teaches that [God] infinitely excels and precedes all such names.⁵²

The final part of this quotation, including the reference to Dionysius, is strikingly similar to the text on negative theology from *De docta ignorantia* I, 26 as quoted before. One may conclude, therefore, that Cusanus' teaching on learned ignorance helped him to understand the Qur'ān as support of the Gospel and, at the same time, as a valid critique of certain misunderstandings in the Christian tradition.

There is a very interesting ambiguity in Cusanus' approach to the Qur'ān: on the one hand, he follows an old tradition of polemical apologetics, but on the other hand he seems to be aware of the hermeneutical possibilities to give a more faithful and benevolent

⁵² "Ad hoc respondemus Euangelium omnem deorum pluralitatem non solum damnare: sed impossibile affirmare, deum enim principium et vnde omnia oriuntur nemo dubitat, pluralitas quomodo esset principium cum ante pluralitatem sit vnitas seu singularitas que necessario est eternal cum sit purum principium, quod ideo eternum necesse est: quia principium et non principiatum. Illud autem principium potest considerari sine respectu ad principiata, vt non plus sit principium quam non principium ea consideratione est penitus infinitum et interminum, incomprehensibile et ineffabile, tunc certe cum excedat omnem sensum et omnem intellectum et omne nomen et omne nominabile, nec dicitur vnus nec trinus nec bonus nec sapiens nec pater nec filius nec spiritussanctus, et ita de omnibus que dici aut cogitari possunt, vt dyonysius ariopagita hoc astruit." Nicolas of Cusa, *Cribratio alcorani*, II, 1 no. 88 (ed. Wilpert 1967, o.c., II, 463). Translation Hopkins, *ibid*.

interpretation of the Qur'ān, based on the insight that Christians may learn from the *docta ignorantia* of others because they are aware of the infinite distance between their God-talk and the One God who surpasses every name and concept.

Jasper Hopkins has summarized Cusanus' hermeneutics in five points, mainly based on the following text from the *Cribratio alcorani*:

But suppose we admit – as the followers of the Koran claim ([a claim] whose denial all the wise and zealous believe, as was made evident above) – that the goal and intent of the book of the Koran is not only not to detract from God the Creator or from Christ or from God's prophets and envoys or from the divine books of the Testament, the Psalter, and the Gospel, but also to give glory to God the Creator, to praise and to bear witness to Christ (the son of the Virgin Mary) above all the prophets, and to confirm and to approve of the Testament and the Gospel. [If so,] then when one reads the Koran with this understanding, assuredly some fruit can be elicited [from it].⁵³

The five rules mentioned by Hopkins are the following:

1. Interpret the Qur'ān in such a way that it is compatible with the Christian Scriptures;
2. Try to interpret the Qur'ān in such a way as to render it self-consistent;
3. Where the Qur'ān contradicts the Gospel, look for the human author's (i.e. Muhammad's) true intent;
4. Interpret the Qur'ān as intending to give glory to God (*al-hamdu lillah*) without detracting from Christ;

⁵³ "Sed si vt sequaces alchoran aiunt admitteremus libro alchoran finem et intentionem esse non solum non detrahere: nec deo creatori, nec christo: nec prophetis ac legatis dei nec libris diuinis testamenti psalterii et euangelii, sed gloriam dare deo creatori, laudem et testimonium christo marie virginis filio super omnes prophetas perhiberi testamentum et euangelium confirmare et approbare, cuius contrarium omnes sapientes et zelosi credunt vt supra patuit [...] quando hec omnia sic considerantur quod predictae intentioni seruiant: tunc aliquis elicit potest fructus." Cusanus, *Cribratio alcorani*, I, 9, no. 44 (ed. Wilpert 1967, o.c., II, 447). Translation Hopkins (1994), Role of *pia interpretatio*, p. 51.

5. Work, insofar as possible, with the interpretations that the wise among the Arabs assign to the Qur'ān.⁵⁴

While the fourth rule is theologically the most interesting as it seems to suggest the possibility of recognizing God as author of the Qur'ān who may sometimes disclose the truth of the Gospel even beyond the intent of the human author,⁵⁵ the fifth rule seems to open a pre-modern possibility for interreligious practices of reading Scriptures together such as comparative theology and Scriptural reasoning. In this respect, we may still learn from the *docta ignorantia* of the past.

⁵⁴ See *ibid.*, 45-50.

⁵⁵ See the quotations given *ibid.*, 49.

RELIGIO ALS ZUWENDUNG

Thomas von Aquins *Religio*-Begriff und die Spätmoderne

Frans J.H. Vosman

Wer in Thomas von Aquins Abhandlung zur *religio* in der *Secunda Secundae* seiner *Summa Theologiae* (q. 80-100) liest, wird zuerst vom Kontext dieses Themas getroffen. *Religio*, sich Gott zuwenden,¹ ist laut Thomas eine Tugend, und das ist an sich bereits eine auffallende Platzierung. Außerdem ist diese Tugend bemerkenswerterweise mit der Tugend der Gerechtigkeit verbunden.² Stark beeinflusst von modernen Definitionen der Gerechtigkeit, die sich oft auf Tauschgerechtigkeit und distributive Gerechtigkeit beschränken, muss man sich zuerst bemühen, diesen Zusammenhang von *religio* und Gerechtigkeit einigermaßen zu verstehen. Tauschgerechtigkeit und distributive Gerechtigkeit sind beide Teile der Gerechtigkeit. In der Tauschgerechtigkeit wird Gleichheit der Beteiligten unterstellt, während es bei der distributiven Gerechtigkeit um eine Beziehung geht, in der Ungleichheit herrscht, wo von oben nach unten auf Untergebene hinabgeblickt wird. Böckenförde benutzt auf erhellende Weise den Terminus „Beziehungsfelder“ um zu verdeutlichen, dass es sich bei Gerechtigkeit um unterschiedliche Beziehungen handelt.³ Das

¹ Ich werde im Folgenden den lateinischen Terminus *religio* benutzen um den thomasianischen Begriff vom modernen religionswissenschaftlichen Begriff 'Religion' zu unterscheiden.

² Oft wird die Breite von Thomas' Gerechtigkeitsbegriffs übersehen, z.B. in der überigens wertvollen Ausgabe von St. Lippert, *Recht und Gerechtigkeit bei Thomas von Aquin: eine rationale Rekonstruktion im Kontext der Summa Theologiae*, Marburg 2000.

³ Kurz und präzise bzgl. Thomas von Aquins und seines Gerechtigkeitsbegriffs: E.-W. Böckenförde, Der Beitrag politischen Handelns zur Verwirklichung von Gerechtigkeit, in W. Ernst (Hrsg.),

betrifft nicht nur zwischenmenschliche Beziehungen, sondern auch Beziehungen zwischen Gott und den Menschen und – umgekehrt gedacht – zwischen Menschen und Gott.

An erster Stelle erkennt man, dass man zu der älteren, umfassenderen Definition von Gerechtigkeit zurückkehren muss. Otfried Höffe hat den Inhalt des klassischen Gerechtigkeitsbegriffs kompakt zusammengefasst: lebe ehrenhaft (*honeste vive*), tue niemandem Unrecht (*neminem laede*), gewährleiste jedem das Seine (*cuique suum tribuere*). Diese drei Grundsätze der Gerechtigkeit „besagen im wesentlichen dasselbe“.⁴ Es geht um eine Tugend der Rechtschaffenheit mit einer negativen Bestimmung – keinem Unrecht zu tun – und einer positiven: jedem dasjenige zu geben, was ihm zusteht. Auch in Verhältnissen der Ungleichheit, wie etwa zwischen Mensch und Gott – also vom Gesichtswinkel des Menschen aus betrachtet – geht es darum, Gottes Würde und die eigene menschliche Würde anzuerkennen. Höffe weist darauf hin, dass in der Moderne eine „Selbstbehauptung oder Selbstanerkennung“ zum klassischen Verständnis der Gerechtigkeit hinzukommt. Nach Immanuel Kant verbietet sich jede kleine und große Entwürdigung des Menschen, jede Handlung wo ein Mensch einen Anderen nur als Mittel betrachtet oder er selbst als solches betrachtet wird.⁵

Im Grunde geht es, so kann man dies zuerst einmal bestimmen, bei Thomas im Fall der *religio* um passende Verhältnisse, *id quod decet*, zwischen Mensch und Gott und zwischen Menschen untereinander, wobei die Beziehung Gottes zu den Menschen als die grundsätzliche gesehen wird. Ich unterstelle im Folgenden, dass es unabkömmlich ist, diese passenden Verhältnisse, diese Schicklichkeit, für spätmoderne Verhältnisse neu zu durchdenken und sie nicht als selbstverständlich darzustellen. Sie waren das auch für Thomas nicht, und zwar nicht nur, weil auch er über *religio* disputiert und *auctoritates* wie Augustin und Dionysius herbeiführt als seien es Zeitgenossen, sondern auch, weil er meint, seine ganze theologische Anthropologie ins Spiel bringen zu müssen. Die Tugend der *religio* versteht man in ihrer Schicklichkeit erst

Gerechtigkeit in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik, Freiburg/Brsg. 1992, 149-172, hier 150-153.

⁴ O. Höffe, *Gerechtigkeit*, München 2004², 50-53, hier 50.

⁵ *Ibid.*, 50-51.

dann, wenn man es sowohl als Strebevermögen der Seele, als auch als Tat, also als innere und äußere Bestimmtheit, sehen kann. Thomas setzt sich mit der Frage auseinander, wie wir Menschen als leibliche Wesen danach streben, den unsichtbaren Gott anbeten zu können, ohne uns selbst als leibliche Wesen untreu zu werden und somit zu vergeistlichen. Das möchte Thomas aus theologischen Gründen vermeiden, und darum will er die Einheit von Leib und Seele schützen.

Denkprobleme kannte der Aquinate in Bezug auf *religio* also auch. Aber haben wir in einer spätmodernen, säkularisierten Kultur einen theoretisch passenden Zugang zur *religio*? Kann uns dabei der *Religio*-Begriff von Thomas helfen, und wenn ja, wie?⁶ Ich betrachte im Folgenden zuerst den engeren theologischen Begriff der *religio* im Sinne des sich Gott Zuwendens und den Begriff Religion als Andeutung des Gefüges von Glaubensäußerungen (wie ihn u.a. Historiker und Philosophen benutzen) als Korrelate. Dabei unterstelle ich nicht, dass beide Begriffe das gleiche umfassen, und ich nehme auch nicht an, dass das genuin theologische, um nämlich das bereits im Glauben Gesetzte zu denken, dasselbe wäre wie eine philosophisch-historische Betrachtung über Glauben in der Spätmoderne, oder dass beide ohne weiteres kongruieren. Der Philosoph kann sich in seiner Betrachtung auf die Beziehung zwischen Menschen und auf die *Vorstellungen* eines Gottes oder mehrerer Götter (beziehungsweise auf Wesen, die den Menschen überlegen sind und von denen die Menschen meinen, sie seien davon abhängig) beschränken. Ich betrachte *religio* als Korrelat von Religion (mit -n), weil ich meine, dass eine theologische Betrachtung und eine philosophisch-historische Vorgehensweise sich gegenseitig bereichern können sobald (eventuell harte) Konfrontationen über die gegenseitigen Einblicke möglich sind und diese Vorgehensweisen sich gegenseitig das Recht zuerkennen, sich selbst definieren zu dürfen.⁷ Ein Beispiel der Konfrontation ist der Streit um die

⁶ Ich benutze den Terminus ‚spätmodern‘ um eine Radikalisierung der Moderne anzudeuten, die als Fortsetzung und Verschärfung der Moderne, nicht als Bruch damit zu denken ist.

⁷ Ich transponiere damit mutatis mutandis Gedanken über Dialog und Konfrontation zwischen den Religionen wie sie von etwa Gavin D’Costa und Christoph Schwöbel entwickelt worden sind bezüglich des Gesprächs zwischen einer historischen Philosophie der Spätmoderne und katholischer

Wahrheit, die absolut ist oder nur hermeneutisch und als brüchig aufzuschlüsseln wäre, also zwischen einem metaphysischen Typus der Theologie und einer hermeneutischen Philosophie.⁸ Nur von einer Konfrontation aus, die sich keineswegs ‚nur abstrakt‘ dazu äussert, was *religio* beinhaltet, kann sich eine neue Einsicht für beide Disziplinen ergeben. Die Selbstdefinierung der Theologie und der Philosophie ist aber ebenso grundlegend: die Anerkennung der Unterschiede und nicht die Auflösung einer Disziplin in die andere ermöglicht neue Einsichten. Konkret heißt das, dass die Theologie ihre eigene Rationalität, nach eigener Art und Vorgehensweise, und das Sprechen mit Gott, die *first order speech*, neu denken kann.

1. Säkularisation als Denkkontext

Ein mittlerweile heftig diskutiertes Merkmal der Moderne ist Säkularisierung. Oft wird diese als unmittelbar dem Glauben, dem Sprechen mit Gott, entgegengestellt. *Religio* als Kern der Glaubensaktivität werde durch Säkularisation aufgelöst. Über das, was denn Säkularisation überhaupt ist, gibt es sehr unterschiedliche historisch-philosophische Hypothesen, wie etwa von Hermann Blumenberg, Olivier Roy und Hermann Lübbe.⁹ Im folgenden werden wir der Frage nachgehen, was das für *religio* bedeuten kann. Das Verhältnis zwischen *religio* und Religion – zwischen dem sich Gott zuwenden und dem innerhalb der Gesellschaft funktionierenden Gefüge von Glaubensäußerungen – wird von diesen Autoren unmittelbar angesprochen.

Blumenberg ist der Auffassung, Säkularisierung bedeute, dass der Inhalt der Religion – u.a. Schemen und Modelle, die im Bereich der Religion ausgearbeitet worden sind, wie zum Beispiel

Moraltheologie. So etwa Chr. Schwöbel, Talking over the Fence. From Toleration to Dialogue, in *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 45 (2003), 115-130; G. D'Costa, *Theology in the Public Square. Church, Academy and Nation*, Oxford 2005, 199-213.

⁸ H. Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, München 2004³, 219-256 (§ 4. Funktion statt Wahrheit?) und J.-P. Wils, Religie als object van wetenschap – van welke wetenschap? Over de laatste woorden als voorlaatste woorden, in *Tijdschrift voor Theologie* 45 (2005), 138-152, hier 140-142.

⁹ H. Lübbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Fribourg/München 1965. Ders., *Religion nach der Aufklärung*, München 2004³.

niedrig/hoch, Erde/Himmel – in andere Bereiche versetzt worden sei. Es gäbe demnach keinen einfachen Gegensatz zwischen Religion und Säkularisierung. In der Moderne stehe zwar bei den Grundkonzepten das wichtige Theorem des autonomen Ichs und der Selbstfundierung an erster Stelle. Das besage aber nicht, dass die Moderne nicht vom Erbe der Religion lebe, wenn auch in versetzten Kategorien.

Die daran anschließende These Marcel Gauchets ist bekannt geworden: die christliche Religion hat die Ausreise aus der Religion ermöglicht. Die Transzendenz wurde von Gott auf einen anderen Pol, den Staat, übertragen.¹⁰ Das sei eine säkularisierte Religion.¹¹

Eine andere Hypothese wird aber auch hervorgehoben: Es gäbe im Grunde eine Konkurrenz zwischen Religion und Säkularisierung. Oft ist es eine historische und soziologische Hypothese: je mehr selbstfundierende Rationalität, desto weniger Gottesglauben. Religion sei ein sich zurückziehendes Phänomen, das aufs Verschwinden hinauslaufe.¹² Die einzige effektive Gegenstrategie biete eine neue ausgeprägte Bekenntnisfreudigkeit.¹³

Wie Olivier Roy bemerkt, ist dies eine These, die nicht von der Religion ausgeht: nicht die Gläubigen formulieren es so, sondern Historiker und Soziologen. Im Falle der in Frankreich offiziell herrschenden radikalen Variante dieser Säkularisierungsauffassung, der *laïcité*, wird die These nicht von der Philosophie, sondern sogar vom (positiven) Gesetz bestimmt.¹⁴ Die Sphäre der Religion wird von der politischen Sphäre getrennt, wobei die Religion als privat wahrgenommen wird. Sie ist eventuell von Nutzen, aber eben nur unter gewissen Bedingungen und nur als nützlich für *andere* Bereiche. Religion kann zum Beispiel motivationsfördernd sein um das soziale Gewebe zu stärken oder der Sittlichkeit Hilfe zu leisten. Diese Funktionen werden aber nie unter eigenen, der Religion selbst

¹⁰ M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris 1983.

¹¹ Der Ausdruck der Entzauberung, die Gauchet benutzt, stammt von Max Weber, der es wieder von Schiller übernommen hat: J.-Cl. Monod, *La querelle de la secularisation de Hegel à Blumenberg*, Paris 2002, 105.

¹² *Ibid.*, 103.

¹³ H. Lübke, *Politik nach der Aufklärung*, München 2001, 66: „Profilverschärfung durch neue Bekenntnisfreudigkeit mit ihren zugehörigen Unterscheidungs- und Abgrenzungswirkungen“.

¹⁴ O. Roy, *La laïcité face à l'Islam*, Paris 2005, 20.

entnommenen Voraussetzungen gedacht. Die Politik stellt die Voraussetzungen auf: über Werte kann man sich streiten, oder eventuell gemeinsame Werte suchen. Die Religion darf dabei behilflich ein, wobei aber an den Regeln des Spiels der Politik nicht gerüttelt werden kann.¹⁵ Roy verurteilt, dass nie auf den Inhalt der Religionen geachtet wird und die Ansichten der Gläubigen selbst bezüglich der Politik – er zielt auf Christentum und Islam – nicht berücksichtigt werden, obwohl die Politik somit über die Religion herrscht. Religion wird imaginär, zeitlos gemacht und abstrahiert. Das ist gefährlich, so hat es sich mit Samuel Huntingtons Aufsehen erregenden Buch *Clash of Civilisations and the Remaking of World Order* (1996) erwiesen. Huntington meinte, es gäbe eine direkte Beziehung zwischen dem Dogma einer Religion und einem politischen System, und zwar in der Kultur, ob es nun ‚die‘ christliche oder ‚die‘ islamitische Kultur ist.¹⁶ Sowohl Christentum als Islam würden *als Kultur* das soziale Leben bestimmen. Diese a-historische Sichtweise lässt die Religion erstarren, übersieht theologische Perspektiven und faktische Praxen des Zusammenlebens. Weder die Dogmen („Religion pur“), noch eine Kultur, in der eine Religion lebt oder gelebt hat, sind laut Roy Inhalt einer Religion.

Hermann Lübbes These zur Säkularisierung geht dagegen gerade davon aus, dass Säkularisierung das Tor öffnet für die Religion, und zwar nicht als Wertelieferant, nicht weil sie funktionsfähig und nützlich ist, sondern eben als Religion. Religion ermögliche es, die Kontingenz, das was nicht manipulierbar ist, anzuerkennen. Religion sei Anerkennung desjenigen, was es einfach gibt, das sich nicht in irgendein System aufnehmen lässt, und zwar im Modus der Vorbehaltlosigkeit.¹⁷ Wenn man den Gedanken vertritt, dass Tragik, Krankheit, Tod, Glück, Fremdheit auf die Dauer vielleicht ohnehin der Macht menschlichen Handelns zufallen könnten oder dieser Macht eigentlich untergeordnet werden sollten, dann bedeutet das, dass man bereits von der Anerkennung solcher Realitäten Abstand genommen hat. Damit distanziiert Lübbe sich von Weber und Gauchet: Säkularisierung ermöglicht eben seines

¹⁵ Ibid., 44 und 68.

¹⁶ Ibid., 100 und 102-105.

¹⁷ Religion sei säkularisierungsresistent und durch nichts anderes zu ersetzen. H. Lübbe, *Modernisierung und Folgekosten*, Berlin 1997, 203-209.

Erachtens wiederum diese Anerkennung. So ist Säkularisierung für Religion ein Modernitätsgewinn, wie Lübke es ausdrückt.

Die Frage ist nun aber, ob die Theologie – hier die katholische Theologie – dazu bereit ist, von dieser Position aus theologische Fragen neu durchzudeklinieren, wobei man weder in den Hinterhalt des Integralismus geraten, noch sich von diesem Neuanfang aus das theologische Ziel vorschreiben lassen sollte.¹⁸ Integralismus, das heißt den Alltag sakralisieren und nicht als Anlass nehmen, Gott zu suchen, sondern sich unter das Zeichen der Religion, des Gesamtgefüges, zu stellen. Der (katholische) Theologe sollte sich bei jedem Ereignis und jeder Handlung fragen, wie Gott sich auf den Menschen bezieht, dabei von der Beziehung der Menschen zu Gott ausgehend. Das Überschlagen dieser ersten Beziehung, diesem ersten Gesichtswinkels, führt zum Integralismus. Der Neuanfang dagegen sollte Neuanfang zum Durchdenken der *religio* sein. Der Einstieg, den Lübke ermöglicht, bestimmt zwar nicht notwendigerweise das Ziel des theologischen Denkens, er setzt dieses jedoch schon frei: die Theologie kann *religio* neu denken ohne Funktionsfördernisse.

Sie durchsteht damit eine harte Konfrontation mit ihrer eigenen Aufgabe und ihrer eigenen Theologiegeschichte, die gerne vergessen wird. Schon im 18. Jahrhundert gab es eine Debatte über die reine Liebe, über die Möglichkeit, zu glauben ohne dass dies ein Bedürfnis lindert (an Rettung, Trost, Identitätsgefühlen).¹⁹ Diese Debatte wurde abgebrochen, und in dem Sinne konfrontiert Lübkes Säkularisierungsthese uns mit der eigenen intellektuellen Geschichte der Theologie der Moderne: dort, wo Theologen angefangen hatten, Fragen nach funktionsloser *religio* zu stellen, wurden sie unterbrochen. Es war die Debatte zwischen Bossuet und Fénelon, nach R. Spaemann der erste Theologe, der das Problem der Säkularisation verarbeitet hat.²⁰ Die theologische Perspektive „im

¹⁸ Roy (2005), o.c., 123-136.

¹⁹ J. Le Brun, *Le pur amour de Platon à Lacan*, Paris 2002, 117-212 über die Thesen Fénelons zur funktionslosen *religio*, nach einem Wort Robert Spaemanns „der erste Theologe, der die Säkularisierung gedacht hat“.

²⁰ R. Spaemann, *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*, Stuttgart 1990², 14: „Weil er als erster Theologe jenes Problem gesehen und auf sich genommen hat, das wir heute das der Säkularisierung, der Profanität oder der Entfremdung zu nennen gewöhnt sind, und weil er die Frage nach der

Hinblick auf Gott und von ihm her betrachtet“ verschwand und wurde während einiger Jahrhunderte zu einem blassen und irreführenden Gegensatz: Altruismus versus Egoismus.²¹

Im Folgenden werde ich die Betrachtungsweise Thomas von Aquins über *religio* skizzieren, so wie er sie in der *Summa Theologiae* in den Quaestiones 81-83 entwickelt hat.²² Es wird sich zeigen, dass Thomas *religio* und ihre Einbettung in Gesten und Gewohnheiten nüchtern betrachtet. *Religio* als souveräne Praxis der Widmung Gottes ist eine selbstkritische Instanz für den gläubigen Menschen, so wird sich zeigen.

2. *Religio* als sittliche Tugend bei Thomas

In der *Secunda secundae* der *Summa Theologiae* behandelt Thomas von Aquin *religio* im Kontext seiner Betrachtung über den Aufbau des guten Lebens und Handelns. Dieser Aufbau wird von außen her durch das Gesetz und von innen her durch die Tugenden realisiert. Ab Questio 81 bis Questio 83 wird *religio* im engeren Sinne befragt. Quaestio 81 behandelt die Frage, was denn eigentlich *religio* ist. In Quaestio 82 wird die Hingabe oder Frömmigkeit (*devotio*) befragt und in Quaestio 83 das Gebet, beide aufgefasst als Handlungen, die dem Tenor der *religio* auf das Endziel hin, die Ehre Gottes, folgen. Thomas behandelt *religio* unmittelbar nach den drei theologischen und vier kardinalen Tugenden, demnach unmittelbar nach einer ausführlichen Betrachtung der Tugend als solcher und der Gerechtigkeit, als vierte und letzte Kardinaltugend. Es stellt sich heraus, dass *religio* ein Teil der Gerechtigkeit ist (*STh* II-II, q. 81 a. 5 ad 3). Sie ist also wie jede Art und jedes Teil der Gerechtigkeit *ad alterum*: nicht auf sich selbst gerichtet (wie u. a. die Umsichtigkeit oder *prudentia*), sondern auf den Andern.

Möglichkeit christlicher Existenz unter der Bedingungen der Entfremdung gestellt hat.“ (Vgl. auch S. 21) Siehe auch P. Schallenberg, *Liebe und Subjektivität. Das Gelingen des Lebens im Schatten des „amour pur“ als Programm theologischer Ethik*, Münster 2003, 112-118.

²¹ Siehe abgesehen von Le Brun (2002), o.c., für die Moralthologie u.a. E. Schockenhoff, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Freiburg/Brsg. 2007, 262-264.

²² Alle Zitate und Hinweise auf Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, Cinisello Balsamo 1999³ [Paulinae ed.], II-II, q. 81-83.

Religio ist laut Thomas eine *sittliche* Tugend (und keine theologische; *STh* II-II, q. 81 a. 5, resp.) und die Erste.²³ Eine sittliche Tugend heißt eine Tugend, die mit Mitteln zu schaffen hat und auf ein Ziel ausgerichtet ist, jedoch nicht, wie eine intellektuelle Tugend, auf die Wahrheit. Es geht bei der *religio* um eine Haltung, die Menschen in sich selbst aufbauen indem sie auf eine gewisse Art und Weise gezielt handeln, um sich mit Gott zu verbinden. Mit einer gewissen Distanz betrachtet Thomas die Etymologie von *religio*, die von verschiedenen Kirchenvätern gegeben wurde: (1) aufs Neue lesen (*re legere*), (2) sich aufs Neue verbinden (*re-ligere*), (3) sich aufs Neue für Gott entscheiden (*re eligere*). Die Tugend der *religio* betrifft eine Ordnung auf Gott hin, so Thomas. Menschen sollten sich an Gott binden: „alligari“. Das wird Menschen möglich, wenn sie in sich selbst eine bestimmte Haltung aufbauen, so wie bei jeder Tugend durch ständiges Üben, wobei man sich fragt, ob dasjenige, was man tut auf die Ehre Gottes ausgerichtet ist. Anders formuliert: Dies setzt voraus, dass man sich in den Raum und in das Licht der Beziehung von Gott und den Menschen begibt.

Thomas' Betrachtung über die sittliche Tugend *religio* ist keine 'nur' ethische Betrachtung, sondern eine theologische, und zwar in dem Sinne, dass er das Sprechen mit Gott, das Bekenntnis zu Gott, *first order language*, voraussetzt. In *Quaestio* 83 (a. 2 resp.) schreibt er zutreffend, dass man sich nicht an Gott wenden soll um Ihm Bedürfnisse und Not mitzuteilen, sondern man soll sich Ihm zuwenden um daran zu denken, dass wir uns bezüglich dieser Bereiche an Ihn wenden sollen. Man untersucht und ordnet alles, was geschieht innerhalb und außerhalb des Gebets mit dem Ziel, Gott zu ehren. Dabei nennt Thomas, von der *auctoritas* der patristischen Texte gerechtfertigt, den Besuch bei den Witwen und Weisen (q. 81 a. 1). Man besucht sie nicht, weil man Gott ehren möchte, sondern aus Achtung und Mitleid in einem wortgetreuen Sinne. Man lässt sich von der Situation und der Verfassung der Witwen und Weisen berühren. Daraus entspringt auch Liebe diesen Menschen gegenüber. Nur in einem vermittelten Sinn hat Gott damit zu tun: man sieht, dass auch Gott sich daran freut und so geehrt wird. Man geht gerne in einen Bereich, wo man die Vortrefflichkeit der Güte Gottes vermutet, aber nicht weiß, ob sie sich dort befindet. Wir Menschen

²³ *STh* II-II, q. 81 a. 6 resp.: „ideo religio praeceminet inter alias virtutes morales“.

begegnen Gut und Böse, dem Richtigen und dem Falschen in der Praxis. Wir haben eben durch die Praxis einschlägige spezifische Kenntnisse (oder könnten jedenfalls diese Kenntnisse sammeln). Auf diese Art und Weise kennen wir die Güte Gottes, aber auch aus der Offenbarung. Die Vortrefflichkeit der Güte Gottes kennen wir aber nicht, so schreibt Thomas (q. 81 a. 4 ad 4).²⁴ *Religio* ist dann eine sittliche Tugend, weil sie radikal die Beziehung zwischen Menschen und Gott gestaltet, ohne dass man meint, die Vortrefflichkeit Gottes zu kennen. Anders formuliert: soziale Formen der Caritas gehören zur *religio*, aber eben nicht als Folge einer ihnen vorangehenden *religio*. Es gibt viele Handlungen, die in Betracht kommen um 'religiös zu werden', mit denen man eine Haltung in sich selbst aufbauen kann (q. 80 und 81, a. 1). So kann man zum Beispiel seine Eltern ehren, oder – wie Michel Sales in einer bedeutungsvollen Umkehrung der Perspektive schrieb – die Ehre entdecken, Kind seiner Eltern zu werden.²⁵ Man will nämlich gerne in der Nähe dessen sein, was man als zentral betrachtet für den neuen Bereich, den die *religio* öffnet. Gerne möchte ich Witwen und Weisen besuchen, denn ich bin gerne im Bereich der *religio*.

Eine solche Bereitschaft gehört zu jeder Tugend. Tugend in aller Vollkommenheit ist „sua sponte“. Gott ist Ziel der *religio*, nicht ihr Objekt (*STh* II-II, q. 81 a. 5 ad 2). Das heißt, dass Menschen das Licht im Raum suchen, der von der *religio*, dieser Tugend, geöffnet wird. Es ist Licht, das vom Ziel, von Gott her kommt. Derjenige, der *religiosus* ist, übt fortwährend die Tugend der *religio*, während er (oder sie) Witwen und Weisen besucht. Damit macht er sich selbst gut, als Mensch, und macht zudem die Handlung zu einer guten Handlung. Diese Güte ist nämlich nicht selbstverständlich: die Freude um das Leiden anderer existiert auch (*STh* II-II, q. 81 a. 2 resp.: *Utrum religio sit virtus*). So begibt der tugendhafte Mensch sich in die Beziehung Gottes, ordnet seine Beziehung zu Gott unter den Gesichtspunkt einer Beziehung von Gott und Mensch. Wir werden daran erinnert, dass es von Gott aus immer um Menschen im

²⁴ „Objectum amoris est bonum; obiectum autem honoris vel reverentiae est aliquid excellens. Bonitas autem die communicatur creaturae, non autem excellentia bonitatis eius. Et ideo caritas qua diligitur Deus non est virtus distincta a caritate qua diligitur proximus [...]“

²⁵ M. Sales s.j., Die Ehre, Kind zu werden, oder was es heißt, 'Vater und Mutter zu ehren', in *Communio* (1995/ 1), 18 ff.

Plural geht und nicht um das bloße Individuum. Thomas zitiert Zyprian: wir beten nicht ohne Grund ‚Vater Unser‘ und ‚Gib uns‘ statt ‚Gib mir‘ (q. 83 a. 7 resp.).

Es ist bemerkenswert, dass Thomas gerade bei dieser sittlichen Tugend der *religio* die Übung als eine selbst gewählte Ordnung darstellt und zwar einer Gabe, nämlich die (des Heiligen Geistes) der Gottesfurcht. Diese Ordnung ist etwas, worin die Menschen sich gerne aufhalten, weil diese Gabe bereichert. Thomas strukturiert dies so, dass was verlangt wird, bereits von Gott gegeben wurde. In der Ordnung des menschlichen Verlangens ist das Ziel als bereits gegebene Güte Gottes unterstellt (q. 83 a. 9 ad 2). Gleichzeitig zeigt diese Ordnung, was der religiöse Mensch genau tun soll, weil das, was er gerne machen will nicht bereits fest unrisen ist. Hier herrscht das Recht, nicht das Naturgesetz. Wer religiös lebt und handelt, wer die Tugend der *religio* in sich selbst aufbaut, lenkt sein Augenmerk auf das Gute, das der *religio* anhaftet, die Ehre Gottes. Das ist eine Vortrefflichkeit. Eine allgemeine Einsicht kommt zur Geltung (q. 81 a. 6 resp.): alles was auf ein Ziel bezogen ist, führt seine Güte auf die Hinordnung auf dieses Ziel zurück.

Angesichts der Tugend der *religio* zaudert Thomas nicht, von der Unterwerfung unter die Ehre Gottes zu sprechen: *mens nostra ei subiicitur* (q. 81 a. 7 resp.). Gott braucht in seiner Vortrefflichkeit unser Handeln nicht. Wir sind es, die uns zu uns selbst verhalten, und wir machen, was wir gerne machen, wenn wir uns der Ehre Gottes unterwerfen. Wir benehmen uns nicht so, weil wir einer geheimnisvollen und unvorhersehbaren Macht gegenüberstehen, die uns vielleicht bestrafen wird, weil wir sie nicht oder nicht ausreichend ehren. Thomas unterscheidet zwischen Ehre dem menschengewordenen Gott gegenüber (q. 81 a. 3 ad 3) und Ehre einem Machthaber gegenüber (q. 82 a. 2 ad 3). Gott dienen bedeutet Dienst für einen Hochgestellten, aber grundsätzlich ohne Bedarf seinerseits. Dieser Unterschied zwischen dem Verhältnis von Gott zu den Menschen einerseits und dem Verhältnis der Menschen zu Gott andererseits scheint mir, gerade für die heutige moraltheologische Sicht auf *religio*, sehr wichtig. Thomas' Auffassung bezüglich der Befähigung der freien in sich selbst aufgebauten Haltung der *religio* unterscheidet scharf zwischen Gott und menschlichen Machthabern. Zwischen Gott und Mensch besteht keine unmittelbare Beziehung

wie zwischen Herr und Diener, wobei von vorneherein klar ist, was der Mensch tun soll. Es gibt ein „gebrochenes“ Verhältnis. Gott bedarf keiner Ehre, die Ihm gebracht wird. Für die Menschen aber ist es eine Freude, Ihm diese Ehre zu bringen. Vom Menschen her gesehen kann man eine frei akzeptierte Haltung, auf Dauer hingelegt, einüben, um Gott zu ehren, und zwar Ihm die Ehre zu geben, die Ihm zusteht. Daher lässt sich die Zuordnung der *religio* zur Gerechtigkeit, und zwar jetzt *Deo suum tribuere*, neu verstehen. Was Gott zusteht, ist der Freiheit des Menschen entnommen, nicht dem Bedürfnis Gottes.

Der Tenor der Beziehung vom Menschen zu Gott ist der erste Grund dafür, von Gerechtigkeit zu sprechen. Das heißt, dass der Mensch sich auf die leibhaftige Kultivierung der Beziehung zu Gott ausrichtet, ohne dass es um Tauschgerechtigkeit geht, etwa weil der menschengewordene Gott uns erlöst hat. Im Grunde wäre das ein *fac ut facias* Verhältnis. Thomas betrachtet *religio* nicht als eine Tugend, die von der theologischen Tugend des Glaubens gesteuert wird, sondern die zu der kardinalen Tugend der Gerechtigkeit gehört. Das heißt, dass die Menschen mit ihrer Vernunft und ihrem Willen (q. 83 a. 3 resp.) eine Haltung in sich selbst aufbauen und so versuchen, die anderen Bereiche der menschlichen Wirklichkeit mit der auf Gott ausgerichteten Beziehung zu durchdringen.

Ein dritter Grund dafür, von Gerechtigkeit zu sprechen, ist das Ziel, worauf die Menschen ihren Blickwinkel richten. Wie bei jeder Tugend geht es darum, eine passende Mitte zu finden. Menschen können Gott nicht zuviel Ehre erweisen. Sie sollten aber auf das Ziel dieser Praxis achten und sich korrigieren, wenn das, was Gott gehört, Menschen oder Götzen gewährt wird. Nebst des Verfehlen des Ziels sollte man achten auf das, wozu Menschen im Stande sind und was Gott gefällt und ihm Freude besorgt (q. 81 a. 5 ad 3). Zuviel Freude ist, wie in der Freundschaft, nicht möglich (q. 82 a. 2 ad 2). Das Ziel verfehlen aber ist möglich, wie auch die eigenen spezifischen Möglichkeiten aus dem Auge verlieren.

Dieser Aspekt der Tugend wird deutlich, wenn Thomas über das Beten nachdenkt (q. 83). Hier zeigt sich, dass das menschliche Streben parallel zum Willen Gottes verlaufen kann. Wenn wir Gott um etwas bitten, was mit unserem Heil verbunden ist, fügen wir unseren Willen nach dem Willen Gottes aufgrund einer Gabe Gottes: Gottes Willen ist es, dass alle Menschen gerettet

werden (q. 83 a. 5 resp; mit einem Verweis auf 1 Tim 2,4). Bei der Tugend der *religio* handelt es sich um eine Haltung und eine Praxis, die aufeinander bezogen sind. Es ist, zusammengefasst, eine Disziplin der Eindeutigkeit. Man kann nicht ‚religiös‘ sein und gleichzeitig allzu menschliche Sachen als höchste Güter erstreben (q. 83 a. 9 ad 3). ‚Entdopplung‘ ist daher ein festes Bestandteil der *religio*. Eine stets vollkommeneren Liebe wird immer eindeutiger, die Empfindung nur nach einem oder einer zu verlangen, wird stärker. Dies ist zugleich eine menschliche Praxis und eine Gabe, ein *Donum Dei* (q. 83 a. 15, resp.). Die Gabe war schon da, bevor wir angefangen haben, zu beten. Das leibliche Beten, etwa auf den Knien, provoziert uns um uns nach Gott zu strecken und ist in dem Sinne notwendige Unterstützung (q. 84 a. 2 ad 3).²⁶ Nicht nur die Benutzung von Wörtern, sondern auch das Knien ist eine Zuwendung zu Gott. Man darf hinzufügen, dass der spätmoderne Mensch hier seinerseits keine Äquivalenz sehen soll: nicht weil ihm (von Gott) gegeben wurde, betet er und gibt er zum Ausgleich Gott seine Ehre. Das wäre eine masslose Aktivität: Ausgleich ist unmöglich. Eben wegen des Bruchs in der Beziehung zwischen Gott und den Menschen betet der Mensch, sehr bescheiden und frei, weil er aus Freude weitergibt an andere Menschen und an Gott. Diesen Gedanken möchte ich zum Schluss ausarbeiten.

3. Zuwendung zu Gott in spätmodernen Verhältnissen

Paul Ricoeur hat mehrmals im Bezug auf die Bibel über das Verhältnis von Entsprechung, bzw. Äquivalenz und Überfluss und ihre eigenen Logiken geschrieben.²⁷ Er wehrt sich gegen den Gedanken, dass die Logik des *do ut des*, der Tauschgerechtigkeit, für das Denken über das Verhältnis zwischen Gott und Mensch adäquat ist. Er widerspricht dem Gedanken, dass die Logik einer Ethik zutreffen würde, die nur auf der Gabe Gottes beruht. Es gibt zwar

²⁶ *Sth* II-II, q. 84 a. 2 ad 3: “etsi per sensum Deum attingere non possumus per sensibilia tamen signa mens nostra *provocatur ut tendat in Deum.*” (kursiv FV)

²⁷ P. Ricoeur, *Liebe und Gerechtigkeit – Amour et justice*. Mit einer dt. Parallelübersetzung von Matthias Raden, hrsg. von Oswald Bayer, Tübingen 1990; ders., *Équivalence et surabondance. Les deux logiques*, in *Esprit* 323 (Mars-Avril 2006), 163-169.

eine Logik des Überflusses, diese aber ist eben nicht direkt ethischer Art, sondern ‚supraethisch‘ – jenseits des ethischen.²⁸ Es ist eben die nicht direkt moralische Logik des Überflusses, welche die Logik der Tauschgerechtigkeit bricht.²⁹ Die Logik des Überflusses fängt jenseits jeglicher Ethik an und lässt sich auch nicht einfach in eine Ethik übersetzen. Man findet diese Logik zum Beispiel in den Seligsprechungen (Matthäus 5), aber auch im Römerbrief, so Ricoeur. Im fünften Kapitel dieser Epistel (Röm. 5, 1-20) wird klar, dass die Gabe der überflüssigen Liebe bereits gegeben wurde, bevor die Menschen darauf reagiert haben. Eben nicht die Logik von Sünde und Genugtuung herrscht, sondern eine merkwürdige andere Logik, die vom gebrochenen Verhältnis zwischen Gott und den Menschen ausgeht. Man kann daraus keine feste Moral ableiten. Der Weg von der supraethischen Sphäre zur Ethik verläuft indirekt. Die Logik der Entsprechung ist im Grunde eine Logik des Zwangs. Es geht dann um Verhältnisse der Macht: einer der Interessenten ist erst mächtiger als der andere. Die Gerechtigkeit schafft einen Ausgleich. Die Logik des Überflusses bezieht sich auf hoch und niedrig, auf Gott und Menschen, wobei aber Gott anders hoch gestellt ist als menschliche Machthaber.

In der Spätmoderne fängt Religion dort an, wo die Kontingenz, das was nicht manipulierbar ist, anerkannt wird, so Lübke. Damit deutet er einen Ort für Säkularisation an, der für Theoretiker anstößig ist, die (auf unterschiedliche Weisen) Webers Säkularisationsthese zugetan sind. „Es besteht im Grunde keine geheimisvolle und unvorhersehbare Macht, die im Lauf unseres Lebens interveniert; kurz, wir sind im Stande alles zu beherrschen durch Voraussehung“, so Weber.³⁰ Dort, wo Weber alles der Einkalkulierung zugeordnet hat, deutet Lübke auf eine Grenze hin: auf eine Domäne, die nicht neben anderen Domänen liegt, die nicht manipulierbar ist und, so könnte man nach der Lektüre von Thomas’ Behandlung der *religio* sagen, auch nicht manipuliert zu werden braucht. Menschen können eine Ordnung entdecken, wo keine Logik der Entsprechung herrscht, aber eben auch keine einfache Logik des

²⁸ Ricoeur (1990), o.c., 45.

²⁹ Ricoeur (2006), o.c., 167.

³⁰ M. Weber, Wissenschaft als Beruf, in *MGWA* 1/17 (1992), 87, zitiert in Monod (2002), o.c., 103.

Überflusses mit einschlägigen moralischen Vorschriften.³¹ Das supraethische der Gabe eröffnet eine mögliche Welt, zwischen einerseits einem Gesetz, das gegeben ist um kein Sklave mehr zu sein and andererseits gnädiger Vergebung. Das sich Gott widmen, insbesondere durch das nutzlose Beten, ist eine Antwort auf die Gabe der Güte Gottes. Wir kennen aber, wie Thomas sagt, Gottes Vortrefflichkeit nicht, haben davon nur eine *Vermutung*. Wir sind nicht im Stande, eine Logik des Überflusses zu konstruieren, jedoch zu antworten auf das, was der Moral vorangeht. Statt einer Frage des Menschen und seiner eigenen Antwort gibt es eine Vermutung dessen, was ethische Logiken durchbricht. Darauf kann man antworten, wenn man sich gerne Gott widmet. *Religio* in der Spätmoderne unterwerft sich keinen Funktionsfördermissen der Moral oder der Zusammengehörigkeit, die vom Sozialkontrakt gefördert wird und ist in dem Sinne *religio* aus Freiheit. *Religio* wie sie Thomas denkt, ist eine Praxis der Entdopplung, die – so widersprüchlich es auch sein mag – sich Gott widmet, wobei man von einer bereits gegebenen Gemeinschaft aller ausgeht.

Religio ist, so angedeutet, eine sittliche Tugend, die keinen erwünschten Nutzen hervorbringt, sondern im Widerspruch zum Funktionsbedarf einer vormoralischen Gemeinschaft ausgeht. *Religio* wie Thomas sie ausgearbeitet hat und wie ich versucht habe, sie zu positionieren, kann man in den Raum der Religion (mit -n) einschreiben, wie Lübke ihn geortet hat. Lübke hat eben einen Raum fürs theologische Denken freigesetzt. Die Moralthologie kann jetzt die Parallele denken zwischen einem Gott, der gibt und dabei keinen Schleichhandel mit der Freiheit des Menschen macht, und sie kann die Beziehung vom Menschen zu Gott denken, die keine *direkte* Funktion oder Nutzen für die Moral zu haben braucht.

Eine solche Zuwendung ist unglaublich wichtig, weil sie gerade nicht unmittelbar in eine Moral umgesetzt werden muss, auch nicht in eine eindeutige Moral der Gabe. Sonst gäbe es wiederum, wie im 18. Jahrhundert, die Gefahr, dass aus der Beziehung von Gott zu den Menschen unmittelbar eine Ordnung zwischen den Menschen gedacht wird. Bei Malebranche war das eine irreführende fromme Liebe zur Ordnung, die Gott geschaffen hatte (*l'amour de l'ordre*). In der laizisierten Form der ‚Liebe zur Ordnung‘ Voltaires wurde der

³¹ Ricoeur (1990), o.c., 47.

Schrecken der Diktatur vorbereitet.³² Es ist mit Lütke und Thomas möglich, eine *religio* als Praxis ohne Eigennutzen zu denken, also ohne vorzeitlichen Kompromisse mit spätmodernen Funktionserfordernissen. Es ist eine Praxis, die auf die supraethische Domäne³³ der Gabe ausgerichtet ist. Umsonst hat der Mensch empfangen, umsonst gibt er – anderen Menschen und Gott.³⁴ Das *do quia mihi datum est* – ‚Ich gebe weil mir gegeben wurde‘ – ist eben ein Bruch mit dem Beziehungsfeld des *do ut des*. Das *quia*, ‚weil‘, deutet nicht auf Motivation hin (deshalb) oder Begründung, sondern auf Leben aus einer geschenkten Möglichkeit.

Insbesondere das Lob Gottes, von Thomas das Volkommenste im Gebet genannt und bedeutungsvollerweise von ihm als „recte et congruenter“ angedeutet (*STh* II-II, q. 83 a. 9 resp.) widersetzt sich einer ethischen Analyse. Dieses Sprechen mit Gott, dieser Akt der *religio*, leistet Widerstand gegen eine Benutzung der selbst gesuchten Beziehung der Menschen mit Gott für andere Ziele, seien es auch ethische begriffliche Auseinandersetzungen, wobei man etwa vor allem eine heteronome Moralbegründung sucht. Das ‚Laus tibi Deo‘, das Gotteslob, passt in das ungleiche Verhältniss zwischen Mensch und Gott, eben weil es aus der Freiheit und aus Freude um das Empfangene, das Leben selbst, hervorgeht. Ein Ausgleich ist unmöglich. Die grundsätzliche Asymmetrie ist da und wird anerkannt, und die Spielregeln des Gebens und Empfangens werden unterbrochen.³⁵ Genau dieser Bruch mit einer Entsprechungslogik wird in der Praxis der *religio* verteidigt, nicht entgegen der Beanspruchung durch Nutzen und Funktionen verschiedener Art, sondern jenseits davon: aus nutzloser Freiheit und

³² J. Domenech, *L'éthique des Lumières. Les fondaments de la morale dans la philosophie française du XVIII^e siècle*, Paris 1989, 79.

³³ Ricoeur (1990), o.c., 15.

³⁴ P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance. Trois Études*, Paris 2004, 345: „Le thème biblique de l'antécédence du don divin par rapport aux dons entre agents humains exclut toute restitution équivalente, mais recommande la gratuité dans la pratique humaine: ‚vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement‘ (Matt. X, 8).“

³⁵ G. Berthoud, Das Universum der Gabe. Anerkennung des Anderen, Wertschätzung seiner selbst und Dankbarkeit, in M. Rosenberger, F. Reisinger, A. Kreuzer (Hrsg.), *Geschenkt – umsonst gegeben? Gabe und Tausch in Ethik, Gesellschaft und Religion*, Frankfurt/M. 2006, 39.

Freude.³⁶ Das ist zuerst ein Stolperstein für spätmoderne Selbstbehauptung und Einkalkulierungszwänge. Zuerst ist *religio* eine Wiederholungsarbeit gegen den Druck solide installierter Widerstände. Nutz sollte sein. Dann aber entdecken Menschen in der Spätmoderne die Möglichkeit, vorbehaltlos die Wirklichkeit anzuerkennen, bevor man anfängt, sie zu kennen und in Kenntnisdomänen aufzuteilen.

³⁶ Ich deute damit nicht auf eine ‚reine Gabe‘ hin, so wie sie von Derrida gedacht wird, sondern bescheidener auf eine Gabe ohne Beschränkung der Freiheit.

OVER GOD ALS PERSOON

Kuitert, De Dijn en Thomas van Aquino

Rudi te Velde

1. Inleiding

Het geloof in een persoonlijke God heeft veel van zijn oude vanzelfsprekendheid verloren. Voor velen berust de traditionele christelijke voorstelling van een persoonlijke God op een antropomorfe beeldvorming waarmee God naar eigen maat en vooral ook naar eigen behoefte ingevuld wordt. Er is sprake van een zeker onbehagen in de mensvormige en persoonachtige taal waarin God gewoonlijk beschreven wordt en zo ook tot voorwerp gemaakt wordt van allerlei theologische reflecties en redeneringen (bijvoorbeeld over God en het lijden). We lezen van theologen die afscheid willen nemen van de supernaturalistische God 'daarboven'. In plaats daarvan wordt gepleit voor een andere manier van spreken over God, bijvoorbeeld als "heilige aanwezigheid die zich openbaart in het gewone leven" (De Lange). De God van de kerkelijk-theologische traditie wordt in toenemende mate als een 'uitgeleefde' abstractie ervaren, onbereikbaar en afwezig in de echte wereld. Het theïsme, zo stelt Kuitert in zijn boek *Over religie*, kan niet meer: het theïsme van een persoonlijke God breekt stuk op de ervaring dat de theologische voorstellingswereld onze werkelijke wereld niet langer raakt en imaginair is geworden.¹ De mens is voorgoed uit het centrum van de werkelijkheid verdwenen en deze ervaring doet ons wat ongemakkelijk beseffen dat de hele personalistische en antropomorfe verbeelding van de traditionele religie ons eigen maaksel is waarin we niet langer vanzelfsprekend en naïef kunnen geloven.

Laten we nog een stap verder gaan. Want wat is eigenlijk het probleem? Men zou denken dat het geloof in een persoonlijke God wezenlijk is voor de christelijke religie (ook maar misschien in

¹ *Over religie. Aan de liefhebbers onder haar beoefenaars*, Baarn 2000, 152.

mindere mate voor het jodendom en de islam). Christenen menen dat God ter sprake gebracht kan worden omdat en in zoverre Hij zelf heeft gesproken en zijn verborgen aanwezigheid kenbaar heeft gemaakt, met name in de persoon van Jezus Christus. Hoe komt het dan dat God verdwenen lijkt te zijn achter bepaalde vigerende godsbeelden die als een imaginaire constructie ervaren worden? Vanwaar die blijkbaar behoefte om de categorie van de persoon en het persoonlijke te schrappen uit de religieuze verhouding tot het transcendente?

Afscheid van het geloof in een persoonlijke God blijkt niet hetzelfde te zijn als het afscheid van religie of van het religieuze besef van transcendentie. Het gaat eerder om een bewustwording van hoe wij ons verhouden tot onze religieuze voorstellingen en dogmatische constructies, hoe wijzelf er met onze religieuze *imaginatio* in zitten en er vaak ook in verstrikt raken. Volgens Kuitert kunnen we misschien niet anders over God spreken dan als over iemand, dus vanuit het antropocentrische binnenperspectief van de eigen zelfervaring. God is iemand, iemand die ons lief heeft, die we in onze nood kunnen aanroepen, iemand in wie we ons vertrouwen kunnen stellen. Maar iets in een dergelijke manier van spreken voelt toch ongemakkelijk, juist omdat dit soort spreken zich van de werkelijkheid dreigt los te zingen. Is God werkelijk 'iemand'? Wat moeten we ons daarbij voorstellen in het licht van onze (wetenschappelijke) ervaring van de werkelijkheid (denk aan de evolutie!) waar we maar moeilijk een 'iemandachtig' wezen achter kunnen bespeuren?

Het probleem voor Kuitert is misschien nog niet eens zozeer de gepersonaliseerde *God-talk* als zodanig, maar eerder de vooronderstelling dat we onze geloofsvoorstellingen rationeel kunnen verankeren en er een realistische beschrijving van God van menen te kunnen maken. Wat wringt is niet de direct beleefde geloofsverhouding tot God als tot een soort persoon, maar de gerationaliseerde reflexieve vorm van deze voorstelling in het theïstisch concept van God.

Het onbehagen in de voorstelling van een persoonlijke God wijst op een reële problematiek. Door van God als van een persoon te spreken lijkt het er namelijk op dat we het antropocentrische binnenperspectief van onze zelfervaring uitvergrooten en projecteren op God. Maar tegelijk met en in contrast tot dit binnenperspectief

van de eerste persoon is ons ook een onpersoonlijk buitenperspectief gegeven van waaruit we naar onszelf kijken in onze feitelijke gegevenheid binnen het geheel van de natuurlijke werkelijkheid, die in haar orde en wetmatigheid soeverein onverschillig staat tegenover personale en morele zingecategorieën. Het geloof in een persoonlijke God, althans in zijn geobjectiveerd-ontologische gestalte van het theïsme, komt zo in tegenspraak te staan met de fundamentele ervaring van eindigheid, dat is, van de contingente gegevenheid van het binnenperspectief van waaruit we onszelf als een persoon ervaren, als een eigen zelf dat zich in een morele ruimte situeert en oriënteert.

De crisis in het geloof in een persoonlijke God zou wel eens kunnen wijzen op een dieperliggende crisis in de hedendaagse ervaring van onszelf als persoon. Want wat betekent het in het licht van onze rationele kennis van de wereld dat mensen elkaar bejegenen en ervaren als een persoon, als een individu met een unieke betekenis en waardigheid? Kan men zeggen dat mensen personen *zijn*? Of is de titel persoon niet een symbolische fictie waarvan wij ons bedienen ten behoeve van de morele en juridische vormgeving van het menselijk leven? De natuurlijke wereld zoals we die in onze wetenschap leren kennen en door onze techniek omvormen biedt steeds minder ruimte voor traditionele personen. Wij beleven en ervaren onszelf van binnenuit noodzakelijkerwijs als een 'zelf', als een bewust centrum van waarderingen, strevingen, gevoelens en gedachten, en zo beleven we door empathie en emotionele identificatie ook andere mensen, soms zelfs dieren, als personen. Maar de vraag is of de status van de mens als persoon een rationele rechtvaardiging kan vinden buiten de symbolische vorm van die bejegening om.

Het onbehagen in de voorstelling van een persoonlijke God is niet zo gemakkelijk te duiden. Als men Kuitert leest over de 'persoonachtige beeldvorming', dan valt toch op hoezeer hij persoon reduceert tot het 'persoonlijke', de sfeer van de beleving van het zelf en de directe betrokkenheid op de eigen gevoels- en belevingswereld van het individu. Het ongemak van Kuitert heeft naar mijn indruk te maken met het feit dat het 'persoonlijke' van een bepaald type geloofsbeleving (het vertrouwde, het intieme, de emotionele identificatie) het *onmenselijke* van God te veel naar de achtergrond doet verdwijnen. God wordt toch het liefst gezien als iemand wiens

morele opvattingen en waarderingen niet te veel uit de pas lopen met die van mensen, als iemand met wie we ons persoonlijk kunnen verstaan. Maar daarmee dreigt God tegelijk buiten de realiteit terecht te komen, in een wat machteloze onschuldige ruimte van goede bedoelingen.

Het is niet mijn bedoeling om hier uitsluitend het heersende onbehagen in een persoonlijke God te beschrijven en te analyseren. Wel is belangrijk te verhelderen hoe dit onbehagen wortelt in de crisis van de idee van persoon als zijnswijze van het menselijk individu (in de zin van geestelijke zelfstandigheid). Maar uiteindelijk kunnen we er niet omheen de vraag te stellen of God persoon is, langs welke weg dit zinvol bevestigd kan worden en wat dit dan precies betekent. Dit laatste wil ik doen aan de hand van Thomas van Aquino. Maar wil zijn metafysische manier van denken binnen de context van de huidige discussie aankomen en daarbinnen iets te zeggen hebben, moet er eerst een voorbereidende analyse plaats vinden. Daartoe zal ik eerst nader ingaan op de positie van Kuitert en laten zien hoe er bij hem, na de kritische ontmanteling van een persoonachtig theïstisch Godsbeeld, de categorie van persoon op een bepaalde manier, hoe aarzelend ook, weer terugkeert in het menselijk ontwerp van transcendentie. Vervolgens wil ik de positie van De Dijn bespreken die in een belangwekkend artikel de opvatting verdedigt van 'persoon' als een symbolische karakterisering. Aan deze opvatting kleven bepaalde problematische kanten, die het mogelijk maken ruimte te vinden voor een meer klassiek persoonsbegrip en het betoog van Thomas ter sprake te brengen. Waar het centraal om draait is de vraag of de categorie van persoon een ontologische zin en fundament heeft of dat men uitsluitend binnen een antropologisch-ethisch betekeniskader van 'personen' kan spreken.

2. Religieuze verbeelding en het 'buiten'

Een antropologisch perspectief op religie en religieuze voorstellingen laat het niet toe metafysisch te bevestigen dat God persoon is, hooguit dat mensen zich gewoonlijk God als een persoon of een persoonachtig wezen voorstellen. Maar dit antropologische perspectief lijkt bij Kuitert meer te zijn dan een methodische reductie tot hoe mensen zich feitelijk in de religieuze tradities God voorstellen. Het impliceert bij hem tevens een afscheid van een

bepaald soort informatieve rationele theologie over 'God zelf'. Hoe het met God zelf gesteld is weten we niet en kunnen we ook niet weten; we beschikken niet over een cognitieve toegang die ons in staat zou stellen onze religieuze voorstellingen en interpretaties van 'beneden' objectief te rechtvaardigen in hoe het daar 'boven' is. Wat we wel kunnen zeggen is dat religies in het algemeen goden of god mensachtig voorstellen. Maar als we dit opvatten als een realistische beschrijving van God, waarmee we kunnen redeneren en theologische betogen kunnen opzetten, dan komen we onherroepelijk in de problemen, meent Kuitert. Theologie gaat er vanouds van uit dat God haar object is en dat haar taak bestaat in het geven van een rationeel inzichtelijke bepaling van hoe en wat God is. God zou de zaak van de theologie zijn, iets waar je niet achter terug kunt. De uittocht van de theologie naar de religiewetenschap heeft nu te maken met de ontdekking dat je er wel achter terug kunt, dat 'God' altijd een zeker product is van hoe mensen zich God voorstellen en verbeelden. Dat is ook de ontdekking van de ideologiekritiek: je denkt dat het over 'boven' gaat, maar in werkelijkheid is dit 'boven' een weerspiegeling van 'beneden'. Je hebt om zo te zeggen nooit met God zelf te maken maar altijd met beeldvorming en die beeldvorming is ideologisch geladen, berust op menselijke constructies en beslissingen die het risico inhouden de levendige religieuze verhouding tot transcendentie aan banden te leggen en te doen verdorren. De wereld van de religie is een wereld van de beeldvorming, als een soort handvat waarmee mensen houvast proberen te krijgen aan wat ongrijpbaar is, maar wat daardoor tegelijk weer met hen een loopje neemt. Dat is de spanningsvolle dialectiek van de religieuze verbeelding. De ontmanteling van de generationaliseerde godsvoorstellingen wordt dan zelf tot een religieus geïnspireerde behoefte, een behoefte om door het bos van onze constructies opnieuw in contact te komen met een 'buiten', met een oorspronkelijke ervaring. Noem het een religieuze oerervaring, in de woorden van Kuitert: de ervaring van de werkelijkheid als Macht die ons kan maken en breken.²

Is die Macht, die ons kan maken en breken, een persoon? Nee, zegt Kuitert, dat is reeds een interpretatie, iets dat voor onze eigen rekening komt. Mensen maken zich er een voorstelling van een persoon van. Dat maakt de Macht aanspreekbaar, het is een acte van

² Kuitert (2000), o.c., 125 e.v.

vertrouwen. Met een ‘persoon’ is een menselijke omgang en communicatie mogelijk. Het maakt mogelijk een zeker vertrouwen te stellen in wat je overkomt, althans een vertrouwen dat de wereld niet louter beheerst wordt door blinde machten waaraan we overgeleverd zijn.

Zonder ‘buiten’ lost religie zich op in subjectiviteit. Dan wordt religie hobbyisme, waarin we louter met onszelf te maken hebben.³ Maar wat is precies dat ‘buiten’? We kunnen het omschrijven als transcendentie, maar nog onbepaald en open gelaten. Kuitert koppelt transcendentie los van de aanname van een drager, een transcendent en bovennatuurlijk wezen. Transcendentie is een term voor een zoeken, een gevoeligheid voor wat meer of anders is dan wat tot onze platte voorhanden werkelijkheid behoort.⁴ Iets wat je op een of andere manier raakt en waardoor je aangesproken voelt. Macht toont zich in het zich aangesproken voelen, waardoor je buiten de geslotenheid van je zelf treedt, oog krijgt voor de ander, met name voor de ‘behoefte’ zoals Kuitert met een Levinas-achtige wending aangeeft. Het gaat dus ook om een appèl dat uitgaat van de werkelijkheid. Macht is niet alleen lot – het gebeurt zoals het gebeurt – maar ook het ondergaan van een appèl, waardoor er zich in die platte voorhanden werkelijkheid ineens een opening naar het andere voordoet. Dat kan ons brengen tot een aarzelend en tastend spreken over de Macht in termen van ‘wie’, als een Macht die zich toont aan de behoefte mens waarvan een appèl uitgaat. “Mensen voelden zich aangesproken en stelden zich de Schepper als een aansprekende ‘Wie’ voor.”⁵

Ik probeer hier een meedenkende reconstructie te geven van hoe – in Kuiterts betoog – de ervaring van transcendentie aanleiding kan geven voor het gebruik van persoonachtige termen. Voor Kuitert lijkt dat samen te hangen met het vermogen de persoon in de ander te zien, de unieke betekenis en waarde van elk individu.⁶ Hij noemt dat niet zo in deze termen. In plaats daarvan spreekt hij over de ‘behoefte’, de medemens wiens lot we ons aantrekken, de ander die we zien staan en waartoe we bepaald worden zonder dat dit

³ Ibid., 121.

⁴ Ibid., 165.

⁵ Ibid., 183.

⁶ Illustratief in dit verband is het citaat van Seneca dat als motto fungeert van hoofdstuk XV: “een mens hoort voor een mens iets heiligs te zijn”.

voortkomt uit een humanitaire impuls van onze kant. God als een 'wie', hoe aarzelend ook, heeft iets te maken met de ervaring van transcendentie in het persoon-zijn van de ander. En dan juist niet persoon in de betekenis van het autonoom meester zijn van jezelf, maar waar de persoon zich toont in de contrastervaring, in de kwetsbaarheid of daar, waar het bestaan dreigt te breken. Dat is ook de oerchristelijke ervaring van het kruis.

We hebben hierboven de gedachte besproken dat de persoonachtige God een product is van beeldvorming, van de *imaginatio*, en dat de *imaginatio* de openheid voor het andere dreigt af te sluiten. Nu zien we hoe de ervaring van transcendentie op een bepaalde manier ook gerelateerd kan zijn aan de ander als persoon, waarvan een appèl tot erkenning en respect uitgaat. In de ander, de behoeftige, 'iemand' zien is in plaats van hem onder te brengen in een algemene zakelijke categorie ('een geval van...') is niet een product van de *imaginatio* maar eerder wat we met De Dijn kunnen noemen een 'symbolische karakterisering'. In de volgende paragraaf gaan we nader in op de symbolische opvatting van persoon. De titel van persoon bekleedt ieder menselijk individu met een waardigheid die erkenning eist binnen een ethische houding van zorg en respect, zonder dat we evenwel deze aanspraak kunnen begrijpen als geworteld in de zijnswijze van het individu. Daarmee dreigt het symbolisch betekenis kader van de ethische praktijk iets onherleidbaars te worden, iets dat het karakter heeft van een uiteindelijk contingente praktijk.

3. De Dijn over persoon als symbolische karakterisering

In zijn beschouwing 'De kern van de ethiek'⁷ stelt Herman De Dijn de vraag aan de orde hoe het respect voor de menselijke waardigheid of voor de mens als persoon precies begrepen moet worden. 'Persoon' wordt hier gebruikt in de betekenis van de morele titel van de mens waarin een aanspraak op respect besloten ligt. De Dijn gaat niet rechtstreeks in op de vraag naar wat een mens tot persoon maakt. Hij richt zich op de vraag naar de waardigheid van elke mens; de specifieke gevoeligheid voor deze waardigheid beschouwt hij als de 'kern' van de ethiek, waar het eigenlijk in de ethiek om draait. De

⁷ Opgenomen als hoofdstuk 2 in: *Taboes, monsters en loterijen. Ethiek in de laat-moderne tijd*, Kapellen/Kampen 2003.

Dijn beschrijft twee richtingen in het ethisch denken van de moderne tijd die beide een objectieve en rationele basis willen aangeven voor het morele statuut van de mens als persoon. De kantiaanse stroming in de ethiek zoekt de basis van het respect dat we ieder mens verschuldigd zijn in de redelijke autonomie en mondigheid, de mens dus als *Vernunftwesen*, de andere, utilitaristische stroming brengt de morele eis tot respect in verband met de specifieke sensibiliteit (vooral ten aanzien van pijn) van de mens. De mens wordt hier vooral gedacht als een behoeftewezen voor wie de afwezigheid van pijn en onderdrukking een intrinsieke waarde is die de ethiek fundeert. Beide richtingen slagen er volgens De Dijn niet in om een echt bevredigende filosofische fundering te geven van de waardigheid van de mens. Zo wijst hij erop dat het beschikken over rationele vermogens als zodanig niet de grond van het respect kan zijn, want de morele praktijk van mensen laat zien dat respect voor juist die mensen die niet of nog niet in staat zijn tot een autonome en redelijke levensvoering (denk aan kinderen, zwakzinnigen en zwaar zieke mensen) het hoogst gewaardeerd wordt. Algemeen worden vormen van disrespect en schending van waardigheid jegens onmondige mensen die niet zelf hun waardigheid of eer kunnen hooghouden als erger en schandelijker beschouwd. Ook kan de eis tot respect niet gefundeerd worden in de hoedanigheid van de mens als behoeftig wezen waarvoor afwezigheid van pijn een inherente waarde is. Maar mensen moeten gerespecteerd worden, ontzien worden of in hun nood geholpen omdat bepaalde toestanden (pijn, honger, onderdrukking, etc.) onverenigbaar zijn met de menselijke waardigheid. Daarom wordt pijn berokkenen aan kinderen en zwakken algemeen als erger beschouwd dan pijnigen van volwassenen, omdat de eersten kwetsbaarder zijn in hun waardigheid.

De grond van de menselijke waardigheid ligt volgens De Dijn niet in natuurlijke kwaliteiten van het empirisch individu maar in een symbolische karakterisering. Daar doelen we op wanneer we zeggen dat een bepaald individu 'ook een mens is', dus deel uitmaakt van de morele gemeenschap van de mensheid omdat het deelt in de waardigheid van dezelfde naam. Zelfs de ergste misdadiger is nog een 'mens' en heeft dus recht op een menswaardige behandeling. In een religieus betekenis kader wordt dit bijvoorbeeld uitgedrukt door te zeggen dat ieder mens een 'kind van God' is en om die reden, hoe arm in kwaliteiten ook, oneindig kostbaar is.

De diepere basis van het respect voor ieder menselijk individu, achter zijn empirische verschijningsvorm, zou men ook kunnen aangeven met het woord 'ziel'. En dan niet in de betekenis van een verborgen metafysische entiteit maar opgevat als een symbolische categorie, als een bepaalde aanduiding voor het mysterie van de persoon. De Dijn citeert in dit verband een uitspraak van Wittgenstein: "Mijn houding tegenover hem is een houding tegenover een ziel. Ik ben niet van mening dat hij een ziel heeft."⁸ Dat de ander een ziel heeft of een persoon is, is geen objectief feit dat ik vanuit een neutraal wetenschappelijk standpunt kan vaststellen, en waardoor vervolgens mijn houding van respect gerechtvaardigd wordt. De ander zien als een persoon, als een wezen met een 'ziel' is intern aan de morele houding die ik inneem ten aanzien van de ander. "Dat ik de ander, dat menselijke lichaam daar, zie als hebbende een ziel is één met mijn houding van respect."⁹

Het besef van elke mens een ziel heeft of respect verdient, veronderstelt, aldus De Dijn, een soort revelatie, een revelatie van de 'transcendentie van de ander' in de confrontatie met elk menselijk lichaam. Transcendentie betekent in dit verband dat de ander onherleidbaar is tot nuttige of interessante kenmerken. De ander heeft een betekenis, een waarde of waardigheid die alle nuttigheids- of functionaliteitsbeschouwingen te buiten gaat. Maar die betekenis of waarde betreft niet iets wat zich empirisch of rationeel laat vaststellen buiten de morele houding om.

Persoon of ziel heeft volgens De Dijn te maken met de manier waarop het lichaam, en dan met name het gelaat, zich in de context van betekenisvolle omgang en conversatie reveleert als eerbiedwaardig, als iets dat omwille van zichzelf respect eist. De ethische houding tot de ander is precies een houding tot een persoon, niet in die zin dat het persoon-zijn een objectief kenmerk is van de ander dat de ethische houding van respect rechtvaardigt; maar ethisch reageren op anderen is reageren op welbepaalde symbolische entiteiten die personen genoemd worden.

In zijn afwijzing van iedere poging om de ethische praktijk te rechtvaardigen op externe rationale gronden heeft De Dijn een belangrijk punt. De titel persoon hecht zich niet aan eigenschappen of vermogens die de natuurlijke existentie van het individu

⁸ De Dijn (2003), o.c., 45.

⁹ Ibid.

karakteriseren. Wanneer de ethische praktijk van respect zichzelf beschrijft in termen van 'ziel' of 'mysterie van de persoon', als termen waar de unieke waardigheid van ieder individu aan vastgehecht wordt, dan zou het van een rationalistisch misverstand getuigen om te menen dat deze termen gefundeerd zouden moeten worden in objectief vaststelbare kenmerken van menselijke individuen. Het spreken over 'persoon' is onlosmakelijk verbonden met een intern perspectief van betekenisvolle omgang en conversatie waarbinnen ik op het lichaam van de ander gericht ben als iets waarin zich een 'zelf' of een 'ziel' manifesteert. Ik verhoud mij tot de ander als tot een persoon, als iemand met een naam, die de louter empirische existentie van het lichaam verheft en deelgenoot maakt van een morele gemeenschap.

Het symbolisch internalisme van de persoon roept de vraag op waarom men niet zou kunnen zeggen dat de ethische praktijk berust in een soort van wezensinzicht dat mensen persoon zijn (= geestelijke zelfstandigheid) en om die reden ook als persoon erkend en gerespecteerd dienen te worden, juist in situaties waarin ze hun vrije zelfstandigheid die ze wezenlijk zijn (nog) niet ten volle kunnen realiseren in hun lichamelijk bestaan. Vanuit de symbolische opvatting van persoon kan men niet goed zeggen dat een menselijk individu als persoon erkend en gerespecteerd dient te worden omdat hij een persoon is. De symbolische praktijk waarin mensen elkaar als persoon bejegenen en respecteren kan bij De Dijn geen grond vinden omdat iedere grond als extern aan de praktijk wordt opgevat. Maar dan valt niet goed in te zien waarom sommige dieren niet als 'personen' gezien kunnen worden en als zodanig bejegend. Waarom zijn dieren eigenlijk geen personen? Ik zou zeggen: dieren zijn geen personen omdat hier de *vrije identiteit* ontbreekt. Dat blijkt hieruit dat dieren geen naam hebben. Men kan bijvoorbeeld zijn kat wel een naam geven en het dier met die naam aanspreken, en het daarmee een persoonachtige identiteit verlenen, maar die naam bestaat als zodanig niet voor de kat zelf, hooguit als een vertrouwde klank. De kat kan zichzelf immers niet identificeren door middel van die naam. Voor de kat zelf bestaat zijn naam niet als algemeen teken van zijn individuele identiteit. De kat valt samen met zijn natuurlijke existentie als exemplaar van de soort. Er is hier geen 'vrije identiteit' in de zin dat de kat zich vrij met zichzelf identificeert en zijn algemene vrijheid in zijn bijzondere identiteit tot uitdrukking brengt.

Persoon-zijn brengt tot uitdrukking dat het individu vrij komt vanuit de gebondenheid van de natuurlijke soort, dus in vollere zin individu is, in die zin dat het zelf zichzelf is en heeft te zijn. Dat is de persoonsopvatting die we bij Thomas zullen tegenkomen en die we in de volgende paragraaf gaan bespreken.

'Persoon' of 'ziel' drukt bij De Dijn een zekere *meerwaarde* uit ten aanzien van het empirisch individu; 'persoon' staat voor een betekenis of waarde die zich aan het empirisch individu hecht of zich daarin incarneert (vooral in het gelaat) zonder daartoe herleid te kunnen worden. We kunnen eigenlijk niet goed zeggen waarin die 'meerwaarde' bestaat. Het is in zekere zin een 'absolute' betekenis, iets dat op geen enkele manier geconditioneerd is door relatieve eigenschappen van het empirisch individu, maar dat aan het menselijk wezen een zeker sacraal karakter toekent. Dat absolute kenmerk kan men religieus omschrijven als een 'merkteken van God'. De Dijn onderstreept dat dit absolute kenmerk steeds in de ethische praktijk verondersteld en erkend wordt, ook waar de band met een religieus betekenis kader afgezwakt is. Maar het is niet in de empirische bijzonderheid van het individu terug te vinden. De absolute betekenis van de mens als persoon is ook voor het individu zelf transcendent in de zin dat hij er niet over beschikt noch afhankelijk kan maken van zijn concrete gedragingen. Hier ligt nu wel een probleem. De waardigheid van persoon hecht zich aan het empirisch individu, maar zo dat die twee onbemiddeld naast elkaar blijven staan. Er is het empirisch individu en zijn symbolisch merkteken van waardigheid die het individu bekleedt met de betekenis van persoon, als lid van een morele gemeenschap. Maar dat het empirisch individu zelf als persoon begrepen moet worden, wordt zo niet duidelijk. Het is dan ook niet zonder reden dat De Dijn de betekenis van het respect voor de menselijke waardigheid vooral zoekt te verduidelijken aan de hand van situaties waarin de persoonswaarde zich niet of nauwelijks meer manifesteert in het menselijk lichaam. Zo wijst hij op het begraven van de doden als uiting van respect. Dit soort voorbeelden tonen juist door het contrast heel duidelijk dat de ethische houding van respect niet gerechtvaardigd wordt door kwaliteiten van het empirisch individu. Juist in het geval van overledenen of bij comateuze patiënten is de persoonswaarde geheel symbolisch, want iets wat zich niet langer in het (lichamelijk) individu reëel uitdrukt. Deze voorbeelden maken

wel iets duidelijk over wat respect voor de menselijke waardigheid betekent maar juist niet wat een menselijk individu tot persoon maakt.

Een menselijk individu is altijd reeds een persoon, en daarmee meer dan louter een empirisch individu als een samenstel van functies, competenties en behoeften. Het lijkt me niet voldoende om het 'meer' van de persoon, dat de basis is van de menselijke waardigheid, op te vatten als een symbolische karakterisering, want dan dreigt weg te vallen hoe 'persoon' de zijnswijze van een menselijk individu kwalificeert in termen van vrije zelfstandigheid. Dat ieder menselijk individu drager is van een absoluut merkteken heeft dan weliswaar niet zijn grond in empirische kenmerken van het individu, dus het individu zoals dat zich laat beschrijven vanuit een empirisch constaterende houding, maar wel in de zijnswijze van het menselijk individu die gekarakteriseerd moet worden als 'vrije identiteit', iets wat zich juist empirisch aan het oog onttrekt.

Het lijkt me dat in de opvatting van persoon als symbolische karakterisering het onderscheid tussen persoon als zijnswijze van het individu en het zich tot een menselijk individu verhouden als tot een persoon wegvalt. Spreken over de ander als een persoon berust dan in een bepaalde wijze van zien waardoor de lichamelijke aanwezigheid van een mens wordt 'belicht' vanuit een door symbolische betekenissen gereguleerde kader van het 'binnenperspectief'. Vanuit deze opvatting kan men moeilijk bevestigen dat God een persoon is, hooguit dat in een religieus-symbolisch kader van de ethische praktijk het respect voor ieder menselijk individu wordt uitgedrukt en beleefd door te spreken van alle mensen als 'kinderen' van dezelfde goddelijke Vader. God als persoon of als persoonachtig wezen zien wordt op deze manier begrepen als onderdeel van een religieus betekenskader die een bepaalde ethische praktijk ondersteunt en inspireert. Een dergelijk religieus kader, aldus De Dijn, versterkt de ethische praktijk juist in confrontatie met de kwetsbaarheid en onontkoombare contingentie van het bestaan. De ethische praktijk bedient zich van symbolische onderscheidingen en categorieën als persoon, ziel, waardigheid, die hun betekenis hebben binnen deze praktijk zelf en die in confrontatie met een extern 'wetenschappelijk' standpunt als grondeloos verschijnen, en precies ook als grondeloos bevestigd dienen te worden. Zo berust de ethische houding tot de ander als een uniek en

waardig persoon op een soort praktisch 'geloof', dat zijn religieuze correlaat heeft in een moreel en persoonlijk godsbeeld.

We zijn nu op het punt aangekomen waarop we zinvol de opvatting van Thomas ter sprake kunnen brengen binnen de context van de discussie over de persoonlijke God. Thomas' visie kan voor deze discussie verhelderend zijn, niet alleen omdat hij op grond van een bepaald begrip van persoon betoogt dat persoon-zijn hoort bij God maar vooral ook omdat hij laat zien dat de geestelijke personaliteit van God als scheppende zijnsgrond van alle dingen het mogelijk maakt een wereld te denken waarin mensen als vrije personen kunnen bestaan.

4. Thomas over het persoon-zijn van God

De christelijke theologie heeft altijd gemeend over God als persoon te mogen spreken, en wel op twee manieren, enerzijds door 'God' als eigennaam op te vatten, dus als concrete persoon, en anderzijds door de trinitaire relaties in God met de naam 'persoon' aan te duiden. De term 'God', als eigennaam gebruikt, sluit de notie van persoon in. Maar dat is toch iets anders dan het goddelijk wezen rechtstreeks en positief bepalen volgens de (eindige) voorstelling van persoon. Het is niet als zou God een persoon zijn zoals mensen personen zijn, maar dan groter en volmaakter, uitgezuiverd van alle beperkingen (lichaam!) die er aan menselijke personen kleven. Zo kan het niet, want dan zou God een uitvergroot eindig wezen zijn in plaats van het absolute wezen. Een uitvergroot eindig wezen blijft eindig, ook al maakt men er het hoogste en het grootste van.¹⁰ In zijn theologie brengt Thomas scherp en principieel naar voren dat voor de mens een positief en rechtstreeks weten van Gods wezen uitgesloten is. We kunnen van God niet weten *wat* Hij is. Als we dan mogen bevestigen dat God persoon is, dan berust dat niet op een vermeend positief weten omtrent God noch op een verabsolutering van een

¹⁰ Het is niet onbelangrijk er op te wijzen dat de uitdrukking 'hoogste zijnde' (het 'opperwezen' van de ontotheologie) vreemd is aan Thomas' metafysisch denken over God. Thomas spreekt nooit over God als het 'ens supremum' of 'ens maximum'. God is niet het hoogste binnen een rangorde van hoog en laag, dus geen top van de piramide, zoals men vaak lijkt te denken.

eindige voorstelling, maar op het inzicht in wat persoon-zijn als zodanig, als volmaaktheid, inhoudt.

Aandacht voor de manier waarop Thomas God als persoon meent te kunnen bevestigen is voor ons betoog belangrijk omdat het kan helpen scherper te onderscheiden tussen enerzijds het bevestigen van het persoon-zijn van God en anderzijds het zich in de religieuze verbeelding God op een persoonachtige manier voorstellen. Tegelijk kan het ons ook gevoeliger maken voor de betekenisverschuivingen die het begrip persoon in de loop van de tijd heeft ondergaan. Aan het gebruik van de term persoon kleeft bij Thomas niet de associatie van het ‘persoonlijke’. Zijn benadering in de theologie is daarom vruchtbaar voor onze discussie omdat hij de christelijke geloofstaal (in zijn *modus significandi*) noch als rechtstreeks ‘van boven’ opvat – of via een rationele reconstructie naar boven toe opwaardeert – noch (in zijn *res significata*) laat terugvallen in het ‘beneden’ van de menselijke ervaring. Het menselijk spreken over God, en de theologische verheldering ervan, is doortrokken van een fundamentele analogie die het mogelijk maakt het *menselijk* spreken over God te begrijpen als een spreken over *God* zonder dat de *modus significandi* van onze woorden de *res significata* begrippelijk-eenzinnig vastlegt. In dit verband is het van belang dat volgens Thomas geen van onze (eindige) voorstellingen rechtstreeks van toepassing is op God, ook niet via een projecterende uitvergroting; alles wat we van God zeggen, zeggen we van hem in zoverre hij “het principe is van alle dingen, dat zelf niet een van die dingen is, maar alle dingen te boven gaat”.¹¹

In aansluiting bij het christelijk spraakgebruik over God die ‘één in wezen en drie in persoon is’ stelt Thomas in de *Summa* de vraag of de naam persoon gebruikt mag worden voor het goddelijke.¹² De vraag is heel specifiek en hoort thuis in de theologie van de triniteit. Kunnen we zinvol en legitiem spreken van

¹¹ Vgl. *STh* I, q. 13 a. 1. In verband met de naam ‘God’ zie q. 13 a. 8 ad 2: “Impositum est enim nomen hoc ad aliquid significandum supra omnia existens, quod est principium omnium, et remotum ab omnibus. Hoc enim intendunt significare nominantes Deum.” Voor een uitvoeriger analyse van deze drieslag in het benoemen van God, zie het vierde hoofdstuk in mijn *Aquinas on God*, Ashgate 2006.

¹² *STh* I, q. 29 a. 3: “[...] utrum nomen personae sit ponendum in divinis.”

‘goddelijke persoon’ en ‘goddelijke personen’, of hoort het woord persoon niet thuis in de sfeer van het goddelijke?

Het is een interessant punt dat Thomas in een objectie vaststelt dat de term ‘persoon’ niet deel uitmaakt van het bijbelse vocabulaire.¹³ God wordt in de Bijbel nergens expliciet ‘persoon’ genoemd. Dit lijkt te verschillen van wat Kuitert stelt, voor wie de hele bijbelse manier van spreken, de bijbelse verbeelding van God, doortrokken is van persoonachtige taal. Thomas zal dus iets anders bedoelen. Hij zal natuurlijk wel zien dat de manier van spreken in de Schrift, de *modus loquendi*, gekenmerkt wordt door persoonsvoorstellingen, maar dat is voor hem blijkbaar iets anders dan de term persoon uitdrukkelijk van God zelf bevestigen. Dat laatste wordt in de Bijbel nergens expliciet gedaan, maar ligt volgens Thomas toch wel in het verlengde van hoe God in de Bijbel wordt gedacht, namelijk als een wezen dat in de hoogste mate zelfstandig is (*per se ens*) en tevens volmaakt geest (*intelligens*).¹⁴ Wat de bijbel onder God verstaat is een op zichzelf staand geestelijk wezen, geestelijke zelfstandigheid, en precies dat ligt volgens Thomas ook besloten in het begrip ‘persoon’.

Thomas vat het begrip persoon op volgens de in de Middeleeuwen gangbare definitie van persoon die teruggaat op Boëthius: een individuele substantie van een redelijke natuur.¹⁵ Deze definitie is toegesneden op het persoon-zijn van de mens, maar naar haar strekking genomen drukt ze het begrip van geestelijke zelfstandigheid uit, het in zichzelf staan (*subsistere*) van een geestelijke (intellectuele of rationele) natuur. In zijn toelichting op deze definitie legt Thomas de nadruk op twee onderling samenhangende begripskenmerken: het gaat in het begrip persoon om een specifieke wijze van individu-zijn, namelijk een singulier op zich zijnde dat gekwalificeerd is door een rationele natuur. Individuen met een redelijke natuur zijn gekenmerkt door een volmaaktere wijze van zelfstandigheid, namelijk een zelfstandigheid

¹³ Ibid., obj.1: “nomen *personae* non exprimitur nobis in sacra Scriptura novi vel veteris Testamenti.”

¹⁴ Ibid. ad 1.

¹⁵ Zie *STh* I, q. 29 a. 1. Voor een preciezere bespreking van Boëthius’ persoonsdefinitie zie mijn artikel ‘De menselijke persoon in het licht van de incarnatie’, in Gido Berns, e.a. (red.), *Het lichaam van God. Metamorfoses van de incarnatie in de hedendaagse cultuur*, Budel 2005, 85-112.

die zich manifesteert in het zelfstandig kunnen handelen (*per se agere*) en het meester zijn over eigen daden (*dominium sui actus*).¹⁶ Wij zouden zeggen: een persoon is een individueel wezen dat krachtens zijn redelijkheid in staat is vrij te handelen. Een dier is dan geen persoon, wel een mens of een engel (eindige geest) en ook God. 'Persoon' is niet een klassebegrip; er bestaat geen klasse van wezens die op grond van een gemeenschappelijk soortkenmerk personen zijn. De term persoon betekent de mens in zoverre hij drager is van een eigenaam. Persoon is dus een algemene eigenaam, een naam van individuen met een bepaalde natuur. Waarom hebben individuen van een 'redelijke natuur' een dergelijke algemene eigenaam? Omdat ze niet een instantie zijn van een algemene natuur maar in een andere verhouding staan tot hun soortnatuur dan niet-menselijke individuen. Voor personen geldt: *non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt*. Hun handelingen volgen niet zondermeer uit de soortnatuur, maar ze handelen 'door zichzelf', dus vrij. Ze zijn daarom niet hun natuur maar ze hebben een natuur, ze verhouden zich ertoe in de zin dat ze wat ze zijn ook in vrijheid te verwerkelijken hebben, en dus als mens kunnen tekortschieten. Persoon heeft betrekking op de zijnswijze van het menselijk individu: redelijke wezens zijn niet zondermeer exemplaren van hun soort maar ze bestaan als personen, als individuen met 'een eigen gezicht'.¹⁷

In welke zin kunnen we het persoon-zijn aan God toeschrijven? Thomas is daar kort over. In het geheel van de werkelijkheid is 'persoon' het meest volmaakte wat er bestaat¹⁸; 'persoon' duidt een wijze van individu-zijn aan van een heel bijzondere rang en waardigheid, namelijk 'existeren in een redelijke natuur'. Gegeven dat persoon-zijn een volmaaktheid is, mogen we het rechtens aan God toeschrijven die immers alle volmaaktheid in zich bevat, hoewel God persoon is op een veel verhevener wijze dan hoe het persoon-zijn zich manifesteert in menselijke individuen. Laten we de gedachtegang kort recapituleren. Op grond waarvan

¹⁶ *STh* I, q. 29 a. 1: "Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt."

¹⁷ Vgl. ook het mooie boek van Robert Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand'*, Stuttgart 1996.

¹⁸ *STh* I, q. 29 a. 3: "persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura."

mogen wij de naam persoon aan God toeschrijven? Op grond van het inzicht dat persoon-zijn het meest volmaakte is in het geheel van de werkelijkheid. Men mag aan God, als de universele zijnsgrond van alle dingen, niet ontzeggen wat in de eindige werkelijkheid begrepen wordt als de meest volmaakte manifestatie van zijn, zelf-zijn, de geestelijke individualiteit van de persoon. Dit wil niet zeggen dat wij een positief inzicht hebben in het persoon-zijn van God of dat het persoon-zijn van God berust op een projectie van een eindige voorstelling die mensen van hun eigen persoon-zijn hebben. Maar wel dat de zijnswijze van 'iemand' ontologisch hoger staat dan de zijnswijze van 'iets'.

Nu zal men misschien zeggen dat de indirecte theoretische bevestiging van God als persoon op zichzelf beschouwd nog betrekkelijk onpersoonlijk is en los staat van de wijze waarop de gelovige zich tot zijn God verhoudt. Spreken over de 'goddelijke persoon' is iets anders dan zich een 'gepersonaliseerde' God voorstellen. Wat religies, volgens Kuitert, doorgaans met God doen is personaliseren, dat is, voorstellen naar het model van een uitvergroot mens met een eigen 'binnenperspectief', een subjectcentrum van intenties, gedachten, handelingen, waardoor God zich laat opnemen in de symbolische orde van gedeelde betekenissen en communicatie. 'Persoon' is dan een antropologisch-symbolische categorie, waarvan het gebruik samenhangt met een bepaalde betekenisvolle omgang en conversatie met de ander, met het vermogen om in de lichamelijke verschijningsvorm van de ander de aanwezigheid van een binnenperspectief te zien en daarop op betekenisvolle manier betrokken te zijn. Het 'persoonlijke' in deze zin heeft betrekking op het religieus betekenis kader waarbinnen mensen zich verhouden tot God, maar zo dat men 'God' niet kan loskoppelen van dat betekenis kader door het op zichzelf te stellen als een wezen met bepaalde eigenschappen. Dat zou immers leiden tot de abstracte God van de ontotheologie.

Nu is het onmiskenbaar het geval dat Thomas een zeker gepersonaliseerd model van God voor ogen zweeft. In overeenstemming met het spraakgebruik van de christelijke godsdienst kent Thomas God 'verstand' en 'wil' toe, beschouwt hij God als concreet subject van handelen (scheppen, besturen, verlossen, etc.), en schrijft hij aan God een soort intentie toe (God schept uit liefde voor zijn goedheid). Thomas ziet natuurlijk wel de

antropomorfe herkomst van al deze begrippen, maar dat maakt het voor hem nog niet tot een antropomorf model waarvan wij ons bedienen vanuit een religieuze en morele behoefte. Voor Thomas zijn deze begrippen ook niet slechts antropomorfe begrippen, als zouden ze hun realiteit alleen hebben binnen de context van de menselijke levensvorm. Hij wil begrippen als ‘verstand’, ‘wil’, ‘handelen’, ‘doel’, duiden als zijnsbegrippen, dat wil zeggen als begrippen die wijzen en principes van zijn uitdrukken, dus begrippen die in een metafysische beschouwing over het zijnde en de principes ervan terugkeren. Op deze manier hoeft er voor hem ook geen tegenstelling te bestaan tussen enerzijds God als concrete persoon, als singulier wezen dat de drager is van een eigenaam, en anderzijds God als universele zijnsgrond (*esse subsistens*) die de gehele werkelijkheid van binnenuit draagt en doortrekt. Singulariteit wil zeggen dat God ‘apart’ is, dus dat alleen God God is en geen ander God is. God komt alleen aan zichzelf toe (*incommunicabile*, vgl. *STh* I, q. 13 a. 9). Maar hier kan men niet uit concluderen dat waar God is, geen ander kan zijn, of dat waar een ander is, God niet kan zijn. Singulariteit impliceert niet noodzakelijk wederzijdse verdringing, bijvoorbeeld in die zin dat het schepsel altijd moet buigen voor de goddelijke almacht of ook dat er alleen menselijke vrijheid mogelijk zou zijn als God zich ‘terugtrekt’.

De vraag is dan, als het voor Thomas geen gepersonaliseerd beschrijvingsmodel is, hoe het begrepen moet worden dat God ‘handelt’ met ‘verstand’ en volgens zijn ‘wil’. En begrijpen wil hier iets anders zeggen dan op rationele gronden een bepaalde voorstelling van intelligentie of intelligente wijze van opereren aan God zelf toeschrijven. God wordt niet bepaald overeenkomstig een eindige voorstellingsvorm, maar die voorstellingsvorm wordt betrokken op het metafysische begrip van het absolute (of de ultieme werkelijkheid) als de algemene bepalende grond van alle dingen (*esse subsistens*).¹⁹ Hoe kunnen we begrijpelijk maken, zo is de vraag, dat deze bepalende zijnsgrond van alle dingen ‘verstand’ insluit? Thomas stelt deze vraag aan de orde in een kritische confrontatie met de neoplatoonse stelling dat “God handelt volgens de noodzaak van zijn natuur”.²⁰ Volgens deze stelling komt al het

¹⁹ Zie mijn *Aquinas on God*, Ashgate 2006.

²⁰ Vgl. *De potentia* q. 3, a. 15; 16. Het gezichtspunt van *De potentia* is God als Macht ofwel God als de bepalende zijnsgrond van alle dingen. Een van

zijnde uit God als uit de universele zijnsgrond voort op een wijze die te vergelijken is met het licht dat uit de zon emanert. Het is de natuur van de zon om zijn licht te laten schijnen, om zich overeenkomstig zijn aard te manifesteren. Op deze wijze zou ook God krachtens de macht van zijn natuur al het andere voortbrengen, zonder beraad of keuze, maar louter door God te zijn. Men vraagt de bron niet waarom hij zich doet uitstromen in een rivier. Dat is precies de aard van een bron. De gedachte heeft zeker iets aantrekkelijks. Het is een notie van schepping die in het verlengde ligt van de spontane en overdadige creativiteit die men in de natuur kan bespeuren. Waarom kan dit nu van God niet zo begrepen worden? In zijn argumentatie gaat Thomas wel uit van een neoplatoonse grondgedachte. God wil zich zo volmaakt mogelijk uitdrukken in iets anders dan zichzelf door aan dat andere een gelijkenis van zijn goedheid mee te delen en zo iets anders tot bestaan te brengen. Goedheid geldt hier als het metafysische beginsel van alle causaliteit (*causa causarum*). God is pure creativiteit, louter drang om zichzelf mee te delen. Echter: zolang men deze goddelijke creativiteit denkt als louter natuurdrang, ontstaat er een aporie. Want de natuur zoekt zichzelf tot uitdrukking brengen op één bepaalde wijze. De natuur is altijd *determinata ad unum*. Een plant brengt een plant voort, een mens brengt een mens voort. Maar het oneindige wezen dat God is kan zichzelf niet volmaakt uitdrukken in één ander iets dat van hem verschilt en dus niet-God is. Geen schepsel kan de volledige potentie van God bevatten of uitdrukken. Dit is de aporie: de oneindige macht van God kan zichzelf niet tot uitdrukking brengen in één eindig iets zodanig dat God zijn identiteit met zichzelf in dat andere kan bevestigen.²¹ De spontane scheppingsdrang zou onherroepelijk uitlopen op zelfverlies. De oneindige zijnsmacht kan niet iets anders bepalen op een wijze die adequaat is aan de volle bepaaldheid van die macht. Welnu, de onmacht van de oneindige macht van God zich een passende uitdrukking te geven in iets anders dan zichzelf kan alleen

de thema's van *De potentia* is dat deze Macht niet begrepen kan worden naar het model van 'natuurmacht', contra het 'emanatisme' van de neoplatoonse metafysica, maar een 'geestelijke' macht is die wil en verstand insluit.

²¹ Thomas spreekt zelf natuurlijk niet van een 'aporie'. Ik bedoel ermee de manier waarop Thomas de overgang van 'natuur' naar 'geest' in God denkt inzichtelijker te maken.

omgebogen worden tot een vrije scheppingsmacht indien de uitdrukking (*similitudo*) innerlijk vermenigvuldigd wordt over vele en diverse schepselen, zodanig dat waar de gelijkenis van de één tekortschiet deze aangevuld wordt door de gelijkenis van de ander. Het bestaan van iets anders dan God is dus alleen denkbaar onder voorwaarde dat het het karakter heeft van een pluriforme totaliteit die een zo rijk mogelijk gedifferentieerde gelijkenis van Gods goedheid belichaamt. Een enkel schepsel is voor God geen partij, alleen een complete wereld. Dit betekent dat er in God, in zijn enkelvoudige scheppingsmacht, een principe van differentiatie aanwezig moet zijn, op grond waarvan de oorzaak de veelvuldigheid van het effect als zodanig kan intenderen. Een dergelijk principe noemt men 'verstand', *intellectus*.

God schept dus door zijn verstand. Alleen op deze manier kan de veelvuldige en eindige bepaaldheid van de dingen bemiddeld worden met de enkelvoudige en oneindige bepaaldheid van Gods macht. Maar kan men nu ook zeggen dat God schept door zijn wil, en wel door een vrije wilsdaad?²² Hoe kan men inzichtelijk maken dat het gedifferentieerde geheel van de eindige werkelijkheid berust in een vrij gewilde scheppingsdaad? Is dat niet hopeloos antropomorf? In zijn redenering vertrekt Thomas vanuit de ontologische bepaling van wil als de natuurlijke gerichtheid van elk ding op zijn eigen goed. Elk ding 'wil' in zekere zin zichzelf, zijn eigen goed. Zo geredeneerd kun je zeggen dat God zijn eigen goedheid wil en, zoveel als mogelijk, zijn goedheid aan het andere wil meedelen. Dit is zijn wezenstendens en impliceert als zodanig nog geen vrijheid. Ook de zon 'wil' zijn licht meedelen. Thomas stelt nu dat God *noodzakelijk* zijn eigen goedheid als doel wil, niet als een te realiseren doel maar als altijd al gerealiseerd en voltooid (*perfectum*).²³ God wil en affirmeert zichzelf als het oneindige goed waarin hij heel zijn bestaan en leven heeft. Terwijl hij zichzelf als doel wil, wil hij het andere, de eindige uitdrukking van zijn goedheid in iets anders, omwille van zichzelf als doel. Maar hier stuiten we weer op een aporie. De oneindige macht van God dreigt weer om te slaan in onmacht om iets anders dan zichzelf te willen, want de wil

²² Thomas spreekt van *per arbitrium voluntatis* (*De pot.* q. 3, a. 15).

²³ *STh* I, q. 19 a. 3: "Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est proprium eius obiectum. Unde bonitatem suam esse Deus ex necessitate vult."

vindt in zijn principale object – de oneindige goedheid van God zelf – geen enkele noodzakende grond om een bepaalde uitdrukking van die goedheid in iets anders te willen. Geen enkele eindige goedheid voegt immers iets toe aan de goedheid die God zelf is.²⁴ Elk schepsel is overtollig in de zin dat het absoluut niet *nodig* is om de goedheid die God is volledig te maken. God is zichzelf genoeg. Let wel: er is werkelijk sprake van een aporie. Zichzelf genoeg zijn betekent voor Thomas niet dat God niet scheppend naar buiten wil treden. God *is* scheppende zijnsmacht. Maar de natuurlijke drang tot mededeling van de eigen volkomenheid aan het andere vindt in die volkomen goedheid die God zelf is en die het doel van zijn wil is geen bepalende grond! Er bestaat geen noodzakelijke relatie tussen Gods goedheid en een eindige goedheid zodanig dat God zijn goedheid niet als doel kan willen tenzij door een eindige goedheid te willen omwille daarvan. Gods oneindige goedheid is niet afhankelijk van de eindige uitdrukking van zijn goedheid in iets anders. Dat zou immers betekenen dat Gods goedheid pas tot stand zou komen in en door de eindige uitdrukking van zijn goedheid in het andere.

Als het doel van Gods wil geen bepalende grond bevat om iets anders omwille van dat doel te willen, en de schepping in dit opzicht overbodig en nodeloos is, en dus niet van de grond komt, dan kan het bestaan van de geschapen werkelijkheid alleen begrepen worden door de oneindige scheppende zijnsmacht die God is te denken als een *zich bepalende* wil. En dat noemen we een *vrije* wil, een wil van een geestelijk wezen dat zichzelf als dit of dat willende wil, zich vrij tot die scheppende wilsvaad bepaalt. De zo gedachte vrijheid van God in zijn scheppingsdaad heeft niets te maken met een keuze of een beslissing. Het gaat erom dat Gods wil alleen gedacht kan worden als de productieve grond van alle dingen indien ze een zichzelf bepalende grond is. Via de aporie zien we hoe de omslag van ‘natuur’ (oneindige zijnsmacht) naar ‘geest’ (vrijheid, personaliteit) plaats vindt. De oneindige zijnsmacht die God is kan als het ware niet ‘naar buiten toe’ actief zijn tenzij door zich te verinnerlijken tot geest in verstand en wil.²⁵

²⁴ Ibid.: “Unde, cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat.”

²⁵ Dit ‘verinnerlijken tot geest’ is niet iets dat tot stand moet komen. God is altijd al ‘verinnerlijkt’ of zoals Thomas het beschrijft: God is *reditio in se completa*, volkomen terugkeer tot zichzelf, maar dan zonder de beweging

Wat betekent dit nu voor ons begrip van het schepsel, in het bijzonder van het schepsel dat de zijnswijze van persoon heeft? Als je zegt dat de wereld zijn bestaansgrond heeft in een vrije, zichzelf bepalende wil, dan volgt daaruit dat elk schepsel, om zo te zeggen, aan zichzelf is vrij gegeven, een concreet zelfstandig zijnde dat zelf zijn eigen bestaan uitoefent. Geen enkel schepsel staat in een functionele samenhang (middel-doel) met Gods goedheid als het 'voedsel' waarmee de goddelijke goedheid zich voedt en zich als doel van alles realiseert. De overbodigheid van ieder schepsel heeft dus als keerzijde dat iedere functionalisering van het eindige als wezensnoodzakelijk moment in de manier waarop het oneindige wezen zichzelf constitueert, wegvalt. Het bestaan van ieder schepsel is gratis of, positief uitgedrukt, het heeft zijn grond in de Gods liefde tot zijn eigen goedheid. God wil zo te zeggen graag scheppen, niet omdat hij dat moet, maar omdat hij zijn goedheid graag weerspiegeld ziet in andere wezens die een eigen bestaanszin hebben. Daarom is het ook niet voldoende om schepping louter in termen van totale afhankelijkheid te begrijpen. Schepsel zijn sluit de eenheid in van zelfstandigheid en totale afhankelijkheid, in geval van het redelijk schepsel vrije zelfstandigheid en afhankelijkheid.²⁶ Met deze afhankelijkheid is niet de afhankelijkheid van de mens als lichamenlijk wezen ten opzichte van natuurlijke bestaanscondities bedoeld. Het is een afhankelijkheid die veel dieper zit en de grond van de vrije zelfstandigheid betreft, een afhankelijkheid ten opzichte van God als absolute grond van mijn bestaan die in de aanvaarding van mijzelf als vrije zelfstandigheid mee bevestigd wordt.²⁷

Als we hier spreken over zichzelf *aanvaarden* als eenheid van vrije zelfstandigheid en totale afhankelijkheid, dan sluit dit op een bepaalde manier de zijnswijze van persoon in. De mens is niet een wezen dat zichzelf in een oorspronkelijke akt constitueert. Toch is zijn zijnswijze er één van het 'zelf zichzelf zijn'. Wat hij is moet hij ook zelf zijn; hij is niet buiten de zich met zichzelf

erheen. Dit altijd al verinnerlijkt zijn van God heeft zijn trinitaire gestalte in de innerlijke processualiteit van God volgens verstand (Woord) en wil (Liefde).

²⁶ Dit is de centrale these van mijn dissertatie over de participatieleer van Thomas: *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden 1995.

²⁷ Vgl. J. Hollak, Enige wijsgerige beschouwingen over de eigen aard van het godsbewijs, in *Wijsgerig Perspectief* 24/5 (1983/84), 186.

identificerende betrekking tot zichzelf om. Maar dat is geen oorspronkelijke zelfconstitutie, dat is een vrije aanvaarding van wat je gegeven wordt te zijn. De mens is niet alleen zichzelf maar hij verhoudt zich tot zichzelf, hij heeft zelf zichzelf te zijn. Maar als in deze vrije verhouding tot zichzelf als persoon precies de reden gelegen is voor de bevestiging van de afhankelijkheidsrelatie tot God als grond van deze vrije zelfverhouding, dan moet God daarmee ineen als Persoon bevestigd worden.

Het moge duidelijk zijn dat ik hier voorbij de mogelijkheden van Thomas ga. Thomas denkt vanuit de orde van de zijnswerkelijkheid die een tendens tot toenemende perfectie vertoont. Het lagere toont in zichzelf al iets van het hogere en kan in zijn lagere perfectie niet begrepen worden tenzij in het licht van een maximum. Zijn denken is wezenlijk een perfectie-denken: al het bestaande is getekend door een tendens meer te zijn dan het is, om volgen zijn eigen wijze 'alles te zijn'. Al het mindere verwijst naar een meer, en het geheel van meer en minder verwijst naar een maximum (vgl. de 'vierde weg'). Als de zijnswijze van persoon een perfectie aanduidt, dan kan het persoon-zijn aan God, de exemplarische perfectie waar de algemene tendens tot perfectie op georiënteerd is, niet ontbreken. Zo redeneert Thomas. Ik zou daar nog iets aan willen toevoegen. Waar de scheppingsdaad resulteert in een wezen dat de zijnswijze van persoon heeft, daar manifesteert zich in de eenheid van vrije zelfstandigheid en afhankelijkheid de scheppende grond bij wijze van beeld (*imago*). Als ik dan in de aanvaarding van mijzelf als vrije persoon tevens de daarin besloten relatie tot God als de scheppende grond van mijn bestaan bevestig, ligt het dan niet in de rede tevens God als persoon te bevestigen?

Deze gedachtegang sluit op een bepaalde manier aan bij de programmatische visie die Thomas verwoordt in de proloog van het tweede deel van zijn *Summa Theologiae*. Hij zegt daarin het volgende: in het eerste deel hebben we gesproken over God als de absolute zijnsmacht waaruit alle dingen zijn voortgekomen volgens *zijn wil*. Nu komen we over de mens te spreken, de mens waarvan gezegd wordt dat hij gemaakt is naar Gods beeld (*ad imaginem Dei*). Dat beeld komt tot uitdrukking in de drie aspecten van het geest-zijn van de mens: 'intellectualiteit', 'vrije wil' en 'zelf beschikkend vermogen'. Zo kunnen we de mens in zijn morele levenspraktijk beschrijven, naar het voorbeeld van zijn schepper, als wezen dat

evenzeer zelf beginsel is van zijn activiteit, als zijnde in bezit van vrije wil en macht over wat hij doet (*de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem*).

TRANSCENDENTALE NOTIES VAN WERKELIJKHEID

Giovanni Crisostomo Javelli over transcendentia

Peter R. van Veldhuijsen

De mens is niet alleen een werktuig om de dingen namen te geven, maar hij beschouwt ook de zin- en betekenisstructuren van het zijn. (Jamblichus)¹

Historisch gezien kan transcendentale filosofie grofweg in tweeën gedeeld worden. Vóór Kant houdt zij zich voornamelijk bezig met de eerste beginselen van het reële zijnde en staat de kennisleer in dienst van metafysica en ontologie. Met en na Kant komt echter alle nadruk te liggen op de epistemologische grondprincipes, en met name komt dan de vraag centraal te staan welke grenzen aan het kennen en denken gesteld zijn om de werkelijkheid grondig te onderzoeken. In het volgende vraag ik aandacht voor een vergeten denker uit de transcendentiaal-filosofische traditie vóór Kant: Giovanni Crisostomo Javelli.

1. Inleiding

Transcendentia of transcendentalia² geven als de sporen van de goddelijke oorsprong in de dingen³ op begripsmatige wijze

¹ *Protrepticus* cap. 4, ed. Pistelli (1888), Stuttgartiae 1967, 19-20.

² Roland van Cremona is waarschijnlijk de eerste geweest die de term 'transcendentes' gebruikt heeft om de meest algemene zijnsbepalingen te benoemen. Vgl. H. Pouillon, *Le premier traité des propriétés transcendentales. La Summa de bono* du Chancelier Philippe, in *Revue néoscholastique de philosophie* 42 (1939), 44. Het is de vraag wanneer en met wie precies de term 'transcendens' veranderd wordt tot 'transcendentalis'. Suárez (1548-1617) gebruikt deze term in zijn *Disputationes metaphysicae*

uitdrukking aan de intrinsieke zin, betekenis en waarde van alles wat is. Zij expliciteren, met andere woorden, "Ausstrahlungen des Seins",⁴ namelijk de perfecties die in het zijnde besloten liggen. Als *primum inter pares*⁵ onder de transcendentale termen drukt zijnde zelf (*ens ipsum*) de perfectie uit van de act van zijn, van datgene waardoor zijnde is. Wat de term 'zijnde' niet direct uitdrukt, maar wat wel als verdere perfecties in zijnde bevat ligt, wordt voorts geëxpliciteerd door andere transcendentale namen, die het zijnde vergezellen en volgen, d.w.z. impliceren. Zo wordt de onverdeeldheid en individualiteit van zijnde uitgedrukt door de term 'één', de kenbaarheid en intelligibiliteit door de term 'waar' en de verlangens- en nastrevenswaardigheid door de term 'goed'.

In de geschiedenis van de leer van de transcendentalia – vanaf de vroege 13^{de} eeuw tot de bloeitijd van de Spaanse scholastiek in de 16^{de} eeuw – wordt deze doctrine gewoonlijk analytisch en niet synthetisch ontwikkeld. Naar aanleiding van een of andere kwestie, bijvoorbeeld de Triniteit, wordt dan een speculatieve uiteenzetting gegeven over eenheid en zo over het transcendentale ene. Het bouw materiaal voor een monografische verhandeling over de transcendentalia ligt dus veelal verspreid over verschillende plaatsen in het werk van een scholastieke auteur. Een uitzondering op deze regel wordt echter gevormd door het interessante en bij mijn

disp.IV, die handelt over de 'unitas transcendentalis'. Maar al eerder spreekt Agostino Nifo (1473-1538) in zijn commentaar op *De anima* over 'respectus transcendentalis'. Zie A. Pattin, Un grand commentateur d'Aristote: Agostino Nifo, in B. Mojsisch, O. Pluta (eds.), *Historia Philosophiae Medii Aevi*, Amsterdam/Philadelphia 1991, 803. Jan A. Aertsen vond in de *Quaestiones in I Sententias* qu.11 (ed. F. Hoffmann 1988, 365) van de dominicaan Crathorn (ca. 1330) de zeggings: 'de istis terminis transcendentalibus', zie *Bulletin de philosophie médiévale* 33 (1991), 141-42.

³ Vgl. Thomas van Aquino, *De potentia*, q. 9 a. 7 ad 8: "Unum quod pertinet ad vestigium dei in creaturis, est unum quod convertitur cum ente." Zo spreekt ook de *Summa Halensis* I nr. 88R (ed. Quaracchi, 140b) over de transcendentia "als sporen van de eerste (goddelijke) oorzaak".

⁴ H. Meyer, *Thomas von Aquin*, Paderborn 1961 (1937), 182.

⁵ Duns Scotus bijvoorbeeld noemt 'zijnde' het eerste van de transcendentalia (*primum transcendens*); zie *Ordinatio* I, dist. 8 qu. 3 nr. 19. Vgl. A.B. Wolter, *The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus*, St. Bonaventure N.Y. 1946, 10.

weten unieke geschrift *Tractatus de transcendentibus* van Giovanni Crisostomo Javelli (ca.1470 - ca.1538).

In grote lijnen in de geest van het denken van Thomas van Aquino over de transcendentia heeft Javelli met zijn *Tractatus* een monografie over deze eerste en algemene zijnsbegrippen (*communia*) opgezet. Zoals haast gebruikelijk en klassiek geworden, behandelt hij de *passiones* of *proprietates entis* eveneens en zelfs uitgebreid in zijn commentaar op boek IV cap.2 van de *Metaphysica* in de vorm van acht *quaestiones* naar aanleiding van Aristoteles' tekst over zijnde en eenheid.⁶ Maar een monografie kunnen deze *quaestiones* niet genoemd worden, hoe zelfstandig en los van de eigenlijke tekst van Aristoteles zij ook staan. In het vervolg wil ik eerst kort aandacht schenken aan leven en werken van Javelli en daarna overgaan tot een eerste kennismaking met zijn tractaat over de transcendentale zijnsnamen.

2. Giovanni Crisostomo Javelli⁷

Javelli, wiens religieuze naam Crisostomo de Casale luidt naar zijn geboortegrond Casale in Italië, was een dominicaanse theoloog en filosoof. Hij werd geboren rond 1470 en studeerde aan het dominicanen-convent te Bologna. In 1513 werd hij baccalaureus in de theologie en in 1515 magister. Zijn leermeester was de grote tegenstander van Luther, Tommaso de Vio of Caietanus, die toentertijd het intellectuele leven van de orde der predikheren krachtig beheerste en ook vernieuwde. Van 1518 tot 1521 was

⁶ *Quaestiones in IV libros Metaphysices* q. 1-8, in *Opera omnia*, Lugduni 1580 tomus I p. 731a-42a.

⁷ Voor de biografische schets heb ik gebruik gemaakt van de volgende literatuur: G. Heidingsfelder, *Zum Unsterblichkeitsstreit in der Renaissance*, in: A. Lang e.a. (eds.), *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, Münster 1935 1270, 1281-82; C. Giacon, *La seconda scolastica. I grandi commentatori di san Tommaso*, Milano 1944-51, vol. 1, 87-90; M.-D. Chenu, *Note pour l'histoire de la notion de philosophie chrétienne*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 21 (1932), 231-35; *ibid.*, Javelli, in *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris 1947, tome 8, col. 535-37; F.J. Roensch, Javelli, in *New catholic encyclopedia*, vol. 7, col. 859b-60a.; L.Cardin, Javelli, in *Enciclopedia filosofica*, 1967, vol. 3, col. 1146b.; M. Tavuzzi, *Chrysostomus Javelli o.p. A bibliographical essay*, in *Angelicum* 67 (1990), 457-82; 68 (1991), 109-21.

Javelli magister regens aan de universiteit van Bologna, de stad waar zijn gehele intellectuele loopbaan zich heeft afgespeeld. Als beroemde collega had hij Sylvester Ferrariensis, de klassieke commentator van de *Summa contra gentiles* van Thomas van Aquino. Het schijnt dat Javelli zich naderhand meer en meer heeft teruggetrokken uit de activiteit van het universitaire leven om geheel zijn aandacht te richten op het schrijven van theologische en filosofische werken. In 1538 voltooide hij zijn laatste boek, de *Ethica christiana*, maar de precieze datum van zijn sterven is niet bekend.

De voorkeur van Javelli voor het contemplatieve leven van studie en schrijven leidde hem tot uitgebreide commentaren op vooral Aristoteles maar ook op Plato en tot talrijke theologische tractaten. Ook heeft hij een commentaar geschreven op de *Summa Theologiae* I q. 1-13 en q. 27-43. Javelli hernam een commentaar op Aristoteles om de interpretatie van de Filosoof door Thomas van Aquino te verdedigen en tegelijk de uitleg van de Commentator, Averroes, kritisch te onderzoeken. Onder het opzicht van een commentaar op de *Summa Theologiae* I q. 23 heeft hij een zelfstandige verhandeling geschreven over de “zeer schone en zeer ontheven kwestie van Gods voorbeschikking en verwerping”. Het is de vraag of Javelli, die zich met dit werk tegen de in zijn ogen dwaalwegen van Luther wilde afzetten, niettemin geraakt is tot een semi-pelagianisme. Volgens Javelli is namelijk de goddelijke wilsbeschikking tot aanneming of verwerping niet zonder reden. Aan de kant van degene die voorbeschikt is tot het eeuwige leven ligt deze reden in het goede gebruik van zijn vrije wil, waartoe hij door Gods bijzondere bijstand gemotiveerd wordt om zelfs afgezien van de genade goede handelingen te verrichten, zoals gematigd leven en opkomen voor de verdediging van het eigen vaderland. God voorzag in Jacob dit goede wilsgebruik en heeft hem daarom voorbeschikt, zoals in tegendeel Judas verworpen werd, omdat God in deze verrader het kwade gebruik van diens vrije wil voorzag.

Een zekere bekendheid heeft Javelli gekregen door zijn aandeel in een controversie rondom Pietro Pomponazzi, de beroemde maar ook omstreden professor in de filosofie aan de universiteit van Padua. Het vijfde Lateraans concilie had op 19 december 1513 een decreet uitgevaardigd tegen de opvattingen van de Averroïstische neo-Aristotelici, in het bijzonder tegen de gedachte dat de

individuele ziel sterfelijk zou zijn. In 1516 verschijnt het tractaat *De immortalitate animae* van Pomponazzi.⁸ Aan het eind van dit werk, na pro en contra te hebben gewogen, besluit de auteur dat het vraagstuk over de onsterfelijkheid van de ziel een neutraal probleem is. Evenals in de kwestie over de eeuwigheid van de wereld is de natuurlijke rede niet in staat apodictische bewijzen aan te voeren, noch voor de onsterfelijkheid van de ziel, noch er tegen (zie cap. 15). Ondanks deze agnostische houding volgt er grote beroering, want velen menen dat Pomponazzi in zijn verhandeling leert dat de ziel sterfelijk in absolute zin is, maar in relatieve of oneigenlijke zin onsterfelijk (vgl. cap. 9 en 10). Zware kritiek ontstaat niet alleen van theologische zijde, maar ook van de kant van de filosoof Agostino Nifo. Men meende dat Pomponazzi een ketter was en dat zijn werk verbrand diende te worden. Na veroordeling door de inquisitie vluchtte Pomponazzi zelfs. Om een eind aan het conflict te maken verzocht hij Javelli, die hij hoog waardeerde, zijn argumenten tegen de onsterfelijkheid van de ziel te weerleggen. Kort van zeggung maar punt voor punt beantwoordt Javelli dan elk argument dat Pomponazzi voor de sterfelijkheid van de ziel heeft aangevoerd. De tevens delicate kwestie van een juiste exegese van Aristoteles over de denkziel in het bekritiseerde werk laat hij terzijde. Javelli heeft zijn *Solutiones* geschreven in een vredelievende en welwillende geest, wat blijkt uit de manier waarop Pomponazzi zijn censor heeft bejegend: hij rekent hem niet onder de 'sukkels' (*cucullati*), zoals Pomponazzi zijn tegenstanders wegens hun minachting en onverstand jegens zijn werk noemt.⁹ Javelli heeft ook geen scherpslijpende inquisiteur willen zijn in deze zaak, en wel omdat volgens hem alleen God *cordium scrutator* is, zoals hij in een brief aan Pomponazzi, "een hoogst uitzonderlijke en zeer beroemde filosoof uit deze onze tijd", schrijft.¹⁰ Met verplichte toevoeging van Javelli's *Solutiones* kan Pomponazzi dan in 1519 zijn *Defensorium* publiceren, en tevens na een accord met de inquisiteur Jean de

⁸ Voor een moderne editie zie: Pietro Pomponazzi, *Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele* (ed. B. Mojsisch), Hamburg 1990.

⁹ Vgl. É. Gilson. L'affaire de l'immortalité de l'âme à Venise au début du XV^e siècle, in V. Branca (ed.), *Umanesimo europeo e umanesimo veneziano*, Firenze 1963, 31-61, hier 47.

¹⁰ Editie in art. cit. Appendix III, 60-61.

Torfani en onder de conditie dat hij de leer van het Lateraans concilie over de onsterfelijkheid van de ziel accepteert.

3. Javelli's tractaat over transcendentia

De verhandeling *De transcendentibus* heeft een zekere reputatie gehad in de nadagen van de middeleeuwse scholastiek. Suárez immers geeft serieuze en kritische aandacht aan Javelli's tractaat wanneer hij in zijn *Disputationes metaphysicae* de transcendentale zijnsnamen bespreekt.¹¹ Na lange tijd van vergetelheid komt *De transcendentibus* weer ter sprake, maar zonder veel interesse en waardering. G. Schulemann zegt in zijn boek over de leer van de transcendentia in de Scholastiek slechts ter kennisgeving: "[...] Javellus, der eine Abhandlung über die Transcendentalien schrieb."¹² H. Knittermeyer doet in zijn historische studie over de term 'transcendentiaal' de monografie van Javelli af met een paar regels: "Für die Geschichte der Transcendentia is es übrigens nicht ohne Interesse, noch auf Chrysostomus Javellus hinzuweisen, der einen besonderen Traktat 'De Transcendentibus' verfasste, der indessen im allgemeinen ganz die thomistischen Ansichten vertritt, und eine besondere Behandlung kaum rechtfertigt."¹³ Zeker, Javelli volgt in de voetsporen van Thomas van Aquino, maar hij doet dat door een welbepaalde setting en interpretatie te geven van de teksten over de systematiek en prolegomena van de transcendentale begrippen bij zijn leermeester.¹⁴ En juist daarom verdient zijn tractaat bijzondere

¹¹ Disp. 3 sect. 2 nrs. 6 en 8, in: *Opera omnia* (ed. Breton), Parijs 1866 (repr. Hildesheim 1966), tom. 25, 109a-b.

¹² *Die Lehre von den Transcendentalien in der scholastischen Philosophie*, Leipzig 1929, 55.

¹³ *Der Terminus 'transcendental' in seiner historischen Entwicklung bis zu Kani*, Marburg 1920, 84.

¹⁴ In hoeverre Javelli historisch gezien recht doet aan Thomas terzake is geen onderwerp van mijn studie; vooreerst doe ik verslag van zijn exegese. Het is natuurlijk niet uitgesloten dat Javelli een onjuiste uitleg geeft. Op ander terrein, bijvoorbeeld dat van de realiteit van eindige relaties, zou Javelli de authentieke gedachte van Thomas niet juist hebben weergegeven. Zie N. Balthasar, *Javelli comme exégète de St. Thomas*, in: F.-J. von Rintelen (ed.), *Philosophia perennis. Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenwart*, Regensburg 1930, vol. 1, 151-57.

aandacht. Het is mijn bedoeling in wat volgt stil te staan bij deze uitleg.¹⁵

Volgens Aristoteles in *Metaphysica* VII 1 is de filosofie wel altijd op weg naar een antwoord op de vraag 'wat is het zijnde?', maar heeft zij nooit de toegang gevonden tot de kwestie wat het zijnde als zijnde is. "En zo is dan vroeger reeds, en trouwens ook nu nog, en ook altijd weer datgene waarnaar de filosofie zich op weg begeeft en waarnaar zij toch nooit de toegang zal vinden: de vraag wat het zijnde [als zijnde] is." Eigenlijk is het filosoferen als verwondering om dat wat is steeds weer tot verlegenheid geworden, want ontoegankelijk blijkt het zijnde als zodanig en fragmentarisch zijn wetenschap, de metafysica. Maar Javelli doorbreekt deze verlegenheid, want, zo begint hij zijn verhandeling, idee en notie van de transcendentale begrippen dienen beschouwd te worden als de aanvang en de toegang tot de metafysica,¹⁶ en zo dus tot het zijnde als zijnde. Verdeeld over zes hoofdstukken, zo vervolgt hij zijn woord vooraf, heb ik in één tractaat mijn studie samengevat. Deze hoofdstukken betreffen de transcendentale noties van zijnde, één, iets, ding, waar en goed.¹⁷

Het eerste hoofdstuk is nog niet onmiddellijk een beschouwing over het transcendentale zijnde. Voordat hij hiertoe komt, wil Javelli eerst enige verhelderingen met betrekking tot betekenis en begrip van 'zijnde' aanbrengen. Twee kwesties zijn dan van belang: Is zijnde het eerst gekende?, en onderscheidingen van zijnde.

¹⁵ De tekst van het opusculum die ik heb gebruikt is genomen uit: Chrysostomi Javelli, *Opera omnia* (3 vol.), Lugduni apud Alexan. Marsil. Lucensem 1580, vol. 1, 458-69. Deze editie van de *Opera omnia* vermeldt Tavuzzi (1991), o.c., 112 niet in zijn uitvoerig bibliografisch overzicht.

¹⁶ Vgl. Duns Scotus die de metafysica de wetenschap noemt die handelt over de transcendentia, zie *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*, prologus nr. 10, in *Opera omnia* (ed. Vivès) vol. 7, 7a: *haec scientia (scil. metaphysica) est circa transcendentia*. Vgl. Wolter (1946), o.c., xi.

¹⁷ *Tractatus de transcendentibus* (voortaan afgekort tot *De transc.*), 458a: "Notitiam de transcendentibus quam veluti ianuam in negotio metaphysico arbitramur, complectemur in uno tractatu, quem dividimus in sex capita. In primo agendum est de Ente. In secundo de Uno. In tertio de Aliquid. In quarto de Re. In quinto de Vero. In sexto de Bono."

Wat het eerste vraagstuk betreft, behandelt Javelli vier soorten van universele kennis. Vervolgens geeft hij een uitwerking van de these dat zijnde het eerst gekende is: *conclusio, quam existimamus esse ad mentem D. Thomae*.¹⁸ In feite is deze uitwerking een uiteenzetting van Thomas' these aan het begin van *De veritate* (q.1 a.1 sol.): *Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est ens*. De these dat zijnde het eerst gekende is wordt bevestigd door Avicenna: Zijnde en ding zijn van zodanige aard dat zij terstond in de ziel ingeptent worden door een eerste impressie, die niet verworven wordt op grond van andere noties, d.w.z. andere dan die van zijnde (*Metaphysica* I,6).¹⁹ De bespreking van deze eerste kwestie besluit Javelli in kritische discussie met Duns Scotus.²⁰

Het tweede vraagstuk raakt de verdeling van zijnde. Het belangrijkste gedeelte betreft een uiteenzetting van vijf indelingen van zijnde, die volgens Javelli in het algemeen niet aan Thomas zullen worden toegeschreven wat hun ordening aangaat.²¹ Het uitgangspunt van de *divisio entis* is de bekende uitspraak van Aristoteles in *Metaphysica* IV 2: "Zijnde wordt op velerlei wijzen uitgedrukt." En evenals in *Metaphysica* V 7 onderzoekt Aristoteles dan enkele verschillende wijzen en betekenissen van zijnde. Thomas in zijn commentaar op *Metaphysica* IV 2 zegt dat de zijnswijzen tot de volgende vier herleid kunnen worden: Het *ens rationis* (negatie en privatie), wording, vergaan en beweging, de accidentele zijnswijze en de *modus* van zijnde *per se* of substantie. De eerste drie wijzen, waarvan het *ens rationis* het zwakste is omdat hij geen zijnsrealiteit uitdrukt, zijn betrokken op de vierde wijze als de zijnswijze die het

¹⁸ *De transc.*, 458a-59a. Voor Thomas, zie met name *De veritate* q. 1 a. 1 sol.

¹⁹ *De transc.*, 459a: "Confirmatur per Avicennam in primo suae Meta. ca.6 ubi inquit, dicemus igitur, quod ens et res, talia sunt, quod statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus: patet ergo, quod ens est primo cognitum, modo exposito in propositione dubii." Volgens Avicenna zijn de begrippen *ens*, *res* en *unum* oorspronkelijk aan het kennen, d.w.z. zij zijn vóór-predicatief bewust en a priori in de denkziel ingeptent. Zie Avicenna, *Metaphysica* I, 6 (ed. Venetiis 1508, fol. 72rbA): "[...] ens et res et necesse talia sunt quae statim imprimuntur in anima prima impressione."

²⁰ *De transc.*, 459a-60a.

²¹ *De transc.*, 460a.

volmaakt is vanwege zijn sterkte en stevigheid qua realiteit.²² Een eerste indeling van zijnde kan dan ook gemaakt worden tussen logisch en werkelijk zijnde, een indeling die ook bij Thomas te vinden is in zijn genoemde commentaar.²³

De eerste verdeling van zijnde is die in *ens reale* en *ens rationis*. Deze verdeling is in eigenlijke zin geen metafysische indeling, want het gaat ons alleen, aldus Javelli, om het werkelijke zijnde dat het subject is van een *scientia realis*, de metafysica.²⁴ Het *ens rationis* is namelijk het subject van de logica.²⁵ Volledigheidshalve echter dient deze indeling wel vermeld te worden.²⁶ Vervolgens geeft Javelli een uiteenzetting die zonder meer het *ens reale* betreft.²⁷

Aangezien Javelli's tractaat metafysisch van aard is – want, zoals nog zal blijken, het transcendentale zijnde is geen onderwerp van logica maar van onto-logica – moeten de volgende vier zijnsverdelingen dus ook het *ens reale* betreffen. Deze vier verdelingen van zijnde tonen opmerkelijk genoeg een impliciete distinctie, die – ondanks de steeds terugkerende kritiek op Duns Scotus – niettemin aan de *doctor subtilis* ontleend schijnt te zijn. Javelli vermeldt en bespreekt dan deze *divisiones*:²⁸

1. De verdeling in *ens absolutum* en *ens respectivum*.
2. De verdeling in één en veel.
3. De verdeling in de vijf transcendentia.
4. De verdeling in *ens finitum* en *ens infinitum*.

In zijn commentaar op de *Metaphysica* gebruikt Javelli de terminologie *passiones entis* als hij de transcendentale begrippen bedoelt. Deze naamgeving verraadt invloed van Scotus, iets wat nog duidelijker blijkt uit genoemde vier *divisiones entis*. Scotus bedoelt met *passiones entis* de zin en betekenis van zijnde uitgebreider en

²² *In IV Metaphysicam*, lectio 1 nr. 540-43.

²³ *In IV Metaphysicam*, lectio 4 nr. 574: "Ens est duplex, scilicet ens rationis et ens naturae." *STh* I-II, q. 8 a. 1 ad 3: "Illud quod non est ens in rerum natura, accipitur ut ens in ratione"; *Scriptum in I Sententias*, dist. 23 q. 1 a. 3 sol.; dist. 26 q. 1 a. 1 ad 3; II, dist. 34 q. 1 a. 1 sol.

²⁴ Zie bijvoorbeeld Suárez, *Disputationes metaphysicae* III, sect. 1 nr. 10.

²⁵ Vgl. Thomas, *In IV Metaphysicam*, lectio 4, nr. 574: "Ens rationis est proprie subiectum logicae."

²⁶ *De transc.*, 460a.

²⁷ *De transc.*, 460a-61a.

²⁸ *De transc.*, 461a-65b.

uitputtender gestalte te kunnen geven dan alleen door de vijf transcendentia gedaan kan worden. Volgens hem heeft zijnde niet alleen *passiones simplices*, maar ook *passiones* die ten opzichte van elkaar tegengesteld staan en zo ook onderscheiden worden, zoals mogelijk-noodzakelijk, act-potentie etc.²⁹ Welnu, Javelli's genoemde vier zijnsverdelingen laten ditzelfde onderscheid in twee soorten *passiones entis* zien en tonen aldus scotistische invloed. De drie verdelingen *respectivum-absolutum*, *unum-multum* en *finitum-infinitum* behoren dan ook tot de zogenoemde *passiones entis disiunctae*. De zijnsverdeling *respectivum-absolutum* heeft overigens haar oorsprong bij Bonaventura in zijn *De mysterio Trinitatis* (q. 1 a. 1),³⁰ maar komt in het werk van Scotus niet voor.³¹ Pas bij de 17^e eeuwse scotist Bartholomaeus Mastrius de Mendola keert zij terug als algemeen-disjunct kenmerk van zijnde.³² Javelli heeft haar dus in scotistische setting zeer waarschijnlijk aan Bonaventura ontleend. Aangezien ik slechts aandacht wil besteden aan de zijnsverdeling van de vijf transcendentia in Javelli's monografie, laat ik de problematiek van scotistische invloed verder rusten.

Nadat Javelli de vijf zijnsverdelingen heeft besproken, komt hij tot het laatste deel van zijn tractaat, een uiteenzetting van de afzonderlijke vijf transcendentia: *unum*, *aliquid*, *res*, *verum* en *bonum*.³³ Ook aan dit gedeelte zal ik geen aandacht besteden. Mijn interesse geldt alleen Javelli's algemene systematiek van de transcendentia en zijn interpretatie van Thomas.³⁴

4. Verdeling van het reële zijnde in de vijf transcendentia

Wat deze verdeling van zijnde betreft, moeten er drie dingen onderzocht worden, zo begint Javelli zijn systematische prolegomena over de transcendentale begrippen. Ten eerste moet bezien worden

²⁹ *Ordinatio* I, dist. 8 p. 1 qu. 3 nr. 115: "Ens non tantum habet *passiones simplices*." Vgl. R. Lay, *Passiones entis disiunctae*. Ein Beitrag zur Problemgeschichte der Transzendentalienlehre, in *Theologie und Philosophie* 42 (1967), 57.

³⁰ Vgl. Lay (1967), o.c., 56-57.

³¹ *Ibid.*, 56-60.

³² *Ibid.*, p.74-76.

³³ *De transc.*, 464b-69b.

³⁴ *De transc.*, 462b-64a.

hoe de transcendentia onderscheiden worden van zijnde, aangezien zij geen synonieme namen zijn, zoals bijvoorbeeld *'unica'* en *'vestis'* synoniemen zijn.³⁵ Ten tweede moet bezien worden wat de transcendentia toevoegen aan zijnde. En ten derde is een onderzoek nodig naar de orde die deze begrippen onderling bezitten.³⁶

Ter verklaring van het eerste punt stelt Javelli drie thesen (*conclusiones*) op, waarvan de eerste luidt: Transcendentia onderscheiden zich niet op reële wijze van zijnde. Alle metafysici stemmen met deze these in, die met twee argumenten bewezen kan worden.³⁷

Eerste argument. Als zijnde reëel geprediceerd zou worden van de transcendentia, dan zou het daarvan niet op zowel abstracte als concrete wijze geprediceerd kunnen worden. Als 'goed' bijvoorbeeld reëel onderscheiden was van 'zijnde', dan zou 'zijnde' alleen in concreto van 'goed' geprediceerd kunnen worden (iets wat goed is, is een zijnde), maar niet in abstracto (iets wat goed is, is zowel een zijnde als een zijndheid). Javelli verheldert zijn bedoeling met het voorbeeld van een accident, dat als reëel onderscheiden van een subject wel in concreto maar niet in abstracto van dat subject geprediceerd kan worden. Men kan wel zeggen dat Plato wit is, maar niet dat hij witheid is. Aangezien iets wat goed is, zijnde is en zijndheid, staat het vast dat zijnde zowel in abstracto als in concreto van de transcendentia geprediceerd kan worden. Dus worden de transcendentia niet reëel onderscheiden van zijnde.³⁸

³⁵ Thomas van Aquino, *In IV Metaphysicam*, lectio 2, nr. 549.

³⁶ *De transc.*, 462b: "Quarta divisio entis est in quinque transcendentia, de quibus considerabimus tria. Primo quomodo distinguantur ab ente, cum non sint synonyma. Secundo quid addant super ens. Tertio quem ordinem habeant inter se."

³⁷ *De transc.*, 462b: "Pro evidentia primi, pono tres conclusiones. Prima conclusio, Transcendentia non distinguuntur realiter ab ente. In hac conclusione omnes Metaphysici conveniunt, quae tamen probatur duplici ratione."

³⁸ *De transc.*, 462b: "Primo, quia de eis non praedicaretur ens tam in abstracto, quam in concreto: quod ideo dico, quoniam etsi accidens distinctum realiter a subiecto praedicetur de subiecto in concreto, non tamen in abstracto (falsum est enim quod Plato sit albedo) constat autem, quod ens in abstracto, et in concreto praedicatur de transcendentibus, nam bonum est ens, et est entitas, ergo, etc."

Het zou kunnen dat Javelli dit eerste argument ontleend heeft aan een tekst van Thomas. In een kwestie over de juiste definitie van deugd vermeldt Thomas een objectie die uitgaat van de bewering dat abstracte predicering niet samen kan gaan met concrete predicering. Witheid is kleur (abstract), maar niet gekleurd (concreet) te noemen. Welnu, goedheid wordt van deugd op abstracte wijze geprediceerd en dus niet in concreto. De definitie van deugd als 'goede hoedanigheid' (concreet) is dan ook onjuist.³⁹ Thomas weerlegt dit argument door een onderscheid te maken tussen de orde van de transcendentia, waar concrete en abstracte predicering samengaan, en de categoriale orde waar beide prediceringen niet samengaan. Op categoriaal niveau is de objectie dus terecht, maar uiteindelijk d.w.z. transcendentiaal gezien, is zij onjuist. Thomas begint zijn weerlegging met een pregnante typering van de transcendentia: De transcendentale begrippen kenmerken zich hierdoor dat zij elk voor zich het zijnde omcirkelen en rondgaan.⁴⁰ Met een abrupte overgang

³⁹ *De virtutibus in communi* qu. Un. Art. 2 arg. 8: "Praeterea, quod praedicatur in abstracto, non praedicatur in concreto; sicut albedo est color, non tamen colorata. Sed bonitas praedicatur de virtute in abstracto. Ergo non praedicatur in concreto; ergo non bene dicitur (secundum Augustinum): Virtus est bona qualitas."

⁴⁰ Vgl. Jan A. Aertsen, *Transzendental versus Kategorial: Die Zwiespältigkeit von Thomas' Philosophie? Eine kritische Studie*, in *Vivarium* 24 (1986), 143-57; *Ibid.*, *Die Transzendentalienlehre bei Thomas von Aquin in ihren historischen Hintergründen und philosophischen Motiven*, in A. Zimmermann (ed.), *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 19: *Thomas von Aquin*, Berlin/New York 1988, 82-102, hier 86. De uitdrukking 'omcirkelen en rondgaan' (*circumire*) – "expression particulièrement remarquable" (Krempel) – is ook te vinden in Thomas' *In X Metaphysicam lectio* 3 nr. 1981: "[...] unum quod convertitur cum ente circuit omnia entia"; *De virtutibus in communi* art. 2 ad 8: "[...] istud fallit in transcendentibus, quae circumeunt omne ens"; *De potentia* q. 9 a. 7 sed contra 5: "[...] multitudo et unum circumeunt omnia genera"; *De malo* q. 1 a. 1 ad 11: "[...] bonum quod circuit omnia genera, sicut et ens"; q. 1 a. 2 ad 4: "Bonum autem non praedicatur univoce de omnibus bonis, sicut nec ens de omnibus entibus, cum utrumque circumeat omnia genera". Met 'genera' bedoelt Thomas hier niet alleen de tien predicamenten maar ook de transcendentia zelf omdat zij zijnde èn elkaar omcirkelen en rondgaan, zie *De malo* q. 1 a. 1 ad 11: "[...] genus dici potest id quod genera transcendit, sicut ens et unum." Het is opmerkelijk dat de uitdrukking *circumire*, zo typisch voor Thomas lijkt, terwijl het in het begin van de 14^{de} eeuw gebruikt wordt door

beweert Thomas dan dat essentie of zijndheid zijnde is, dat goedheid goed is en dat eenheid één is. Maar men kan niet zeggen dat witheid wit is. En de reden van deze gelijkstelling van abstract en concreet is, dat iets wat in het verstand valt noodzakelijk onder het begrip van zijnde valt; zijnde immers is het eerst gekende.⁴¹ Bijgevolg valt datgene, wat onder het begrip van zijnde valt ook onder het begrip van goed en één. Vandaar dat essentie, goedheid en eenheid alleen begrepen kunnen worden via het begrip van goed, één en zijnde. Aangezien het abstracte niet verstaan kan worden, tenzij op grond van het concrete, kan daarom goedheid goed en eenheid één genoemd worden.⁴²

Tweede argument. Als de transcendentia reëel onderscheiden worden van zijnde, dan voegen zij aan zijnde iets reëels toe. Immers, wat reëel wordt onderscheiden zijn òf twee volstrekt gescheiden reële zijnden (bijvoorbeeld deze steen hier en die daar), òf twee dingen waarvan het ene iets reëels insluit wat het andere niet bevat, zoals mens en witte mens. Welnu, de transcendentia voegen niet iets reëels toe aan zijnde. Dus zijn zij niet reëel onderscheiden van zijnde – wat te bewijzen viel.⁴³

Nicolaas van Lyra in q. 6 van zijn *Quodlibet* I. In discussie met Duns Scotus vraagt hij zich af *Utrum ens esset genus?*, en hij spreekt dan over de transcendentale namen als *intentiones transcendentales genera et circumeuntes omne genus praedicatorum*. Zie S.F. Brown (ed.), Nicholas of Lyra's critique of Scotus' univocity, in B. Mojsisch, O. Pluta (eds.), *Historia philosophiae medii aevi*, Amsterdam/Philadelphia 1991, Bd. 1, 121.

⁴¹ *Scriptum in I Sententias*, dist. 8 q. 1 a. 3 sol.: "Primum enim quod cadit in imaginatione intellectus, est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu."

⁴² *De virtutibus in communi*, q. Un. Qu.2 ad 8: "[...] quod istud fallit in transcendentibus, quae circumeunt omne ens. Nam essentia est ens, et bonitas bona, et unitas una, non autem sic potest dici albedo alba. Cuius ratio est, quia quidquid cadit in intellectu, oportet quod cadat sub ratione entis, et per consequens sub ratione boni et unius; unde essentia et bonitas et unitas non possunt intelligi, nisi intelligantur sub ratione boni et unius et entis. Propter hoc potest dici bonitas bona et unitas una."

⁴³ *De transc.*, 462b-63a: "Secundo si distinguuntur realiter ab ente, addunt super ens aliquod reale. Quae enim distinguuntur realiter, aut sunt duo entia realia penitus distincta, ut duo supposita, aut unum includit aliquod reale, quod non concludit alterum, ut homo et homo albus; sed transcendentia non addunt aliquod reale super ens. [Ergo etc.]"

De minor van deze redenering moet echter nog bewezen worden, want wat houdt de beweerde niet-reële toevoeging aan zijnde in? Een reële toevoeging, zo beargumenteert Javelli dan, zou immers een differentie, een accident of een substantie zijn. Maar geen van deze drie komt in aanmerking. Transcendentia voegen bijvoorbeeld geen differentie toe, omdat anders zijnde een genus zou zijn dat verschillend gespecificeerd zou kunnen worden, zoals levend wezen tot plant, dier of mens. Volgens Aristoteles in *Metaphysica* III 3 (998b22) is zijnde echter geen genus.⁴⁴ Evenmin voegen de transcendentia op accidentele of substantiële wijze iets toe, en wel omdat zij anders niet geprediceerd kunnen worden van elk zijnde. Datgene immers wat aan zijnde iets welbepaalds toevoegt is niet convertibel en gemeenschappelijk met zijnde.⁴⁵ Substanties, accidenten, specifieke differenties zijn inperkingen van zijnde tot bijvoorbeeld deze mens, wit-zijn en plant-zijn. Transcendentia contraheren niet tot reëel verschillende zijnsbepalingen, maar omcirkelen als *communia* zowel het gehele zijnde als ook elkaar.⁴⁶

Het staat vast, zo vervolgt Javelli zijn argument, dat de transcendentia van elk zijnde geprediceerd kunnen worden, en hij verwijst dan ter bevestiging naar Averroes (*In IV Metaphysicam* comm.3), waar de Commentator zegt dat elk zijnde één is en dat omgekeerd alles wat één is ook zijnde is.⁴⁷ Aristoteles spreekt in zijn *Metaphysica* IV 2 niet over omkeerbaarheid, hij zegt alleen dat zijnde en één hetzelfde zijn en één natuur hebben maar verschillen

⁴⁴ Vgl. Thomas, *De veritate* q. I a. 1 sol.: Aan zijnde kan niet iets toegevoegd worden als iets wat van buiten af zijnde komt, zoals de toevoeging van een specifieke differentie aan een genus of een accident aan een subject. *Unde probat etiam Philosophus in III Metaphysicae quod ens non potest esse genus.*

⁴⁵ *De transc.*, 463a: "[...] transcendentia non addunt aliquid reale super ens, quoniam tale additum, aut esset differentia, sicut homo addit rationale super animal, aut esset accidens, aut substantia; non addunt (de tekst leest *addit*; PvV) differentiam, quia ens esset genus contra Arist. In 3. *Metaph.* text.10, non addunt accidens, nec substantiam, quia transcendentia non praedicarentur de quolibet ente. Quod enim addit super ens, aliquid determinati generis, non convertitur cum ente, ut patet."

⁴⁶ Vgl. Jan A. Aertsen (1988), o.c., 86.

⁴⁷ *De transc.*, 463a: "Constat autem transcendentia praedicari de quolibet ente, unde et Comm. Inquit in 4. *Meta* com.3 omne ens est unum et e converso." Vgl. Javelli, *Quaestiones in IV Metaphysicen* qu. 3 (p.735a).

qua begrip. In zijn commentaar op Aristoteles' tekst zegt Thomas in zijn discussie met Avicenna over het numerieke en transcendente ene, dat het transcendente ene omkeerbaar is met zijnde.⁴⁸ Eén en zijnde zijn onderling convertibel en gemeenschappelijk, maar wat van deze twee namen gezegd wordt, geldt, aldus Javelli, van alle transcendentia.⁴⁹ En hiermee bevestigt hij de klassieke convertibiliteitstheze.⁵⁰

Met deze eerste conclusie, en vooral met het tweede argument, heeft Javelli willen laten zien dat de transcendentia niet reëel onderscheiden zijn van het primaire transcendens zijnde, maar dat zij met zijnde convertibel en gemeenschappelijk zijn. Wat voor deze these grondlegend is als argument vermeldt Javelli niet, namelijk de bewering dat met zijnde 'alles' gezegd is. Immers, buiten zijnde is niets. Zo zegt Thomas in *De veritate* (q.1 a.1 sol.): *Enti non possunt addi aliqua quasi extranea*. Dus kunnen transcendente zijnsbepalingen onmogelijk reëel onderscheiden worden van zijnde zelf, maar moeten zij ideëel of begripsmatig onderscheiden worden.

Een tweede antwoord op de vraag hoe de transcendentia van zijnde onderscheiden worden zonder dat zij synoniemen zijn, werkt Javelli uit met zijn tweede these (*secunda conclusio*) dat zo'n onderscheid niet op grond van de zakelijke natuur der dingen (*ex natura rei*) gemaakt kan worden. Een distinctie *ex natura rei* is namelijk een reële distinctie. Volgens Duns Scotus, de auteur van deze distinctie, bestaat een onderscheid in re voor de verstandelijke operatie. Vandaar dat een distinctie *ex natura* reëel is. Uit de vorige these (*prima conclusio*) is echter gebleken dat de transcendentia niet op reële wijze van zijnde onderscheiden zijn. Dus vervalt ook de mogelijkheid dat zij *ex natura rei* onderscheiden worden.⁵¹ Immers,

⁴⁸ *In IV Metaphysicam*, lectio 2, nr. 556-60.

⁴⁹ *De transc.*, 463a: "Et quod dico de uno intelligendum est de aliis transcendentibus."

⁵⁰ Vgl. Jan A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden etc. 1996, 204-10.

⁵¹ *De transc.*, 463a: "Secunda conclusio, transcendentia non distinguuntur ab ente ex natura rei, quoniam distinctio ex natura rei est distinctio realis, nam per auctorem huius distinctionis, qui est Scotus in I. Sent., dist.8 est distinctio in re ante opus intellectus. Ergo est realis, sed ex conclusione praecedenti non distinguuntur realiter ab ente, ergo nec ex natura rei."

de convertibiliteit, *communitas* en coëxistentie met zijnde volgens de eerste these maakt elke reële distinctie onmogelijk, dus ook die op grond van een of andere zakelijke natuur der dingen.

Het volgende argument van Scotus is dan ook niet geldig, aldus Javelli. Afgezien van elke verstandsoperatie worden verstand en wil meer dan alleen begripsmatig onderscheiden, en wel omdat zij verschillende operaties hebben. Vandaar dat hun objecten, namelijk zijnde en goed, meer dan begripsmatig onderscheiden worden. Dus worden zijnde en goed *ex natura rei* en daarmee reëel onderscheiden. Volgens Aristoteles immers worden de zielevermogens onderscheiden op grond van hun objecten.⁵² Een objectief onderscheid tussen wil en verstand betekent dus ook een objectief onderscheid tussen zijnde en goed.⁵³ Kortom, de transcendentia worden *ex natura rei* en dus reëel onderscheiden van zijnde, volgens Scotus.

Wie echter in het voetspoor van Thomas filosofeert, kan dit argument niet als juist accepteren. Het is namelijk thomasisch – Javelli spreekt van *secundum nos* – om te zeggen dat verstand en wil niet alleen vanwege hun objecten ofwel *ex natura rei* worden onderscheiden, maar ook op de reële wijze van twee zelfstandige vermogens zelf. Maar een noodzakelijk en reëel onderscheid in de vermogens impliceert niet vanzelfsprekend een noodzakelijk onderscheid in de objecten. En evenmin kan men zich in dezen op Aristoteles beroepen. Een formele of begripsmatige distinctie in de objecten is voldoende om een reële distinctie in de vermogens op te roepen, zoals een formele distinctie in een object voldoende is om een specifieke en reële distinctie tussen twee wetenschappen op te roepen. Een zelfde zaak immers wordt onder formeel verschillend opzicht beschouwd door onderscheiden wetenschappen; zo wordt

⁵² Aristoteles, *De anima* II 4 (415a16-22).

⁵³ *De transc.*, 463a: "Nec valet ratio Scoti, quae est haec. Secluso omni opere intellectus, voluntas et intellectus distinguuntur plus quam ratione, cum habeant distinctas operationes; ergo eorum objecta distinguuntur plus quam ratione, quae sunt ens et bonum; ergo distinguuntur ex natura rei. Consequentia vero sic probatur, quoniam ex *De anima* II, text.33 potentiae distinguuntur per objecta; ergo qualis est distinctio inter voluntatem et intellectum, talis erit inter ens et bonum. Cum ergo intellectus et voluntas distinguantur, ex natura rei distinguuntur; similiter ens et bonum."

bijvoorbeeld het ene object 'aarde' onder een tweevoudig opzicht bestudeerd, namelijk door de astronoom en door de fysicus.⁵⁴

Javelli besluit de tweede conclusie met een korte kwestie. Als iemand nu vraagt hoe eenzelfde zaak onder verschillend rationeel opzicht object kan zijn van verstand en wil, dan luidt het antwoord: Dit is mogelijk aangezien eenzelfde zaak van nature geschikt is om zich op verschillende wijze aan beide genoemde zielevermogens respectievelijk kenbaar en nastreefbaar te maken. Onder het absoluut rationele opzicht van zijnde immers kan iets zich kenbaar maken aan het verstand, en onder het relatief rationele opzicht van een verlangenswaardig goed kan iets zich aan de wil doen gelden als nastreefbaar.⁵⁵ Javelli vat met dit antwoord eigenlijk nog eens de bedoeling van zijn tweede conclusie samen.

Nadat hij met de eerste conclusie heeft laten zien dat de transcendentia geen reële toevoegingen aan zijnde betreffen en met de tweede conclusie dat een reëel onderscheid tussen de zielsvermogens van verstand en wil niet noodzakelijk een reëel onderscheid *ex natura rei* van beider object impliceert – kortom, nadat hij eerst de vraag naar de wijze waarop de transcendentia van zijnde onderscheiden worden kritisch heeft behandeld, komt Javelli nu tot een derde en laatste conclusie, die het genoemde onderscheid positief benadert.

Transcendentia worden op begripsmatige wijze (*ratione*) van zijnde onderscheiden. Maar ligt dan niet onmiddellijk deze objectie voor de hand, die ook Thomas formuleert in *De veritate* (q.1

⁵⁴ *De transc.*, 463a: "Haec ratio in via B. Th. non valet, quoniam intellectus et voluntas, secundum nos distinguuntur, non solum ex natura rei, sed etiam realiter. Negamus autem esse necessariam tantam distinctionem in obiectis, quantam ponimus in potentiis. Nec non dixit Arist. Nam ad causandam distinctionem realem in potentiis, sufficit distinctio formalis vel rationis in obiectis, sicut ad causandam distinctionem specificam et realem in duabus scientiis, sufficit distinctio formalis in objecto; eadem enim res sub diversa ratione formali a distinctis scientiis consideratur, sicut terra ab Astrologo et a Physico."

⁵⁵ *De transc.*, 463a: "Et si quaeras, quomodo eadem res potest sub diversa ratione esse obiectum intellectus et voluntatis, dico id esse, quoniam eadem res apta nata est diversimode movere utrumque, movet enim intellectum sub ratione entis, quae est ratio absoluta et movet voluntatem sub ratione appetibilis, quae est ratio boni, quae est ratio respectiva, ut dicemus infra." Met dit laatste verwijst Javelli naar caput VI 'De bono' (468b-69b).

a.1): Als waar (en elk ander transcendent) hetzelfde zou zijn als zijnde, dan zou het tautologisch zijn, d.w.z. hetzelfde zinloos herhalend, om te spreken van een waar zijnde? Waar en zijnde kunnen dus niet hetzelfde zijn, zoals een begripsmatige distinctie schijnt te impliceren, maar moeten reëel verschillend zijn.⁵⁶ Welnu, zo vervolgt Javelli, het is geen leeg taalgebruik om te beweren dat zijnde één, waar en goed is, zoals alle metafysici (*omnes*) van mening zijn. Javelli zegt hier (nog) niet waarom deze bewering geen ‘*nugatio*’ is, hij verwijst vooralsnog alleen naar anonieme autoriteiten. Op grond van de voorafgaande *conclusiones* worden de transcendentia dus niet reëel onderscheiden van zijnde maar wel, wat de derde conclusie vaststelt, begripsmatig. Niettemin echter is de natuur van zijnde, waarop de transcendentale namen zich steeds richten, steeds identiek en dezelfde.⁵⁷ Ter bevestiging van deze conclusie citeert Javelli het begin van *Metaphysica* IV letterlijk (volgens de Latijnse versie):⁵⁸ “Als dus zijnde en één dezelfde ene natuur betreffen, omdat zij elkaar wederzijds bevatten, zoals bij principe en oorzaak, wordt deze natuur toch niet getoond onder één begripsomschrijving.” En Averroes, zo vervolgt Javelli, geeft als verklaring dat zijnde en één wat het subject betreft eenzelfde natuur bedoelen via twee definities. Volgens de weg van de peripatetische

⁵⁶ “Nugatio est eiusdem inutilis repetitio; si ergo verum esset idem quod ens, esset nugatio dum dicitur ens verum, quod falsum est; ergo non sunt idem.” Kant zal later in zijn *Kritik der reinen Vernunft* B 113 dit argument herhalen in zijn kritiek op de ‘transcendentale filosofie van de Ouden’ als hij de zijnsnamen één, waar en goed tautologisch en leeg noemt.

⁵⁷ *De transc.*, 463a: “Tertia conclusio. Transcendentia distinguuntur ratione ab ente. Quoniam non est nugatio dicere ens unum, ens bonum, ens verum, ut omnes concedunt. Ergo aliqua distinctione distinguuntur, non reali, nec ex natura rei, per conclusiones praecedentes. Ergo a sufficienti divisione, distinguuntur ratione, licet significant eandem naturam.”

⁵⁸ Aristoteles, *Metaphysica* IV 2 (1003b22v.). Uitdrukkelijk noemt Aristoteles in deze klassiek geworden tekst de twee elementen voor de convertibiliteit van de transcendentia: de ene natuur die door de ratio (logos) gedifferentieerd wordt. Zie Jan A. Aertsen, *Die Lehre der Transzendentalien und die Metaphysik. Der Kommentar von Thomas von Aquin zum IV. Buch der Metaphysica*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 35 (1988), 293-316, hier 306.

school worden de transcendentia alleen op begripsmatige wijze onderscheiden van zijnde.⁵⁹

Javelli spreekt niet over onderscheid qua definitie, zoals Averroes, maar hij volgt waarschijnlijk de uitleg van Aristoteles door Thomas, die de geciteerde tekst zo verheldert: *Unum autem et ens significant unam naturam secundum diversas rationes.*⁶⁰ De reden, waarom er alleen een begripsmatig onderscheid is – en daarmee geeft Javelli nu ook de reden waarom er niet gesproken kan worden van triviaal en tautologisch taalgebruik (*nugatio*) – is dat de werkelijke dingen, alles wat is, steeds op andere wijze opgevat en begrepen worden: als zijnde, als één, als waar, als goed (etc.).⁶¹ Dit argument bedoelt te zeggen dat de zin en betekenis van het werkelijke zijnde uitgedrukt wordt door welbepaalde termen die qua begrip steeds weer andere noties aan zijnde toevoegen die door de ratio van zijnde zelf niet uitgedrukt worden.⁶² Zo vervalt dus ook de *nugatio*-objectie. In zijn antwoord op deze objectie drukt Thomas Javelli's argument aldus uit: waar-zijnde is geen tautologie omdat door de term 'waar' iets uitgedrukt wordt – namelijk kenbaarheid – wat niet door de term 'zijnde' uitgedrukt wordt.⁶³

⁵⁹ *De transc.*, 463a: "Quod confirmatur per Arist. in 4. Metaph. tex.3. ubi inquit, Si igitur ens, et unum idem et una natura, eo quod se ad invicem consequuntur, sicut principium et causa, sed non est una ratione ostensa. Et Comm. Declarans illic dictum Arist. inquit significant eandem naturam subiecto, et duas diffinitiones, sicut principium et causa: manifestum est ergo, quod secundum viam Peripateticam distinguuntur ab ente solum secundum rationem."

⁶⁰ *In IV Metaphysicam*, lectio 2, nr. 549.

⁶¹ *De transc.*, 463a: "De transcendentia zijn louter begripsmatige zijnsbepalingen, quoniam alio modo concipitur res, ut ens et ut una vel bona etc."

⁶² Transcendentia expliciteren niet alleen de betekenis van zijnde, maar voegen wel degelijk ook iets toe aan de zin van zijnde. Zijnde zelf geeft uitdrukking aan het zijn (esse), dat waardoor alle dingen zijn. Goed voegt aan zijnde echter iets toe wat niet door zijnde zelf uitgedrukt wordt, namelijk de nastrevenswaardigheid van zijnde.

⁶³ *De veritate*, q. 1 a. 1 ad 1 sed contra: "Non est nugatio cum dicitur ens verum quia aliquid exprimitur nomine veri quod non exprimitur nomine entis." Vgl. *De veritate*, q. 21 a. 1 sol: "non nugatorie dicatur ens bonum." *STh I*, q. 11 a. 1 ad 3. Zie voor de algemene these de solutio van *De veritate*, q. 1 a. 1: "Aliqua dicuntur addere super ens, in quantum expriment modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur."

Het eerste thema van onderzoek betrof de vraag naar de wijze waarop de transcendentia onderscheiden worden van zijnde. Zoals al gezegd: de eerste twee conclusiones bedoelden te laten zien dat de transcendentia niet reëel onderscheiden zijn van zijnde, maar dat zij met zijnde coëxtensief of convertibel zijn, terwijl de derde conclusie duidelijk heeft gemaakt dat het onderscheid met zijnde gelegen is in een begripsmatige distinctie. Dit onderscheid op het niveau van begrip en ratio gaat Javelli nu verder uitwerken via de notie van zijnsadditie.

Het tweede thema van onderzoek in de prolegomena van de transcendentia betreft de vraag wat de transcendentale namen toevoegen aan zijnde. Javelli's uitwerking van deze tweede kwestie is sterk afhankelijk van Thomas' grondleggende tractaat *De veritate* (q.1 a.1 sol.), zoals duidelijk zal blijken uit het vervolg. Javelli begint met te zeggen dat de vijf transcendentia (*unum, aliquid, res, verum, bonum*) vijf algemene zijnswijzen toevoegen aan zijnde zelf, wijzen die overeenkomen met alles wat werkelijk is. Maar het zijn zijnswijzen die niet uitgedrukt worden door het transcendentale begrip zijnde zelf.⁶⁴ Thomas zegt het in *De veritate* q.1 a.1 sol. zo: *Aliqua dicuntur addere super ens in quantum exprimunt modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur*. Vooreerst echter heeft het begrip van *additio entis* een tweevoudige betekenis, zo vervolgt Thomas en zo volgt Javelli in diens voetspoor. Enerzijds is er de bijzondere zijnswijze die gewoonlijk niet aan elk zijnde toekomt en met elk zijnde overeenstemt, maar die aan een welbepaald zijnde toekomt. Een voorbeeld is het zelfstandig zijn, dat alleen toekomt aan de substantie. Volgens deze bijzondere zijnswijzen wordt zijnde onderverdeeld in de tien categorieën.⁶⁵

Uit het voorafgaande is gebleken dat de transcendentia vanwege hun coëxtensiviteit met zijnde alleen begripsmatige toevoegingen zijn. Buiten zijnde is immers niets. De enige reële zijnstoevoeging kan dan ook alleen een inperkende en bijzondere

⁶⁴ *De transc.*, 463a: "Pro evidentia secundi advertet, quod quinque transcendentia addunt quinque modos essendi generales, convenientes cuilibet rei, et non sunt expressi per conceptum entis."

⁶⁵ *De transc.*, 463a: "Unde nota, quod modus essendi additus enti est duplex, nam quidam est specialis, qui scilicet non convenit omni enti, sed determinatio, ut hic modus, qui est esse per se, convenit soli substantiae. Et secundum hos modos speciales distinguuntur ens in decem praedicamenta."

toevoeging zijn die niet overeenstemt en coëxtensief is met elk zijnde: *de categoriale additio entis*. Zo kunnen de transcendente zijnstoevoegingen als ideële en begripsmatige *additiones* alleen algemene zijnswijzen zijn die elk zijnde volgen. Deze *modi generales* nu brengen de vijf transcendentia tot stand.⁶⁶

In het begin van zijn bespreking van de transcendente zijnsverdeling heeft Javelli als derde thema van onderzoek genoemd de orde van de transcendentia onder en ten opzichte van elkaar. Maar bij de behandeling van het tweede thema van onderzoek over de transcendente toevoegingen aan zijnde kan in zekere zin ook al gesproken worden van een orde van de transcendentia, zij het dat het in het geval van de *additio entis* steeds gaat om een orde ten opzichte van het primaire transcendens, namelijk zijnde zelf. Maar eerst moet bezien worden wat de ontologische setting of metafysische orde is van de transcendentia. Via de verstandelijke methode van disjunctieve onderscheiding⁶⁷ wordt deze orde of setting van zijnswijzen opgespoord.

Toereikend is volgens Javelli deze structuur: Iedere transcendente zijnswijze volgt òf elk zijnde in zich, òf elk zijnde in relatie tot een ander zijnde. Wanneer zo'n zijnswijze zijnde in zich betreft, dan is de begripsvatting òf bevestigend òf ontkennend.⁶⁸ Het is opmerkelijk dat Javelli vervolgt met de ontkennende begripsvatting en niet, zoals zijn voorbeeld Thomas, met de bevestigende begripsvatting. De reden van de omkering van zijn voorbeeldtekst *De veritate* qu.1 art.1 sol. is dat de afleidingsorde van de transcendentia (zie het derde thema van onderzoek) in

⁶⁶ *De transc.*, 463a: "Quidam autem sunt modi essendi generales additi enti consequentes omne ens, et isti constituunt quinque transcendentia." Vgl. Thomas van Aquino, *De veritate*, q. 1 a. 1 sol: "Alio modo ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens."

⁶⁷ Vgl. J.A. Aertsen, *Middeleeuwse beschouwingen over waarheid. Adaequatio rei et intellectus*, Amsterdam 1984, 10.

⁶⁸ *De transc.*, 463a: "Quorum (namelijk van de transcendentia) sufficientia est haec, omnis talis modus consequitur omne ens vel in se, vel in ordine ad alterum. Si in se, vel affirmative, vel negative." Vgl. Thomas van Aquino, *De veritate*, q. 1 a. 1 sol: "Et hic modus (namelijk de transcendente zijnswijze) dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur unumquodque ens in se, alio modo secundum quod consequitur unum ens in ordine ad aliud. Si primo modo, hoc est dupliciter quia vel exprimitur in ente aliquid affirmative vel negative."

tegenstelling met Thomas volgens epistemologische weg tot stand komt en zo zal laten zien dat het eerste transcendens na zijnde het ene of één is.⁶⁹

Als zijnde in zich ontkennend opgevat wordt, dan is de bedoelde wijze van zijn de onverdeeldheid, die door het ene toegevoegd wordt aan zijnde; het ene immers doelt inderdaad op het ene en unieke onverdeelde zijnde.⁷⁰ Evenmin als Thomas in *De veritate* verheldert Javelli hier dat deze onverdeeldheid niet louter als een negatie verstaan moet worden. Onder het opzicht van de indivisio bedoelt het transcendentale ene een positivum – zij het geen positivum reale – uit te drukken, namelijk de enkelvoudigheid of individualiteit van elk zijnde.⁷¹ Zo is één of het ene dan ook een ‘metaphysicum’, zoals Thomas zegt.⁷²

Als zijnde in zich bevestigend opgevat wordt, dan is de bedoelde wijze van zijn de essentie waardoor een zijnde in z’n zijn

⁶⁹ Thomas’ afleiding van de transcendentiaal-logische deductie in kantiaanse zin, zoals sommige moderne auteurs als S. Breton en H. Reith menen. Zie Aertsen (1996), o.c., 97. Het lijkt erop – zie het vervolg – dat Javelli met zijn afleiding tussen Thomas en een kantiaanse interpretatie instaat.

⁷⁰ *De transc.*, 463a-b: “Si negative, hic modus est indivisio, quae addit unum super ens; est enim unum et unum ens indivisum.” Vgl. Thomas, *De veritate* q. 1 a. 1 sol: “Negatio autem consequens omne ens absolute est indivisio, et hanc exprimit hoc nomen unum: nihil aliud enim est unum quam ens indivisum.” Overigens geeft Aristoteles in *Metaphysica* X 1 (1052a34-b1) al aan dat de zijnswijze waarop het ene doelt de onverdeeldheid is. Zie ook Thomas, kort samenvattend in *In X Metaphysicam*, lectio 1, nr. 1932: “proprie unum est ens indivisibile”.

⁷¹ Thomas en Javelli trekken niet de conclusie dat transcendentale eenheid en individualiteit eigenlijk hetzelfde uitdrukken, namelijk de onverdeeldheid van het zijnde. In Thomas’ werk zijn twee passages te vinden die in de richting van zo’n conclusie wijzen: *Responsio ad mag. Joh. de Vercellis de 108 articulis*; *De spiritualibus creaturis* art. 9 ad 3. Zie Jan A. Aertsen, Eenheid en veelheid. Thomas van Aquino over een grondvraag van de metafysiek, in: G. de Grunt e.a. (eds.), *De weerbarstige werkelijkheid. Essays over metafysiek*, Tilburg 1989, 52-67, hier 58; *ibid.* (1996), o.c., 236.

⁷² *STh* I, q. 11 a. 3 ad 2: “unum vero quod convertitur cum ente, est quoddam metaphysicum”; vgl. *De potentia*, q. 9 a. 7 sol; zie J.A. Aertsen, Transzendentiaal versus kategorial: Die Zwiespältigkeit von Thomas’ Philosophie? Eine kritische Studie, in *Vivarium* 24 (1986), 143-57, hier 157; *ibid.* (1996), 208, 216; zie ook Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, disp. 4, sect. 2 nr. 3.

tot stand gebracht en bevestigd wordt. 'Ding' (*res*) is dan de transcendente term om deze zijnsbevestiging uit te drukken. Het onderscheid tussen ding en zijnde ligt hierin, dat zijnde toegekend wordt op grond van het zijn (*esse*), maar dat ding toegekend wordt op grond van de essentie of quidditeit.⁷³ Interessant is dat Javelli vervolgens zelfstandig uitweidt naar aanleiding van het onderscheid tussen ding en zijnde. Hij doet dit, omdat hij van mening is dat pas met de *additio entis* van ding duidelijk wordt dat een metafysica van de transcendentia gericht is op het zijnde als *ens reale* of *ens naturae*. Immers, *ens* en *unum* kunnen eventueel ook het *ens rationis* betreffen, maar met de invoering van *res* als uitdrukking van datgene wat een essentie heeft, is dit niet meer mogelijk. Dan eerst blijkt dat het subject van de metafysica het zijnde is als reëel zijnde. Hoewel, zo zegt Javelli, zijnde geprediceerd wordt van zowel het reële als logische zijnde, kan dit niet gezegd worden van het zijnde als ding.⁷⁴

Tot zover zijn de twee transcendentia *unum* en *res* gevonden, die elk zijnde in zich of in absolute zin volgen. Nu moet het tweede lid van de disjunctie bezien worden: het relationele of relatieve zijnde. Welke algemene zijnswijzen volgen elk zijnde dat in relatie staat tot een ander zijnde? Als het ene zijnde in relatie staat tot het andere, dan kan dit op twee manieren beschouwd worden.

Ten eerste. Als relationeel zijnde opgevat wordt qua onderscheid tussen het ene en het andere zijnde, dan volgt de wijze van verdeling waardoor elk zijnde ten opzichte van elk ander zijnde afgeperkt wordt omdat het 'iets anders' is. 'Iets' (*aliquid*) is dan de

⁷³ *De transc.*, p. 463b: "Si affirmative, hic modus est essentia, quae constituit rem. Distinguitur enim res ab ente in hoc, quod ens imponitur ab esse. Res autem ab essentia, vel a quidditate." Vgl. Thomas van Aquino, *De veritate*, q. 1 a. 1 sol: Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente nisi essentia eius secundum quam esse dicitur, et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio *Metaphysicae* (tract.I cap.5), quod ens sumitur ab actu essendi sed nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis." Thomas geeft zijn bron aan voor de onderscheiding tussen *res* en *ens* – wat Javelli achterwege laat – waarmee hij tegelijkertijd laat zien dat zijnde verder geanalyseerd kan worden dan Aristoteles gedaan heeft: via Avicenna kan namelijk *res* toegevoegd worden. Zie Aertsen (1988), o.c., 309.

⁷⁴ *De transc.*, 463b: "[...] licet ens dicatur de ente reali et de ente rationis, non tamen res, nam sola entia realia proprie dicuntur res, quia sola habent essentia vel quidditatem."

transcendentale term om deze verdeling uit te drukken. Met iets immers wordt zoveel bedoeld als een ander iets, een ander wat. Zoals zijnde één genoemd wordt omdat het onverdeeld is, zo wordt zijnde iets genoemd omdat het van ander zijnde door een ander wat of iets – dwz een andere essentie of quidditeit – afgescheiden is.⁷⁵ Ter verheldering trekt Javelli uit deze beschrijving van iets de volgende conclusie. Als twee dingen reëel hetzelfde zijn, dan kan het ene met betrekking tot het andere niet iets genoemd worden. Vandaar dat de bewering ‘mens vergeleken met redelijk is iets’ onwaar is.⁷⁶

Ten tweede. Relationeel zijnde kan ook opgevat qua overeenstemming tussen het ene en het andere zijnde. Maar de begripsvatting van deze overeenstemming is alleen mogelijk als er iets wordt aangenomen wat van nature geschikt is om overeen te stemmen met elk zijnde. Dit is de menselijke ziel, aangezien de ziel “in zekere zin alles is” volgens *De anima* III 8 (431b21).⁷⁷ Met dit dictum wordt hier bedoeld dat de vermogens van de ziel potentieel open staan om de gehele ruimte en wijde van alle werkelijkheid als hun object voor de mens te actualiseren.⁷⁸ Om welke zielevermogens

⁷⁵ *De transc.*, 463b: “Primo secundum divisionem unius ab altero, et hic modus constituit ly aliquid, dicitur enim aliquid quasi aliud quid, propter quod sicut ens dicitur unum, quia est indivisum, sic dicitur aliquid in quantum est divisum ab alio.” Vgl. Thomas van Aquino, *De veritate*, q. 1 a. 1 sol: “Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero et hoc exprimit hoc nomen aliquid: dicitur enim aliquid quasi aliud quid, unde sicut ens dicitur unum in quantum est indivisum in se ita dicitur aliquid in quantum est ab aliis divisum.”

⁷⁶ *De transc.*, 463b: “Ex quo sequitur quod si aliqua duo sint realiter idem, unum per respectum ad alterum non potest dici aliquid, unde haec est falsa, homo comparatus rationali est aliquid.”

⁷⁷ *De transc.*, 463b: “Secundo quantum ad convenientiam unius entis cum alio, et hoc non potest esse, nisi sumatur aliqua natura, quae nata sit convenire cum omni ente. Id autem est anima, quoniam est quodam modo omnia, ex 3.” *De anima*, tex.37. Vgl. Thomas van Aquino, *De veritate*, q. 1 a. 1 sol: “Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud, et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente; hoc autem est anima, quae quodam modo est omnia, ut dicitur in III *De anima*.”

⁷⁸ Vgl. Thomas van Aquino, *In III De anima*, lectio 7, nr. 681-83; lectio 13, nr. 787-89.

gaat het nu volgens welke de zijnswijzen van overeenstemming transcendentaal benoemd kunnen worden?

Er is in de ziel, zo vervolgt Javelli, een kenvermogen, het verstand, en een (intellectief) streefvermogen, de wil.⁷⁹ De overeenstemming van zijnde met het verstand stelt het ware of waarheid vast. 'Waar' (*verum*) is dan de transcendentale term om uitdrukking te geven aan deze intelligibele zijnsovereenstemming. Voor een uitgebreide behandeling van het *transcendens verum* verwijst Javelli naar het caput *De vero* van zijn tractaat. De overeenstemming van zijnde met het streefvermogen stelt het goede of goedheid vast. 'Goed' (*bonum*) is dan de transcendentale term om uitdrukking te geven aan deze nastrevenswaardige zijnsovereenstemming. Zoals bij het ware, verwijst Javelli ook hier voor een uitgebreidere behandeling van goed naar het caput *De bono*.⁸⁰

Ex praedictis igitur patet, zo besluit Javelli dan zijn tweede thema van onderzoek, *quales modos addant transcendentia supra ens*.⁸¹ Het is opmerkelijk dat Javelli een uitdrukkelijk onderscheid maakt tussen zijnswijze (*modus [entis]*) en *transcendens* als naam voor een zijnswijze. Nastrevenswaardigheid is een *modus* van zijnde die uitgedrukt wordt door de transcendentale naam of term goed.

Het derde en laatste thema van onderzoek betreft de orde van de transcendentale termen onder elkaar, uitgaande van het eerste *transcendens* zijnde. In het voorafgaande heeft Javelli al iets laten zien van zo'n orde, aangezien hij de setting van de *transcendentia* bij Thomas in diens *De veritate* soms heeft veranderd: *unum* vóór *res* en *verum* vóór *bonum*. Deze verandering heeft als reden dat Javelli zijn

⁷⁹ Javelli spreekt van een *potentia appetitiva intellectiva (dicta voluntas)*, waarschijnlijk om aan te geven dat de wil zich altijd dient te laten gezeggen door het verstand.

⁸⁰ *De transc.*, 463b: "In anima autem est potentia intellectiva, et est appetitiva dicta voluntas. Convenientia autem entis ad intellectum, quae dicitur conformitas, vel assimilatio constituit ly verum, de quo dicemus in c. De vero. Convenientia vero entis ad appetitum constituit ly bonum, de quo dicemus in c. De bono." Vgl. Thomas van Aquino, *De veritate*, q. 1 a. 1 sol: "In anima autem est vis cognitiva et appetitiva; convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum [...] convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum."

⁸¹ *De transc.*, 463b.

voorbeeld Thomas in *De veritate* q.1 a.1 sol. leest vanuit diens *De potentia* q.9 a.7 ad 15, maar zonder dat hij dit uitdrukkelijk vermeldt. Javelli's interpretatie heeft tot doel te laten zien dat de orde van de transcendentia niet anders dan door welbepaalde gedachtestappen geëxpliciteerd kan worden. De orde zoals Thomas die in *De veritate* tot uitdrukking brengt is dan ook nog tentatief. Toch betekent deze kentheoretische methode niet dat elke gedachtestap een transcendentale zijnswijze opspoorst en zeker niet dat deze wijzen constructies van het verstand zijn, zoals Kant in zijn *Kritik der reinen Vernunft* (B 113-14) meende, dat "deze vermeend transcendentale predikaten van de *dingen* slechts logische vereisten en criteria zijn voor alle *kennis* van de *dingen* in het algemeen." Niettemin moet er in zekere zin gesproken worden van een verstandelijke 'constructie', omdat de transcendentia als zijnswijzen zelf geen onderlinge orde hebben met betrekking tot hun subject, het reële zijnde: alle transcendentia namelijk gaan zijnde rond en zijn daarom niet reële maar ideële contracties van zijnde; in die zin gaat het dan ook om transcendentale *begrippen*.

Ter verheldering van de onderlinge orde van de transcendentia stelt Javelli eerst een distinctie op en brengt daarna enkele stellingen (*conclusiones*) ter sprake. De distinctie, die Javelli ook in zijn commentaar op de *Metaphysica*⁸² maakt, is waarschijnlijk zijn eigen vinding. De orde van de transcendentia kan op tweeërlei wijze benaderd worden. Ten eerste met betrekking tot de bedoelde zaak (*res significata*). Maar dan is er geen enkele onderlinge orde, noch ook is het ene transcendens eerder dan het andere. Als reden geeft Javelli dat een dergelijke orde een reëel onderscheid veronderstelt onder wat te ordenen is, aangezien zo'n orde een reële verhouding van haar elementen zou betekenen die elkaar als reëel onderscheiden termen wederzijds uitsluiten. Welnu, de transcendentia worden niet op reële wijze, noch ook wederzijds van elkaar onderscheiden. Dus bezitten zij met betrekking tot de bedoelde zaak van het reële zijnde zelf geen enkele onderlinge orde.⁸³ De gedachte dat de transcendentia het zijnde rondgaan, convertibel zijn met het zijnde en met elkaar, sluit uit dat er een welbepaalde reële orde is onder de transcendentia. De metafysische zijnsverscheidenheid waarop de verschillende transcendentale namen

⁸² *Quaestiones super IV Metaphysicen* qu.6 (p.739a.)

⁸³ *De transc.* p.463b:

doelen betekent niet noodzakelijk reële zijnscontractie. Maar hoe kan dan wel van een transcendentale orde gesproken worden?

In de tweede plaats kan de orde van de transcendentia benaderd worden als gelet wordt op hun formele kenmerken (*rationes formales*). In deze zin kan wel van een orde gesproken worden. Het gaat er hierbij namelijk om van welk transcendens het formele kenmerk eerst gevat wordt door het verstand, dat op ordelijke wijze voortgaat naar kennis van de orde die het begrip 'zijnde' betreft in verhouding tot de andere transcendentale begrippen. Valt bijvoorbeeld het begrip van het ene eerst aan het verstand toe na het begrip van zijnde? Komt het begrip van het ware eerder dan dat van het goede na het begrip van het zijnde, etc.? In deze zin nu wordt in het vervolg onderzocht welke orde de transcendentia onder elkaar bezitten.⁸⁴ Aangezien de transcendentia geen reële zijnstoevoegingen zijn maar alleen begripsmatig onderscheiden zijnswijzen, kan dus hun onderlinge orde ook alleen op begripsmatig niveau gezocht worden. Hoe wordt nu deze formele of ideële orde gevonden? Javelli past daarvoor de methode toe van een kentheoretische afleiding, die uitgaat van het eerste transcendens zijnde. Op verschillende plaatsen in zijn werk heeft Thomas⁸⁵ deze methode reeds toegepast, maar dan in de context van theologische uiteenzettingen over eenheid en veelheid, niet in die van een algemeen filosofische systematiek van de transcendentia, laat staan of Thomas ooit aan een dergelijke systematiek gedacht heeft. Javelli heeft nu deze kentheoretische methode toegepast op zijn zoektocht naar de transcendentale orde.

Na de vooropgezette distinctie zet Javelli zich dan tot de uiteenzetting van zijn methode, en wel via vier conclusiones die de verschillende stappen in de afleidingsorde te structureren.⁸⁶ Deze vierdeling, die in zijn geheel bedoeld is als definitieve ordening van de transcendentia, herinnert opmerkelijk genoeg (Javelli laat deze parallellie impliciet) aan de vierdeling uit Thomas' *De veritate* qu. 1

⁸⁴ *De transc.*, 463b.

⁸⁵ Zie *Scriptum in I Sententias*, dist. 24, q. 1 a. 3 ad 2. In *De Trinitate Boethii*, q. 4 a. 1 sol. *De potentia*, q. 9 a. 7 ad 15. *STh* 1, q. 11 a. 2 ad 4. *Quaestiones quodlibetales* X, q. 1 a. 1 ad 3. Vgl. ook *In X Metaphysicam*, lectio 4, nr. 1998.

⁸⁶ *De transc.*, 463b.

art.1 sol., die een voorlopige orde en setting geeft, zoals Javelli onder het tweede thema van zijn onderzoek heeft laten zien.

5. Conclusies

5.1. *Eerste conclusie*⁸⁷

Het eerste dat ons verstand vat is zijnde, zoals ook Avicenna⁸⁸ verklaart. Deze inzet is gelijk aan die in het tweede thema van onderzoek. En aangezien zijnde het eerste is, moet logisch of kentheoretisch de volgende gedachtestap leiden tot het tegendeel van zijnde, namelijk niet-zijnde. Begrip van zijnde en niet-zijnde leidt dan via een derde stap tot het begrip van verdeling en onderscheid tussen het ene en het andere zijnde, die tegengestelden zijn. De vierde gedachtestap voert tot het begrip van innerlijke onverdeeltheid, omdat elk zijnde in zichzelf onverdeeld is. Volgens Aristoteles in zijn *Metaphysica* X (cap.2 11054a13-19) namelijk worden zijnde en één gelijkstaande termen genoemd, want wat niet één is, is niet zijnde. De term 'één' drukt de onverdeeltheid van zijnde uit, zoals eerder uiteengezet. Dus is elk zijnde in zichzelf onverdeeld.⁸⁹

Javelli spreekt nota bene alleen met betrekking tot de eerste en vierde gedachtestap over zijnde: de eerste notie is die van zijnde zelf, de vierde is die van het onverdeelde zijnde. Maar drukken de tweede en derde notie (niet-zijnde en verdeling) dan geen transcendentale wijzen van zijnde uit? Zoals direct zal blijken is Javelli's antwoord ontkenkend. Maar eerst concludeert hij dat één het transcendens is dat na zijnde in de afleidingsorde de eerste plaats

⁸⁷ Vgl. de voorgaande beschouwingwijze van zijnde als *ens in se negative*.

⁸⁸ *Metaphysica* I 6 (ed. Venetiis 1508 fol.72rbA).

⁸⁹ *De transc.*, 463b: "Prima conclusio. Unum secundum rationem formalem praecedit omnia alia transcendentia. Quoniam primum quod concipitur ab intellectu nostro, est ens [...], secundum est non ens, quia ex opposito cognoscitur oppositum. Tertium est divisio. Cognito enim quid ens, et quid non ens, statim apprehendimus distinctionem unius ab altero, cum sint opposita. Quartum est indivisio, quoniam omne ens in seipso indivisum est. Cum enim secundum Arist. in 10. Meta. tex.7. dicantur aequaliter ens et unum, quod non est unum, non est ens [...] unum autem dicit indivisionem [...] ergo omne ens est in seipso indivisum."

krijgt, en wel omdat het zijnde dat één is de onverdeeldheid van zijnde uitdrukt, die begrepen wordt via de vierde gedachtestap en zo het begrip van één-zijn voltooit.⁹⁰ Iemand zou echter, zo vervolgt Javelli, de al even aangestipte kwestie kunnen opwerpen of het begrip 'één' wel het eerste is na zijnde, aangezien in de tweede graad 'niet-zijnde' en in de derde graad 'verdeling' door het verstand gevat wordt. Het schijnt dus zo te zijn dat na zijnde niet 'één' het eerstvolgende transcendent is, maar dat er tussen zijnde en één twee (nog anonieme) transcendentia aangenomen moeten worden die uitdrukking geven aan 'non ens' en 'divisio'.⁹¹

De gestelde kritische vraag, antwoordt Javelli, weerstreeft niet mijn bedoeling, aangezien ik spreek over datgene wat iets positiefs uitdrukt, althans in materieel opzicht.⁹² Wat wil Javelli hiermee zeggen? Onder het tweede thema van onderzoek werd ter verheldering van 'indivisio' als het formele kenmerk van eenheid opgemerkt dat deze ratio niet alleen als negatie verstaan moet worden, maar juist ook als kenmerk van 'aliquid positivum' van zijnde. De eenheid van zijnde is zo een 'metaphysicum'. Transcendentia geven namelijk via de *modus significandi* van formele kenmerken (*rationes, formalitates*) in materieel opzicht uitdrukking aan de *res significata* ofwel het reële zijnde. Het staat echter vast dat niet-zijnde of negatie en verdeling niet iets positiefs uitdrukken. Dit is klaarblijkelijk wat niet-zijnde betreft, maar moet bewezen worden wat verdeling aangaat. Volgens haar formele kenmerk bedoelt verdeling de ontkenning van het ene ding ten opzichte van het andere. Wat verdeeld is houdt immers in dat het ene niet het andere is. Ook hier een negatie en geen positie. Zo is dan de tegenwerping weerlegd, aldus Javelli.⁹³

⁹⁰ Ibid.: "Cum igitur ens unum dicat ens indivisum, et in quarto loco apprehendamus indivisionem, quae complet rationem unius, sequitur quod post ens, primum quod concipitur ex transcendentibus, est unum."

⁹¹ Ibid.: "Sed dicit aliquis, in secundo gradu concipitur non ens, et in tertio concipitur divisio: ergo ante conceptum unius concipitur non ens, et divisio, ex consequenti primum, quod concipitur post ens, non est ipsum unum."

⁹² Ibid.: "Respondeo. Id non impedit intentum nostrum, quoniam loquimur de eo quod dicit aliquod positivum, saltem quo ad suum materiale."

⁹³ Ibid.: "Constat autem, quod non ens, et divisio non dicunt positivum, de non ente patet, de divisione manifestatur ex sua ratione formali, est enim divisio negatio unius de altero. Divisa enim sunt, quorum unum non est alterum, et sic instantia non valet."

5.2. *Tweede conclusie*⁹⁴

Het verstand vat een ding als 'iets anders' direct na het begrip van dat ding als eenheid en formeert dan het transcendentale begrip van zijnde als 'iets'. In de voorafgaande conclusie is namelijk duidelijk gemaakt dat met de vierde gedachtestap zijnde gevat wordt als onverdeeld in zichzelf. Dus wordt zijnde met een vijfde gedachtestap als verdeeld en onderscheiden van elk ander zijnde. Welnu, onder het tweede thema van onderzoek hebben wij gezien dat in deze verdeling en onderscheiding het formele kenmerk van iets bestaat. Op het begrip van eenheid volgt dus onmiddellijk het begrip van iets-zijn. Aangezien op begripsvatting van het zijnde als onverdeeld in zichzelf consequent de begripsvatting volgt van zijnde als tegenover het andere gedeeld, dan blijkt hieruit dat elk zijnde op grond van zijn eigen zijndheid als iets-zijn onderscheiden wordt van elk ander zijnde.⁹⁵

Als derde transcendens na zijnde en één heeft Javelli nu het zijnsbegrip iets-zijn afgeleid. Het formele kenmerk, de ratio van iets ligt in de notie van verdeling of onderscheiding, die gevonden is via een vijfde gedachtestap: na *indivisio* volgt (epistemo)logischerwijze *divisio*. Deze *divisio* bedoelt echter niet alleen strict logische verdeling, zoals ter sprake kwam bij de derde gedachtestap, maar doelt in materieel opzicht op 'aliquid positivum' van zijnde. Javelli laat dit blijken wanneer hij zegt dat elk zijnde *op grond van zijn eigen zijndheid* onderscheiden wordt van elk ander zijnde. Een zijnde is juist vanwege zijn eigen onvervreembare wezen niet een ander zijnde. Deze eigenheid en andersheid nu is de reden waarom elk

⁹⁴ Vgl. de voorgaande beschouwingwijze van zijnde als *ens in ordine ad alterum secundum divisionem unius ab altero*.

⁹⁵ *De transc.*, .463b-64a: "Secunda conclusio. Intellectus ordinate concipiens transcendentia, postquam apprehendit rem, ut unam, statim apprehendit eam, ut aliquid, et eius conceptum format. Nam declaratum est in conclusione praecedenti, quod in quarto gradu apprehendimus ens, ut indivisum in seipso, ergo consequenter ut divisum a quolibet alio. Sed in hoc stat ratio ipsius aliquid ut dictum est supra. Ergo post conceptum unius, immediate sequitur conceptus ipsius aliquid. Quod autem ad apprehensionem entis, ut indivisi in se ipso consequenter succedat apprehensio, ut est divisum a quolibet alio, patet ex hoc, quod unumquodque ex propria entitate distinguitur a quolibet alio."

zijnde 'iets' genoemd wordt, een transcendente naam die verder onherleidbaar is.

5.3. *Derde conclusie*⁹⁶

Na het begrip van 'iets' volgt onmiddellijk met de zesde gedachtestap het begrip van 'ding'. Aangezien de transcendente term 'ding' uitdrukking geeft aan de eigen quidditeit of essentie van zijnde, bezit elk zijnde zijn eigen quidditeit of essentie. Het bezit van een eigen essentie is echter voorwaardelijk, want elk zijnde kan alleen een eigen essentie hebben als het in zichzelf onverdeeld is (eenheid bezit) en als het onderscheiden is van elk ander zijnde door zijn iets-zijn. Na het transcendente begrip van eenheid en iets-zijn formeert het verstand dan ook het transcendente begrip van 'ding'.⁹⁷

Javelli vermeldt niet wat het formele kenmerk van het transcendens 'ding' is. Hij zegt alleen dat deze term de quidditeit of essentie van zijnde uitdrukt. Maar quidditeit of essentie is toch eerder het materiële opzicht waaronder zijnde als ding bezien wordt. Vergelijk de term 'één': formeel kenmerk is de *indivisio*, materieel kenmerk is de idente substantie van elk zijnde. Wat is nu het formele kenmerk, de ratio van ding? Caput IV van Javelli's *Tractatus*, dat handelt over het *transcendens res*, geeft hierover geen uitsluitsel, maar in zijn commentaar op *Metaphysica* IV qu.3 zegt Javelli dat de term 'res' uitdrukking geeft aan de vastheid en stabiliteit van zijnde, en wel omdat elk reëel zijnde een zekere en krachtig gevestigde zijndheid heeft, die niet het resultaat is van een of andere verstandsoperatie.⁹⁸ Dit formele kenmerk van zijnde als ding heeft Javelli zeker ontleend aan Thomas, die *res* etymologisch afleidt van

⁹⁶ Vgl. de voorgaande beschouwingwijze van zijnde als *ens in se affirmative*.

⁹⁷ *De transc.*, 464a: "Tertia conclusio. Post conceptum ipsius aliquid statim sequitur conceptus rei. Quoniam dicitur res a sua propria quidditate, vel essentia: propriam autem quidditatem, vel essentiam unumquodque habet, in quantum est indivisum in se, et divisum a quolibet alio, alioquin sua essentia non esset sibi propria: ergo post conceptum unius et aliquid, intellectus ordinate procedens immediate format conceptum rei."

⁹⁸ *Quaestiones super IV Metaphysices*, q. 3, in *Opera omnia* t. I, 735a: "Dicitur autem res a ratus rata, eo quod omne ens reale est certae et firmae entitatis praeter opus animae."

het woord 'ratus': *Res dicitur quasi aliquid ratum et firmum in natura*. Thomas geeft nog een tweede kenmerk van zijnde als ding, die Javelli niet noemt, namelijk de kenbaarheid van zijnde door zijn essentie.⁹⁹

De *transcendentia unum* en *aliquid* zijn, zo hebben wij gezien, in zekere zin voorwaarde voor het *transcendens res*. Pas met de formeel negatieve zijnsbepalingen van eenheid en iets-zijn kan gedacht worden aan de formeel positieve bepaling van zijnde als ding op grond van zijn vaste en zekere essentie. Vervolgens echter blijkt *res* voorwaarde te zijn voor de twee volgende, relationele *transcendentia verum* en *bonum*. Immers, zo hebben wij tevens gezien, pas met de formeel positieve zijnsbepaling van ding kan gedacht worden aan de formeel positieve bepalingen van zijnde als waar en als goed. *Res* zou dus gezien kunnen worden als het centrale *transcendens* in een metafysica volgens Thomas' denken.

5.4. Vierde conclusie¹⁰⁰

Wij zijn nu tenslotte toegekomen aan de zevende en achtste gedachtestap. Deze beide stappen betreffen de overeenstemming van het ene met het andere zijnde. Zoals boven is gezegd onder het tweede thema van onderzoek, is voor de begripsvatting van deze twee soorten van overeenstemming de ziel nodig die via haar streef- en kenvermogen in staat is om met elk zijnde overeen te stemmen. De zevende gedachtestap richt zich dan op de kenbaarheid van zijnde en de achtste op de nastrevenswaardigheid van zijnde. De term 'waar' drukt in formeel opzicht de kenbaarheid van zijnde uit, waarmee in materieel opzicht de overeenstemming van zijnde met het kenvermogen van de ziel wordt bedoeld. De term 'goed' drukt in formeel opzicht de nastrevenswaardigheid van zijnde uit, waarmee in materieel opzicht de overeenstemming van zijnde met het streefvermogen van de ziel wordt bedoeld. In zijn vierde en laatste conclusie laat Javelli al deze overwegingen terzijde en richt hij zich alleen op de kwestie welk van beide *transcendentia* eerder is, goed of

⁹⁹ *Scriptum in Sententias* I, dist. 25 q. 1 a. 4 sol; II, dist. 37 q. 1 a. 1 sol. in fine. Vgl. Aertsen (1996), o.c., 197.

¹⁰⁰ Vgl. de voorgaande beschouwingwijze van zijnde als *ens in ordine ad alterum quantum ad convenientiam unius entis cum alio*.

waar. Strict genomen namelijk gaat het bij het derde thema van onderzoek ook om de orde van de transcendentia.

Het begrip van het ware, zegt Javelli, is eerder dan het begrip van het goede. De reden hiervan is dat de orde tussen de objecten van verstand en wil overeenkomt met de orde tussen deze twee zielsvermogens. Het object van een eerder en universeler vermogen immers is eerder en universeler dan dat van een later en specifiekere vermogen. Welnu, het verstand is eerder en universeler qua omvang dan de wil, aangezien de wil alleen betrokken is op datgene wat vooraf verstandelijk geconcipieerd is. Dus, zo besluit Javelli het syllogisme, wordt het object van het verstand, namelijk het ware, begripsmatig eerder gevat dan het object van de wil, namelijk het goede.¹⁰¹ De gedachtestap die onmiddellijk volgt op de begripsvatting van *res* leidt, zo zegt Javelli hier, eerst tot de begripsvatting van *verum* en terstond daarna tot de begripsvatting van *bonum*.

Javelli besluit zijn derde thema van onderzoek met de nu gevonden orde van de transcendentia. Het blijkt dus, zo zegt hij, dat de onderlinge orde van de transcendentale zijnsbegrippen deze is (een orde wel te verstaan die het reële zijnde niet in materieel maar in formeel opzicht betreft): zijnde is het eerste transcendens en vervolgens komen dan aan de orde één-zijn, iets-zijn, ding-zijn, waar-zijn en goed-zijn.¹⁰²

6. Nawoord

Aan het begin van zijn tractaat *De transcendentibus* zegt Javelli dat de transcendentia de toegang en de aanvang van de metafysica zijn. Immers, metafysica heeft als subject het zijnde in zoverre het zijnde

¹⁰¹ *De transc.*, 464a: "Quarta conclusio. Conceptus veri est prior conceptu boni. Quoniam qualis est ordo inter intellectum et voluntatem, talis est inter eorum objecta, prioris enim et universalioris potentiae obiectum prius et universalius est. Sed intellectus est prior et universalior quam voluntate, quoniam non fertur voluntas nisi in praecognitum. Ergo verum quod est obiectum intellectus, prius est in apprehensione quam bonum quod est obiectum voluntatis."

¹⁰² *Ibid.*: "Patet ergo, quod inter transcendentia iste est ordo, non quo ad res significatas, sed quo ad rationes formales, primum est ens, secundum est unum, tertius est aliquid, quartum est res, quinque est verum, sextum est bonum."

is, waarbij de reduplicatie via de term 'inzoverre' in de eerste plaats doelt op een uiteenzetting van zijnde volgens formele *rationes* oftewel transcendentia. Zelfs dit meest ontheven denken dat het zijnde als zijnde beschouwt, wist een middeleeuwse auteur nog concreet te benaderen met behulp van een tekst uit de Schriften. Zo citeert Andreas Andreae in het prooemium van zijn commentaar op de *Metaphysica* met betrekking tot het subject en thema van de metafysica *Jezus Sirach* 24,5: "Ik alleen (volgens Andreas spreekt hier de metafysica) heb de rondte des hemels omgegaan."¹⁰³

Wat heeft Javelli nu in de vorm van prolegomena willen zeggen over de algemene systematiek van de transcendentale begrippen? Via zijn eigen indeling in drie thema's van onderzoek kan dit als volgt kort worden samengevat.

Eerste thema: transcendentia zijn begripsmatige bepalingen van zijnde, die als formele toevoegingen aan zijnde zijnswijzen weergeven die door het transcendens zijnde zelf niet worden uitgedrukt. Zij zijn ideële en geen reële zijnstoevoegingen vanwege hun coëxtensiviteit met zijnde zelf. Elk transcendens is immers convertibel met zijnde en met elk ander transcendens. Zij gaan zijnde rond en omcirkelen elkaar onderling.

Tweede thema: het eerste thema van onderzoek heeft als kerngedachte de begripsmatigheid van de transcendentia. Kern van het tweede thema is de transcendentale toevoeging aan zijnde. Nauw aansluitend aan *De veritate* q.1 a.1 sol. laat Javelli via de verstandelijke methode van disjunctie zien dat er vijf ideële verschillende zijnstoevoegingen zijn.

Derde thema: de kern van het laatste thema van onderzoek is de orde van de transcendentia ten opzichte van elkaar. Volgens elkaar onmiddellijk opvolgende gedachtestappen met als uitgangsbegrip de primaire notie van zijnde leidt Javelli dan de transcendentiaal-ontologische orde af. Onder het tweede thema werden reeds de verschillende transcendentia gevonden en in een tentatieve ordening gezet, die tenslotte deze definitieve vorm heeft gekregen: *ens, unum, aliquid, res, verum, bonum*.

Historisch gezien kan de vraag gesteld worden of het tractaat van Javelli niet een welbepaalde weg van interpretatie van de

¹⁰³ *Dilucidissima expositio in XII libros Metaphysicorum Aristotelis* prooemium, in Ioannis Duns Scoti *Opera omnia*, Pariis 1891-95 vol. 5, 410.

transcendentia volgt, namelijk die weg waarbij deze universele namen van zijnde alleen uitgelegd worden als *immanente* zijnsnamen, gemeenschappelijk aan al het (geschapen) zijnde zonder enige verwijzing naar een transcendente werkelijkheid of goddelijke oorsprong. Voor Thomas zijn de transcendentia namen die verwijzen naar de goddelijke oorsprong van de werkelijkheid, zij zijn voor hem als de sporen van de Schepper in zijn schepping.¹⁰⁴ Zoals Paulus Soncinas (ob.1494) zijn commentaar op de *Metaphysica* begint met een bespreking van boek IV om duidelijk te maken dat metafysica in primaire en stricte zin handelt over het zijnde als zijnde, zo beperkt Javelli zijn *De transcendentibus* tot een tractaat over de zijnsnamen als *communia* die louter het immanente zijnde betreffen, en aldus geen namen zijn die ook verwijzen naar een goddelijke oorsprong van zijnde. Deze filosofische inperking tot immanentie is, denk ik, een noviteit, aangezien de Middeleeuwse inzet van het transcendentale denken niet alleen bepaald is tot de zin van alles wat is, maar juist ook geïnteresseerd is in de oorsprong van de zin van zijnde. "The transcendentals are, however, not only common names. They have another aspect, which comes out already in what is generally regarded as the first treatise on the transcendentals, the *Summa de bono* of Philip the Cancellor, written about 1230. In the prologue Philip establishes not only that transcendentals are that which is most common but also that these are sometimes 'appropriated', that is, treated as 'proper' to something, namely to God."¹⁰⁵ Kortom, dit andere, transcendente aspect komt in het tractaat van Javelli niet (meer) ter sprake. En misschien mag dan ook uit dit stilzwijgen geconcludeerd worden dat Javelli een nieuwe lijn markeert, een grenslijn wellicht overschrijdt richting Kant in het denken over de transcendentale zijnsbegrippen.

¹⁰⁴ Vgl. Aertsen (1996), o.c., hoofdstuk 9: 'Transcendentals and the divine'.

¹⁰⁵ Jan A. Aertsen, Good as transcendental and the transcendence of the Good, in Scott MacDonald (ed.), *Being and goodness. The concept of the good in metaphysics and philosophical theology*, Ithaca/London 1991, 56-73, hier 57. In *De veritate*, q. 4 a. 1 sol. zegt Thomas dat er namen zijn "quae dicuntur de deo et creaturis, ut ens, bonum et huiusmodi, quae prius fuerunt creaturis imposita et ex his ad divinam praedicationem translata."

NAAR EEN ISLAMITISCH- CHRISTELIJKE THEOLOGIE

Henk J.M. Schoot

Vorig jaar – in 2006 – publiceerde de theoloog Pim Valkenberg zijn tweede grote boek, na zijn – ook in herwerkte vorm uitgegeven – proefschrift over het Schriftgebruik (“plaats en functie”) van Thomas van Aquino. Het boek is getiteld *Sharing Lights On the Way to God. Muslim-Christian Dialogue and Theology in the Context of Abrahamic Partnership*, en kwam uit bij Rodopi in Amsterdam.

Het is goed aan dit boek de nodige aandacht te besteden. Niet alleen omdat Valkenberg al sinds jaar en dag lid is van het Thomas Instituut en de redactie van dit Jaarboek, maar vooral omdat het om een uitdagend nieuw boek gaat, zonder echt precedent, dat zich niettemin uitdrukkelijk verbindt met de traditie van de klassieke katholieke theologiebeoefening.

In het navolgende zal ik op de eerste plaats iets schetsen van het theologisch auteurschap van Valkenberg. Vervolgens geef ik een kort inhoudsoverzicht van het boek, om daarna vier thema’s aan te snijden die het boek bij mij oproepen heeft. Deze thema’s zijn geschreven in dezelfde kritische zin waarin de auteur zijn onderwerp benadert, een kritische zin die een theologische vriend hopelijk is toegestaan.

1. Theologisch grensgangerschap

Een verrassend element in het boek van Valkenberg is wel dat hij na wat inleidende schermutselingen een uitvoerige weergave geeft van zijn deelname aan een beginnende praktijk van dialoog tussen moslims en christenen in Utrecht en Nijmegen. Het geeft de rest van zijn studie een zeker persoonlijk karakter, en onderstreept uitdrukkelijk de moed die erdoor betoond wordt. Belangrijker dan dat is echter dat het uitdrukkelijk past in het methodische voorschrift dat Valkenberg gaandeweg formuleert, en dat luidt dat een

islamitisch-christelijke theologie gefundeerd moet zijn op een praxis van dialoog, waarbij bovendien het woord 'dialoog' zeer ruim genomen moet worden (inclusief het samen leven zelf).

Deze opening van zijn studie geeft mij de aanleiding en de gelegenheid om een paar opmerkingen te maken over het theologisch auteurschap van Valkenberg. Valkenberg heeft zijn theologiestudie gedaan in Utrecht, aan de faculteit Godgeleerdheid en de Katholieke Theologische Hogeschool aldaar. In die tijd heeft hij zich uitdrukkelijk bezig gehouden met joodse studies, met de dialectische theologie, maar ook met vormen van contextuele theologie, zoals met name de feministische theologie. Zijn doctoraalscriptie bij Ferdinand de Grijs ging dan ook over het boek *Beyond God the Father* van Mary Daly, en was getiteld "Zoek jezelf zuster", met een knipoog naar een toen populair lied van Koot en Bie. Niet lang na het afsluiten van zijn theologiestudie begon Valkenberg aan een promotieonderzoek bij Ferdinand de Grijs, wat zich richtte op het schriftgebruik van Thomas van Aquino. Zo kwam een opmerkelijke combinatie tot stand van moderne en klassieke theologiebeoefening. De promotie aan de KTU volgde in 1990, en de titel van het proefschrift verwees naar het verhaal van de Emmaüsgangers: "*Did not Our Heart Burn*" *Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas*. Het zou het derde en laatste exemplaar in de oude publicatiereeks van het Thomas Instituut c.q. de Werkgroep Thomas van Aquino worden, al snel in een ander jasje bij uitgeverij Peeters in Leuven opnieuw gestart.

Inmiddels was Valkenberg – na een periode werkzaam te zijn geweest op het terrein van de parochiekatechese – in Nijmegen aan de theologische faculteit aangesteld als docent Dogmatiek. Al snel betekende dit een fundamentele heroriëntatie: Valkenberg werd een steunpilaar van de nieuw op te richten studierichting Religiewetenschap, en ging zich ook bekwamen in het Arabisch, en het gedachtegoed van andere godsdiensten. Het betekende de start van een auteurschap dat ook naar zijn 'output' bijzonder vruchtbaar was, gezien het feit dat de bibliografie van Valkenberg over de periode van 1994 tot en met 2006 zo'n 84 wetenschappelijke titels telt. De namen die in die titels fungeren, geven een idee van de breedte van Valkenbergs deskundigheid en interesse: Fethullah Gülen, Raimon Pannikar, Hans Küng, Johannes Damascenus, Jacques Dupuis, Karen Armstrong. Al die jaren heeft hij een deel

van zijn onderzoek gedaan in Nijmegen, op het terrein van de dogmatiek en de religiestudies, en een ander deel in Utrecht, op het terrein van de studie van Thomas van Aquino, en zeker vaak ook gemotiveerd door wat Thomas en tijdgenoten op dit terrein hebben gedacht en gedaan. Zo was Valkenberg samen met de Utrechtse theoloog Marcel Poorthuis de initiator van een langlopend project dat de middeleeuwse teksten die de drie abrahamitische godsdiensten met elkaar in gesprek brachten, wilde bestuderen. Het leidde tot een interessante bundel onder de titel *The Three Rings: Textual Studies in the Historical Dialogue of Judaism, Christianity, and Islam* (Leuven: Peeters, 2005). Enkele jaren tevoren verscheen overigens in dezelfde reeks van het Thomas Instituut een herwerkte versie van Valkenbergs proefschrift, getiteld *Words of the Living God: Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas*.

Dit bij elkaar genomen laat zien dat Valkenberg theologisch gezien zich tot een grensganger heeft ontwikkeld. Hij zoekt waar de moderne theologiebeoefening grenst aan de klassieke theologie. Hij verkent de grenzen van vormen van een contextuele benadering. Hij verkent bovendien de grenzen van een christelijke benadering als zodanig, door te vragen naar het waarom van de godsdiensten en door zich te verdiepen in de theologie en spiritualiteit van andere godsdiensten, m.n. de Islam. In de afgelopen jaren was Valkenberg bovendien tot twee maal toe als gastdocent werkzaam in de Verenigde Staten. Eerst aan de University of Notre Dame, en later aan Loyola College, Baltimore. Vanaf het academisch jaar 2007/2008 zal hij aan de laatste universiteit ook permanent verbonden zijn, en zijn hoofddocentschap in Nijmegen achter zich laten. Valkenberg krijgt nu de gelegenheid om in een ander westers land te ontdekken of Amerikaanse moslims inderdaad hun Europese geloofsgenoten tot voorbeeld kunnen zijn, getuige het feit dat zij zelf in grote meerderheid zeggen nog nooit omwille van hun geloof gediscrimineerd te zijn, toegang hebben tot onderwijs en arbeidsmarkt, leven in een maatschappij waarin geen segregatie meer bestaat maar juist interesse in religieuze diversiteit, en er geen achterdocht is jegens godsdienst maar juist positieve aandacht. Ook in dit opzicht laat Valkenberg zich dus als een grensganger zien.

Dit alles roept wel de vraag op, hoe je al deze verschillende benaderingen en contexten bij elkaar houdt. Met het

verschijnen van *Sharing Lights* komt een antwoord op die vraag in zicht. Het antwoord luidt: comparatieve theologie, met je eigen traditie als uitdrukkelijke gesprekspartner. In het zevende en voorlaatste hoofdstuk fungeert Thomas van Aquino als de invulling van het perspectief dat de theoloog Valkenberg in stelling brengt om Al-Ghazali en anderen uit de traditie van de Islam te interpreteren en te bevragen. Als iemand een belangrijk tweede boek schrijft is dat al reden tot gelukwensen, maar als het dan ook een cruciale plaats inneemt in de ontwikkeling van iemands auteurschap, is dat een dubbele reden tot felicitaties. Bij deze.

2. Overzicht van de inhoud

Het boek kent acht verschillende hoofdstukken, die in drie gedeeltes kunnen worden gerangschikt. De beide eerste hoofdstukken zijn inleidend van karakter (over gastvrijheid, en over feitelijke dialoogprocessen), en de beide laatste hoofdstukken bevatten inhoudelijke oefeningen in de voorgestelde comparatieve theologiebeoefening. De vier tussenliggende hoofdstukken bespreken de meer formele, methodische aspecten van de samenhang tussen de abrahamitische godsdiensten, de interreligieuze dialoog, de toekomst van godsdienst en dialoog, en een bespreking van de verschillende theologieën van godsdiensten en de comparatieve theologie. Methodisch gezien ligt het zwaartepunt van het boek bij het tweede hoofdstuk, dat de ontluikende dialoog tussen christenen en moslims in Utrecht en Nijmegen vanuit het perspectief van de auteur als deelnemer aan die dialoog beschrijft, en bij het zesde hoofdstuk, dat de uiteindelijke keuze voor de comparatieve theologie verantwoordt en in de context van de zich ontwikkelende theologie van de godsdiensten c.q. religiewetenschappen plaatst. Ook nu weer is dus een langdurige en – ik moet toegeven – op den duur wederom vermoeiende bespreking van de verschillende perspectieven van waaruit andere godsdiensten kunnen worden beschouwd (exclusivistisch, inclusivistisch, pluralistisch; ecclesiocentrisch, christocentrisch, theocentrisch; godsdiensttheologie vanuit elk van de drie godsdiensten; religiewetenschap; binnen- en buitenperspectief) kennelijk onvermijdelijk. Opmerkelijk is wel dat een belangrijk auteur in dit veld als Paul Knitter, die bij elke nieuwe publicatie van zijn hand zijn positie weer wijzigt, nu gekozen heeft

voor het zogenaamde ‘acceptance-model’ (blz. 200), wat een bijsturing van zijn keuze van het pluralisme inhoudt. In dit model is uitdrukkelijk sprake van een aanvaarding van verschillen, die als heilzaam worden beschouwd, zonder dat de ene godsdienst de andere vervangt of onderdak biedt. Comparatieve theologie valt onder dit model, in zoverre het én uitdrukkelijk theologisch is (en niet sociologisch of religiewetenschappelijk), én plaats biedt aan echt gesprek, inclusief kritische vragen vanuit het binnenperspectief van een godsdienst.

De beide laatste hoofdstukken vind ik theologisch en inhoudelijk het meest interessant en uitdagend. Hier schijnen de lichten waarvan in de titel sprake is. Hoofdstuk 7 bestudeert drie auteurs uit de Islamitische traditie, t.w. Al-Ghazali, Ibn al-‘Arabi en Rumi, vanuit het theologisch perspectief op de verborgenheid Gods dat Thomas van Aquino in de christelijke traditie ontwerpt. Het achtste en laatste hoofdstuk verplaatst de oefening in comparatieve theologie naar de moderne tijd, en stelt Said Nursi, Fethullah Gülen en Tariq Ramadan centraal, en associeert dit met het denken van o.a. Teresa van Avila.

De keuze die Valkenberg maakt voor comparatieve theologie als methode, een keuze die theoretisch wel doordacht is maar waarvan in de praktijk nog helemaal moet blijken wat die betekent, beschouw ik ook als een keuze tegen de weg van de minste weerstand. De weg van de minste weerstand voor hem zou zijn om de klassieke christelijke theologie achter zich te laten, het reflex model te adopteren, en het vrije experiment aan te gaan. Valkenberg doet dat uitdrukkelijk niet. Hij zou niet alleen zijn eigen geschiedenis veronachtzamen, maar ook die van de godsdienst waartoe hij behoort. In datzelfde spoor – waarin weerstand wordt opgezocht – wil ik graag inhoudelijk reageren.

3. Islamitisch-christelijke dialoog en theologie

De titel van het boek is veelzeggend, en wordt door de auteur ook uitgelegd. Hij heeft gekozen voor het symbool van licht, omdat dat belangrijk is in de drie tradities van jodendom, christendom en islam, zonder dat het beladen is. Opvallend is natuurlijk het meervoud ‘lights’, waardoor we niet op de gedachte kunnen komen dat het als een benaming van God functioneert. De lichten die Valkenberg

bedoelt schijnen vooral in de beide laatste hoofdstukken. Daar komen invloedrijke auteurs uit de traditie van de Islam aan het woord, om vanuit het perspectief van de dialoog te worden bestudeerd. Het is de overtuiging van Valkenberg dat we deze auteurs met elkaar kunnen delen. Dat 'delen' wordt gefundeerd in wat in de ondertitel wordt aangeduid als het Abrahamitisch 'partnership', deelgenootschap. Vervolgens is belangrijk dat er gesproken wordt van een dialoog, een gesprek tussen de moslim en de christen. Het Engels heeft het voordeel dat het over personen kan spreken, en dat het zich niet moet beperken tot typen van godsdienst: islamitisch-christelijke dialoog. Opvallend genoeg spreekt Valkenberg niet alleen van dialoog maar ook van theologie: Muslim-Christian Theology. Dit is een absoluut novum. Wie die term op internet nazoekt komt alleen een verwijzing naar juist het boek van Valkenberg tegen. Een absoluut novum dus, en het is goed hier de nadruk op te leggen, omdat het onze interpretatie van dit boek zal moeten beïnvloeden. Het schept hoge verwachtingen, enerzijds, maar doet anderzijds ook vermoeden dat we te maken hebben met een project dat nog alleszins *in statu nascendi* is, met de daarbij behorende kinderziektes.

Eén vraag roept het in ieder geval bij mij wel op. De parallel met de woordcombinatie joods-christelijk dringt zich al gauw op. Ofschoon er binnen en buiten de praktijk van de theologie wel veel verwezen wordt naar de joods-christelijke dialoog en de joods-christelijke traditie – al is vaak onduidelijk waar die laatste verwijzing op doelt – is er toch nauwelijks sprake van joods-christelijke theologie. We kunnen slechts gissen waarom dat het geval is. Heeft dat soms te maken met de vrees van christenen dat ze zich dan opnieuw schuldig maken aan het in beslag nemen van joods gedachtegoed? En geldt dezelfde reden dan niet voor christenen in de richting van de Islam, of ziet dat voorbij aan de specifieke ervaringen van de Tweede Wereldoorlog?

Dat de titel verwijst naar een tocht, een weg naar God, mag dan ook niet alleen een aanduiding zijn voor de bestemming van mensen, maar ook voor deze theologie geldt dat ze onderweg is, en 'af', noch volmaakt. Overigens tekent door deze titel ook enigszins de weg van Valkenberg zelf zich af, die immers de titel van zijn proefschrift ontleende aan de weg naar Emmaüs van de eerste leerlingen van Christus: "brandde ons hart niet in ons, terwijl Hij

onderweg met ons sprak en ons de Schriften ontsloot” (Lucas 24). Het licht dat de leerlingen onderweg deelden, vermenigvuldigt zich nu voor Valkenberg. Sterker nog, Valkenberg geeft aan dat zijn diepste motivatie om in interreligieuze dialoog te participeren door dit verhaal tot uitdrukking wordt gebracht: God toont zich in de persoon van een vreemdeling; de religieuze ander is de plaats waar God aanwezig is om christenen en moslims de weg naar de toekomst te wijzen (blz. 150).

4. Godgenoegzaamheid, fatalisme en godsdienst

Ik weet niet precies hoe de samenstelling van het boek is verlopen. Vermoedelijk heeft de auteur een aantal onderscheiden bijdragen bewerkt en tot één geheel willen maken. Op één punt ontstaat daarbij een merkwaardige combinatie die mij tot nadenken stemde. In de tweede oefening in comparatieve theologie wordt veel ruimte geschonken aan wat je zou kunnen noemen: Godgenoegzaamheid. Teresa van Avila en Said Nursi zijn beiden getuigen van het diepe religieuze besef dat het in het leven maar om één ding gaat, en dat is onze gerichtheid op God. Verder heeft de mens niets nodig, verder hoeft hij niets te geloven, te hopen of te vertrouwen. God alleen is genoeg, *Solo Dios basta*. Mij spreekt dat aan, het ontroert me, en het stelt me voor de vraag of dit dieper gaat dan die op zichzelf ook al fundamentele opmerking van Thomas van Aquino. In zijn geschriftje “Rekenschap van het geloof. Antwoord op bezwaren van moslims, joden en oosterse christenen”, zegt Thomas immers dat allen die geloven, met elkaar de overtuiging delen dat de gehele ordening van de natuur en ook het menselijk handelen, onderworpen zijn aan de goddelijke voorzienigheid (7, blz. 63-64). Thomas kiest dus, ofschoon terloops opgemerkt, voor de *providentia Dei*, de voorzienigheid Gods, als de overtuiging die gemeenschappelijk is aan joden, christenen en moslims. Het is de overtuiging dat we niet in een chaotische wereld leven, maar dat die wereld geleid wordt; de overtuiging dat de mens niet uitgeleverd is aan willekeur, toeval of doelloosheid, maar integendeel, dat God oorsprong en doel van al het menselijk handelen is.

Het is tamelijk overbodig om te vermelden dat dit natuurlijk geen aanleiding is voor zorgeloosheid of ongekwalificeerd optimisme. Als christelijke auteur deelt Thomas het geloof in de leer

van de erfzonde, die hoe dan ook een principiële rem zet op ieder optimistisch geloof in eigen kunnen. De Islam kent die overtuiging niet, maar zo goed als de christelijke leer van de erfzonde voortdurend onder vuur van de moderniteit ligt, zo worden ook vele pijlen afgeschoten op wat men in de Islam als fatalisme meent te herkennen. Valkenberg doet hierover een opmerkelijke uitspraak. Hij zegt dat wat westerse mensen vaak benoemen als fatalisme, in feite een slimme manier is om te overleven in moeilijke omstandigheden, en boven alles een bewonderenswaardig diep vertrouwen in God (blz. 307). Fatalisme heeft dus niets met willekeur te maken. En godgenoegzaamheid is dus bepaald geen lichtgelovigheid of goedkope troost; het is hard werken en zuivere genade in één.

Welnu, tegen deze achtergrond viel mij, terugbladerend in het boek, op dat Valkenberg het woord fataal nóg een keer in de mond neemt, maar nu niet in de betekenis van godsvertrouwen, maar in de meer gebruikelijke betekenis van 'dodelijk', 'noodlottig'. Het komt aan de orde wanneer hij het thema van het syncretisme aansnijdt. Ik moest een paar maal in mijn ogen wrijven, maar het boek bevat inderdaad een herhaald pleidooi voor syncretisme, voor het combineren van inzichten uit verschillende godsdiensten, ook wel 'multiple religious belonging' genoemd. Ik zou mij hierover niet moeten verbazen, wetende dat Valkenberg al eerder publiceerde onder de al even pakkende als wat mij betreft onappetijtelijke titel: hemelse hutspot (ook op blz. 118). Op bladzijde 140 nu, neemt Valkenberg de systematisch-theologen op de korrel. Hij ontwaart een tegenstelling tussen religiewetenschappers en systematisch theologen, waarbij de laatsten worden geacht om syncretisme te beschouwen als een bedreiging voor de identiteit van het christelijk geloof. "[...] such a theological stance may be fatal for the future of religion" (blz. 140), zegt Valkenberg dan. Het is fataal voor de toekomst van godsdienst, van de godsdienst, als systematisch-theologen syncretisme veroordelen op basis van onvoldoende kennis van zaken. Vervolgens moet de verklaring van de congregatie van de geloofsleer, *Dominus Jesus* [over de uniciteit van Christus en de kerk, 2000], het ontgelden, en ook de Nederlandse bisschoppenconferentie inzake het onderwerp interreligieuze vieringen. Opvallend genoeg is in beide gevallen geen sprake van voorbeelden van onvoldoende kennis van andere godsdiensten, maar louter van het principiële punt dat christenen in Christus geloven en

niet op dezelfde manier in de Koran of Mohammed. Een vermenging van beide doet geen recht aan de onderscheiden tradities, en al helemaal niet als het om een inhoudsloze vermenging en gelijkenschakeling gaat. De angst is immers dat b.v. samen bidden of samen vieren vooral goed is voor het gezamenlijk gevoel, en niet gebaseerd is op gedeelde inzichten. De christen die voorstelde om samen met moslims het Onze Vader te bidden, kwam daar ook op hardhandige wijze achter. Valkenberg herkent zijn eigen pleidooi voor inhoudelijkheid echter niet in de opstelling van de congregatie of de bisschoppenconferentie, terwijl hij dat m.i. echt over het hoofd ziet. Integendeel, hij schrijft "If the separate identities of these traditions are the only criteria, every form of syncretism is forbidden. This would mean that we try to preserve these traditions unadulterated and uncontaminated, which would, however, render them sterile, and therefore would not contribute to the survival of these traditions for the future" (blz. 142). Eerlijk gezegd lijkt mij het tegendeel waarschijnlijker. Daar waar partners in dialoog hun eigen wortels veronachtzamen of vergeten, raken ze ontworteld, lopen ze het gevaar voedingsstoffen te gaan ontberen, en daardoor inderdaad steriel, onvruchtbaar te worden. Wat mij betreft liggen die wortels in de expliciete verbondenheid met Christus en zijn kerk. Ik vind de nogal afstandelijke opmerkingen in het boek over het document *Dominus Jesus* en de daarin en elders ingenomen positie van het inclusivisme dan ook jammer. Nu deel ik wel de kritiek die op het inclusivisme mogelijk is, en lijkt het de moeite waard om meer te werken volgens het acceptatiemodel (Knitter), maar het is toch opvallend dat het instituut Kerk in deze dialoog en in deze theologie bijna geheel buiten beeld verdwijnt. Zo kan ten onrechte de indruk ontstaan als zouden we hier met een vrije markt te maken hebben, waar bovendien de afwezigheid van zo'n instituut bij de gesprekspartner niet als probleem maar kennelijk als een over te nemen uitgangspunt wordt beschouwd. Doe ik Valkenberg daarmee onrecht? Of is dat niet toch de impliciete conclusie in de overgang van hoofdstuk 4 naar hoofdstuk 5, waar aan het einde van de bespreking van de rol van kerken aan de dialoog, vooral een toekomstige rol aan verschillende kerkelijke en niet-kerkelijke bewegingen wordt toegedacht, maar nog meer – in hoofdstuk 5 – wordt verwacht van datgene wat zich buiten de kerk ontwikkelt aan meervoudige religieuze identiteiten?

Ik noem nu in één adem de nadruk die Valkenberg legt op de Godgenoegzaamheid in beide tradities, én zijn opmerking dat een afkeer van syncretisme fataal zal zijn voor de godsdienst. Ik noem ze in één adem, omdat ik niet goed zie hoe je beide tegelijkertijd kunt zeggen. Waarom je wel zorgen maken om godsdienst, en niet om kerk? Waarom je wel zorgen maken om godsdienst, en toch zeggen dat het om God en God alleen gaat. Alleen God is genoeg? Betekent Godgenoegzaamheid afscheid van godsdienst en kerk?

5. De hermeneutiek van de comparatieve benadering

De beide laatste hoofdstukken zijn twee oefeningen in comparatieve theologie, de één meer op de traditie en de ander meer op de moderne tijd gericht. Islamitische denkers als Al-Ghazali en Said Nursi staan centraal. Herhaaldelijk worden overeenkomsten geschetst tussen het christelijke en het islamitische denken, waarbij soms ook verschillen niet onder stoelen of banken gestoken worden. Ik herken daar het acceptance-model van Knitter.

Toch roepen beide hoofdstukken bij mij een fundamentele vraag op, die ik graag wil toelichten aan de hand van het thema van de verborgenheid Gods. Er ligt een duidelijke overeenstemming tussen denkers als Al-Ghazali enerzijds en Thomas van Aquino anderzijds, als het gaat om de menselijke onmogelijkheid om God te omvatten en begrippelijk of woordelijk recht te doen. God is groter dan onze begrippen en namen. Juist de veelheid van namen die de Schriften kennen, is een aanduiding voor de verhevenheid Gods. Valkenberg noemt daarbij m.n. het gedeelde scheppingsbegrip in beide tradities, ook in navolging van David Burrell.

Nu is het bij Thomas van Aquino aantoonbaar zo, dat wat Thomas over de verborgenheid Gods zegt, thuishoort in zijn denken over de verborgen aanwezigheid Gods. Er gaapt een onafzienlijke kloof tussen de Schepper en zijn schepsels, maar tegelijkertijd is het God zelf die die kloof overbrugt, door het verbond dat hij met Abraham en met Mozes sluit, en waarvan Jezus de verpersoonlijking is. Als de tweenaturenleer, de leer dat er in Christus sprake is van een menselijke en een goddelijke volmaakte natuur in één persoon, iets betekent, dan is het wel dat daarin de relatie tussen God en de wereld wordt benaderd. Voor christenen is het onmogelijk om die relatie er één te laten zijn van een absolute tegenstelling, alsof God

en mens op elkaar in mindering kunnen worden gebracht of bij elkaar opgeteld zouden kunnen worden. In dit licht bezien kan een christelijke theoloog m.i. moeilijk accepteren dat Al-Ghazali spreekt over annihilatie (blz. 239, 247), wanneer mensen tot werkelijke kennis van God komen. In een christelijk spoor zou spreken over unificatie meer op zijn plaats zijn, en ik deel Valkenbergs opvatting dat dit zeer in lijn is met Thomas dus zeker niet. Hetzelfde onderwerp komt aan de orde bij de bespreking van het begrip 'unity of existence' bij Ibn al-'Arabi (blz. 254 e.v.), en hetgeen Rumi over annihilatie bij de godskennis zegt roept ook deze problematiek op (blz. 265); bottom-line is dat voor deze islamitische auteurs, ondanks de uitleg van Said Nursi, eniging niet gedacht kan worden dan op een wijze die ten koste gaat van het geschapen zijn.

Gods transcendentie is een gekwalificeerde transcendentie, een transcendentie namelijk die gekwalificeerd wordt door zijn nabijheid, door zijn aanwezigheid. Christus belooft immers bij zijn volgelingen aanwezig te zijn tot aan het einde der tijden, hij zendt de Heilige Geest, en hij komt werkelijk onder ons bij de viering van de Eucharistie in de gedaanten van brood en wijn.

De verborgenheid Gods houdt daarmee niet op te bestaan, integendeel, hij wordt erdoor verdiept en gekwalificeerd. Ook Christus deelt in de onnoembaarheid Gods, terwijl anderzijds God in Christus nabij komt. Wat ik maar wil zeggen is dit: een algemeen-christelijk denken over een verborgenheid Gods los van Christus lijkt mij het christelijk geloof geen recht te doen, maar het is juist dit denken dat door Valkenberg wordt aangehaald bij zijn geconstateerde overeenstemming tussen Islam en Christendom. Voor mij roept het de vraag naar de precieze hermeneutiek van de lezing der beide tradities op. Ik geef onmiddellijk toe dat de overeenstemmingen die Valkenberg zoekt bepaald niet ontdaan zijn van de verschillen, en in zoverre begroet ik zijn op analogie gebaseerde hermeneutiek, maar ik vraag me af waarom hij dit zo bepalend verschil niet in het vizier neemt. Het is immers nogal bepalend bij de afwijzing door Moslims van een in hun ogen al te antropomorf spreken over God, b.v. in het Onze Vader, dat ons juist door Christus is geleerd. Het is ook bepalend bij de afwijzing van de bijzondere positie van Christus als zodanig, omdat de hele christelijke overtuiging van menswording of zelfs van een lijdende

God door Moslims wordt beschouwd als ongepast, gebaseerd op datzelfde absolute transcendentiebegrip.

6. Bondgenoten tegen het atheïsme?

Een aantal malen wordt in het boek gesproken van een bondgenootschap van Islam en Christendom, juist ook in de strijd met het atheïsme. Valkenberg gaat uitgebreid in op de positie die Said Nursi hier inneemt, waarbij laatstgenoemde spreekt van een uitzuivering van het christendom, een wederkomst van Christus aan het einde der tijden, en een gezamenlijk optrekken van de Islam met dat gezuiverde, geïslamiseerde christendom. Islamisering staat dan voor: een christendom dat de onderwerping aan God centraal stelt.

In onze West-Europese context zie je ook van de kant van christenen wel een vergelijkbare opvatting. Zo sprak Kardinaal Danneels onlangs nog zijn vermoeden uit dat de opleving van het publieke christendom te danken is aan de publieke presentie van de Islam, die voor christenen inspirerend of uitdagend zou zijn. En er zijn natuurlijk bepaalde ethische standpunten die moslims en christenen met elkaar delen, maar niet of nauwelijks met de publieke moraal, zoals ten aanzien van homoseksualiteit, abortus en euthanasie.

Tegelijkertijd doen sommige van die laatste onderwerpen vermoeden – de positie van de vrouw heb ik maar even overgeslagen – dat de positie die de Islam veelal inneemt een pre-moderne positie is, terwijl die van de christenen wel mede door de moderniteit is bepaald. Zeker, ook christenen worden beschuldigd van middeleeuwse standpunten maar dat is zeker onjuist. Immers, b.v. het kerkelijk standpunt ten aanzien van kunstmatige geboortebeperving is juist voor een deel door de moderniteit geïnspireerd.

Welnu, de vraag komt boven in hoeverre er echt sprake kan zijn van een bondgenootschap in de strijd met het atheïsme. Ik zou ook liever spreken van een streven om een allesoverheersende seculariteit te weerstaan, en het menselijk leven en samenleven vooral ook in godsdienstig opzicht, vanuit de relatie met God, te benaderen en te beleven, zie ook mijn oratie, elders in dit Jaarboek. In de dialoog met moslims ontdekken we echter dat wij als westerse christenen tot op het bot gesecculariseerd zijn, en hebben we grote

moeite om de godsdienstige grondtoon van ons bestaan op te vangen. De conclusies die Valkenberg aan het slot van het tweede hoofdstuk trekt zijn wat mij betreft zeer raak: in het gesecculariseerde Nederland krijgen moslims ineens alle aandacht, maar eigenlijk vooral als politiek en cultureel fenomeen, en nauwelijks als godsdienstige mensen. In de media is godsdienst islam, en islam is immigratie en politiek geweld. De godsdienstigheid van moslims wordt toch veelal ervaren als iets van vroeger, als een anachronisme. Maar we hebben juist veel meer comparatieve theologie nodig om te laten zien dat dit niet het geval hóeft te zijn.

Wellicht bestaat op het anachronistische beeld van de Islam één uitzondering, maar dat is nu juist een uitzondering die ik danig zou betreuren. De uitzondering is dat moslims geen kerkelijke instituties kennen zoals de christenen wel. Er is geen clerus, er zijn geen sacramenten, er is geen heilsnoodzakelijke bemiddeling tussen God en mens, er is geen gearticuleerde geloofsleer. In zekere zin is de islam daarom veel meer geschikt voor een individuele spiritualiteit, dan het christendom. Dat zou je in het zicht van veel concrete vormen van Islam niet zeggen, maar als er een West-Europese variant van de Islam komt, dan zal die individualistisch worden, denk ik, en op grond daarvan wel eens een grote aantrekkingskracht kunnen hebben juist op die mensen die hun eigen religieuze boontjes willen doppen. In dit verband is de opvatting die Valkenberg geeft over het verschil tussen christenen en moslims relevant: het kan zijn dat christenen veel minder geschikt zijn voor de dialoog dan moslims, omdat de christenen door de secularisatie hun religieuze taal en gevoelens zijn vergeten... (blz. 101).

Ik wil graag afsluiten door te zeggen dat ik – ondanks deze kritische notities – vind dat Valkenberg een heel belangrijk boek geschreven heeft. Comparatieve theologie is veelbelovend, en als het de benadering kan zijn voor veel meer studies in de lijn van de oefeningen die Valkenberg doet, dan juich ik ze toe. Ik wens de theologen die in dit gebied werkzaam zijn dan ook toe dat ze minder tijd aan allerlei vermoeiende methodische discussies over inclusivisme en pluralisme e.d. besteden, en meer inhoudelijk bezig zijn. De oefeningen van Valkenberg worden van binnenuit benaderd, zijn gebaseerd op dialoog, en nodigen er toe uit, en dat is goed.

ANNUAL REPORT 2006

Cristina M. Pumplun, Secretary of Studies

1. Research program

The research at the *Thomas Instituut te Utrecht* is being carried out within a program under the title: "The hidden presence of God in Scripture and Sacrament in the context of Thomas Aquinas", which concentrates on Thomas Aquinas and on the subjects of scripture and sacrament. This program is a continuation of earlier research into the theology of Thomas and the reception of his theology, which – over the years – has developed increasingly into a program that concentrates on the theology of Thomas and its relevance for current theological discussions. Therefore, within the current program Thomas' theology is studied in view of its contribution to these discussions. The field of research is the theology of Thomas Aquinas. The guiding principle is systematic theological and canonical juridical in character. The overall theme of the hidden presence of God is studied in four related projects and is related to the methodical features that have become characteristic of the 'Utrecht approach': attention to language, to negative theology of Thomas, to the biblical nature of his thought and to the *nexus mysteriorum*.

The programme includes the following main projects:

- Theology of the Trinity: a reading of Thomas in relation to the current renaissance of the theology of the Trinity;
- The God of the medieval Arabic philosophers: doctrine of God in view of the inter-religious dialogue;
- Christ-revelation and the religions: Christology in view of the medieval inter-religious dialogue;
- Sacrament and creation: the sacramental presence of God in marriage, sacrament and creation (this is an interdisciplinary project of systematic theology and canon law).

Two PhD-projects are related to this:

- Thomas's commentary on John;
- *The Pugio Fidei* (a key publication in the inter-religious dialogue in the 13th century).

Two external PhD-projects are also linked to the main projects of the programme and they deal with sacramental theology, especially the Eucharist.

Every five years, an international conference is organised, during which the topics of the programme are presented to and discussed with an international forum. Each year one or two symposia on a more regional and national level are organised to discuss new publications by members of the Institute or questions raised by the study of Thomas Aquinas. National and international recognition of the quality of the Institute and its research is expressed in the invitation to members, who are invited to contribute to books and conferences, to give guest-lectures and conduct summer courses and to act as editors in various editorial boards. The various research projects give the opportunity for interdisciplinary discussions, both within the Institute and within a broader academic setting, including areas discussing the relationship of systematic theology-exegesis, Christianity-Judaism, theology-philosophy, (medieval) history.

2. Chair for Theology of Thomas Aquinas

During the last three years the Thomas Foundation has acquired funds for establishing a chair for the study of the theology of Thomas Aquinas. This chair was newly founded at the Faculty of Catholic Theology at Utrecht (Tilburg University) in 2006, and is an initiative of the Thomas Foundation. It is also the first chair world wide which is dedicated to the theology of Thomas Aquinas. As of 1 May 2006 Henk Schoot has been appointed extraordinary professor to this chair. He held his inaugural lecture on 26 January 2007 (which in English translation is published in this *Jaarboek*).

3. Study and research at the *Thomas Instituut te Utrecht*

On 23 June 2006, the *Thomas Instituut te Utrecht* organised a morning of studies on the occasion of the publication of a book by a

member of the board of the Institute, Rudi te Velde: *Aquinas on God* (Ashgate 2006). Twenty-five people attended. Te Velde delivered a presentation mainly of the third chapter in this book, where he describes Aquinas' conception about 'what God is (not)' by developing a original and nuanced vision concerning the question if one can talk about a 'negative theology' in Aquinas. Harm Goris afterwards answered by laying down his opinions about Thomas and negative theology. A lively discussion concluded the morning of studies.

Members of the research group *Onderzoeksgroep Thomas van Aquino* convened five times in 2006, each time on the first Monday of the month. Parts of dissertations by junior research fellows were discussed, as well as preliminary versions of articles based on papers that were presented at the conference of the Institute in December 2005 and that will be published in the conference volume as part of the publication series of the Institute. A number of meetings were also spent on reading texts by Thomas Aquinas.

4. The Board of the Institute and the Foundation

The Board of the Institute convened on 7 March. During this meeting the board said good-bye to prof. K.W. Merks, who became professor emeritus already in 2005. The *Thomas Instituut te Utrecht* owes him many thanks for presiding the Board since the establishment of the Institute in 1990. During the meeting the Board also discussed the new situation of the Institute after the merger of the Catholic Theological University at Utrecht and Tilburg University, and consequently becoming a part of the newly erected Faculty of Catholic Theology (of Tilburg University), based primarily in Utrecht.

The Board of the Thomas Foundation convened on 11 April and on 21 November. The Board discussed the establishment of a chair extraordinary for research into Thomas' theology at the *Thomas Instituut te Utrecht* and the appointment of Henk Schoot as professor to this chair as well as the statutory and juridical implications of the chair within the newly established Faculty of Catholic Theology at Utrecht, as part of the University of Tilburg.

5. *Jaarboek Thomas Instituut te Utrecht*

The *Jaarboek Thomas Instituut te Utrecht 2005* was timely published in 2006. It contains studies, which are based on the paper presentations during the international conference of the Institute in December 2005. The Editorial Board convened on 9 May. There were no personnel changes in the Editorial Board.

6. Series of Publications

In the year under review the committee who had organised the international conference of the Institute in December 2005 – Herwi Rikhof, Henk Schoot, Harm Goris and Cristina Pumplun – were preparing the conference volume, which will contain articles based on lectures given and papers presented at the conference in 2005, *Transcendence and Immanence in the Thought of Thomas Aquinas*.

7. Members of the *Thomas Instituut te Utrecht*

31 December 2006

Faculty of Catholic Theology at Utrecht

Staff

Prof. dr. P. van Geest
 Dr. H.J.M.J. Goris
 Prof. dr. H.W.M. Rikhof
 Dr. H.J.M. Schoot
 Prof. dr. F.J.H. Vosman
 Prof. dr. J.B.M. Wissink

Candidates for a Doctorate

Drs. S. Mangnus
 Drs. F.A. Steijger
 Drs. S. Wiersma

Tilburg University

Prof. dr. R.A. te Velde
 (University of Amsterdam,
 Philosophy)

- Radboud University Nijmegen*
- Dr. P.J.J.M. Bakker (Philosophy)
 - Prof. dr. H.A.G. Braakhuis (Philosophy)
 - Prof.dr. M.J.F.M. Hoenen (Philosophy)
 - Dr. C.J.W. Leget (UMC St. Radboud, Ethics)
 - Prof. dr. P.G.J.M. Raedts (History)
 - Prof. dr. P.J.M. van Tongeren (Philosophy)
 - Dr. W.G.B.M. Valkenberg (Theology)
 - Dr. A.C.M. Vennix (Philosophy)
 - Prof. dr. mr. B.P.M. Vermeulen (Law)
- Utrecht University*
- Dr. A. Vos (Theology)
 - Prof. dr. A. Orbán (Arts/Late Latin)
- Other members of the Institute*
- Prof. dr. F.J.A. de Grijs (Catholic Theological University of Utrecht, emeritus)
 - Dr. S. Gradl
 - Dr. M.-R. Hoogland c.p.
 - Drs. Tj. Jansen s.j.
 - Dr. F.G.B. Luijten
 - Prof. dr. K.W. Merks (Tilburg University, emeritus)
 - Drs. P.L. van Veldhuijsen

8. Research programmes and research projects in 2006

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

The hidden presence of God in Scripture and Sacrament seen in the light of Thomas Aquinas

(Faculty for Catholic Theology at Utrecht)

The God of the Medieval Arabic Philosophers

-H.J.M.J. Goris

“Ut credentes vitam habeatis”. Faith in Thomas Aquinas’ In Ioannem

-S. Mangnus

The Mystery of the Trinity

-H.W.M. Rikhof

Christ-Revelation and the Religions

-H.J.M. Schoot

God’s Hidden Presence in the Sacrament

-F.A.Steijger

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 Radboud University 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

(University of Tilburg)

Metaphysics in Aquinas and the Thomist tradition

-R.A. te Velde

Individual projects*Augustine's perspective on God*

-P. van Geest

Den Tod im Leben sehen. Martin Luthers Beitrag zu einem erneuerten Umgang mit Tod und Sterben

-S. Gradl

Spirituality in palliative care

-C.J.W. Leget

Current meaning of Aquinas' ethics

-K.-W. Merks

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

The Project of a hermeneutic philosophy

-A.C.M. Vennix

Design of a Practical Ecclesiology

-J.B.M. Wissink

9. Publications in 2006

This list contains all publications by members of the *Thomas Instituut te Utrecht* 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 Institute.

Scientific publications

Geest, P.J.J. van - Comunidad, infidelidad, perdón y continencia. *De adulterinis coniugiis* y posteriores evoluciones en la espiritualidad matrimonial de Agustín - Revista Augustinus 202/203 (2006) 273-291

Geest, P.J.J. van - Stellig maar onzeker. Augustinus over de wereld en God - Vrije Universiteit/Amsterdam (2006)

- Goris, H.J.M.J. - Veranderlijkheid van de waarheid - Rudi te Velde (ed.), Thomas van Aquino: over waarheid (*Q.D. De veritate* q.1]. Vertaling en essays - Valkhof Pers/Nijmegen (2006) 230-247
- Goris, H.J.M.J. - A Reinterpretation of Aquinas' Correspondence Definition of Truth - Maria Cândida Pacheco, José Francisco Meirinhos (eds.), Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, 26 31 août 2002, 3 vols. (Rencontres de philosophie médiévale, 11) - Brepols Publishers/Turnhout (2006) vol. 3, 1431-1446
- Leget, C.J.W. - Wie zeggen de mensen dat ik ben? Over rationaliteiten, normativiteit en het imago van de geestelijk verzorger - Tijdschrift Geestelijke Verzorging 9/40 (2006) 16-24
- Merks, K.W. - Himmlische oder irdische Bürgerschaft? Christen als Staatsbürger - M. Heimbach-Steins, R. Wielandt, R. Zintl (Hg.), Religiöse Identität(en) und gemeinsame Religionsfreiheit. Eine Herausforderung pluraler Gesellschaften - ERGON/Würzburg (2006) 105-135
- Merks, K.W. - Ethik und Politik. Aspekte eines Paradigmenwechsels - Theologie der Gegenwart 49 (2006/4) 242-255
- Rikhof, H.W.M. - The Holiness of the Church - M. Poorthuis, J. Schwartz (eds.), A Holy People. Jewish and Christian Perspectives on Religious Communal Identity - Brill/Leiden-Boston (2006) 321- 335
- Rikhof, H.W.M. - Luther und die Trinitätstheologie - Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 48 (2006) 74-82
- Schoot, H.J.M. - Over Jezus. Een Naam die leven geeft - Lannoo/Tielt (2006)

- Valkenberg, W.G.B.M. - Sharing Lights on the Way to God. Muslim-Christian Dialogue and Theology in the Context of Abrahamic Partnership - Rodopi/Amsterdam-New York (2006)
- Velde, R.A. te - Aquinas on God. The 'Divine Science' of the *Summa Theologiae* - Ashgate/Aldershot (2006)
- Velde, R.A. te - Thomas van Aquino: over waarheid [*Q.D. De veritate* q.1]. Vertaling en essays - Valkhof Pers/Nijmegen (2006)
- Vennix, A.C.M. - Waarheid en gelijkwording - Rudi te Velde (ed.), Thomas van Aquino: over waarheid [*Q.D. De veritate* q.1]. Vertaling en essays - Valkhof Pers/Nijmegen (2006) 131-165

Professional and/or popular publications

- Geest, P.J.J. van - [with R. van de Loo] Sources of spirituality of the Equestrian Order of the Holy Sepulchre: Augustine of Hippo and Francis of Assisi - *Annales Ordinis Equestris Sancti Sepulchri Hierosolymitani* 9 (2004-2005) 37-42
- Geest, P.J.J. van - Inburgering in de Stad van God - *Liturgiekrant/Pax Christi Nederland* (2006) 4
- Geest, P.J.J. van - Augustinus zou het liefst over God hebben gezwegen - *Centraal Weekblad* (23-06-2006) 8-9
- Geest, P.J.J. van - Ook de bisschoppen juichen - *NRC Handelsblad* (11-07-2006) 18
- Geest, P.J.J. van - Iemand wordt gekend in de mate waarin zij of hij wordt lief gehad - *Trouw/De verdieping* (23-10-2006) 6
- Geest, P.J.J. van - Voorwoord - H. Groeneveld, Een schat in aarden vaten. *Religie in Berkel en Rodenrijs* - Utrecht (2006) 9

- Goris, H.J.M.J. - Thomas van Aquino op de golven van de tijd - Herademing 52 (2006) 36-40
- Hoogland, M.-R. - Thomas van Aquino en het welzijn van de mens - Pastorale Verkenningen. Tijdschrift voor het justitiepastoraat: 'Christelijke Gods- en mensbeelden' (2006/3) 3-5
- Hoogland, M.-R. - De Almachtige is de Liefdevolle - Communio (2006) 41-52
- Leget, C.J.W. - Het christelijk sterven - M. Pijnenburg, C. Leget (eds.), Intercultureel sterven: een professioneel ethische uitdaging - Damon/Best (2006) 46-54
- Rikhof, H.W.M. - Haydn's *Die Schöpfung*. Een eredoctoraat theologie voor Haydn? - Benedictijns Tijdschrift 67 (2006) 19-35

Academic lectures

- Geest, P.J.J. van - *De Vita S. Augustini* van Possidius - Lecture as part of a series of lectures about 'Hagiografie', Faculty of Letters/Radboud University Nijmegen, 21 March 2006
- Geest, P.J.J. van - Who's talking? Is Gabriel Biel (+1495) indebted to Thomas Aquinas, or is Augustine his implicit source? - Lecture at the conference 'After Augustine', Netherlands Institute for Advanced Study in Humanities and Social Sciences (NIAS), Wassenaar, 23-26 May 2006
- Geest, P.J.J. van - Het nut en de noodzaak van de theologie - Lecture at the Faculty of Humanities/Tilburg University, 27 October 2006
- Goris, H.J.M.J. - Interreligieuze Dialoog in de Middeleeuwen en nu - Lecture at the protestant congregation at Hilversum and the local mosque, 7 April 2006

- Goris, H.J.M.J. - Being and Necessity: Avicenna and Aquinas on how to distinguish God from the world - Lecture at the conference 'Belief and Metaphysics', University of Nottingham's Centre of Theology and Philosophy and Istituto de Filosofia Edith Stein, Granada, 15-18 September 2006
- Goris, H.J.M.J. - Theologische antropologie vanuit rooms-katholiek perspectief - Lecture at the GTSV Voetius, Utrecht, 21 November 2006
- Gradl, S. - Vom Wert der christlichen Werte für die Gesellschaft - Lecture at 'Haus der Kirche', Dresden, 20 September 2006
- Hoogland, M.-R. - Job: leven door het lijden heen - Three lectures at Zoetermeer and Haastrecht, March and April 2006
- Hoogland, M.-R. - Justice: God and Creation / Living Justice - Lectures at the 3rd Conference of North European Passionists, Larne (N.-Ireland), 28 August 2006
- Hoogland, M.-R. - Ik wil het ervaren: over de gaven van de Geest en geloofsbeleving - Lecture given at Haastrecht, 12 October 2006
- Leget, C.J.W. - Deugdethiek bij Thomas van Aquino - Lecture at the Stedelijk Gymnasium Nijmegen, 15 March 2006
- Leget, C.J.W. - Presentie, deugden en palliatieve zorg - Lecture at 'Presentieplatform', Utrecht, 17 March 2006
- Rikhof, H.W.M. - Bemerkingen bij G. Lukken: *Theologische (theologisch-liturgische) reflectie over het ritueel landschap* - Lecture during the day of studies 'Wilde Rituelen', Luce (Institute for Postacademic Education, FKTU), Utrecht, 19 May 2006
- Rikhof, H.W.M. - Lecture during the day of studies 'Franciscus gedreven door de Geest', Centre for Franciscan studies, Utrecht, 2 June 2006

- Rikhof, H.W.M. - Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen und das Priestertum des Dienstes. Wie liest man *Lumen Gentium* 10? - Lecture during the 200th anniversary of Linz seminary, Linz, 25 October 2007
- Schoot, H.J.M. - Thomas van Aquino over de verzoenende werking van het lijden en sterven van Christus - Lecture for the 'Thomas-gezelschap' at the Ariënskonvikt, Utrecht, 26 January 2006
- Schoot, H.J.M. - Verrijzenis van Christus, de Hemelvaart van de Heer, en de Wederkomst van de Heer - Three lectures at the 'Thomas a Kempisleerhuis', Utrecht, February and March 2006
- Schoot, H.J.M. - De theologische methode van Thomas van Aquino - Lecture during the Mastersprogram 'Theologische Tekstlezing Thomas van Aquino', Nijmegen, 21 March 2006
- Schoot, H.J.M. - De betekenis van Christus voor het geloof van de pastor en het pastoraat - Introduction for the 'Cura Dekenaat IJssellanden', 24 May 2006



