

wergroep thomas van aquino

jaarboek
1988

De *Werkgroep Thomas van Aquino* (opgericht op 30 maart 1979) stelt zich ten doel:

1. De bestudering van de theologie van Thomas van Aquino en de invloed daarvan van de 13e eeuw tot op heden, te bevorderen.
2. Een onderzoeksprogramma te ontwikkelen en gaande te houden betreffende de invloed van Thomas van Aquino op de theologie.
3. Onderzoeksprojecten op kleine of grote schaal te stimuleren of te initiëren waardoor onderdelen van dit onderzoeksprogramma gerealiseerd worden.

De *Werkgroep Thomas van Aquino* bestaat op dit moment uit de volgende leden:

- Prof. dr. J. Aertsen, Faculteit der Wijsbegeerte, VU Amsterdam
- Prof. drs. Th. Beemer, Faculteit der Godgeleerdheid, KU Nijmegen
- Drs. J. van den Eijnden o.f.m., Amsterdam
- Drs. P. van Elswijk o.p., Zwolle
- Prof. dr. F. de Grijjs, KTU Utrecht/Faculteit der Godgeleerdheid RU Utrecht
- Drs. A.-M. Jonckheere, Utrecht
- Drs. W. Krikilion o.praem., Postel-Mol, België
- Prof. dr. J. van Laarhoven, Faculteit der Godgeleerdheid, KU Nijmegen
- Dr. H. P. Mercken, Faculteit der Wijsbegeerte, RU Utrecht
- Prof. dr. K. Merks, Theologische Faculteit, Tilburg
- Prof. dr. A. Orbán, Faculteit der Letteren, RU Utrecht
- Dr. P. Raedts s.j., KTU Utrecht
- Drs. J. van Reisen, KTU Utrecht
- Drs. J. Remmé, Leuven, België
- Dr. H. Rikhof, Faculteit der Godgeleerdheid, KU Nijmegen
- Drs. H. Schoot, Utrecht
- Prof. Dr. P. van Tongeren, Faculteit der Wijsbegeerte, KU Nijmegen
- Drs. W. Valkenberg, Faculteit der Godgeleerdheid, KU Nijmegen
- Dr. R. te Velde, Faculteit der Wijsbegeerte, VU Amsterdam
- Drs. P. van Veldhuijsen, Faculteit der Wijsbegeerte, VU Amsterdam
- Mr. B. Vermeulen, Faculteit der Rechtsgeleerdheid, KU Nijmegen
- Dr. A. Vos, Faculteit der Godgeleerdheid, RU Utrecht
- Drs. J. Vossenaar o.f.m., Oslo, Noorwegen
- Dr. L. Winkeler, Katholiek Documentatie Centrum, KU Nijmegen
- Dr. J. Wissink, KTU Utrecht

Secretaris

Dr. J. Wissink
Spinsterlaan 12
3454 WZ De Meern
tel. 03406-64732

wergroep thomas van aquino

jaarboek 1988

Redactie: A.-M. Jonckheere, P. van Veldhuijsen, H. Wissink
Typografische verzorging en eindredactie: H. P. Mercken
Computertechnische bewerkingen: Marc Rietveld
Drukwerk: OMI Grafisch bedrijf, Rijkuniversiteit te Utrecht
Auteursrechten voorbehouden
© Werkgroep Thomas van Aquino, 1989

Nog verkrijgbaar zijn *Jaarboek 1982, - 1983, - 1984, - 1985, - 1986* en *- 1987*.
Exemplaren hiervan kunnen worden besteld bij de secretaris.

Het *Jaarboek 1988* van de Werkgroep Thomas van Aquino is te bestellen
door overmaking van f 12,50 op postrekening 3955950 van
Stichting Thomasfonds Zeist
onder vermelding 'Jaarboek 1988'

INHOUDSOPGAVE

	Inhoudsopgave	3
	Voorwoord	5
Rudi te Velde	Een theologie van de goddelijke naam (deel II)	7
C. Graafland	Enkele opmerkingen over Calvijns predestinatieleer in vergelijking met die van Thomas	26
J. B. M. Wissink	Enkele katholieke opmerkingen over de predestinatie	34
Hans van Reisen	God's Goodness for People is not by Accident. Some theological remarks on the question of predestination in the <i>Summa theologiae</i> of Thomas Aquinas.	40
Henk Schoot	The Mystery of God in Christ. Some questions concerning the interdependence of 'sermo de deo' and 'sermo de Christo' in Aquinas	48
Walter Krikilion	God's Immutability and Mutability in the Incarnation in the View of Karl Rahner	69
H. Berger	Twee Nederlandse vertalingen van quaestiones uit de <i>Summa theologiae</i>	88
Hans van Reisen	Conflict over bezit. Beschouwingen bij Jan Hallebeek, <i>Quia natura nichil privatum. Aspecten van de eigendomsvraag in het werk van Thomas van Aquino (1225-1275)</i> , Nijmegen, 1986 (ISBN 90-71478-02-5), 174 blz.	96
H. Paul Mercken	Een notitie bij Hallebeeks vertalingen van Thomas van Aquino over eigendom en bezit.	102
J. van den Eijnden	Een nieuw Thomistisch tijdschrift in Polen.	113
Henk Schoot	'Visiting Scholar' aan de 'University of Notre Dame' (U.S.A.), 1987-1988.	115

VOORWOORD

In de loop van 1988 hebben twee leden van de Werkgroep Thomas van Aquino een boek gepubliceerd. Drs. Rudi te Velde publiceerde *Thomas van Aquino. Over waarheid en onwaarheid*, Kampen, 1988. Dr. H. Rikhof publiceerde *Over God spreken. Een tekst van Thomas van Aquino uit de Summa Theologiae*, Delft, 1988. We hebben prof. dr. H. Berger gevraagd, beide boeken voor ons Jaarboek te bespreken. De bundel *Eternity of the World*, met de stukken van ons symposium uit 1987 over de kwestie van de eeuwigheid van de wereld bij Thomas en receptoren tussen 1275 en 1350, is nog steeds niet uitgekomen. Wel heeft onlangs prof. Zimmerman zich bereid verklaard, deze bundel op te nemen in zijn serie "Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters".

De Werkgroep vergaderde het afgelopen jaar vijf maal. In februari werd vergaderd over het beheer van het *Draaiboek* voor receptie-onderzoek, dat drs. J. van den Eijnden geschreven heeft. In april hield prof. drs. Th. Beemer een boeiende causerie over zijn langdurige omgang met de leer van Thomas over de 'passiones'. In juni lazen we met drs. P. van Veldhuijsen *Scriptum* I, d. 39, q. 2, a. 2 over de goddelijke voorzienigheid, om te ontdekken of een theologische en een filosofische lezing hermeneutisch significante verschillen oplevert. In september lazen we met prof. dr. F. de Grijs enkele teksten met betrekking tot de 'gubernatio Dei' (*De veritate* q. 5, a. 1-2; *In De div. nom.* c. 12; *De regno* I, 13-14). In november spraken we met drs. R. te Velde over zijn vertaling van en commentaar op *S.Th.* I, q. 16, a. 6 in zijn hierboven reeds genoemde boek.

Het komend jaar zullen we op 4 februari een symposium houden over de 'lex naturalis' bij Thomas en bij een aantal receptoren uit de 16e eeuw. 's Morgens zullen referaten worden gehouden door prof. de Grijs, drs. Lippens (over Thomas zelf), dr. H. Krop over da Vittoria en Hendrik van Gorkum), drs. van Veldhuijsen (over Sylvius). 's Middags zullen we onder leiding van de drie laatsten teksten lezen. Daarnaast werkt 's middags ook dr. Hallebeek mee, om ons kennis te laten maken met canonistische teksten, die mogelijkterwijls bron zijn geweest bij Thomas' reflecties over de natuurwet.

We zijn blij, dat we U dit jaar weer een volwaardig Jaarboek kunnen aanbieden. R. te Velde vervolgt zijn artikel uit het *Jaarboek 1987*, pp. 8-31. Heette het artikel toen "Een theologie van de goddelijke namen", dit jaar vervolgt hij met "Een theologie van de goddelijke naam". Zijn structuuranalyse wordt nu uitgebreid tot de hele *Summa*. Ze levert interessante reflecties op over de theologische inslag van de *Summa*, wat met name wordt toegelicht met behulp van een analyse van Thomas' tekst over de godsnaam 'Qui est'.

Hierna volgt een drieluik over de predestinatie. Op 27 mei 1988 hielden de groep van kerkelijke docenten van de Rijksuniversiteit Utrecht en de vakgroep Systematische en Praktische Theologie van de KTUU een studie-bijeenkomst over dit onderwerp. Prof. dr. C. Graafland hield een referaat over de predestinatie bij Calvijn en diens houding daarbij jegens de Scholastiek. Dr. J. Wissink hield een co-referaat over de predestinatie bij Thomas. Beiden hebben hun bijdrage aan het *Jaarboek* ter beschikking gesteld in licht gewijzigde vorm. Drs. H. van Reisen leest al enkele jaren met studenten teksten van Thomas over hetzelfde onderwerp en geeft ons in zijn artikel enkele 'Lesevruchte'.

Drs. H. Schoot geeft in zijn artikel een aanzet tot een linguïstische analyse van enkele kernteksten uit de christologie van Thomas. Hij zal de komende jaren verder onderzoek in deze richting gaan doen in het verband van de Onderzoeksgroep Thomas van Aquino. Een andere nieuwe onderzoeker in deze groep is drs. W. Krikilion. Hij hoopt de receptie van Thomas' trinitaire 'persona'-begrip bij Karl Rahner te gaan onderzoeken. Hij presenteert hier een onderzoek naar Rahners positie aangaande de '(im)mutabilitas Dei'. Zijn stuk heeft niet direct met Thomas te maken, maar het thema is natuurlijk van groot belang bij ons onderzoek naar de zgn. godsleer van Thomas en de receptie ervan in latere eeuwen.

Hierop volgen vier recensies. Die van prof. Berger noemden wij hierboven reeds. Drs. van Reisen bespreekt het proefschrift van dr. van Hallebeek, dr. Mercken voegt daar een notitie aan toe, en drs. van den Eijnden bespreekt een nummer van het Poolse tijdschrift *Przegląd Tomistyczny*. We hebben dit tijdschrift ontvangen, omdat de KTUU een samenwerkingsverband heeft met de Theologische Academie te Warschau. Dat het taalprobleem daarbij geducht is, zal ook in deze recensie blijken.

Tenslotte vertelt drs. H. Schoot over zijn verblijf aan de University of Notre Dame.

EEN THEOLOGIE VAN DE GODDELIJKE NAAM

(deel II)

Rudi te Velde

1. Inleiding

Het eerste deel van dit artikel is onder de titel "Een theologie van de goddelijke namen?" in het *Jaarboek 1987* gepubliceerd. Hierin heb ik, uitgaande van de 'ordo disciplinae', een analyse willen geven van de systematische opbouw van de zogenaamde godsleer uit het begin van de *Summa theologiae* (*S.Th.* I, qq. 2-26: de deo uno). De bedoeling was niet om een uitsluitend formele analyse te bieden van de structuur en structuurprincipes die aan de tekst ten grondslag liggen. In grote lijnen zijn deze namelijk wel bekend en geven als zodanig niet veel aanleiding tot onenigheid in de interpretatie. Hoe beknopt Thomas ook moge zijn, de door hem gehanteerde ordeningsschema's in dit tekstgedeelte van de *Summa* noemt hij expliciet in de diverse proloogjes. Gebruikelijk is ook om aan te knopen bij de door Thomas in de hoofdproloog genoemde 'ordo disciplinae', waarmee hij te kennen geeft volgens een inzichtelijke, aan het voorwerp van de theologie zelf ontleende orde de stof van de theologie te willen behandelen. Welnu, met het oog op de vraag hoe deze 'ordo' in praktijk zijn structurerende werking uitoefent, heb ik in het eerste deel willen onderzoeken hoe op het vlak van het detail de diverse, door Thomas gehanteerde ordeningsschema's concreet functioneren, d.w.z. hoe hun algemene en formele zin geconcretiseerd wordt door de inhoudelijke denkbeweging die volgens deze schema's voltrokken wordt. Deze interactie tussen vorm en inhoud, tussen structuur en thema ofwel formele ordening en concrete denkbeweging, leek ons een geschikte toegang tot de vraag wat bij Thomas het specifieke uitmaakt van het theologisch weten dat in de *Summa* uiteen gezet wordt. Immers, de door Thomas gebruikte ordeningsschema's worden in belangrijke mate beheerd door aristotelische wetenschapstheoretische en logische categorieën, die niet primair ontworpen zijn om een weten te ontvouwen dat zijn uitgangspunt neemt in een openbaring. Het laat zich dus vermoeden dat Thomas bepaalde aanpassingen en verschuivingen moet aanbrengen om het eigene van een weten omtrent God binnen de context van een openbaring recht te doen. Drie ordeningsschema's hebben we geanalyseerd, nl. het methodisch onderscheid tussen de twee vragen naar het 'an est' (q. 2) en het 'quid est' (vanaf q. 3), de drieslag van 'modus essendi' (q. 3 - q. 11), 'modus cognoscendi' (q. 12) en 'modus significandi' (q. 13), en het onderscheid tussen enerzijds de substantie, anderzijds de werking in de beschouwing omtrent God (vgl. prol. q. 14). Onze analyse van het interactieproces maakte onder meer

duidelijk dat de kennisopbouw die plaats vindt binnen deze schema's, zich niet volledig voegt naar hun epistemologisch-wetenschappelijke zin. Zo doelt bijv. de vraag naar het 'quid est' op een wezensdefinitie van het wetenschapssubject, van waaruit de noodzakelijke eigenschappen en werkingen (vgl. q. 14: operatio) bewezen, d.w.z. afgeleid kunnen worden. Echter, de heuristische werkwijze in q. 2, waar Thomas in plaats van het 'quid', waarvan de kennis nog niet verworven is, gebruik moet maken van de naambetekenis van God om de vraag naar het 'an est' een referent te geven, om in de bewijsvoering een 'middenterm' te hebben, blijkt een blijvende conditie van het theologisch weten te zijn. In plaats van de denkbeweging naar God te kunnen afsluiten in een positief wezensinzicht ontwikkelt Thomas een bepaalde indirecte kenweg die een structureel en blijvende anticipatie op een wezenskennis van God inhoudt. Deze anticipatiestructuur is tevens uitdrukking van het 'onderweg zijn' van de mens ('viator'), die volgens zijn huidige, indirecte godskennis in een dynamische spanningsverhouding staat tot de verhoopte directe aanschouwing van Gods wezen 'in patria'. De theologische wetenschap is dus niet een in zichzelf gesloten en apodictisch afgerond geheel. Het blijft een weten dat ontwikkeld wordt in een verhouding van ondergeschiktheid ('scientia subalternata') tot een hoger, volkomen in zichzelf afgerond weten. De theologie ontleent immers haar statuut aan een door de schepping bemiddelde openbaring, die juist vanwege deze bemiddeling een verwijzende aankondiging inhoudt van de ultieme vervulling en voltooiing van het geestelijk schepsel in een onmiddellijke aanschouwing ('visio') van God.

Een ander gegeven dat uit onze analyse te voorschijn kwam, is de centrale plaats en betekenis van de kwestie over de goddelijke namen (q. 13) in de opbouw van het begin van de *Summa*. Volgens het bijbels taalgebruik verwijst de uitdrukking 'naam van God' naar God in zijn openbaring, in zijn toewending naar de mens. In zijn namen brengt God zijn eeuwig wezen tot een verwijzende teken-manifestatie in en vanuit de menselijke ervaringswerkelijkheid. Of met Thomas' woorden geformuleerd: de godsnamen benoemen God vanuit de creatuurlijke perfecties waarvan hij de oorsprong is en die hem, als oorzaak, in eminente zin toekomen. De perfectienamen benoemen God volgens de wijze waarop mensen vanuit hun ervaringswerkelijkheid God kunnen kennen, en wel zo dat deze ervaringswerkelijkheid daardoor in het licht van Gods scheppende volkomenheid komt te staan. De perfectienamen, zo benadrukt Thomas in q. 13, benoemen God in zichzelf (d.w.z. betekenen zijn essentie), en wel op een wijze die conform de menselijke conditie van het godskennen is. Zo legt q. 13 (de 'modus significandi') een verbinding tussen de 'modus essendi' (qq. 3 t/m 11) en de 'modus cognoscendi' (q. 12), door kritisch en zorgvuldig te analyseren hoe wij vanuit onze 'modus cognoscendi' spreken kunnen over God waarin recht wordt gedaan aan zijn 'modus essendi'.

"Le plan de la Somme de saint Thomas est une voie d'accès à son esprit", aldus Chenu in zijn bekende *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*. (1) Deze uitspraak motiveert ons om voort te gaan met het onderzoeken van de structuur en opbouw van de *Summa*. Twee zaken staan hierbij centraal. Ten eerste willen

we Chenu's bekende analyse van het grondplan van de *Summa* kritisch bespreken en aanvullen. Ten tweede willen we onze revisie en aanvulling van het grondplan concretiseren aan de hand van een analyse van de godsnaam 'zijnde' ('qui est'— Ex. 3, 14; vgl. *S.Th.* I, q. 13, a. 11).

2. Het plan van de *Summa* volgens Chenu en het neoplatoonse 'circulatio'-motief

In het klassiek geworden artikel "Le plan de la Somme théologique de S. Thomas" (1939) heeft Chenu, als een der eersten, de aandacht gevestigd op de fundamentele betekenis van het neoplatoonse thema van emanatie en terugkeer voor de opbouw van Thomas' *Summa theologiae*. (2) Hij beschrijft in dit artikel de verwetenschappelijking van de theologie zoals die zijn beslag krijgt gedurende de 12e en 13e eeuw. De 'magister in sacra pagina', de theoloog als bijbelexegeeet, wordt tevens 'magister in theologia', theologieprofessor, die een redelijke ordening en systematisering aanbrengt in de geloofsinhoud van de christelijke openbaring. Als direct gevolg van dit proces van redelijke doordringing en theologische systematisering van het geloof ontstaat het genre van de 'summa', waarin de magister het geheel van het theologische weten op een synthetische en geordende wijze ontvouwt. Het onmiddellijk contact met de tekst van de Heilige Schrift volgens zijn narratieve, in een historische setting geplaatste orde raakt hierdoor op de achtergrond. Daarvoor in de plaats komt de 'ordo disciplinae', een orde die ontworpen wordt in overeenstemming met de eigen rationaliteit van het kennisobject en die een wetenschappelijke ontvouwing van deze rationaliteit mogelijk maakt.

Welnu, het algemene organisatieprincipe dat Thomas zou hanteren in zijn *Summa* om de intelligibele inhoud en betekenis van de christelijke heilsgeschiedenis in een systematisch exposé te ontvouwen, is volgens Chenu gebaseerd op de van oorsprong neoplatoonse gedachte van de voortkomst en terugkeer van alle dingen uit en naar het eerste principe (de zgn. 'exitus' en 'reditus'). Dit schema maakt, aldus Chenu, een werkelijk theologisch verstaan van de christelijke openbaring mogelijk, voor zover het ieder gebeuren, ieder aspect en facet van de werkelijkheid in een ultieme funderingssamenhang plaatst volgens de verhouding van alles tot zijn oorsprong en laatste doel. In het verlengde van de neoplatoonse conceptie van de werkelijkheid weet Thomas de gehele theologie te organiseren binnen een omvattende kringloop waarvan God het beginsel en doel is. (3) De 'circulatio'-gedachte verschafte een sterke organisatorische en zakelijke eenheid aan de theologie als wetenschap, waarin alle dingen 'sub ratione Dei' worden beschouwd. Zoals Thomas in de *Summa* formuleert: "Omnia pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei; vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem" (I, q. 1, a. 7). De theologie beschouwt alle dingen in het licht van God als principe en doel. Theologie is wetenschap van God, en van daaruit wetenschap van alles voor zover het in enig verband staat met God (samenhang van 'subiectum' en 'obiectum' van een

verband staat met God (samenhang van 'subiectum' en 'obiectum' van een wetenschap).

Het moet onderstreept worden dat de 'exitus-reditus'-gedachte voor Thomas meer is dan slechts een organisatie-principe van de theologische wetenschap. Zij weerspiegelt een fundamentele en noodzakelijke hoedanigheid van al het zijn, zoals die haar formulering vindt in het perfectie-beginsel: het is de volkomenheid van ieder ding verbonden te worden met zijn oorsprong (vgl. *S.Th.* I, q. 12, a. 1). Het streven naar eigen volkomenheid neemt voor ieder effect de vorm aan van een omkeer, een heenwending naar de oorzaak waaruit het voortgekomen is (de neoplatoonse gedachte van de 'conversio' van het effect naar zijn oorzaak). Het is wellicht een van de grondgedachten van Thomas dat voor ieder *schepsel* een fundamentele beweging en streving naar God toe wezenlijk is voor zover het in deze beweging zijn *eigen* volmaaktheid nastreeft, d.w.z. voor zover zijn eigen voltooiing bestaat in de verbinding met het principe waar het van afhangt. Thomas maakt dus in zijn theologie gebruik van een organisatieprincipe dat gebaseerd is op een metafysisch inzicht in de fundamentele oorsprongsneiging die alle dingen eigen is.

Maar juist genomen als algemeen zijnsprincipe is er volgens Chenu met de 'circulatio'-gedachte een zekere paradox verbonden, die erin bestaat dat Thomas zijn interpretatie van de christelijke heilsgeschiedenis in het kader plaatst van een werkelijkheidsconceptie die oorspronkelijk iedere vorm van historiciteit en contingentie afweert. Het neoplatoonse schema is sterk verbonden met een zeker kosmisch determinisme en emanatisme volgens welke alles noodzakelijk voortkomt uit het eerste principe. De neoplatoonse filosofie heeft een sterke logisch-deductieve inslag door de gehele werkelijkheid te begrijpen vanuit een logisch-intelligibel ontvouwings- en vermenigvuldigingsproces van het eerste principe, dat louter eenheid is. Hoe laat dit zich rijmen met de christelijke economie van schepping en heil, met een in vrijheid handelende God en een geschiedenis van contingente gebeurtenissen en heilsfeiten? Reeds bij de neoplatoniserende kerkvaders heeft er een zekere correctie en zuivering plaats gevonden van de emanatische associaties van het schema, aldus Chenu, waardoor de curve van de kringloop toegankelijk is gemaakt om het contingente en het historische van de christelijke visie op God en schepping op te nemen. Zo wordt het schema open voor de heilsgeschiedenis, die begint met de beschrijving van het ontstaan van de wereld en het verloop van de goddelijke voorzienigheid volgt in de geschiedenis van een naar heil en terugkeer naar God strevend mensengeslacht. Chenu benadrukt dat de daden en gebeurtenissen van de christelijke heilsgeschiedenis, die hun grond in de goddelijke vrijheid hebben, opgenomen worden in een overkoepelend en algemeen perspectief dat recht doet aan het eigen christelijk karakter ervan en tevens een waarlijk theologisch verstaan mogelijk maakt.

Het is niet moeilijk om de nadere concretisering van het algemene 'exitus-reditus'-schema in het plan van de *Summa* te herkennen. Het eerste deel behandelt God en de voortkomst van alle dingen uit God; het tweede deel heeft de

terugkeer tot thema, God als zaligmakend doel van het redelijk schepsel, en het derde deel behandelt de 'weg', de wijze waarop voor de mens deze terugkeer zijn beslag krijgt, nl. door Christus. De 'exitus' en de 'reditus' krijgen zo volgens Chenu hun plaats in resp. het eerste en het tweede deel, terwijl het derde deel de christelijke wijze van de terugkeer, het verlossingsmysterie van de incarnatie, bevat. In het laatste deel komt de historische dimensie van de christelijke heilseconomie het meest aan de orde en treden de algemene ontologische structuuranalyses meer op de achtergrond.

Chenu's analyse en bespreking van het plan van de *Summa* heeft begin jaren zestig een uitvoerige discussie losgemaakt. (4) Centraal thema van deze discussie was de verhouding tussen systematisch structuurontwerp, gebaseerd op het speculatieve 'exitus-reditus'-schema, en de historische ontvouwing van Gods vrij heilshandelen. Vooral de vraag hoe de plaats binnen de *Summa* van het derde, christologische deel beoordeeld moet worden gaf aanleiding tot uiteenlopende standpunten. Is het derde deel een soort christelijke aanhangsel waar Thomas pas toekomt aan de historische en contingente werkelijkheid van het christelijk geloof of moet de gehele orde van de *Summa* vanaf het begin reeds uit heilseconomisch perspectief gezien en beoordeeld worden? De tegenstelling tussen ontologie en geschiedenis, tussen noodzakelijke en algemene structuren en contingente feiten, tussen 'Griekse' intelligibiliteit en christelijke vrijheid, stonden centraal in dit debat. Over de kern van Chenu's artikel – het 'exitus-reditus'-schema – is echter een grote mate van instemming en eensgezindheid ontstaan. Het is een communis opinio geworden dat dit schema in algemene zin het bouwplan van Thomas' *Summa* bepaalt, ook al wordt de formule niet met zoveel woorden door Thomas in de *Summa* genoemd. (5)

Met alle erkenning van de fundamentele betekenis van het 'circulatio'-motief voor Thomas kan men toch afvragen of dit schema in voldoende mate de distinctieve karaktertrekken van Thomas' onderneming in de *Summa* zichtbaar weet te maken. Er zijn enkele problemen mee verbonden die nog weinig aandacht hebben gekregen en toch het hart van Thomas' theologiseren raken. Het eerste problematische punt wordt door Chenu zelf aangeroerd. Hij wijst erop dat het van oorsprong neoplatoonse schema ontdaan moet worden van bepaalde inhoudelijke associaties zoals het emanatisme om voldoende formeel en algemeen te zijn voor een specifiek christelijke toepassing. We hebben hier te maken, schrijft hij, met "een voldoende vaag schema van het universum dat als gemeenplaats algemeen ingang heeft gevonden in het denken van het christelijk Westen en vanwege de eisen van de orthodoxie van zijn oorspronkelijke emanatische samenhang bevrijd is" (p. 262). Dit roept de vraag op of het voortkomst-terugkeer-schema niet te algemeen en vaag is om het specifieke van een christelijk werkelijkheidsverstaan tot uitdrukking te brengen. En a fortiori: geeft het schema wel voldoende zicht op Thomas' interpretatie van het christelijk geloof? Voorts, Chenu is weliswaar van mening dat het omvattende raamwerk van voortkomst en terugkeer open is jegens de zich historisch ontvouwende goddelijke heilseconomie, maar laat de oorsprong en het medium

van deze economie – Gods vrije openbaring aan zijn volk – zich ook begrijpen vanuit het speculatieve ordeningsschema? Toegespitst op Thomas' *Summa* betekent dit de vraag of het schema recht kan doen aan de statuut van de theologie als *openbaringswetenschap*.

Een ander problematisch punt is de verhouding tussen natuur en genade bij Thomas, beoordeeld vanuit het perspectief van de 'circulatio'-gedachte. Het is de opvatting van Thomas dat hoewel in de natuur van ieder schepsel een tendentie naar God besloten ligt, de 'aankomst' van het (redelijk) schepsel bij God (in de 'visio beatifica') slechts geschiedt in en door een vrije mededeling van Gods genade. De heilsgemeenschap van de mens met God is louter genade omdat geen enkel schepsel deze gemeenschap van aangezicht tot aangezicht uit zichzelf, krachtens zijn natuurlijke vermogens, kan bereiken. In dit verband maakt Thomas het onderscheid tussen een natuurlijk doel en het doel van de natuur als zodanig ('finis naturae'), voor de vervulling waarvan een buiten- of boven-natuurlijk principe vereist is (vgl. *S.Th.* I, q. 62, a. 1 en 2). Vanuit de 'circulatio' gezien zou dit geduid kunnen worden als een zwakte, een breuk in de kringloop, die slechts door een 'erbij komende' genade zijn afronding kan krijgen. Maar de (christelijke) zin die deze voltooiing in genade bij Thomas heeft is een totaal andere dan bijv. de theurgische praktijken bij bepaalde neoplatonici hebben in de tot standkoming van de eenwording met het eerste principe. De zin van de genade bij Thomas weerspiegelt de principiële distinctie tussen God en wereld, waarmee het feit samenhangt dat de ultieme gemeenschap met God, waarin de (christelijke) zaligheid gelegen is ('beatitudo' in onderscheid tot 'felicitas' – I, q. 62, a. 1), geen meegeschapen deel kan zijn van de geschapen natuur. In de 'circulatio'-gedachte is het juist deze principiële distinctie die naar de achtergrond verschuift, of hooguit als een tekort schieten, een zwakte in de terugkeer geïnterpreteerd lijkt te kunnen worden.

Voorts is het schema van 'exitus' en 'reditus' ook niet in staat om de antropologische lijn in de *Summa* voldoende te verhelderen. Het accent blijft vanuit dit perspectief liggen op de kosmische terugkeer, waarin de terugkeer van de mens weliswaar een bijzondere plaats inneemt maar toch als deel van een omvattende kosmisch geheel. Hierbij wordt vaak over het hoofd gezien dat Thomas reeds in zijn beknopte aanduiding van de opbouw van de *Summa* uitdrukkelijk spreekt over de beweging van het *redelijk* schepsel naar God ("de motu rationalis creaturae in Deum"). Immers, alleen voor het redelijk schepsel ligt de mogelijkheid open om kennend en beminrend in de gemeenschap met God opgenomen te worden. De 'reditus' wordt hier uitdrukkelijk toegespitst op de terugkeer van de mens, hetgeen nader gespecificeerd wordt in de proloog tot het tweede deel:

Nadat we tevoren gesproken hebben over het oerbeeld (exemplar), nl. over God en over de dingen die uit de goddelijke macht voortgekomen zijn krachtens zijn wil, rest ons nu een beschouwing te wijden aan zijn afbeeld (imago), d.i. de mens in zover deze zelf het principe is van zijn werken, als zijnde in bezit van een vrije wil.

Het verrassende van deze tekst is dat hier een verhouding gepresenteerd wordt die niet zonder meer past binnen het 'exitus-reditus'-schema. De mens is voorwerp van beschouwing voor zover hij in zijn leven en werken een beeld vormt van zijn schepper, d.w.z. voor zover hij zelf beginsel van zijn activiteit is en vanuit een vrije wil handelt. Het gaat hier dus niet om de terugkeer als zodanig maar om een specifieke wijze van terugkeer waarin de wijze waarop de dingen uit Gods macht voortkomen tot afbeelding komt. Niet de algemene terugkeer van het schepsel als proces dat tot het effect van Gods schepingscausaliteit behoort, is thema, maar de bijzondere terugkeer van dat schepsel dat in zijn eigen werken Gods causaliteit afbeeldt. (6)

Een ander bezwaar van het schema zoals dat door Chenu gepresenteerd wordt, is dat de plaats van de *tertia pars* onbevredigend blijft. Het zou volgens Chenu handelen over de christelijke wijze en conditie van de terugkeer, hetgeen zou verklaren waarom hier meer dan elders de historische gestalte van Gods openbare liefde aan de orde is. Wijsgerige speculatie zou hier plaats moeten maken voor de concrete christelijke heilsgeschiedenis van het leven, lijden en sterven van Christus. Maar is dit werkelijk zo? Maakt de *tertia pars* over Christus niet integraal deel uit van de gehele speculatieve beweging die in de *Summa* voltrokken wordt? En is dit deel niet een voortzetting van de antropologiserende lijn die in de *secunda pars* reeds ingezet is? Laten we eens de proloog van het derde deel onder de loep nemen om hieraan een aanwijzing te ontlenuen voor hoe we de relatie van dit deel tot het voorafgaande moeten opvatten.

Het in het oog springend sleutelwoord uit deze proloogtekst is 'verlosser' ('salvator': wordt vier maal genoemd). De verlosser is de geïncarneerde God, God die voor ons heil mens geworden is. Christus, de mensgeworden God, heeft ons in zichzelf de weg der waarheid getoond ("viam veritatis nobis in seipso demonstravit"), waardoor wij het onsterfelijk leven deelachtig kunnen worden. Een nadere toelichting bij de notie van 'via veritatis', de weg der waarheid die Christus in zichzelf is, kunnen we ontlenuen aan Thomas' exegese van het woord uit het Johannes-evangelie "Ik ben de weg, de waarheid en het leven" (Joh. 14, 3). (7) Christus is de 'weg', d.w.z., aldus Thomas in zijn commentaar, hij is de weg waarlangs wij toegang hebben tot de Vader. Maar Christus is tegelijk 'terminus' van deze weg, hetgeen uitgedrukt wordt met de woorden dat hij 'de waarheid' en 'het leven' is. In Christus zijn weg en eindpunt namelijk met elkaar verbonden: naar zijn menselijke natuur genomen is hij de weg, naar zijn goddelijke natuur echter is hij de waarheid en het leven. Zo is Christus de weg om tot kennis der waarheid te komen, hoewel hij toch ook de waarheid zelf is ("Christus autem est via perveniendi ad veritatis cognitionem, cum tamen ipse sit veritas").

De vereniging van weg en eindpunt in één persoon maakt Christus tot verlosser. In de verbinding van het menselijke en het goddelijke in hem ligt voor ons de toegang tot het heil besloten. De uitdrukking 'via veritatis' kunnen we derhalve interpreteren als aanduiding van deze verbinding in Christus van weg

en waarheid waardoor hij ons leidt tot zichzelf in zijn wezenseenheid met de Vader. Jezus Christus is de verlosser. Door hem kunnen wij, bevrijd uit de dood van de zonde ('resurgendo'), tot de zaligheid van het onsterfelijk leven komen, omdat hij mens én God is. Deze korte typering is toereikend om de verhouding tussen de drie delen van de *Summa* in een ander licht te zien. Deel één handelt over God de schepper en de geschapen wereld waartoe ook de mens behoort; deel twee handelt over de mens, die op bijzondere wijze schepsel is, nl. voorzover hij als vrij handelend wezen 'imago' van Gods handelen is; deel drie handelt over de verlosser, de mensgeworden God, waardoor de mens de zaligheid van het eeuwig leven in God deelachtig wordt. Kort en schematisch gepresenteerd: het werk van God de schepper (exemplar), het werk van het schepsel mens (imago), het werk van de God-mens (verlosser).

Het moge duidelijk zijn dat het door ons voorgestelde schema niet in strijd is met het 'circulatio'-motief, waar Chenu de nadruk op legt. Het ligt niet in onze bedoeling een christelijk schema te presenteren als alternatief voor de neoplatoonse, geloofs-neutrale ordening van voortkomst en terugkeer. Integendeel, ik ben juist van mening dat het neoplatoonse schema meer christendom in zich vermag toe te laten en op te nemen dan Chenu zelf lijkt te denken, mits men maar in oog houdt dat de neoplatoonse terugkeer altijd een bemiddelde terugkeer is, een terugkeer die zijn beslag krijgt door een middenterm die de twee extremen in zich verenigt. Welnu, met de 'exemplar-imago'-relatie zijn God en mens in een bepaalde verhouding tot elkaar gesteld, een verhouding die tot eenheid wordt gebracht door de bemiddelende tussenterm van Gods Zoon, die zowel 'exemplar' (van de schepping) is als 'imago' (het volmaakte beeld van de Vader).

Maar met de nadere uitwerking van de triadische structuur van de speculatieve beweging die in de *Summa* voltrokken wordt, en de accentuering van de plaats die de mens daarin inneemt, zijn we er nog niet. Er blijft nog een aantal problematische punten van Chenu's analyse die we hierboven gesignaleerd hebben liggen. Vooral het punt dat het christendom een openbaringsgodsdienst is, en de christelijke theologie derhalve een openbaringswetenschap, lijkt niet direct in te passen in de speculatieve ordening die we hebben geschetst. Daarom moeten we proberen de specifiek christelijke, of althans de openbaringsreligieuze concretisering die het schema bij Thomas ontvangt, te benoemen en vanuit de inhoudelijke gedachtegang in de *Summa* op te helderen. We willen dit doen met de trits: schepping-openbaring-verlossing.

3. Schepping-openbaring-verlossing

Vanuit ons temporaliserend voorstellingsvermogen plegen we de schepping te situeren in het verleden, "in den beginne", zoals er in het boek Genesis geschreven staat. Aan het woord 'schepping' is de associatie verbonden van een begin, een gebeuren in het verleden waarin alles ontstaan is. In zijn scheppingstheorie bekritiseert en nuanceert Thomas deze associatie. Voor zover het schepingsbegrip wijsgerig verhelderd en inzichtelijk gemaakt kan worden, heeft het

volgens Thomas de betekenis van een structurele, ontologische afhankelijkheidsrelatie, en niet van een worden in tijd. Geschapen-zijn betekent voor de dingen een blijvende afhankelijkheid in hun zijn ten aanzien van het zijnsverlenend principe, hetgeen hij verduidelijkt met het beeld van instroming ('influx'). Schepping duidt op de verhouding van een continue zijnsinstroming vanuit de schepper in de schepselen. Tegelijk bevestigt Thomas dat schepping ook 'nieuwheid' ('novitas') van zijn impliceert, in tegenstelling tot bijv. de goddelijke akt van onderhouding ('conservatio in esse'), die desalniettemin zakelijk samenvalt met de scheppingsakt. (8) Met deze 'nieuwheid' is de gedachte verbonden dat het verleden van de wereld niet onbepert van duur is maar geschapen is met een begin in tijd, of beter: dat met het begin van de wereld ook de tijd begonnen is. De tijdelijkheid van de schepping laat zich echter volgens Thomas niet rationeel bewijzen, maar is een geloofsclaim, een 'credibile'. Thomas gaat er uitvoerig op in waarom de rede dit gegeven niet met volledige zekerheid kan aantonen. De positieve zin van het feit dat het een 'credibile' is blijft daardoor enigszins in het duister gehuld. Wel wijst Thomas erop dat de schepping haar principe in Gods vrije wil heeft en dat Gods wil niet door de rede onderzocht kan worden ("voluntas Dei ratione investigari non potest"). Deze wil kan alleen aan het licht gebracht worden door een zelfmededeling van God, op welke openbaring het geloof berust ("potest autem voluntas divina homini manifestari per revelationem, cui fides innititur"). (9) Daarom is het begin van de schepping een geloofsartikel, inhoud van Gods geopenbaarde wil, waarvoor geen noodzakelijke redenen ('rationes necessariae') te geven zijn. In dit verband spreekt Thomas van een profetie over het verleden toen Mozes de eerste regel van het boek Genesis schreef: "in den beginne schiep God de hemel en de aarde". (10)

De volle waarheid omtrent de schepping komt dus pas aan het licht in de openbaring. God openbaart zich, d.i. zijn wil, aan de mens, en hierin wordt manifest dat de wereld een begin heeft gekregen dank zij een door God gewilde scheppingshandeling. De openbaring omtrent het begin toont de wilsafhankelijk van het ontstaan van de wereld, en daarmee de vrijheid van de schepper in zijn scheppingswerk. Welnu, het is deze vrijheid van God ten aanzien van de wereld die de ruimte opent voor het gebeuren van de openbaring, waarin God zich manifesteert als zin en bestemming van het geschapene. In haar nieuwheid geeft de schepping ervan blijk dat zij door God gewild is, en op deze wijze staat zij in het licht van een belofte, een bestemming, die met terugwerkende kracht vanuit de openbaring zichtbaar wordt (vgl. profetie over het verleden). Anders geformuleerd: met de nieuwheid van de schepping is een bepaalde duur geopend, een geschiedenis geïnaugureerd, waarin Gods heilsbedoeling met de mens zijn beslag krijgt bij wijze van uiteindelijke vervulling en voltooiing van wat met de schepping begonnen is.

We hebben nu schepping in een bepaalde relatie gesteld tot openbaring en openbaring al stilzwijgend geïntroduceerd als de manifestatie van Gods heilsbedoeling met de mens, als gericht op de verlossing. De volle zin van schepping

veronderstelt, zo hebben we benadrukt, het gebeuren van de openbaring waarin pas de schepping als begin van een heilsgeschiedenis aan het licht komt. Omgekeerd moet men echter ook zeggen dat in de visie van Thomas openbaring schepping vooronderstelt als datgene waaraan en waardoor God zich aan de mens openbaart. We willen aan de hand van de *Summa* eerst deze verhouding toelichten.

In het allereerste artikel van de *Summa* (I, q. 1, a. 1) bespreekt Thomas de noodzaak voor de mens van een geopenbaarde leer, een heilsleer van Godswege ('*sacra doctrina*'). De mens, zo stelt hij, heeft zijn bestemming liggen in God. Dit doel gaat zijn redelijk bevattingsvermogen te boven. (11) Omdat de mens zijn doel echter tevoren moet kennen om in staat te zijn zijn intenties en handelingen hierop te ordenen, is het omwille van zijn heil noodzakelijk dat hem bepaalde zaken omtrent zijn bestemming gemanifesteerd worden. Welnu, de '*sacra doctrina*' wil juist voorzien in deze noodzaak van enige voorkennis ten behoeve van het menselijk leven en handelen. Zij bevat dus een praktisch moment voor zover God door openbaring de mens 'instrueert' ('*instruantur*') hoe te handelen om bij hem te komen.

De '*sacra doctrina*' moet echter primair in theoretische zin verstaan worden. Zij wortelt naar haar kern in de kennis die God van zichzelf heeft, zodat ze als geopenbaarde 'leer' wezenlijk een zelfopenbaring van God behelst, een door de schepping bemiddelde zelfmedeling omwille van het menselijk heil, dat nu juist bestaat in het aanschouwen van God. Het doel van de mens, zijn heil, is gelegen in de 'zaligmakende aanschouwing', die door Thomas wordt begrepen als de hoogste voltrekking van het intellectuele vermogen van de mens. Het is met andere woorden een geestelijke, intieme gemeenschap van een directe ervaring, waarin Gods wezen in zichzelf aanschouwd wordt. De openbaring, en de theologie die hierop gebaseerd is, is niet alleen 'leer', en reflectie op een leer, maar is tevens bij wijze van een anticiperen gericht op dit doel van een volkomen Godskennis (het kennen van God '*per essentiam*'), een doel dat we vanuit het concrete menselijk bestaan gezien kunnen typeren als 'verlossing'.

Het spreekt vanzelf dat de kennis van de openbaring, voor zover zij verschilt van de uiteindelijke volmaakte en intuïtieve Godskennis '*in patria*', een bemiddeld karakter draagt. Openbaring moet niet verstaan worden als een soort rechtstreekse, dwars op de ervaringswerkelijkheid (de geschapen natuur) van de mens staande communicatie van God met de mens. Dit zou immers in strijd zijn met het karakter van 'voorkennis', die de openbaring geeft van het einddoel van de mens, met de creatuurlijkheid van ieder kenbeeld ('*similitudo*') waarmee de mens in zijn huidig bestaan God vanuit de openbaring vermag te kennen. Openbaring is weliswaar wezenlijk zelfmededeling van God maar niet noodzakelijkerwijze *door zichzelf* als medium. De openbaring als zelfmanifestatie van God geschiedt volgens Thomas door en in zijn (geschapen) effecten ('*per effectum*' i.t.t. '*per essentiam*'), en deze kunnen van tweeërlei aard zijn, een natuurlijk of een genade-effect. (12) Openbaring in engere zin vindt plaats in en door een bepaalde genade-werking van God ('*per relevationem gratiae*'),

waardoor God dus nog niet wordt gekend in zijn wezen (het 'quid'), maar waardoor wel meer en verhevener werkingen van hem zichtbaar worden dan vanuit de geschapen natuur op grond van de natuurlijke rede van de mens mogelijk is (I, q. 12, a. 13, ad 1). Openbaring, zoals deze bepalend is voor de statuut van de 'sacra doctrina', omvat echter ook de kennis die wij 'in dit leven' vanuit de geschapen natuur omtrent God kunnen verwerven. In het commentaar op *De divinis nominibus* van Ps.-Dionysius zegt Thomas in dit verband dat God zich in de H.Schrift openbaart onder namen die ontleend zijn aan bepaalde creatuurlijke perfecties, uit hem als schepper voortvloeiend. (13) De namen van de H. Schrift benoemen God niet onmiddellijk maar via de geschapen werkelijkheid, waarvan hij de oorsprong en oorzaak is. Vandaar, zegt Thomas, dat we, hoewel God één en enkelvoudig is, hem met meerdere namen benoemen, die ieder op hun eigen wijze God via een geschapen representatie benaderen. God openbaart zich dus aan en in de schepping, zodat we binnen de 'sacra doctrina' God kennen 'ex creaturis'. De aan de theologie ten grondslag liggende kenverhouding tot God 'per effectum creatam' is structureel en tevens dynamisch van aard voor zover deze verhouding uitdrukking geeft aan het 'onderweg-zijn' van de mens. Deze onvolmaakte wijze van godskennis moet begrepen worden als een anticipatie op de volledige uitgroeï en verwezenlijking van onze kenmogelijkheden in het ultieme 'zien van God'.

De schepping wordt zo opgenomen in de openbaring als het medium daarvan; de openbaring is de indirecte zelfmanifestatie van God aan de mens omwille van zijn heil; dit heil ligt in de (genadelijke) vervulling van zijn (natuurlijk) doel, d.i. het aanschouwen van Gods wezen. De verhouding tussen natuur en genade is op dit punt uitermate gecompliceerd. Thomas spreekt van een natuurlijk verlangen van het redelijk schepsel om zijn oorsprong te kennen; dit natuurlijk verlangen ligt geïmpliceerd in het streven naar vervolmaking, en de ultieme volmaaktheid bestaat voor ieder ding in het raken aan zijn oorsprong. Zo ligt in de geschapen redelijke natuur van de mens het verlangen naar de schepper besloten, een verlangen echter dat hij niet op eigen kracht tot vervulling kan brengen. Dit doel gaat namelijk iedere geschapen natuur te boven, aangezien het niet tot het eigen domein van de schepping behoort. Het is met andere woorden geen object waar een natuurlijk vermogen zich uit zichzelf op zou kunnen richten. (14) Enerzijds moeten we dus concluderen dat de belofte van een vervulling van het natuurlijk verlangen in de schepping van dat verlangen besloten ligt – anders zou een natuurlijk verlangen ijdel zijn –, anderzijds ligt deze vervulling, daar zij het doel van de natuur als zodanig betreft ('finis naturae', die de natuur van ieder geschapen intellect te boven gaat) en geen doel is binnen het domein van de geschapen natuur, geheel in handen van de vrije genade van God. We zien dus dat de voltooiing van de schepping – haar terugkeer naar God – uit de aard van de zaak een 'verlossing' is, het opnemen van het schepsel in de genade-gemeenschap met de schepper. Wat wij hier 'verlossing' noemen ligt in het verlengde van Gods scheppingswerk en is de voltooiing van de schepping bij wijze van een 'inlossen' van een met haar meegegeven belofte.

Zij behoort dus enerzijds als moment tot de scheppingsakt zelf, in het bijzonder tot de goddelijke 'gubernatio', waardoor de schepselen tot hun volkomenheid gevoerd worden. Tegelijk is de verlossing echter van de scheppingsakt onderscheiden omdat zij de externe bestemming van de schepping behelst, het doel dat buiten de schepping ligt. Dat de verlossing in haar concrete gestalte tevens de losmaking van de mens is uit de gevangenschap van de zonde, is in het oorspronkelijk scheppingswerk nog niet meegedacht, zodat we daarvan in dit kader af kunnen zien. (15)

4. De godsnaam 'qui est' in het licht van het schema schepping-openbaring-verlossing

De trits van schepping-openbaring-verlossing biedt vooral een algemeen godsdienstwijsgerig model van de fundamentele verhoudingen tussen God, wereld en mens, die kenmerkend zijn voor een openbaringsgodsdienst. Het is door het moment van openbaring dat de op zichzelf neutrale structuur van 'exitus' en 'reditus' ingekleurd wordt als schepping en verlossing, en zo een specifiek openbaringsreligieuze, maar nog niet uitsluitend christelijke, zin krijgt. Het ligt niet in onze bedoeling het schema te presenteren als een alternatief structuurontwerp van de *Summa*. Wel zijn we van mening dat het triadische structuurontwerp waarbinnen Thomas zijn speculatief-wijsgerige begrip van de christelijke godsdienst ontvouwt, in deze openbaringsreligieuze setting geplaatst moet worden. Het is dus niet zozeer een structuurbepalend schema, dat in de opbouw van de *Summa* terug te vinden moet zijn, maar een aanduiding van de specifiek religieuze zin en richting die Thomas verleent aan de uit zichzelf nog neutrale speculatieve structuur. (16)

Men kan daarom de zaken niet zo voorstellen als zou het speculatieve, van oorsprong neoplatoonse structuurontwerp, waarvan de 'circulatio'-gedachte het kernmoment vormt, in een christelijke richting omgebogen en bijgesteld worden. De speculatieve cirkelgang stelt Thomas in staat om niet alleen recht te doen aan het openbaringstheoretisch motief maar tevens om binnen dit systematisch raamwerk de verhouding tussen natuurlijk weten en openbaring, tussen natuur en genade te articuleren en te begrijpen. We willen dit nader toelichten met enkele opmerkingen over het niveau van de 'middenterm' in de speculatieve beweging van voortkomst en terugkeer.

De meest volgroede en ontwikkelde gestalte van de 'middenterm' is Christus, de Godmens, die het met God verbonden (sacramentele) middel is van onze terugkeer en verlossing. Systematisch gezien mogen we echter het niveau van de middenterm, het niveau waarop de bemiddelde terugkeer naar de oorsprong mogelijk wordt gemaakt, niet uitsluitend situeren in de *tertia pars*. Het niveau van de middenterm omvat in het algemeen de gehele sfeer van de openbaring van Gods Woord, welke openbaring dan culmineert in de incarnatie van zijn Zoon. Aan de bemiddeling van de Zoon gaan bepaalde voorfasen, meer algemene vormen van bemiddeling vooraf, zodat binnen de openbaring in de ruime zin

van het woord een zekere geleiding aan te brengen is. In dit verband moet gewezen worden op de poging van Y. Congar de drie delen van de *Summa* te ordenen volgens de drie wijzen of graden van immanentie van God in de schepping. (17) Hij onderscheidt de algemene immanentie van God in zijn schepping door zijn scheppend vermogen (de gelijkenis van God die elk schepsel als zijnde heeft), de immanentie door genade, volgens de vereniging van het redelijk schepsel met God als gekend en bemind object, en de hoogste vorm van immanentie en presentie van God door de hypostatische unie in de persoon van Christus. Deze drie graden van immanentie kunnen wij interpreteren als graden van toenemende concreetheid van de 'midden-term', die de sfeer der openbaring vormt. Binnen de algemene sfeer der openbaring geeft God zich, ten eerste, te kennen vanuit zijn 'effectus naturae', d.w.z. hij laat zich benoemen en kennen vanuit de geschapen perfecties, vooral vanuit de zijnsperfectie (in deze zin zijn de goddelijke namen reeds voorvormen van een sacramentele bemiddeling), ten tweede manifesteert God zich op meer bijzondere wijze door het 'effectus gratiae' ('per revelationem gratiae') en ten derde wordt de volheid van Gods genade present gesteld in een zijnseenheid met de menselijke natuur in de persoon van Christus. Iedere latere, meer concrete en intensieve graad van immanentie vooronderstelt en sluit de eerdere, meer algemene graden in. De presentie van God in Christus vooronderstelt de twee andere wijzen van presentie, wil zij mogelijk en begrijpelijk zijn. Ze volgen elkaar dus niet zozeer chronologisch maar in een logisch-begrijpelijk zin op, waarbij de latere de eerdere vooronderstelt en insluit. (18) De genadelijke openbaring van God aan de mens vooronderstelt zo zijn presentie in de geschapen natuur (vgl. 'gratia praesupponit naturam'), die daarom vanuit de factische openbaring begrepen kan worden in haar mogelijkheid als kenweg naar God. Zo valt niet alleen het factisch geopenbaarde binnen het objectbereik van de theologie, maar alle dingen voor zover ze 'divinitus revelabilia' zijn (I, q. 1, a. 3), voor zover ze op grond van hun graad en wijze van goddelijke presentie iets van God zichtbaar vermogen te maken.

De goddelijke namen, zo hebben we gezegd, kunnen begrepen worden als voorvormen van de in Christus gestichte sacramentele ontmoetingsplaatsen. De goddelijke namen zijn tekenen, geladen met een God in zichzelf rakende betekenis, waaronder God zich aan de mens openbaart en waarmee voor de mens een toegang gegeven is om via de geschapen werkelijkheid tot enige kennis van God te komen. We willen deze visie adstrueren en onderbouwen door een tekst over de godsnaam bij uitstek, de naam 'qui est', te analyseren op dit aspect van de openbaringsdimensie.

In verband met de in de Patristiek en middeleeuwse theologie gebruikelijke uitleg van Exodus 3, 14 heeft Gilson de benaming 'Exodus-metafysiek' geïntroduceerd. (19) Deze passage waarin van God als de 'zijnde' wordt gesproken, heeft volgens Gilson een beslissende invloed uitgeoefend op de ontwikkeling van de westerse metafysica die met haar Gods-'definitie' van het zijn zelf het grondprincipe van een distinctieve christelijke filosofie gesteld heeft. Het open-

baringswoord van Exodus heeft in zijn woorden de hoeksteen gelegd van een filosofie die een fundamentele vernieuwing betekende ten aanzien van het antieke denken. Niet Plato of Aristoteles maar Mozes is het geweest aan wie de filosofie de gedachte heeft ontleend dat God het zijn is.

Het voorstel van Gilson is sindsdien niet onweersproken gebleven. Over het algemeen wijst men er terecht op dat de middeleeuwse exegese van Exodus voortborduurt op een metafysische zijnsconceptie die geheel en al thuis hoort in de antieke denktraditie die in de neoplatonische filosofie uitmondt. Aan de gedachte dat het eerste principe als een volstreekte zijnsenkelvoudigheid opgevat moet worden, kleeft als zodanig niets christelijks. Een andere objectie die men tegen de opvatting van Gilson kan opwerpen, is dat in zijn interpretatie de openbaringscontext en -vorm van het Exodus-woord niet verdisconteerd worden. De indruk ontstaat dat er in Exodus een mededeling wordt gedaan waarvan de wijze en context niet de inhoudelijke betekenis ervan stempelt. Zo laat zich in zijn opvatting de zin van de geopenbaarde Godsnaam restloos opnemen in een wijsgerig betoog onder abstractie van de openbaringscontext. Maar, om ons weer op Thomas te richten, waarom zou Thomas zo uitvoerig ingaan op de Godsnaam van Exodus als de waarheid en betekenis ervan samenvalt met de metafysische bepaling van God als het zijn zelf? Gilson gaat in zijn betoog over de Exodus-metafysiek geheel aan de dimensie van *namen* voorbij, terwijl dit voor Thomas juist relevant is. Dat God, als het eerste principe van alle dingen, begrepen dient te worden als het 'zijn zelf' heeft hij immers in een andere context (nl. die van Gods 'simplicitas'), los van Exodus, reeds beargumenteerd.

Wij willen proberen aan de term 'Exodus-metafysiek' een nieuwe inhoud te geven door duidelijk te maken dat Thomas in zijn interpretatie van de Godsnaam 'qui est' de openbaringscontext erbij betreft en tot een betekenisbepalende factor maakt. De tekst waar we onze interpretatie op baseren is *S. Th.* I, q. 13, a. 11, waar Thomas beargumenteert dat de naam 'qui est' de meest geëigende naam van God is. (20) In het corpus worden drie redenen ('triplice ratione') gegeven voor de voorrang van de naam 'qui est' boven andere godsnamen. Deze drie redenen bepalen samen de inhoudelijke betekenis van de zijnsnaam en zijn daarom niet te nemen in de zin van verschillende, van elkaar onafhankelijke argumenten, die ieder vanuit een ander invalshoek de waarheid van een stelling verdedigen. Met de drie 'rationes' heeft Thomas drie samenhangende betekenisaspecten van de naam op het oog die in het betekeniscomplex van de naam zelf te beluisteren zijn zonder overwegingen van buitenaf er bij te betrekken. Daarom laat Thomas zijn interpretatie aansluiten bij een strikt logische analyse van de aan het woord 'zijn' immanente betekenisstructuur, waaraan hij drie structuur-momenten onderscheidt, nl. ten eerste de inhoudelijke betekenis van het woord ('significatio') ofwel datgene waaraan het woord zijn betekenis ontleent ('id a quo nomen imponitur'), ten tweede de wijze van betekenen ('modus significandi') en ten derde de meebetekenis ('consignificatio'). (21)

Wat het moment van de inhoudelijke betekenis betreft wijst Thomas erop dat het woord 'zijn' niet een of andere (beperkte) vorm betekent maar het zijn zelf.

De betekenis ervan is ontleend aan het 'esse' ('imponitur ab esse'). Welnu, om reden van deze betekenis benoemt het woord 'zijn' God in meest geëigende zin, want eigen aan God is dat zijn 'esse' identiek is met zijn essentie, en een naam benoemt iets bij zijn 'forma' (ofwel essentie). Dus op grond van zijn betekenis vermag het woord 'zijn' God precies in zijn essentie te benoemen.

Twee kanttekeningen moeten hierbij geplaatst worden. Ten eerste is het Thomas' opvatting dat iedere naam van God hem benoemt vanuit een geschapen perfectie waarvan hij de (scheppende) oorsprong is. Dit is in het bijzonder het geval bij de naam 'qui est', die God benoemt vanuit het zijn, dat de meest primaire perfectie is die uit de schepper voortvloeit (vgl. ad 3). Scheppen is nl. zijnsverlening, het is het zijn dat de eigen en primaire inhoud vormt van de scheppingsmededeling. Het zijn noemt Thomas het 'eerste effect' van Gods causaliteit, die aan alle andere effecten ten grondslag ligt. Als we God vanuit zijn formeel scheppingseffect benoemen als 'zijnde', dan drukt deze naam God juist uit als schepper. Met de naam 'qui est' geeft God zich dus te kennen als schepper van de wereld, doordat God zich in deze naam stelt als principe van datgene waaraan de betekenis ontleend is (nl. het geschapen zijn). Ten tweede moet opgemerkt worden dat volgens Thomas de naam 'qui est' niet zozeer de identiteit van zijn en essentie in God openbaart, zoals Gilson van mening schijnt te zijn. Deze identiteit en de uniciteit ervan voor God liggen bij wijze van vooronderstelling ten grondslag aan de reden die hij geeft voor de geëigendheid van de naam 'qui est', en komen zo ook weer te voorschijn in de inhoud van de naam. Omdat het zijn van God identiek is met zijn wezen en dit alleen voor God geldt, daarom benoemt de zijnsnaam God volgens iets waarin hij uniek is. De identiteit is zo voorondersteld, en wordt tegelijkertijd in de betekenis van de naam uitgedrukt.

De tweede reden verbindt Thomas met de betekeniswijze van het woord 'zijn'. Het betekent namelijk op meest algemene wijze. Alle andere namen zijn of minder gemeenschappelijk of hebben, indien ze omkeerbaar zijn met zijnde, een meer bepaalde betekenis, waardoor ze het zijnde in een nadere zin omschrijven. Zo voegt de naam 'goed' qua betekenisinhoud iets toe aan 'zijnde': het bepaalt immers het zijnde nader als iets wat nastrevenswaardig is. 'Zijnde' echter is het meest onbepaald en daardoor het meest universeel van alle namen. Dit aspect maakt de naam 'qui est' het meest geëigend voor God met het oog op de conditie waaronder wij in dit leven God kennen. De mens kan in zijn staat van onderweg zijn ('in statu viae') Gods wezen niet kennen zoals die in zichzelf is. Daarom schiet iedere bepaalde die het kennen omtrent God stelt, te kort ten overstaan van hoe God in zichzelf is. Omgekeerd geldt derhalve dat hoe minder bepaald, hoe gemeenschappelijker een naam is, des te minder hij te kort schiet ten aanzien van hoe God in zichzelf is. De naam 'qui est' heeft die eigenaardigheid dat hij iets benoemt zonder de zijnswijze ervan nader te bepalen. Vanwege zijn universaliteit verhoudt hij zich onbepaald ten aanzien van alle mogelijke zijnswijzen en kan daarom 'een oneindige zee van zijn' benoemen op een wijze waarin deze oneindigheid gerespecteerd wordt en bewaard blijft.

Wanneer we nu deze overweging van Thomas proberen terug te plaatsen in de context waar de naam klinkt om haar daar te beluisteren, dan is de strekking ervan de volgende. God geeft zich aan Mozes te kennen onder de naam van 'zijnde': God benoemt zich hierin als schepper, en wel op een wijze waarin tot uitdrukking komt dat de mens God (nog) niet kent zoals hij in zichzelf is, 'van aangezicht tot aangezicht', maar 'onderweg' is naar God. Iedere meer bepaalde naam ontkent min of meer de distantie die nog bestaat en schiet zo te kort ten aanzien van hoe God in zichzelf is. De naam 'qui est' openbaart, zou men kunnen zeggen, juist door zijn onbepaaldheid de afstand tot God en daarmee het onderweg zijn van de mens, zijn 'viator'-schap. Men kan daarom stellen dat er in deze naam een verwijzing naar de toekomst besloten ligt, dat er een belofte in meeklinkt van een toekomstig bij-God-zijn, waar de zelfopenbaring van God zonder enige verhulling en afstand in een gelukkig 'zien van God' resulteert. Zoals ook het geval is met de andere godsnamen, geeft de zijnsnaam niet alleen een gedachte bepaling van God maar tevens een bepaling van het menselijk denken omtrent God.

Het naar de toekomst van het heil verwijzend belofte-moment in de naamopenbaring aan Mozes zien we bevestigd worden in een tekst waar Thomas spreekt over de appropriatie van de naam 'qui est' aan de Zoon. De naam 'qui est' wordt geappropriëerd aan de Zoon, aldus Thomas, niet op grond van zijn eigen begripsinhoud, maar op grond van iets wat ermee verbonden is, de context, nl. dat het spreken van God tot Mozes een prefiguratie is van de bevrijding van het menselijk geslacht, de bevrijding die door de Zoon tot stand gekomen is. (22) Zo klinkt in de zijnsnaam van God, door bemiddeling van Mozes aan het volk Israël geopenbaard, zowel het blijvend verleden van de schepping mee als de voleinding, de voltooiing van de schepping in de toekomstige verlossing. God spreekt zich uit als schepper én, door te spreken, kondigt hij zich aan als verlosser.

Het tijdsaspect stelt Thomas expliciet aan de orde in de derde reden die hij noemt. In de betekenis van het woord 'zijn' ligt een verwijzing naar de tijd opgesloten, het betekent de tijd mee ('consignificatio'), nl. voor zover het 'tegenwoordig zijn' uitdrukt. Dankzij wat het woord primair betekent, nl. actualiteit, heeft het ook een temporele 'meebetekenis'. (23) Deze 'meebetekenis' is niet een secundaire associatie die aan een woord kleeft (een bijbetekenis), maar is een eigen logische functie die voortvloeit uit het werkwoordskarakter van 'zijn'. Welnu, tegenwoordig-zijn wordt in meest eigenlijke zin van God gezegd, aangezien hij immers geen verleden noch toekomst kent. Dit laatste stamt, zoals Thomas vermeldt, van Augustinus (*De trinitate* V, c. 2). Toch is het de vraag of Augustinus deze gedachtengang van Thomas zou onderschrijven. Thomas stelt immers dat, omdat het (werk)woord 'zijn' mede de tijd, nl. als tegenwoordig zijn, uitdrukt, het bij uitstek geëigend is om God te benoemen, gezien het feit dat God bij uitstek 'tegenwoordig-zijn' belichaamt. Het is Augustinus daarentegen meer te doen om duidelijk te maken dat het 'ware' zijn van God boven de nietigende tijdstroom van het worden staat, het vervlieden van een toekomst, die nog niet is, via een kortstondig is van het heden naar het niet

meer zijn van het verleden. Volgens Thomas benoemt de naam 'zijn' God vanuit het perspectief van de tijd als 'tegenwoordig-zijn', als de tegenwoordigheid zelve. God kent geen verleden waar hij al uit vertrokken is, noch een toekomst waar hij nog niet gearriveerd is. Met andere woorden: wat voor ons het verleden van de schepping is, is voor God blijvende actualiteit, en wat voor ons de verhoopte toekomst van de verlossing is, is voor God reeds realiteit. De impliciete tijdsaspecten van de eerste twee redenen die Thomas noemt, treden expliciet naar voren in de derde reden, waar het verleden van de schepping en de toekomst van de verlossing verbonden worden in het heden van de openbaring. De derde reden van Thomas, de 'consignificatio' van de zijnsnaam, interpreteren we dus als de openbaring aan Mozes van zijn presentie in zijn naam, het zich present stellen van God in zijn naamopenbaring, dus bemiddeld door de eigen tekenkracht van deze naam. We menen dus dat de openbaringssetting in Exodus niet uitwendig is aan de eigen zin van de naam, zoals Thomas deze interpreteert. Wellicht is dit ook de reden dat Thomas, voor zijn doen ongewoon lyrisch, in de *Summa contra gentiles* spreekt van een 'sublieme waarheid' die Mozes door de Heer onderwezen is (I, c. 22: "Hanc autem sublimen veritatem Moyses a Domino est edoctus ..."). Deze waarheid – de identiteit van wezen en zijn in God – , die het kernmoment van Thomas godsconceptie uitmaakt, is naar zijn eigen indruk althans geenszins een 'abstracte, wijsgerige' gedachte, waarvoor op uitwendige wijze bevestiging in de Schrift wordt gezocht, maar een speculatieve waarheid die hem in staat stelt de god die volgens dit begrip geconcipieerd is tevens als de God van de openbaring te begrijpen. Het speculatief-wijsgerig denken van Thomas heeft dus niet als strekking dat het eigen openbaringskarakter van de christelijke godsdienst wordt opgeheven of slechts erkend wordt voor thema's waarvoor wegens de onmacht van de menselijke rede de openbaring als bovennatuurlijke kenbron geraadpleegd moet worden. Integendeel, het maakt Thomas mogelijk om binnen het speculatieve schema van voortkomst en terugkeer de oorsprong en het doel van al het zijn ook als een zich openbarende God te begrijpen, waarmee binnen de wijsgerige gedachtenontwikkeling van de *Summa* de formele status van de 'sacra doctrina' als openbaringswetenschap gerechtvaardigd wordt. In deze zin menen we dat bij Thomas sprake is van een Exodus-metafysiek, d.w.z. een metafysiek op grond waarvan de zijnsnaam uit Exodus theologisch geduid kan worden als eerste, sacramentele voorvorm van de christelijke Godsontmoeting.

- (1) M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1974³, p. 258.
- (2) *Revue Thomiste* 47 (1939), pp. 93-107. Dit artikel werd met enkele kleine wijzigingen opgenomen in M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1950, pp. 255-276. We citeren uit de derde druk (1974).
- (3) Een karakteristieke tekst van Thomas over de kringloop van voortkomst en terugkeer is *I Sent.* d. 14, q. 2, a. 2: "in exitu creaturarum a primo principio attenditur quaedam circulatio vel regiratio, eo quod omnia revertuntur sicut in finem in id a quo sicut principio prodierunt. Et ideo oportet ut per eadem quibus exst exitus a principio, et reditus in finem attendatur."
- (4) Vooral naar aanleiding van de Duitse uitgave van *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* in 1960. Enkele studies uit deze jaren zijn: G. Lafont, *Structures et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, Brugge, 1961; U. Horst, "Über die Frage einer heilsökonomischen Theologie bei Thomas von Aquin", *Münch. Theol. Zeitschrift* 12 (1961), pp. 97-111; M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches bei Thomas von Aquin*, München, 1964. Vgl. ook de bespreking van Secklers interpretatie door O. H. Pesch, "Um den Plan der Summa Theologiae des Hl. Thomas von Aquin", *Münch. Theol. Zeitschrift* 16 (1965), pp. 128-137 (hierna geciteerd volgens de herdruk in: *Thomas von Aquin*, Ie Bnd.: *Chronologie und Werkanalyse*, herausg. K. Bernath, Darmstadt, 1978, pp. 411-437).
- (5) Vgl. Pesch, o.c., p. 128; in noot 5 merkt hij terecht op dat het feit dat 'exitus-reditus' als schema uitsluitend in het *Sententiën-commentaar* (I, d. 2: div. text.) voorkomt minder van belang is als bv. door Hayen wordt gesteld. In de *Summa*-formulering "processus creaturarum a Deo" en "motus rationalis creaturae in Deum" is het schema naar zijn idee duidelijk aanwezig. Toch heb ik de indruk dat Thomas in zijn latere werken terughoudender wordt wat betreft het gebruik van de 'circulatio'-terminologie.
- (6) Het is o.a. Lafont die de rol van de verhouding 'exemplar-imago' in de opbouw van de *Summa* heeft benadrukt.
- (7) *Super Evangelium S. Ioannis*, c. 14, lect. 2, n. 1868.
- (8) Vgl. *De pot.* q. 3, a. 3: "creatio nihil est aliud realiter quam relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi."
- (9) *S.Th.* I, q. 46, a. 2.
- (10) Ontleend aan Gregorius, zie I, q. 46, a. 2, s.c.
- (11) "... comprehensionem rationis excedit"; vgl. wat Thomas in q. 12, a. 7 over 'comprehendere' zegt: voor ieder geschapen intellect is het onmogelijk God te 'bevatten' in de strikte zin van het woord, d.i. volmaakt te kennen, want het eindige kan als zodanig niet iets oneindigs in zijn geest omvatten. Dit sluit niet uit dat de mens op grond van zijn natuurlijke vermogens een redelijk weten omtrent God kan verwerven.
- (12) Vgl. deel I van dit artikel, *Jaarboek 1987*, p. 23.
- (13) Vgl. deel I, p. 20.

- (14) Vgl. *S.Th.* I, q. 62, a. 2: geen enkel redelijk schepsel, zegt Thomas hier, kan zijn ultieme zaligheid, die bestaat in het zien van God, willen, tenzij zijn wil door een bovennatuurlijke werking hierop gericht wordt (de zgn. 'genadehulp'). Zo moet zelfs de wil van de engel 'bekeerd' worden tot God door genade.
- (15) Vgl. echter de proloog van de *tertia pars*, waar de uitdrukking 'resurgendo' verwijst naar de verlossing uit de staat van de zonde. Zie ook Pesch, o.c., p. 429 (nawoord): "Die auf die Überwindung der Sünde zielende Dimension des Christusgeheimnisses scheint das Eigengut der IIIa Pars zu sein."
- (16) Toch is het wellicht niet helemaal uit de lucht gegrepen om de drie delen van de *Summa* ook te ordenen volgens 'schepping', 'openbaring' en 'verlossing'. Op het eerste gezicht is dan vooral het tweede deel problematisch; ter verdediging zou men kunnen wijzen op o.a. het wetstractaat ('lex vetus': oud-testamentische openbaring; 'lex evangelica', in samenhang met genadetractaat: nieuw-testamentische openbaring), maar meer nog in het algemeen op het gegeven dat Thomas de 'revelatio' introduceert als het geheel van ondersteuning vanuit God dat de mens in staat stelt te leven en te handelen naar God toe. In dit opzicht is het niet onbelangrijk dat Thomas het eerste deel eindigt met de behandeling van de goddelijke 'gubernatio'; 'gubernatio' betreft o.a. die zijde van Gods scheppingsmacht waardoor hij de schepselen tot hun eigen doel brengt ('motio rerum ad bonum'). De specifieke wijze waarop de 'gubernatio' gestalte krijgt bij de mens – een wezen dat in vrijheid zichzelf richt op zijn doel – is nu juist de openbaring van een voorkennis omtrent dit doel, waar de mens in geloof op antwoordt (vgl. I, q. 103, a. 5, ad 2: het redelijk schepsel wordt door God geleid, "non solum per hoc quod moventur ab ipso Deo in eis interius operante, sed etiam per hoc quod ab eo inducuntur ad bonum et retrahuntur a malo per praecepta et prohibitionem, praemia et poenas.").
- (17) Y. M.-J. Congar, "Le mystère du temple de Dieu et l'économie de sa présence dans le monde", *L'année théologique augustinienne* XIII (1953), p. 2. Zie ook: P. E. Persson, "La Somme théologique et le rapport 'Ratio-Revelatio'", *Revue philosophique de Louvain* 56 (1958), pp. 545-572.
- (18) Vgl. *I Sent.* d. 37, q. 1, a. 2, ad 3: "illi tres modi (scil. per essentiam, praesentiam et potentiam) ... omnem creaturam consequuntur, et praesupponuntur etiam in aliis modis. In quo enim est Deus per unionem, etiam est per gratiam; et in quo est per gratiam est per essentiam, praesentiam et potentiam."
- (19) E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, pp. 50, 51; *Le Thomisme*, p. 99 e.v. Zie ook: J. A. Aertsen, *Natura en Creatura*, p. 110 en Em. Zum Brunn, "La 'métaphysique de l'Exode' selon Thomas d'Aquin", *Dieu et l'Etre. Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24*, Paris, 1978, pp. 245-269.
- (20) Ik heb reeds eerder geschreven over deze tekst in het artikel "Le 'nominalisme' dans la doctrine thomiste des noms divins", verschenen in *Jaarboek 1986*, pp. 39-70.
- (21) Vgl. ad 1: "...hoc nomen qui est est magis proprium nomen Dei (...), quantum ad id a quo imponitur (...), et quantum ad modum significandi et consignificandi."
- (22) *S.Th.* I, q. 39, a. 8: "Ipsum autem Qui est appropriatur personae Filii, non secundum propriam rationem, sed ratione adiuncti: in quantum scilicet in locutione Dei ad Moysen, praefigurabatur liberatio humani generis, quae facta est per Filium."
- (23) Vgl. *In Perihermeneias* I, lect. 5.

**ENKELE OPMERKINGEN OVER CALVIJNS
PREDESTINATIELEER
IN VERGELIJKING MET DIE VAN THOMAS**

C. Graafland

1. De reformatorische verkiezingsleer heeft zich voor een deel gevormd in de ontmoeting/confrontatie met Rome. Dat geldt heel duidelijk ook voor Calvijn. De rooms-katholiek Pighius is één van de belangrijkste en felste bestrijders geweest van Calvijn, die hem ertoe dwong om zijn verkiezingsleer nog scherper en explicieter te formuleren. Maar vanaf het begin al was Calvijn erop uit om zijn gedachten over de goddelijke predestinatie te formuleren in confrontatie met wat de voorafgaande scholastiek hierover had geleerd. Alhoewel hij zijn naam niet noemt (hetgeen Calvijn vaak niet doet), wordt het toch duidelijk, dat hij met name zich tegen Thomas keert. Naar Calvijns overtuiging was Thomas afgeweken van Augustinus, die de leer van de goddelijke verkiezing op een juiste wijze had overgeleverd. Daarin werd de genade van God tot behoud van de mens volledig recht gedaan. De afdwaling van Thomas bestond volgens Calvijn daarin, dat hij aan de menselijke inbreng een te grote plaats toekende en dus het 'sola gratia'-karakter van het heil verzwakte.

De vraag, die reeds lang in de historisch-theologische discussie speelt, is of Calvijn met deze opvatting aan Thomas recht heeft gedaan, of dat hij is uitgegaan van een verkeerde interpretatie. Afgezien nog van een inhoudelijke beantwoording van deze vraag, is het in ieder geval opmerkelijk, dat in de na-calvijns gereformeerde Orthodoxie de vóór-reformatorische scholastiek in het algemeen en Thomas in het bijzonder weer te hulp is geroepen om aan het reformatorische belijden op dit punt een meer genuanceerde en daardoor meer aannemelijke vorm te geven. Daarbij bleef echter de verdediging van de reformatorische genadeleer het voornaamste motief. Men meende met behulp van de scholastieke theologie de reformatorische (calvijns) genadeleer goed en zelfs nog beter dan voorheen te kunnen verdedigen. Wij denken aan theologen als Beza, Perkins, Junius, P. Vermigli Martyr, Zanchius, e.a. Dat gegeven maakt de vraagstelling niet gemakkelijker en geeft zelfs versterking aan het vermoeden, dat Calvijn in zijn afwijzing van Thomas' verkiezingsleer op zijn minst onnauwkeurig te werk is gegaan. Wel is het zo, dat er tussen de vóór-reformatorische scholastiek en de gereformeerde scholastiek op dit punt een belangrijk verschil in doelstelling bestaat. In de vóór-reformatorische scholastiek ging het erom de inbreng van de kant van de mens zoveel mogelijk te honoreren, maar toch zo, dat de goddelijke

genade onverlet bleef. De nadruk valt echter op het eerste. In de reformati-sche scholastiek had men een tegenovergesteld doel voor ogen. Daarin ging het erom zo overtuigend mogelijk het reformati-sche sola gratia te belijden zonder echter de menselijkheid van de mens aan te tasten. Hier valt dan weer de nadruk op het eerste. De vraag die dan weer kan worden gesteld is, of dit slechts een kwestie van accenten is geweest, of dat deze tegenovergestelde doelstelling op wezenlijke punten een principieel uiteengaan heeft betekend.

2. Hoe ziet de bestrijding van Thomas door Calvijn op dit punt er inhoudelijk uit? Het beste is dan om na te gaan, hoe Calvijn de verhouding tussen de rechtvaardiging en de verkiezing heeft gezien. Evenals van Luther kan ook van Calvijn worden gezegd, dat de rechtvaardigingsleer bij hem centraal staat. In *Institutie* III, 11, 1 noemt hij haar de voornaamste pijler (*cardo*), waarop de godsdienst rust. Hij kan de rechtvaardiging ook het fundament van het heil noemen, de *prima gratia*, de eerste genade, in vergelijking waarmee hij de vernieuwing van de mens (heiliging) de *gratia secunda* (tweede genade) noemt. De rechtvaardiging is de *cardo religionis*, het centrum van de religie. Dus: niet de verkiezing, maar de rechtvaardiging!

Het is in deze rechtvaardigingsleer, dat Calvijn zich krachtig afzet tegen Rome. Hij doet dit samen met alle reformatoren. Alle nadruk valt daarbij op het declaratieve karakter van de rechtvaardiging. God *verklaart* de zondige mens rechtvaardig. Dat doet hij alleen door zijn genade, wat hetzelfde betekent als: alleen door Christus en op grond van zijn gerechtigheid, alleen door het geloof en op geen enkele wijze door de (goede) werken. Dit laatste – niet door de goede werken – krijgt bij Calvijn het volle pond, omdat hij op dit punt vooral Rome meent te moeten bestrijden, dat wel leert dat de mens (mede) door zijn goede werken gerechtvaardigd wordt. Daarom schrijft Calvijn uitvoerig over het schuldig staan van de zondaar tegenover God, die als rechtvaardig rechter zijn leven richt. God daagt hem voor zijn rechterstoel, met als gevolg, dat de mens alleen maar schuld en dus Gods rechtvaardig oordeel moet erkennen. Opmerkelijk is nu, dat voordat Calvijn in cap. 15-18 van *Institutie* III uitvoerig polemiserend ingaat tegen de rooms-katholieke verdienstenleer, hij ter afsluiting van zijn rechtvaardigingsleer en als voorbereiding op deze polemiek aan het eind van cap. 14 zijn betoog laat uitlopen op de verkiezing. In feite grijpt hij daarmee vooruit op zijn thematische en systematische behandeling van de verkiezingsleer in cap. 21. Dat betekent dus, dat inhoudelijk en structureel de verkiezing direct na de rechtvaardiging volgt. Maar omdat Calvijn eerst nog wilde afrekenen met de rooms-katholieke rechtvaardigingsleer volgt de complete uiteenzetting over de verkiezing pas later. Hieruit blijkt dus, dat Calvijn ook een praktisch motief heeft gehad om de verkiezingsleer achteraf te behandelen.

In *Inst.* III, 14, 21, dus nog in zijn behandeling van de rechtvaardiging, spreekt Calvijn al over de goede werken. Het eerste dat hieruit duidelijk wordt, is dat hij de goede werken van grote betekenis acht. Dat is trouwens al gebleken

in de volgorde die Calvijn toepast in zijn behandeling van de heilsorde in *Institutie* III. Men zou verwachten, dat hij als reformator eerst de rechtvaardiging gaat behandelen en pas daarna de heiliging. Maar Calvijn keert deze volgorde om. Uitvoerig komt eerst de heiliging (vernieuwing, wedergeboorte) aan de orde, daarna de rechtvaardiging. Het zou echter onjuist zijn om hieruit een inhoudelijk-principiële conclusie te trekken. Calvijns motief is van zuiver praktische aard geweest. Hij heeft hiermee alleen laten zien, dat het verwijt van de kant van Rome, dat hij en de andere reformatoren de christelijke levenspraktijk met haar goede werken zou verwaarlozen ten gunste van een goedkope genade in het centraal stellen van de declaratieve rechtvaardiging, misplaatst is (Vgl. *Inst.* III, 11, 1). Calvijn wil laten zien dat hij de levenspraktijk heel belangrijk vindt. Maar zij blijft toch *gratia secunda*, en volgt dus principieel op de rechtvaardiging als *gratia prima*. Dat brengt Calvijn tot een aantal gevolgtrekkingen, die in de confrontatie met Rome van groot belang zijn. Van hieruit vindt Calvijn namelijk de in zijn ogen alleen juiste verklaring van al die Schriftplaatsen waarin het lijkt alsof de goede werken gezien worden als oorzaak van het behoud. Er is natuurlijk hier wel sprake van 'lagere' oorzaken (*causae inferiores*) maar wel is duidelijk, dat deze oorzaken aan het behoud zelf vooraf gaan en dus alles ervan weg hebben, dat zij echte 'oorzaken' (*causae*) zijn. Maar dit is volgens Calvijn een onjuiste uitleg. In al deze gevallen moeten de goede werken niet worden beschouwd als oorzaken van het heil maar als een *voorafgaande* genade. De goede werken zijn 'eerst' in de zin van de eerste trap (*gradus*) tot de volgende genade, en alleen in die zin 'causa'. Het is dus een kwestie van *volgorde* (*series*), niet van causale orde. Daarom spreekt Calvijn in tegenstelling tot het causaal verklaren van de goede werken over de *ware oorzaak* (*vera causa*), die alleen in Gods barmhartigheid (*gratia*) ligt. Op deze goddelijke *gratia* gaat Calvijn dan dieper in en komt in verband daarmee aan het eind van cap. 14 te spreken over de verkiezing. Want uiteindelijk wil God, "dat wij altijd zien op de genadige verkiezing, die de bron en het begin is (*fons et initium*)". Alle genaden, het geloof maar ook de goede werken, komen uit deze bron voort. En deze kan dan ook *alleen* (*sola*) onze zielen schragen. Want al die andere genaden zijn gaven van Gods Geest, en die moeten "zo vastknopen aan de *prima causa* (= de goddelijke verkiezing), dat ze (deze gaven/genaden) haar (de verkiezing) in geen enkel opzicht te kort doen."

3. Als we deze gegevens binnen Calvijns conceptie nader uitwerken, merken wij allereerst op, dat Calvijn zijn rechtvaardigingsleer dus nauw verbindt met zijn verkiezingsleer. Als hij de rechtvaardiging het fundament van het heil noemt, komt het erop neer, dat hij de verkiezing ziet als het fundament van dit fundament. De diepste verworteling van de rechtvaardiging, die centraal staat in de goddelijke genade, ligt in God zelf en in God alléén. Dat laatste vooral wil Calvijn beklemtonen om zo het genadekarakter van het heil maximaal tot zijn recht te doen komen, terwijl hij hierin tegelijk de vaste grond ziet liggen van de zekerheid van ons heil.

Vervolgens blijkt, dat Calvijn in deze verbinding tussen rechtvaardiging en verkiezing de spits vooral richt tegen de rooms-katholieke (scholastieke) leer van de verdienstelijkheid van de goede werken in het kader van de rechtvaardigingsleer. Calvijns rechtvaardigingsleer op zichzelf is al door deze polemiek gestructureerd, met de zware accenten op de doemwaardigheid van de zonde (zondaar) en de tegenoverstelling van geloof en werken en van rechtvaardig verklaren en rechtvaardig zijn. Maar om daaraan nog een extra dimensie toe te voegen, laat Calvijn zijn rechtvaardigingsleer uitlopen op de verkiezing. Dit laatste betekent inhoudelijk, dat hij wil aantonen, dat de rechtvaardiging voortkomt uit en gegrond is in de verkiezing. Zo alleen wordt volgens hem ten volle recht gedaan aan God en zijn genadige aanneming als *prima causa*, en als zodanig als *sola causa*. God alleen de eer. Dat Calvijn daarin uitdrukkelijk ingaat tegen Thomas vooral, komt daarin uit, dat hij uitvoerig het *causa*-karakter van de goede werken bespreekt en in dit verband de goede werken *causae inferiores* (lagere oorzaken) noemt. De verklaring die Calvijn hieraan echter geeft is duidelijk tegen Thomas gericht. Calvijns verklaring komt immers erop neer, dat de goede werken geen (echte) *causae* zijn, zij zijn slechts 'gradus' in een 'series' van genaden. Geen causale orde, maar 'slechts' volgorde. Inhoudelijk komt het daarop neer, dat Calvijn slechts wil weten van een 'alleen-werkzaamheid' van God in het behouden van de mens, en dat van het eerste begin tot aan het eind toe. Vooral dat 'eerste begin' wordt dan vertolkt in zijn verbinding van rechtvaardiging en verkiezing.

In dit kader meent Calvijn een andere en zelfs tegenovergestelde positie in te nemen dan Thomas heeft gedaan. Ook bij Thomas is God de eerste oorzaak (*prima causa*). Maar binnen dit raam van de goddelijke genade neemt de menselijke inbreng met zijn goede werken de plaats in van een tweede oorzaak (*secunda causa*), waarbij de nadruk valt zowel op de genade als op de realiteit van het *causa*-zijn van de menselijke inbreng. Hier is het niet slechts een kwestie van volgorde, maar gaat het om een reële *causa*, een causale orde. Thomas gebruikt dan de in de scholastiek gesmede onderscheidingen om de spanningsrelatie tussen beide (God en mens) zo te beschrijven dat beiden, zij het ieder op zijn wijze, de volle ruimte krijgen.

Calvijn echter meende in deze benadering een verkapt synergisme te ontdekken. En juist omdat dit in zijn ogen met behulp van de scholastieke verfijning werd gecamoufleerd, was dit voor hem een reden om tegelijk deze scholastiek af te wijzen als filosofie en geen theologie, als speculatieve menselijke wijsheid, die het bijbels geloof overschaduwet en verminkt. In dit zelfde verband moeten wij het zien, wanneer Calvijn niet alleen de onderscheiding tussen *causa prima* en *causae inferiores* afwijst, maar ook die tussen de wil en de toelating van God, met name als het om de zonde en het ongeloof gaat, en die tussen Gods absolute en geordende wil (*voluntas absoluta* en *-ordinata*) als het de menselijke betrokkenheid op het eigen heil betreft. In reactie op Thomas legt Calvijn heel direct, open en bloot, de *causa* van alle heil uitsluitend in God. Als er variatie binnen deze causaliteit bestaat, dan bestaat zij alleen binnen de trinitarische God zelf. In

dit verband spreekt hij van de *causa efficiens* (God de Vader), *materialis* (Christus) en *instrumentalis* (H. Geest – *Inst.* III, 14, 21). Maar dit zijn onderscheidingen binnen de ene *causa*, die alleen God is.

4. Op deze wijze heeft Calvijn een radicale 'oplossing' gegeven aan de problematiek rondom de relatie tussen God en mens binnen de heilsleer. De vraag, die juist van de kant van Rome dringend aan Calvijn werd gesteld (Pighius), was natuurlijk of op deze wijze het mens-zijn van de mens niet in het gedrang kwam. Het antwoord van Calvijn daarop was, dat niettemin de mens ten volle verantwoordelijk is, als hij zondigt en niet gelooft. Gaat de mens verloren, dan is dit zijn eigen schuld. Daartegenover blijft echter ten volle gelden, dat wanneer de mens wel gelooft, dit alleen te danken is aan de heilige Geest, d.w.z. aan de verkiezende genade van God in Jezus Christus. Gods alleenwerkzaamheid komt dus in de verkiezing als de positieve zijde van Gods predestinatie veel duidelijker uit dan in de verwerping, de negatieve zijde. Voor 's mensen behoud zorgt God alleen. Wanneer de mens verloren gaat, is dit uiteindelijk ook Gods (predestinerende) wil, maar de mens zelf is door zijn schuld (ongeloof) (mede) de oorzaak ervan. Op de vraag hoe dit met elkaar te rijmen is, gaat Calvijn niet in. Opmerkelijk is, dat Calvijn Gods verkiezing dus met name gerealiseerd ziet in het werk van de Geest, die het geloof wekt in het hart en de vergevende en vernieuwende genade van God in Christus in het leven van de mens tot werkelijkheid laat worden (vgl. *Inst.* III, 1, 1, en 14, 21). Dit maakt echter de vraag, hoe God en mens in relatie tot elkaar staan, nog dringender en ingewikkelder. Maar Calvijn heeft daarover geen zorg. Hoe God en mens met elkaar in relatie staan en beiden daarin tot hun recht te doen komen is wel een zorg geweest voor Thomas, en later ook voor de orthodox-gereformeerde theologen, maar niet voor Calvijn. Hij poneert Gods soevereine en alles omvattende genade en tevens de menselijke verantwoordelijkheid. Hoe de onderlinge relatie tussen beide eruit ziet, wil Calvijn niet rationeel doorzichtig maken.

Als de vragen zo dringend en zo moeilijk tegelijk worden, dat een redelijke oplossing of althans uitleg ervan zeer gewenst wordt, beroept Calvijn zich op Gods soevereine en ondoorgrondelijke wil. Die hebben wij te respecteren, ook en vooral als het gaat om de goddelijke verwerping. Ze rust weliswaar in een *decretum horribile*, een verschrikkelijk besluit. Maar omdat het Gods besluit is, hebben wij ons eraan te onderwerpen. En als het de goddelijke verkiezing betreft, dan krijgt Gods souvereiniteit de gestalte van de vrije genade. Die vraagt ook gehoorzame aanvaarding, maar dan wel, binnen het geloof, verbonden met de aanbedding van Gods soevereine liefde tot ons in Jezus Christus.

5. Door dit zware accent op God, op zijn souvereiniteit en zijn vrije genade en daartegenover op de zonde, verdorvenheid en onmacht van de mens, is het te verstaan, dat de verkiezingsleer in de gereformeerde traditie een dominerende rol is gaan spelen. Mede doordat de calvinistische verkiezingsleer aanhoudend is bestreden, niet alleen van rooms-katholieke maar ook van humanistische en

lutherse kant, worden de gereformeerde theologen ertoe gedwongen om hun standpunt nader te verklaren en te verdedigen. Deze polemiek kwam tot een hoogtepunt in het conflict met de remonstranten. Het resultaat daarvan is neergelegd in de *Dordtse Leerregels*, die in het vervolg van de gereformeerde traditie tot hêt document en criterium van de gereformeerde rechtzinnigheid is geworden.

Zoals gezegd maakt de gereformeerde Orthodoxie echter weer gebruik van de onderscheidingen die haar door de vóór-reformatorische scholastiek werden aangereikt. Zo vinden wij de onderscheiding tussen Gods wil en zijn toelating ook bij hen, om daarmee vooral het verwijt dat de reformatorische predestinatieleer, met name in haar supralapsarische vorm, God tot 'auteur' van de zonde maakt, te kunnen weerleggen. Ook werd de onderscheiding toegepast om de mens verantwoordelijk te stellen voor zijn eigen ongelooft en het oordeel, dat hem van Godswege daardoor trof. Ook in de *Dordtse Leerregels* komen deze accenten voor, maar dan wel beperkt tot de negatieve zijde van de predestinatie: de zondeval, de verwerping en de verdoemenis van de verworpenen. Als het om de positieve zijde gaat, de goddelijke verkiezing tot behoud, dan wordt ook in Dordt de alleenwerkzaamheid van God voluit beleden.

In navolging van Calvijn wordt dit 'eenzijdige' werk van God in zijn genade vooral uitgewerkt in het werk van de H. Geest, toegespitst op de wedergeboorte (cap. III/14), die niet anders is dan de realisering in de geschiedenis van Gods eeuwige verkiezing. Het was op dit punt, dat Arminius op zijn beurt met behulp van subtiele scholastieke onderscheidingen de spanningsrelatie tussen God en mens zo trachtte in te vullen, dat ook bij hem de goddelijke genade en de vrije beslissing van de mens beide tot hun recht kwamen. Daartegenover stellen de *D.L.*, dat het alleen God is die door zijn Geest de mens onweerstaanbaar tot vernieuwing brengt, omdat van mensenkant niets dan verdorvenheid en vijandschap, onmacht en onwil aan de dag wordt gelegd. Daarom zijn aan de *D.L.* dezelfde kritische vragen gesteld die al eerder aan Calvijn gesteld waren. Waar blijft de mens en zijn verantwoordelijkheid? Ook de *D.L.* weten dan niet veel meer te doen dan te poneren, dat de mens niettemin mens is en blijft, en daarom verantwoordelijk blijft voor zijn ongelooft. En als hij tot het heil gebracht wordt door de Geest, geschiedt dit "niet buiten hem om" en "niet met geweld tegen wil en dank" (*D.L.* III/IV, 16). Dit laatste lijkt op een nadere verklaring, maar wil in feite niet meer zijn dan het poneren van de stelling, dat God alleen alles doet in het tot stand brengen van het heil en dat het toch onjuist is om daaruit te concluderen, dat de mens daarin wordt tot "een stok en een blok". Een rationele verbinding tussen beide wordt ook hier niet gelegd. Maar wel is duidelijk, dat de klemtoon valt op de alleenwerkzaamheid van God. Dat vooral wilde men tegen de remonstranten inbrengen. En om dit getuigenis niet te gemakkelijk door hun tegenstanders te laten ontzenuwen, poneerden zij daarnaast, dat de mens onder dit alles toch mens is en blijft. Het gevolg daarvan is, althans in de orthodoxe gereformeerde traditie, dat de verantwoordelijkheid van de mens wel altijd is geleerd, maar dan meer als pro memorie-post dan als een realiteit waarmee men

rekening moest houden. Daartegenover kreeg de lijdelijkheid een veel grotere kans, hetzij expliciet in de meer ultra-orthodoxe kringen of impliciet bij de meer gematigden.

6. De problematiek daarvan is vooral tot uiting gekomen in de verbondsleer. Calvijn wijst erop, dat God zijn verbond heeft opgericht met Abraham en zijn zaad. Dat zaad omvat geheel Israël in het Oude Testament en de gehele (gedoopte) gemeente in het Nieuwe Testament tot op heden. Gods verbond bestaat zowel uit een belofte als een eis, die tot ieder binnen het verbond komen. God wil het heil schenken aan allen, maar wel op voorwaarde van geloof. Dat is Gods verbondswil. Maar op de (verborgen) achtergrond staat Gods verkiezingswil. Volgens deze wil wil God het geloof alleen aan zijn uitverkorenen schenken. Deze uitverkorenen alleen delen metterdaad in het in het verbond beloofde heil, omdat zij alleen aan de eis van het verbond voldoen, namelijk door te geloven.

De klemmende vraag, die ook Calvijn zelf telkens aan de orde stelt, is: hoe verhouden deze twee willen van God zich tot elkaar? Het antwoord dat Calvijn hierop geeft, luidt: God heeft maar één (echte) wil. De inhoud ervan is datgene wat hij besloten heeft in zijn eeuwige verborgen raad en wat hij in de geschiedenis tot uitvoering wil brengen: de verkiezing van sommigen tot eeuwig heil en de verwerping van de anderen tot de eeuwige dood (*Inst.* III, 21, 5). Dus is Gods (echte) wil zijn verborgen wil (predestinatie), die ons onbekend is, althans in haar persoonlijke precisie. Wat God heeft geopenbaard, is zijn verbond. Maar dit verbond is uiteindelijk niet anders dan een 'oneigenlijke' (improprie, vlg. *Comm. Zephanja* 3: 6, 7) verschijningsvorm van wat God 'eigenlijk' wil. Intussen heeft de mens wel alleen met deze oneigenlijke, geopenbaarde wil van God te maken. Hij moet zich richten naar Gods eis en belofte, zoals deze in de prediking van het Evangelie tot hem komen. We voelen aan, hoe hier bij Calvijn de spanning oploopt. Wij mogen ons alleen bezighouden met Gods geopenbaarde verbondswil, maar de feitelijke beslissing ten opzichte van ons heil valt in de eerste, verborgen verkiezingswil van God, waarvan wij echter geen (preciese) weet hebben. Hiervan moet het gevolg wel zijn en is het ook in de geschiedenis van de gereformeerde traditie geweest, dat ons bezig zijn met Gods belofte en eis voortdurend wordt overschaduwed door de onzekerheid aangaande de verborgen maar wel beslissende wil van Gods dubbele predestinatie. Deze trend, en vooral het toenemend accent op deze predestinerende wil van God, heb ik in mijn studie over de gereformeerde verkiezingsleer 'tragisch' genoemd. De tragiek ligt o.a. daarin, dat men door deze belijdenis aangaande de goddelijke verkiezing de zekerheid van het heil weer in het centrum wilde plaatsen, die door de rooms-katholieke nadruk op de medewerking van de mens was overschaduwed. Alleen omdat ons behoud van a tot z Gods werk is, daarom zijn we er zeker van. Dat is oorspronkelijk het evangelisch motief van de reformatische geweest. Maar mede door de wijze waarop deze verkiezingsleer is uitgewerkt in de vorm van een steeds meer dominerende dubbele predestinatieleer, is de onzekerheid, die de voordeur was uitgewezen, via de achterdeur even krachtig

onzekerheid, die de voordeur was uitgewezen, via de achterdeur even krachtig en hardnekkig weer binnengehaald.

7. Er zijn sindsdien allerlei pogingen gedaan om uit de impasse, waarin de gereformeerden via hun predestinatieleer gekomen waren, bevrijd te worden. De twee bekendste pogingen noem ik in het kort. De eerste poging is reeds in de 16e eeuw ondernomen door Arminius. Hij ging ervan uit, dat er in Christus heil is voor allen. De beslissing om in dit heil te delen ligt (uiteindelijk) bij de mens. Hij poneerde daarom de vrije wil. Van het begin af aan is deze "oplossing" door de gereformeerden afgewezen, omdat men haar beschouwde als een inbreuk op de goddelijke genade. Arminius ging in hun oog uit van een tot mislukking gedoemd optimisme ten opzichte van de mens. De tweede belangrijke poging is ondernomen door K. Barth in de 20ste eeuw. Hij concentreert de hele goddelijke verkiezing en verwerping in Jezus Christus, waarachtig God en mens. In hem wordt Gods dubbele predestinatie tot zijn enkelvoudige heilswil ten opzichte van de mens. Zo wordt Gods verkiezing tot "die Summe des Evangeliums". Ook deze 'oplossing' is tot nu toe door het grootste deel van de rechtzinnig gereformeerden afgewezen. Haar falen komt vooral uit in wat in de gereformeerde traditie altijd, zoals wij zagen, het criterium van de heilswaarde en -werkelijkheid geweest is, het werk van de Heilige Geest: hoe landt het heil in de mens? Bij Barth vinden wij twee wegen: die van het universalisme (echter in zijn uiterste vorm ontkend) en die van de geloofsbeslissing van de mens. Ziet hij op Christus, en dat doet Barth vooral, dan wordt aan het universele de volle ruimte gegeven. Let hij op de Geest, dan komt het particuliere in het vizier, de persoonlijke geloofsbeslissing van de mens. Barth herinnert ons aan vroegere geboden oplossingen (Saumur). Wordt Barth orthodox-gereformeerd uitgelegd, dan komen wij uiteindelijk niet zo ver van Dordt terecht. Maar hij kan evengoed universalistisch of arminiaans worden verstaan, en dan gaat het een heel andere kant uit. In feite betekent dit, dat wij nog midden in de impasse verkeren. Daarom is er nog steeds, en zelfs weer opnieuw, een dringende behoefte aan bezinning over de goddelijke verkiezing.

ENKELE KATHOLIEKE OPMERKINGEN

OVER DE PREDESTINATIE

Co-referaat bij de verhandeling van prof. dr. C. Graafland over de predestinatie in de calvinistische traditie n.a.v. zijn studie hierover

Gehouden op 27 mei 1988

J. B. M. Wissink

1. Inleiding

In interconfessionele gesprekken komt het te vaak voor, dat men globaal over de ander spreekt: "de reformatie vindt toch, dat ..." of "maar de katholieke leer zegt toch ...". Men verwijst dan feitelijk naar de synode van Dordt of naar conciliaire of pauselijke uitspraken. Ik wil niet ontkennen, dat men een theoloog mag aanspreken op zijn of haar confessionele identiteit en dus ook op zijn of haar plicht om zich te verantwoorden ten aanzien van officiële kerkelijke posities, maar ik vind, dat het beeld van de ander op deze wijze te eenzijdig bepaald wordt door de officiële leeruitspraken. In het geval van de predestinatie is de oogst trouwens aan beide kanten niet zo geweldig groot. In de katholieke traditie zou te wijzen zijn op het concilie van Oranges, waar in 529 het semi-pelagianisme werd veroordeeld, het concilie van Quiercy, dat in 849 Gottschalk veroordeelde, het concilie van Trente, en het ingrijpen van Paulus V in de discussies tussen dominicanen en jezuiten over de genade in 1607. Zo hebben we het meeste wel. Maar heeft men na lezing van deze stukken een goed inzicht in "de katholieke traditie aangaande de predestinatie"? Er is een waaier van gegevens te presenteren over de predestinatietheologie en -beleving binnen de katholieke traditie, die het beeld aanzienlijk zouden wijzigen. Hetzelfde kan worden gezegd van de predestinatie binnen de calvinistische traditie; het boek van prof. Graafland (1) toont dat ruimschoots aan. Het lijkt me daarom het meest vruchtbaar, om samen vanuit onze tradities over de zaak zelf te spreken. Wanneer we daarin tot posities komen, kan de vraag naar de verantwoording tegenover de officiële stellingnames alsnog – en dan vruchtbaarder – aan de orde komen.

Ik wil het thema 'predestinatie' benaderen met behulp van wat Thomas van Aquino erover zegt in *S.Th.* I, qq. 23-24. Ik wil daarbij twee dingen doen: eerst wil ik wijzen op enkele saillante overeenkomsten met Calvijn en m.n. Dordt, vervolgens wil ik enkele verschillen – in sfeer en inhoud – aftasten, om te zien, wat

dat aan vragen oplevert. Mijn blikrichting is daarbij bepaald door de lezing van het boek van prof. Graafland.

2. Overeenkomsten

Hoewel er een groot terminologisch verschil is tussen Thomas en Calvijn/Dordt in die zin, dat bij Thomas de term 'predestinatie' slechts slaat op Gods uitverkiezing ten heil, terwijl hij in de calvinistische traditie zowel voor uitverkiezing als voor verwerping gebruikt wordt, is er een grote overeenkomst in de zaak. Hoewel voor Thomas het spreken over 'predestinatio gemina' terminologisch onzin zou zijn, kent hij de zaak, welke Calvijn met deze woorden aanduidt, wel degelijk. Thomas kent zowel de predestinatio als de reprobatio (I. 23. 3). Ook voor Thomas is de predestinatie geen onpersoonlijk proces, maar 'electio'. Het gaat in de predestinatieleer over de kiezende God (I. 23. 4).

Bij de reflecties over de verwerping gebruikt Thomas vaak de term 'permissio'. God laat de zonde en het daaropvolgende verderf toe. In geen geval mag God bij hem 'causa peccati' worden. Men zou hier van een verschil met Calvijn kunnen spreken, inzoverre die niet van de term 'permissio' hield (Graafland, p. 28). Ik noteer echter overeenkomst met de synode van Dordt, welke wel zo spreekt (*DL* <= *Dordtse Leerregels*> I, 6. 15) en ook expliciet de verantwoordelijkheid van God voor de zonde ontkent (*DL* I, 5. 15 en de epiloog).

Graafland formuleert als belangrijkste onderscheid tussen Dordt en de Arminianen, dat de Arminianen slechts spreken over de uitverkiezing van de gelovigen (dus: op grond van hun geloof, eventueel: op grond van hun door God voorzien geloof), terwijl Dordt een predestinatie tot het geloof leert, zodat het geloof uit en te na gave Gods blijft. Thomas staat in deze aan de kant van Dordt, zeker sinds hij de teksten van *Arausicanum II* had leren kennen. De 'scientia media' komt bij Thomas nog niet voor (vgl. I, 23. 5). (2)

In Dordt wordt de wedergeboorte van de mens beschreven als exclusief een daad Gods. Bij de motivatie van deze speelt ook een rol, dat zo gegarandeerde wordt, dat Gods decreet met gewisheid ten uitvoer komt. Thomas stelt, dat God met de mens en zijn/haar wil niet mechanisch omgaat. God beweegt de wil van de mens zo, dat de mens zelf gaat willen, in vrijheid dus (*QdV* 6. 3. ra 3). En toch: ook bij Thomas gebeurt 'infallibiliter', wat God wil (I. 23. 6-7). Trouwens, Dordt kent van zijn kant ook het 'Anliegen' van Thomas, wanneer het stelt, dat God niet met de mens omgaat als met 'stokken en blokken' (*DL* III/IV, 16).

Toen ik de predestinatie-quaestiones bij Thomas voor het eerst doorlas, heb ik me vaak afgevraagd, waar toch het precieze verschil met Calvijn of Dordt zou liggen. Ik vraag me af, of Thomas, wanneer hij op Dordt verschenen was, daar door Bogerman, Festus Hommius en Gomarus veroordeeld zou zijn op zijn predestinatieleer, afgezien ervan of hij er als katholiek dominicaan welkom geweest zou zijn.

3. Verschillen

a. Existentieel is er een groot verschil tussen het spreken over de predestinatie bij Calvijn en Dordt enerzijds en bij Thomas anderzijds. Bij de eersten vallen er veel emotie-woorden: het gaat om de 'troost der gelovigen', het 'schrikwekkend' decreet enz. Thomas lijkt in de predestinatie-quaestiones geen spier te vertrekken, als ik het zo zeggen mag. Pesch heeft in zijn grote studie over de rechtvaardigingsleer bij Luther en Thomas gesproken over het onderscheid tussen een meer 'existentiële theologie' en een meer 'sapiëntiële theologie'. (3) In het eerste type is de theoloog zelf met huid en haar worstelend bezig met de zaak; het denken is onderdeel van de worsteling en de worsteling is in het denken te zien. In het tweede type zoekt een theoloog meer contemplatief naar de 'nexus mysteriorum'; hij of zij zoekt inzicht in de dingen van God, los ervan of dit hem of haar troost zal brengen. (4)

Het onderscheid van Pesch werpt licht op het boven gesignaleerde verschil tussen het spreken over de predestinatie van Calvijn en Dordt en dat van Thomas. Deze verklaring verdient echter enige precisering. Ik heb de indruk, dat Calvijn en Dordt bij hun reflecties over de predestinatie bezig zijn met de existentiële doordenking van wat er gebeurt met de mens (5), terwijl Thomas in *S.Th.* I, 23 radicaal theocentrisch bezig is. Thomas staat daar gericht op het denken van het geheim van God. Ook de heilsgeschiedenis komt aan bod, het Schrift dossier is rijk, maar het gaat om het denken-over-God.

b. In de reflecties over het geheim Gods speelt bij Thomas zijn aandacht voor de taal een grote rol. Zijn zogenaamde godsleer is voor een groot deel 'spraakregeling'. Hoe moeten wij spreken, willen wij in ons spreken God laten zijn, niet-schepsel. Thomas bevestigt, dat wij over een 'predestinerende God' moeten spreken; als we dat niet doen, onttrekken wij schepselgeschiedenis aan God en worden God en wereld twee bij elkaar optelbare grootheden. Dan is God niet God gelaten. God veroorzaakt alles; er is nergens een schuilhoek, waar de mens kan zeggen, dat hij/zij iets heeft gemaakt buiten God om. (6) Alles is uit en te na van God. Dit zegt allemaal iets over God, maar zeer indirect: het is inoefening van een 'grammar of divinity', waarin we sprekend God willen tonen als niet-schepsel.

In zekere zin zeggen we dus ook weer niet zoveel van God, als we Hem een predestinerende God noemen. Er loopt door alle spreken over God een zware negatie-lijn. We weten nauwelijks waar we het over hebben, als we spreken over een predestinerende God. Thomas is dan ook buitengewoon voorzichtig, als het gaat om conclusies vanuit deze betiteling van God. Wanneer iemand uit de aloorzakelijkheid Gods zou concluderen, dat dus in de schepselwereld alles noodzakelijk verloopt en dat de mens dus onvrij is, wordt dat door Thomas afgewezen. God veroorzaakt anders dan alle andere oorzaken. Ik denk, dat het ook aan Thomas' inzicht, dat wij van God niet weten wat Hij is, te danken is, dat

hij geen reflecties biedt over een 'volgorde van besluiten' in God; hij laat de kwestie van het infra- of supralapsarisme buiten beschouwing. (7)

Deze aandacht voor de taal heb ik bij Calvijn en Dordt niet zo aangetroffen. Wel weten zij van de ondoorgrondelijkheid van het goddelijk raadsbesluit, maar dat heeft dan eerder betrekking op de vraag, of wij kunnen weten, wie er allemaal zijn uitverkoren of verworpen dan dat het het hele spreken over God doortrekt. Ik maak deze opmerkingen over Thomas' aandacht voor taal en voor de 'theologia negativa', omdat ze een nadere inkleuring geven van wat ik hierboven gesteld heb: dat Thomas gericht staat op het bedenken van het geheim van God.

c. Volgens Graafland heeft het predestinatiedogma als functie, dat het de rechtvaardiging uit het geloof alleen expliciteert. Ons geloven verdient de genade niet, maar is slechts een instrument voor het ontvangen der genade. Het is zelf een gave Gods. Het is genade, dat wij genade ontvangen.

Graafland denkt, dat er in deze een groot verschil met Thomas is. Om dit te staven, geeft hij op pp. 25-26 van zijn boek een korte schets van Thomas' positie ten aanzien van de rechtvaardiging. Hij merkt op, dat Thomas bij het spreken over de rechtvaardiging door het geloof altijd uitgaat van het geloof, dat in liefde werkzaam is. De werken zitten er dus altijd al bij. De mens verdient dus de zaligheid. De werkzame gelovige wordt door zijn werken echt een rechtvaardige. Het oordeel Gods over hem/haar zal dus een 'analytisch' oordeel zijn. Aldus Graaflands weergave.

Ik heb bij deze weergave twee vragen. Ik vraag me op de eerste plaats af, of dit verschil bij nadere analyse echt standhoudt. Pesch kwam bij zijn vergelijking tussen Luther en Thomas althans tot een veel genuanceerder oordeel. Op de tweede plaats vraag ik mij af, hoe het komt, dat bij zo een verschillende rechtvaardigingsleer de predestinatieleer zo identiek kan zijn. Zou het kunnen zijn, dat Graafland zijn interpretatie van de rechtvaardigingsleer van Thomas zou moeten herzien? Ik wijs slechts op een paar punten. Thomas ontken, dat de mens ooit de genade zou kunnen verdienen; hij wijst het semi-pelagianisme expliciet af. Wanneer hij wel zegt, dat de mens de zaligheid verdient, dan bedoelt hij, dat de genade het eeuwig leven verdient. Verder wijst Thomas het expliciet af, dat een mens zou kunnen inwerken op de predestinerende God. Wanneer mensen God in deze willen 'bekeren', noemt hij dat 'oud-egyptisch heidendom' (I. 23. 8 c).

Ik ontken niet, dat er bij Thomas accenten anders liggen dan bij Calvijn of Dordt. Zoals Thomas de goede werken van de begenadigde in verband brengt met diens eeuwige zaligheid, doet Calvijn dat niet. Maar deze verschillen worden overweld door een volstrekt parallel lopende predestinatieleer. Dus mag men Thomas' rechtvaardigingsleer niet zo interpreteren, dat hij terecht komt in de hoek van de (semi)pelagianen of de aminianen.

d. Wanneer Thomas zegt, dat God de mens 'libere' beweegt, dat wil zeggen: zo, dat de vrijheid van de mens niet mechanisch bewogen wordt, dan sluit dat wel de 'alleenwerkzaamheid' van God uit, maar niet Zijn 'alwerkzaamheid'. Wanneer Graafland in deze context snel denkt aan synergisme of pelagianisme, denk ik, dat we erop moeten letten, welke functie het willen bewaren van de menselijke 'voluntas' heeft. Men kan dit namelijk op meerdere wijzen interpreteren. Wanneer de menselijke vrijheid het grote probleem van het denken is geworden, kan een theoloog op zoek zijn naar een plekje, waar de mens iets buiten God om kiest, helemaal zelfstandig. God moet dan, bij wijze van spreken, wachten op ons besluit. Misschien speelde dit bij Arminius, waarschijnlijk bij Molina. De motieven voor dit accent op de menselijke vrijheid mogen legitiem zijn (8), de gekozen oplossing houdt bij een ernstig nadenken over het geheim Gods geen stand. En, wat in ons verband belangrijker is, hier lagen niet de vragen van Thomas.

Ik denk, dat het Thomas om iets anders ging. Enerzijds om consistentie in het denken over het menselijk willen. Een 'voluntas', die – al was het maar voor een moment – onderbroken wordt en als een mechanisme wordt behandeld, is niet meer dezelfde 'voluntas' als die daarvoor. De 'nieuwe mens', die na een mechanisch ingrijpen Gods uit de oude mens zou zijn ontstaan, zou niet meer persoonlijk identiek zijn met de oude mens, maar een 'kloon' van deze zijn. Anderzijds gaat het er Thomas om, de goedheid Gods te benadrukken, die wat Hij geschapen heeft benadert naar de eigen aard van dat geschapene. God verkracht niet, maar erbidigt de eigen aard van het schepsel.

4. Slot

Ik ben me ervan bewust, dat ik in het voorgaande slechts fragmenten en notities geboden heb, maar deze geven, hoop ik, wel aanleiding tot gesprek.

- (1) C. Graafland, *Van Calvijn tot Barth. Oorsprong en ontwikkeling van de leer der verkiezing in het gereformeerde protestantisme*, 's Gravenhage, 1987.
- (2) Die term stamt uit de discussies van de zestiende en zeventiende eeuw. Interessant is, dat hij dan een rol speelt zowel bij de katholieken als bij de lutheranen en calvinisten.
- (3) O. H. Pesch, *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Darmstadt, 1985.
- (4) Daarmee is niet gezegd, dat het in dit tweede type van theologisch denken niet om de waarheid als heilswaarheid zou gaan, maar de emotionele weerslag van het heil op de eigen persoon staat tijdens het denkproces tussen haakjes.
- (5) In de geschiedenis, wanneer hij/zij gerechtvaardigd wordt; op eeuwigheidsniveau, of hij/zij uitverkoren is of verworpen.
- (6) Behalve in het geval van de zonde, maar die is dan ook niet gewoon 'iets'.
- (7) Wanneer hij de kwestie het dichtst nadert, namelijk bij de vraag, of de Zoon ook buiten de zonde om zou zijn mensgeworden, argumenteert hij niet vanuit kennis van Gods wezen, maar noteert hij slechts, dat wij vanuit de Schrift alleen van een menswording omwille van onze redding van de zonde weten.
- (8) Na de renaissance moest men over deze kwesties nadenken.

GOD'S GOODNESS FOR PEOPLE IS NOT BY ACCIDENT

Some theological remarks on the question of predestination in the *Summa theologiae* of Thomas Aquinas

Hans van Reisen

In this article, (1) I would like to present some results of a study group of which the members were trying to read and to understand some articles of the question of predestination in the *Summa theologiae* of Thomas Aquinas. (2) This question is a difficult one, because it is easy to misunderstand its central aspects.

The first problem deals with the subject of the question itself: What exactly is predestination? In the history of theology and especially in the history of religious life there are many opinions about it. Some think that God predestines everyone individually; others think predestination only concerns mankind as a whole. Some people are of the opinion that God predestinates only to eternal life; others, that it is also possible that a human being is damned to eternal misery and that God can be considered responsible for it.

The second problem deals with the subject of predestination: is it about God who predestines, or is it about a human being who is predestinated? The reflection on the relationship between them gave and gives cause for misinterpretation. (3) For, if God predestinates someone, what to think about human free will? Is there any room for making your own decision about your course of life? And if so, how to think about God as a ruler of human history? Does God really have the whole wide world in his hand?

The third problem has something to do with the status of this question. Traditionally, the question on predestination has been seen as a part of the *prima pars* of the *ST*, which would be the doctrine of God. For the last few years some theologians have been giving voice to an other opinion about it. They have shown it is necessary to consider the whole *prima pars* not as a doctrine of God, but as a doctrine about a grammar of God which you can use for talking correctly about God. (4)

My main purpose in this article is not to resolve these problems definitely but to clarify some aspects of these problems about Thomas's opinion of predestination in two manners: I would like to make some remarks on the relationship between God's predestination and human liberty by showing the importance of the context of this question (1) and by showing something about the relation between predestination and reprobation (2).

First of all it is necessary to say something about Thomas's conception of predestination. In the discussion about the question whether it is fitting to think

of God as predestinating, (5) one can dig up some main features of his opinion on it. (6) In the first place, it becomes clear that Thomas considers only human beings and angels as being capable to be predestinated, for they are rational creatures. So, only of men and angels can one say that they are predestinated by God. (7) This insight is a result of Thomas's understanding of predestination and follows also from his opinion on God's providence. In his inquiry into God's providence, Thomas has noticed that the function of providence is to arrange things to an end. In this manner it is possible to say that everything falls under God's providence. With regard to predestination, Thomas makes a further distinction. (8)

The destiny to which creatures are ordained by God is twofold. One exceeds the proportion and ability of created nature, and this is eternal life, which consists in the vision of God and surpasses the nature of any creature. The other is proportionated to it, and can be reached by its own natural powers.

Now when a thing cannot reach an end by its own natural power, then it has to be lifted up and send there by another. So a creature of intelligence, capable of eternal life, is brought there, properly speaking as sent by God. The idea of this sending pre-exists in God. Accordingly the planned sending of a rational creature to the end which is eternal life is termed predestination.

We may conclude that Thomas is using predestination by God to clarify the possibility for rational creatures to reach their end, which surpasses their own proportion and ability. So predestination has nothing to do with all the other creatures, of which one can say that their end is connected directly with their own natural power, nor with the end of rational creatures which can be considered as available within their own natural power. Besides, in the doctrine of predestination Thomas does not reflect on the possibility that human beings do not reach their supernatural end. Finally, it is interesting to notice that in this consideration Thomas does not worry about the question whether this human being or another is predestinated or not. Such a question is not fitting. The doctrine of predestination may clarify something of human beings as a whole. Its main purpose is to reflect correctly on God(-talk) in particular.

1. To understand Thomas's inquiry into predestination correctly, I think it is necessary to see how it is placed within the whole of the *Summa*. Thomas uses different formulae to present each part of his theological doctrine as a sequel to another. So it has to be prevented that any part of his theological doctrine is read or interpreted isolated from any other. Similarly, it is guaranteed that theological doctrine never should be a static, unchangeable dogma, but an almost infinite process in which a theologian should reflect on the secrets of God.

When we are looking for the context of the question on predestination, we should go back in the *Summa*, since the beginning of this question is as follows: "After looking at divine providence we now deal with predestination and the book of life". (9) This short introductory sentence makes clear that the question on predestination is a sequel to that on divine providence. This relation has already been shown when dealing with Thomas's definition of predestination.

But it is not enough to see that Thomas considers the question on predestination as part of that on providence, since his observations about divine providence are also a sequel: "So far we have discussed willing considered in isolation. Now we turn to matters relating to will in conjunction with mind. So we inquire first into providence, which is about the care for all things; then into predestination, ..., which is especially about the ordering of men to eternal salvation". (10) Thus so far we can conclude that the questions on providence, predestination and the book of life are subordinated to an inquiry into matters relating to will in conjunction with intelligence.

It is necessary to go back for a third time to the prologue on question 19: "After discussing divine knowing we now come to matters relating to divine willing: and first, in itself; second, its attributes when considered apart; third, when considered in conjunction with intelligence". (11) This prologue to the nineteenth question makes clear that we are not dealing with an inquiry into common willing, but into divine willing. Although it is not possible in this article to show exactly what topics are considered by Thomas, we can see that his reflection on predestination is subordinated also to the questions on divine willing, especially to the questions on divine willing in conjunction with intelligence. This prologue also demonstrates that Thomas's question on divine willing is a continuation of his inquiry into divine knowing. To make clear the context of the question on predestination we must go back for the fourth time. (12)

We have considered the divine substance; it remains to consider its operations. Now there are two kinds of operation, one that remains in the agent, and another that goes out to produce an external effect. We shall therefore treat in the first place of God's knowledge and will – for knowing is in the person who knows, and willing in the person who wills – and afterwards of God's power, which is envisaged as the principle of divine operation going out to produce an external effect. And since knowing is a kind of living, after considering the divine knowledge we shall have to consider the divine life. And because knowledge is of what is true, we shall also need to treat of truth and falsity. Again, since all that is known is in the knower, and the intelligible natures of things, as they exist in God's knowledge, are called ideas, the treatment of God's knowledge will require also that of the ideas.

For several reasons this foreword to the fourteenth question is quite important for understanding some main characteristics of the treatment of predestination. First, it is demonstrated that Thomas has subordinated his reflection on predestination to the inquiry into God's operations which remain in God and which do not produce any external effect. I think this is very important, because it makes clear that predestination is something in God, by which it is possible for a human being to reflect on a special kind of operation of God alone, but on which operation one has no influence. Predestination is not a mutual act between God and a human being. It is not possible for a human being to manipulate God's predestination by merits or good actions, for predestination is only about an operation which remains in God. Also, this subordination is important, because only by such a conception of predestination is it possible to consider human liberty intact. Predestination does not mean that God's sovereignty is a threat to human free will, nor that one is living in a process like the output of a sort of computer. Predestination is a suitable term in theology to think about an aspect in God: God offers an intelligent creature the possibility to reach eternal happiness. So it is not by accident if such really happens.

There is a second reason why the foreword to the fourteenth question is important. Something is shown about the context behind the question on predestination. With these reflections on predestination and on the book of life, the treatment of God's operations which remain in God, comes to an end. Thomas continues by considering God's power as an operation in which God produces an external effect.

We may conclude that whatever Thomas, in his treatment of predestination, thinks about the relationship between God and human being, one has to have in mind the structure of its context and its relevance for understanding predestination. It is primarily to reflect on God and therefore one can respect human free will by it.

Thomas's consideration of God's operations also seems a sequel. For this consideration is preceded by an inquiry into divine substance. Therefore we go back in the *Summa* for the fifth time. (13)

So because, as we have shown, the fundamental aim of holy teaching is to make God known, not only as he is in himself, but as the beginning and end of all things and of reasoning creatures especially, we now intend to set forth the divine teaching by treating, first, of God, secondly, of the journey to God of reasoning creatures, thirdly, of Christ, who, as man, is our road to God. The treatment of God will fall into three parts: first, his nature, secondly the distinction of persons in God, thirdly, the coming forth from him of creatures. Concerning the nature of God we must discuss first, whether there is a God, secondly what manner of being he is not, thirdly, the knowledge, will and power involved in God's activity.

Our review is complete now. It seems useful to put the results in a scheme. When consulting this, it is convenient to have in mind Thomas's preface to the first question, in which he is giving his intention of the whole enterprise.

scheme

- 0. *Veritas catholica* (q.1: de sacra doctrina, qualis sit, et ad quae se extendat)
 - 1. *de Deo* (I)
 - 2. *de essentia Dei* (qq. 2-28)
 - 3. an Deus sit (q. 2)
 - 3. quomodo (non) sit (qq. 3-13)
 - 3. *de operatione Dei* (qq. 14-28)
 - 4. *quae manet in operante* (qq. 14-24)
 - 5. de scientia (qq. 14-18)
 - de scientia (q. 14)
 - de ideis (q. 15)
 - de veritate et falsitate (qq. 16-17)
 - de vita divina (q. 18)
 - 5. *de voluntate* (qq. 19-24)
 - 6. de voluntate (q. 19)
 - 6. de voluntate absoluta (qq. 20-21)
 - 6. *de intellectu in ordine ad voluntatem* (qq. 22-24)
 - 7. de providentia (q. 22)
 - 7. *de predestinatione* (q. 23)
 - 7. de libro vitae (q. 24)
 - 4. *quae procedit in exteriorem effectum* (qq. 25-28)
 - 5. de potentia (qq. 25-28)
 - 2. de personibus Dei (qq. 29-43)
 - 2. de processu creaturarum (qq. 44ss)
 - 1. de motu rationis creaturae in Deum (II)
 - 1. de Christo (III)

2. We have seen so far that the main purpose in the question on predestination is to reflect correctly on something in God: God is someone who makes it possible for people to reach their end, which surpasses their proportion and ability. But there is still a problem, if there is any possibility that there will be some people who do not reach their supernatural end. If so, in what manner has it something to do with God and how can we think about it in a theological way?

Thomas considers these possibilities in the third article of the same question. In what follows I would like to show some characteristics of the manner in which he is talking about God and human beings in case of predestination and of what is called rejection. Finally I would like to order some aspects of the relationship between predestination and rejection.

My opinion is that in case of predestination, Thomas prefers to talk about God in an active way, about human beings in a passive way. (14) Probably this is not a big surprise, because we have determined above that predestination has to be considered a divine operation that remains in God and does not produce any external effect. But in case of what is called rejection I've got the impression that Thomas's preference is reversed: to talk about God in a passive way, and to talk about human beings in an active way. (15) If here he prefers an active manner in relation to God, he usually talks either in a conditional, or in a negative, or in a permissive manner. There are only two exceptions to these 'rules'. In the first sentence of his reply Thomas uses an active form for God; (16) and in the third answer he uses a passive one for a human being. (17)

It seems to me that Thomas is very reserved in connecting rejection with God. What is called rejection must not in the first place be connected with God, but with those people who fall into fault and flounder into sin of their own responsibility. If someone is looking for a relation with God, one has to describe it in different ways for predestination and for what is called rejection.

The first difference is that predestination has to be considered a divine initiative and it is for this reason that it can be connected with God directly. This is not the case with what is called rejection. In that case it only can be connected with God in a permissive way. Reprobation includes the will to permit someone to fall into fault and to inflict the penalty of damnation in consequence. (18)

The second difference is that predestination and what is called reprobation are both arranged under divine providence but in a different manner. Predestination is that part of providence which relates to those people who are destined to be saved, reprobation is that part which relates to those who fall out. (19)

A third difference can be distinguished in the manner in which predestination and reprobation are considered in their causality regarding effects in present and future human life. Predestination is the cause both of what the predestinated expect in the future life, namely glory, and of what they receive in the present, namely grace. Reprobation has no causal relation at all with what is in the present, namely moral fault and sin of people. It only has an indirect causal relation with what will be in the future, namely that God permits some people not to reach their supernatural end. Although someone who is said to be reprobated by God can not gain grace, nevertheless the fact that he or she flounders in sin happens of his or her own responsibility and therefore is in the opinion of Thomas rightly imputed to him or her for blame. (20)

Finally, a fourth difference can be distinguished in the manner in which predestination and reprobation are considered in their relation to human abilities. In relation to both it can be said that human will is not attacked by God. In case of predestination one can say that God does not want human wickedness, nor does God compel human goodness. So, predestination and predetermination do not agree. (21) Nevertheless it can be said that human goodness is enclosed in God's initiative from both sides. It is founded by God's grace and it is completed

by God's glory. In case of what is called rejection one must say that it does not subtract anything from one's own ability. Human badness is not enclosed in God's initiative in a direct way. It only has a relation with God in consequence of God's being said to permit someone to fall into fault and to inflict the penalty of damnation. (22)

- (1) I would like to thank Mr. F. Koelewijn for proof-reading this article.
- (2) *Summa theologiae (ST)* I, q. 23.
- (3) For a clear and short article about Thomas Aquinas on predestination, see: J. B. M. Wis-sink, "Providentie, predestinatie en praktijk", J. van den Eijnden e.a. (eds.), *De praktische Thomas*, Hilversum, 1987, pp. 74-87.
- (4) For a detailed consideration about the thirteenth question in the first part of the *ST* about the relevance and significance of God-talk, see: H. W. M. Rikhof, *Over God spreken*, Delft, 1988.
- (5) *ST* I, q. 23, prol. Of course in our study group we only have used the critical edition by the Leonine Commission. For this article I made a good use of Thomas Gilby (ed.), *St. Thomas Aquinas. Summa Theologiae. Latin text and English translation. Introduction, notes, appendices and glossaries*, London/New York, 1967, vols. II, IV, and V.
- (6) One has to notice that the first point of inquiry presented in the introduction of this question, has been a little bit changed at the beginning of the first article: It would not seem that men are predestined by God.
- (7) *ST* I, q. 23, a. 1, obj. 2 and 3; res. 2 and 3.
- (8) *ST* I, q. 23, a. 1, cor.
- (9) *ST* I, q. 23, prol.
- (10) *ST* I, q. 22, prol.
- (11) *ST* I, q. 19, prol.
- (12) *ST* I, q. 14, prol.
- (13) *ST* I, q. 2, prol.
- (14) *ST* I, q. 23, a. 1 and a. 2, passim; a. 3, cor. and res. 2.
- (15) *ST* I, q. 23, a. 3 cor., res. 1 and res. 3.
- (16) "Deus aliquos reprobatur."
- (17) "... qui reprobatur a Deo."
- (18) *ST* I, q. 23, a. 2, cor. and a. 3, cor.
- (19) *ST* I, q. 23, a.3, cor.
- (20) *ST* I, q. 23, a.3, res. 2 and res. 3.
- (21) *ST* I, q. 23, a.1, res. 1.
- (22) *ST* I, q. 23, a.1, res. 1 and a. 3, res. 3.

THE MYSTERY OF GOD IN CHRIST

Some questions concerning the interdependence of 'sermo de deo' and 'sermo de Christo' in Aquinas

Henk Schoot

If according to Aquinas the proper method in a theology that purports to talk about God is the exercise of analogous usage of words, and analogous words will never attain God, how does that stance influence his talking about God in the person of Christ? If thinking about the relationship between the two natures in Christ has articulated thought about the relationship between God and the world, how does this influence Aquinas's talking about the possibility and conditions of talk about God? These are the two questions that will animate an investigation to be conducted over the next few years. In the present article some of the hypotheses that led up to these questions will be formulated. (1)

The article will be divided into three parts. In the second part I will articulate my understanding of Aquinas 'grammar' of God-talk, whereas in the third part I will analyze some questions of the *tertia pars* of the *Summa theologiae* concerning Christ, that I think can be elucidated by a grammatical understanding of Aquinas's 'doctrine' of God and at the same time can clarify this grammar itself. I will start out, however, with some considerations on the philosophical and theological milieu of the questions as I think they apply to Aquinas.

1. The confession of the hiddenness, the unknowability, the ineffability, the mystery of God forms a very fundamental element in the thought of Thomas Aquinas. In this respect Josef Pieper talks about the 'philosophia negativa' of Aquinas. (2) Karl Rahner refers to Aquinas as "der Mystiker der Anbetung des Geheimnisses über alle Sagbarkeit hinaus". (3) David Burrell: "Knowing the Unknowable God". (4)

In itself it doesn't have to be surprising that a theologian devotes attention to the hiddenness of God: scripture and tradition are full of its witnesses. However, that Aquinas is said to emphasize God's incomprehensibility, and more, that it is said that this is the core of his thought, is less obvious in regard to the mediation of his thought by the apologetic neo-scholastics (or, for that matter, some modern philosophy of religion; cf. Richard Creel on Aquinas: "Everything you always wanted to know about God, and more"). (5) The 'school tradition' transformed the 'incomprehensibilitas Dei' into one among the many attributes of God, and this mystery into one among the many mysteries of faith. 'Analogy' has become a 'doctrine' instead of a versatile tool. (6) Karl Rahner in particular

has pointed at the comprehensiveness and the disparateness of this theme in Thomas's writings. The 'incomprehensibilitas Dei' opens up all the heights and depths of Aquinas's thought, and can even be considered as an incomprehensibility itself. (7)

The coordinates are indeed widely spread: his thought about truth, knowledge and intellect; his thought about and his actual use of language, analogical usage of words and the 'names' of God; his thought about creation; his thought about the knowledge of God, the knowledge of Christ as human being and the knowledge (by faith) of man as 'viator' and 'in patria'; and certainly his thought about the Trinity and Christ as Verbum Dei. All these regions are penetrated by the awareness that God's essence is unattainable by mankind; that the finite is at an inexpressible distance from the Infinite; that man owes his knowledge of 'what there is' to the fact that it is thought of by God and therefore bears an intelligible character, and at the same time will never be able to know 'what there is' in its divine origin; that in every act of understanding, of judgment, God himself is present so far as in stating the being of a state of affairs the One that IS being is confirmed; that this transcendental nature of man as knower confirms God's mystery as the fulfillment of man; and that this fulfillment has been revealed in the turning of God towards history in his self-communication in Christ. It is even Aquinas's view that the beatific vision of God 'in patria' will be both vision and vision of the permanent Incomprehensible. (8)

There are only few Aquinas interpretations that call attention to the mystery of God. It is remarkable that those who do are in the tradition of the 'transcendental interpretation' of Aquinas's theory of knowledge (Lonergan on the one hand, Maréchal, Rahner, Coreth on the other) (9), or are inspired by Burrell (Jordan, De Grijis, Rikhof). (10) Drawing on this tradition, David Burrell primarily uses Bernard Lonergan's exposition of *Verbum, Word and Idea in Aquinas*, (11) to open up Aquinas's linguistic praxis vis-a-vis the ineffable God, by means of a 'performative reading' of this interpretation. In doing so, Burrell not only makes possible a new reading of the passages on analogy, he also discovers that the so-called 'attributes' of God are better characterized as formal features of our language about God, than as expressions meant to describe God.

Burrell's approach may be fruitful for a new reading of Aquinas's 'sermo de Christo'. This new reading will be baptized 'transcendental-linguistic', because it draws on an analytical philosophical approach to philosophical problems through analysis of language (an approach that one can recognize in Aquinas himself, and is proven to be fruitful in the interpretation of Aquinas) (12) as well as on a 'theory' of knowledge and understanding that analyses the conditions of possibility of metaphysical knowledge in the subject in a non-introspective but (text or language related) objective way (an approach which, after Kant, one can also recognize in Aquinas himself and is proven to be fruitful in the interpretation of Aquinas). (13) One can call such a reading a hermeneutics, and recognize in it both sides of the objective and the critical-subjective.

2. The first thirteen questions are sort of a constitution for the *Summa theologiae* (*ST*). They determine what the nature of speaking about God is, what claims and reservations this speaking has to be considered to have, and to what extent this has to do with what is most essential to man, namely, with that in which he will find ultimate fulfillment or beatitude.

If we read attentively Aquinas's own indications for reading his texts, indications of the conception of the *ST* as a whole and the nature of his language, then we find that in all parts of the *ST* Aquinas is concerned with a reflection on the various forms of one and the same God: God the Unknowable and Inexpressible, God the Triune, God the Creator, God the Merciful, God the Christ and God the fulfiller. (14) This entails, however, that God the Christ cannot be understood without God the unknowable, and the other way around, that the Unknowable cannot be 'understood' without God the Christ.

If the treatise 'De Deo Uno', with its formal features of discourse about God, with its doctrine of the divine incomprehensibility, and of analogous usage of words, can be reflected upon in its meaning for God the Christ, then a new view on Aquinas's 'sermo de Christo' emerges. The fact that the first 17 questions of the *tertia pars* of the *ST* (on the 'sermo de Christo') contain more than 100 explicit and implicit references to the indications of talk about God that Aquinas formulates in the beginning of the *ST*, may be a first proof of the suspicion of the mutual dependence.

Aquinas starts his *ST* with a certain defining of what most people call 'God'. The 'beginning and end of all things' can be thought of in present-day philosophical concepts as a boundary concept. In the light of a by Plato and Aristotle inspired philosophy, man relates to the world primarily in physical concepts. The world is characterized by change, by cause and effect, by contingency, by a gradation of more and less in all respects, and by an assumed pattern in all that is. Aquinas shows that in such a vision a beginning and end of all things not only can be thought of, but that this possesses a certain obviousness. In the strict sense of the word therefore, in these five 'proofs' of God's existence nothing is proved. (15) The basic formula for God, 'the beginning and end of all things', even was the starting-point. (16) Sokolowski, developing a new interpretation of Anselm's ontological argument, supposes that the medieval Christian concept of creation was essentially determined and articulated by the efforts of thinking about the person of Jesus Christ. (17) To think about the relation between His divine and human nature is a way of thinking about the relation between God and the world. And if both natures are together 'unmixed and unchanged' of a transcendent creator-God. The basic formula 'beginning and end of all things', combined with an over the ages developed philosophy about 'what there is', is in this vision already from the start a combination of Christological Theology of Creation and metaphysics. This is one of the many hints that Aquinas is from the very beginning engaged in theology.

God, thought of in above-mentioned philosophical terms, proves to be essentially unthinkable. Aquinas continues with an explanation of the thesis that God is utterly simple (q. 3). Simpliceness means that God is not composed, composition being a basic characteristic of the things in the world. Whereas each being in the world can be thought of in terms of matter and form, potency and act, and essence and being, it can easily be argued that God, unless He is not to be the beginning and end of all things, cannot possess any of these basic compositions. The summit of this exposition is certainly the distinction between the that-ness and the what-ness of being, between essence and existence, as well as these two having to be one in God. God, so it is said, is His essence, it is His essence to be. The formula 'ipsum esse subsistens' is born.

The meaning of the confession of the absolute contingency of the world (the world not only could have been entirely different essentially, but also different existentially, i.e. could just not have been) as well as of the new name for God, can ripen in the human mind only gradually. How strange actually is the thought that the world as it is just could not have been? Does it actually belong to the possibilities of the human mind to put itself as it were outside the world and consider the latter as such? A modern echo: "Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern dass sie ist. Die Anschauung der Welt sub specie aeterni, ist ihre Anschauung als begrenztes Ganzes. Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das Mystische". (18)

The new name for God centers on 'esse', being. The way in which that name is found seems to be the way out of reality to what has to be completely different from that reality, in order to be able to be the creator of it. Shortly we will see, because of Burrell's linguistic analysis, that this can only be half of the story.

Is it despite God's simpliceness that Aquinas now continues with all kinds of 'attributes' – we prefer to call them 'formal features' (19): perfect, good, infinite, ubiquitous, unchangeable, eternal, one? Would man finally have managed to purchase himself a platform outside the world to capture in one vision both God and the world?

Aquinas's overture of the *ST* is ordered to a discussion in question 13 of the names of God. This discussion centers on the concept of analogy. David Burrell commences his journey through the tradition of the unknowability of God with this 'concept'. (20) For ages tradition has broken its head on the few and sometimes seemingly contradictory statements that Aquinas makes about analogy. Every time a new theory is put forward to fill in the gap that the Magister has left behind. An account of analogous usage of language seems to be possible in two ways. The same word is used in different situations, and the respective meanings of the words are derived from an original meaning. Or, the same word is used in different situations, and the respective meanings are proportionate one to the other in a certain way. The classical examples: 'healthy' for 'body' and 'medicine', or 'healthy' for 'urine' and 'medicine'. Because of the fact that the latter view can be stated in a clear mathematical formula, namely $a:b::c:d$, this view is mostly preferred. None of the theories, however, are

satisfactory, a fact attested to by the recurrence of more and more theories. Burrell asks a question which is only obvious in retrospect: would Thomas intentionally have omitted a theory, or: would it be impossible to give a theory? The answer to the last question Burrell finds in Wittgenstein. Why may the word 'game' be used in so many different contexts? (21)

Wir sehen ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten, die einander übergreifen und kreuzen (...). Ich kann diese Ähnlichkeiten nicht besser charakterisieren, als durch das Wort 'Familienähnlichkeiten' (...). Und ich werde sagen: die 'Spiele' bilden eine Familie (...). Ebenso könnte man sagen: es läuft ein Etwas durch den ganzen Faden, nämlich das lückenlose übergreifen dieser Fasern.

The 'Etwas' was the thing that Thomists were looking for. They called it the 'res significata' or the 'ratio communis'. When Aquinas said that some words for God are less inadequate than others, because some words can point as it were outside of themselves, it seemed as if a direct access to the 'res significata' was created. It is true that even the structure of every sentence is composite, namely of subject and predicate, and therefore inadequate for the 'simple', but yet there are predicates that one could call perfection terms or transcendentalia. Words like 'good' or 'one'. (22) Wittgenstein, however, brings as it were cohesion in the interpretation of Aquinas's approach. One cannot pin down a common ratio between the good God and a good game. Thomists have let themselves be influenced too much by Duns Scotus, who thought that the meaning of transcendentals was univocal.

We can acknowledge this properly only when we see how analogous usage of words is an inalienable capital part also of non-religious ordinary language, especially in those situations in which the human intellect forms a judgment about the actuality or being of a state of affairs, stating something to be the case. The subject of the above-mentioned transcendental interpretation of Aquinas's theory of knowledge is the Thomist analysis of judgment and abstraction. The 'performative reading' that Burrell proposes means that the transcendental character of the human cognitional capacity is arrived at by way of an analysis of language and in that analysis also becomes much clearer than the normal discourse bespeaks. The difference between the sentence "The golden dome is the mark of the administration building" as part of an exposition of the architect who explains his plan and as an element of the description of the University of Notre Dame cannot be recognized in the words themselves. Yet one can say that in the first case the proposition is entertained, whereas in the second it is the result of a certain judgment; it is the case. One who reflects on his 'performance' as knowing subject in his speaking, discovers the distinction between both kinds of propositions, and discovers that the word 'is' must possess different meanings, is used analogously. Two capital insights are gained with this: the distinction

between *esse* and *essentia*, and the fact that *esse* is an intrinsically analogous expression.

Perhaps the reader can discover that here we arrive at the intersection of divine simpleness, analogous usage of words and a performative reading of Aquinas's theory of knowledge. The clarification that the performative reading entails, can be tested when we read this enunciation of Rahner, which is only understandable in a linguistic interpretation: (23)

Wenn die affirmative Synthesis (= the judgmental act of knowledge = the constative proposition – *hs*) immer und unausweichlich im Denken des Menschen ein 'Was' in unaufhebbarer Differenz auf ein 'Etwas' bezieht, dann ist in dem Beziehungspunkt der prädikativen Aussage immer schon als nicht umgriffen das *esse* selbst mitbejaht, darum schon die Unbegreiflichkeit Gottes waltend anwesend; alles erkennen des Menschen ist trotz aller eventuellen Durchschaubarkeit des prädizierten Was in eine Unbegreiflichkeit eingeschlossen, die das Gleichnis des unbegreiflichen Gottes ist, in dem er sich schon jetzt immer namenlos meldet.

In other words, in every proposition in which a predicate is *stated* of a subject, there is apart from an essentialist element (regarding the whatness of the subject) also an element of being, the being of the subject. To ask what this being is, is to ask an unanswerable question, because again the essentialistic approach is used, and the capital metaphysical blunder is made of making being a predicate like all other predicates. Every proposition in which a certain state of affairs is held is as it were folded in an incomprehensibility of being, the incomprehensibility of God. God is simultaneously immanent and transcendent.

Let me bring into remembrance that Aquinas in the first part of the *ST* formulated the transcendence of God as the otherness than what is, as the non-composite. All so-called attributes could be derived from this. Whoever follows the road from the *simplicitas Dei* to the treatment of the incomprehensibility of God (q. 12) and analogy and the names of God (q. 13), will not discover what someone discovers who follows the road the other way around. Looking from an understanding of analogous usage of words, as the sequel and 'locus' of the incomprehensibility of God, one discovers the linguistic foundation of what seemed to be a description of God in straightforward metaphysical terms. One sees not only that the whole treatment of the 'attributes' is headed under 'quomodo non est' (24), but also that it culminates in a 'quomodo non loquitur', by which in retrospect the foregoing is given a grammatical nature. One learns that already from the beginning Thomas claims that the alpha and omega is not contained *in* the alphabet of what is. For instance to say that God is unchangeable is not a 'Wesensbestimmung' (25) of God, rather it says that all our language is aimed at a world in change and even in its structure is determined by the combination of subject and predicate, and that the Simple cannot be signified with that

language. To be somewhat more provocative: maybe God is continuously moving, but knowing nor expressing this is possible for a human being. Still, in qq. 12 and 13 is indicated to what extent human mind and human language do have transcendental possibilities, to what extent without God's being present neither passing judgment nor speaking is possible, even though it is always the Incomprehensible that is present. (26)

Another essential element of Aquinas's thought is discovered alongside this. There is an intrinsic connection between God the Inexpressible and an anthropology that states that man in his thinking and speaking testifies to a transcendental openness, yes even that this transcendental openness is the condition of being of this thinking and being. The concept of the incomprehensibility of God is thereby removed from its rationalist context: it does not have to do only with what escapes human cognitional capacity. The incomprehensibility of God is the fulfillment of what is essential to man.

3. Having given some impression of our reading of the first 13 questions of the *ST*, we must investigate what the fruits may be of searching for roots, repetitions and correspondences in the 'sermo de Christo'. Above we spoke of an interdependence between the 'sermo de Deo' and the 'sermo de Christo'. This interdependence gives rise to a set of very interesting questions. We will now dwell upon a number of subjects from the first 17 questions of the *tertia pars*, and attempt to give body to this interdependence between the general understanding of language 'in divinis' and the 'sermo de Christo'.

a. If Rahner rightly deems the doctrine of the incomprehensibility of God to be a proposition of faith, then q. 12 (of the *prima pars*, on human knowledge of God 'in patria' and 'in via') and hence all discourse about the attributes of God cannot be supposed to sketch the mystery of God solely as the final boundary of human reasoning, but they have to be construed as founded on the vision that in Christ God has revealed himself as a mystery, and that this forms the answer to what anthropologically is most fundamental in man.

The questions dealing with the knowledge of Christ may confirm this view. (27) Although medieval authors are very generous in the kind and extent of knowledge that they attribute to Christ in his human nature, Aquinas denies that Christ, as man, comprehends the Divine Essence. Through the grace of the union Christ shares in the beatific vision, and since he sees, he cannot be said to have faith (28), but seeing does not mean comprehension: (29)

Est autem impossibile quod aliqua creatura comprehendat divinam essentiam, sicut in Prima Parte dictum est: eo quod infinitum non comprehenditur a finito. Et ideo dicendum quod anima Christi nullo modo comprehendit divinam essentiam.

“In Prima Parte” refers to q. 12, 7. Repetition or root, correspondence in any case.

But still, Christ does share in the beatific vision, which brings out the fundamental feature of anthropology: (30)

Dicendum quod illud quod est in potentia, reducitur in actum per id quod est actu: oportet enim esse calidum id per quod alia calefiunt. Homo autem est in potentia ad scientiam beatorum, quae in visione Dei consistit, et ad eam ordinatur sicut ad finem: est enim creatura rationalis capax illius beatae cognitionis, in quantum est ad imaginem Dei. Ad hunc autem finem beatitudinis homines reducuntur per Christi humanitatem: secundum illud Heb. 2, 10: “Decebat eum propter quem omnia et per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem consummari.” Et ideo oportuit quod cognitio ipsa in Dei visione consistens excellentissime Christo homini conveniret: quia semper causam oportet esse potiore causato.

For the sake of the work of salvation, all perfections of human nature have to be attributed to the human nature that Christ assumed. Not only the beatific vision, as we have seen. All intelligible species relate to the intellect somehow as actuations of the intellectual potency, and actuation is perfection or completion. Also the operation of the agent intellect is like act to the potency of the possible intellect, and is therefore a perfection or completion. Consequently Christ possessed both ‘scientia indita vel infusa’ and ‘scientia experimentalis acquisita’. (31) Thus the description of Christ’s knowledge turns into an anthropological theory of knowledge in respect of salvation history.

Because Aquinas holds that the way things are said follows the way things are understood (32), the doctrine of human knowledge as expressed by the doctrine of the knowledge that Christ as man possesses, is of indirect relevance for language about Christ. We may expect to learn about human knowledge when attending to what Aquinas has to say about Christ’s knowledge, and since a theologian considers everything ‘sub ratione Dei’ (33), we may learn how God is present to a knowing human subject. It is interesting to see, on this score, that as in the treatise ‘De Deo Uno’ the question of human knowledge of God (I, 12) is followed by the question of the divine names (I, 13), so in the treatise ‘De Deo Trino’ the same sequence can be found (I, 32; I, (33-39). Moreover this also holds for the ‘sermo de Christo’: III, 16 and 17, treating the grammar of the union, follow (after ‘de potentia Christi’) upon the treatment of the knowledge of Christ.

b. If Aquinas deems it necessary to open his *ST* with rules of speech, one might expect that these have to be applied to God the Christ also. One might ask especially whether the dogma of Chalcedon and its ramifications fulfil that role

in his 'sermo de Christo'. Would it be possible to interpret the exposition of the 'Unio Hypostatica', and Aquinas's continuous questioning of what can be *said* in the light of the 'Unio', as (an application and development of) such rules of speech? (34)

One can line up questions 16 and 17 of the *tertia pars* with I, 13 (divine names) and I, 39 (grammar of the Trinity). In III, 16 Aquinas asks whether certain expressions can be used, like 'Deus est homo', 'Homo est Deus', 'Homo Dominicus', 'Filius Dei factus est Homo', 'Homo Factus est Deus' etc. The treatment of language problems with regard to divine simplicity and analogous usage of words, and with regard to predicates of persons, relations and essence, are presupposed, and time and again references are made.

The first objection, together with its answer, of article 5 may serve as an example; the question is whether what can be said of Christ's human nature can also be said of his divine nature. The answer is negative, and forms a part of the doctrine of the 'communicatio idiomatum'. The 'objector' states that God is His essence, and calls into memory an element of the reasoning regarding the complete otherness of God, the 'simplicitas Dei', as contained in *ST* I, 3, 3.

Ea enim quae sunt humanae naturae, praedicantur de Filio Dei, et de Deo. Sed Deus est sua natura. Ergo ea quae sunt naturae humanae, possunt praedicari de divina natura.

According to the objector, one can say of the person what can be said of essence and nature. Because human properties are said of the person of Christ, and God as well as the Son of God are identical with their nature, one is allowed to attribute those also to the divine nature. Answering this objection Aquinas turns to the grammar of the Trinity, as contained in the first article of I, 39: on the basis of the 'Simplicitas Dei' it was stated that person (or supposit) and essence in God are identical. (35) But, according to Thomas, this is only 'realiter' the case, and not in regard of our 'modus significandi': (36)

In divinis realiter est idem persona cum natura: et ratione huius identitatis, divina natura praedicatur de Filio Dei. Non tamen est idem modus significandi. Et ideo quaedam dicuntur de Filio Dei quae non dicuntur de divina natura: sicut dicimus quod Filius Dei est genitus, non tamen dicimus quod divina natura sit genita, ut in Prima Parte habitum est. Et similiter in mysterio incarnationis dicimus quod Filius Dei est passus, non autem dicimus quod natura divina sit passa.

We talk about God in a way that corresponds with the way of talking about creation, and it holds for our names for God that they do not signify God in a way that corresponds with God's real being nor are those names subject to the laws of ordinary language. The distinction between person and essence in God is

not a real distinction ('re') but 'ratione tantum', and within that 'ratio' rules exist. (37) One of those rules, for instance, is that what can be said of a person, sometimes cannot be said of an essence that 'is carried' by that person. In this case, for example, one can say of the person 'has come forth', but not of the essence. Aquinas refers here to article 5 of the same I, 39. For the 'sermo de Christo' this means that the following holds: "The Son of God has suffered", but not "Divine Nature has suffered".

Here we have a fine example of a chain of speech-considerations, originating in I, 3 (simplicitas), further clarified in I, 13 (modes of signification, a. 1, ad 2 and 3; a. 2, c. and especially a. 3, c.), applied and developed in I, 39 (persons and essence in Trinity), and finally applied and developed in III, 16, 5 concerning the predication of human properties of Christ's divine nature.

The main argument however in this same article, presents us a remarkable, more specific feature of Aquinas's rules of speech: the pair abstract/concrete. This conceptual pair is perhaps the most regularly recurring element of the grammar 'De Deo Uno' (I, 13), 'De Deo Trino' (I, 39) and 'De Deo Salvatore' (III, 16 and 17).

When we attribute a predicate to a subject, the predication is always concrete, because no nature or essence is emptied by one instantiation of it. Thus we say "Socrates is a human being", and not, "Socrates is humanity". In God, however, 'esse' and 'essentia' are identical, and this entails that "God is wise" inadequately leads to the suspicion that God participates in wisdom, and that "God is wisdom" inadequately seems to deny God subsistence (wisdom does not subsist as such). The rule may thus be that predication of God always has to be both abstract and concrete (I, 13, 1, ad 2).

In the case of the Trinity special problems emerge. We have mentioned them briefly already. If the persons and the nature of God are identical, wouldn't one be allowed to say that all features of the persons can also be said of the nature? Then it would be true that the Divine Nature has come forth. The kernel of the argument against this position may be found in the also already mentioned fifth article of I, 39: the distinction of abstract and concrete *subjects* of predication. Aquinas solves the problem by admitting the concrete name 'God', but denying the abstract name 'the Divine Nature'. (38)

Sed in hoc deceptus fuit (Abbas Joachim), quia ad veritatem locutionum, non solum oportet considerare res significatas, sed etiam modum significandi, ut dictum est. Licet autem, secundum rem, sit idem *Deus* quod *deitas*, non tamen est idem modus significandi utrobique. Nam hoc nomen *Deus*, quia significat divinam essentiam ut in habente, ex modo suae significationis naturaliter habet quod possit supponere pro persona: et sic ea quae sunt propria personarum, possunt praedicari de hoc nomine *Deus*, ut dicatur quod *Deus est genitus vel generans*, sicut dictum est. Sed hoc nomen *essentia* non habet ex modo suae significationis quod supponat pro

persona: quia significat essentiam ut formam abstractam. Et ideo ea quae sunt propria personarum, quibus ad invicem distinguuntur, non possunt essentiae attribui: significaretur enim quod esset distinctio in essentia divina, sicut est distinctio in suppositis.

Although in God being and essence are identical, and God actually does not have His essence but *is* His essence, it is proper to our way of signifying that 'Deus' signifies a possessor of Divine Essence. (39) We, in our world of creation that we signify with language of creation, know of no beings that are their essences. In that concrete naming, however, it is true that "God has come forth": the Son did.

In the 'sermo de Christo' this conceptual pair of abstract/concrete plays an equally important role, because Aquinas accepts it as a model for the predication of two natures of one person. Only this construction enables us to do justice to Christ's Divine as well as his human nature. Let us see what happens to language. All the characteristics of human nature may be predicated of Christ in the conventional way: not *in abstracto*, but *in concreto* (and thus not: "Christ is passibility", but "Christ is passible"). Nothing new there, because this is a familiar rule of predication. (40) One could suspect, however, that because of the identity of being and essence, and person and essence in God, one is allowed to say: "Christ is passible" as well as "The Divine Nature is passible", using both concrete and abstract names. Of course this cannot be accepted: (41)

In mysterio autem incarnationis non est eadem divina natura et humana: sed est eadem hypostasis utriusque naturae. Et ideo ea quae sunt unius naturae, non possunt de alia praedicari, secundum quod in abstracto significantur. Nomina vero concreta supponunt hypostasim naturae. Et ideo indifferenter praedicari possunt ea quae ad utramque naturam pertinent, de nominibus concretis: sive illud nomen de quo dicuntur det intelligere utramque naturam, sicut hoc nomen *Christus*, in quo intelligitur *et divinitas ungens et humanitas uncta*; sive solum divinum naturam, sicut hoc nomen *Deus*, vel *Filius Dei*; sive solum naturam humanam, sicut hoc nomen *homo* vel *Jesus*.

Thus we see, that as well as in the 'sermo de Deo', in the 'sermo de Christo' attention to the modes of signification is essential. We have traced some aspects of this attention, considering the chain *ST I*, 3 and 13, *ST I*, 39 and *ST III*, 16.

c. 'Esse' is the core of the ineffability of God ('ipsum esse subsistens'), as well as the term for the infinite distance between God and Creation. In question 17 of the *tertia pars*, Aquinas investigates the unity of Christ 'quantum ad esse'. The first of the two articles deals with: "Is Christ one or two?", and the reader immediately tends to ask, "one or two what?". This is, indeed, exactly the wrong question, as Aquinas will explain. The answer to the question 'quid est' has to

give a *forma*, a nature or essence. We are dealing with the core question of an essentialist approach to reality. If we want to approach Christ's unity however, we shall have to avoid this way. All the objections give examples of this wrong approach: two, because of the distinction between *forma Dei* and *forma Servi*; two, because Christ is also *aliquid aliud quam homo*; two, because Christ is *aliquid quod est Pater et aliquid quod non est Pater*. What is also very interesting: "Philosophus dicit in III *Physic.*, quod *unum et duo* denominative dicuntur. Sed Christus habet dualitatem naturarum. Ergo Christus est duo." (42) One and two have to be conceived as descriptive ('denominative'), and because there are two natures, Christ is two.

We know from (Burrell's interpretation of) the *simplicitas Dei* that 'esse' as such cannot be described; whatever there is in a substance that can be described is essential or accidental. Aquinas is going to search for the unity of Christ exactly in this 'esse'; as we know: the Mystery of the Incarnation is the same as the Mystery of 'ipsum esse subsistens'.

Even when Aquinas talks about different kinds of *esse*, one has to see the linguistic forms of it:

- suppositional *esse* does nothing else than asking for the function of 'est' in "Socrates est"
- substantial *esse* does nothing else than asking for the function of 'est' in "Socrates est homo"
- accidental *esse* does nothing else than asking for the function of 'est' in "Socrates est album".

To state that there has to be 'unum esse' in Christ, is no different from saying: 'est' in "Christus est" is of a different order than 'est' in "Christus est x", and every 'est x' supposes many 'est x' said of a certain y, but only one 'est'. The whole question about the *esse* of Christ turns out to be a question about the function of 'est' in "Christus est Deus/Deitas et Homo", and about the grammar of this affirmation of faith. (43)

When Aquinas says that it is in the Divine person that Christ's human nature was assumed, and when he says that the Divine being is also the *suppositum* of the human nature of Christ; are we then confronted with a case of intolerable divinisation of Christ? "The man Jesus does not even have his own existence!" (44) The suspicion may be justified that our linguistic reading will be able to show that Aquinas is talking about the demands of our human way of signifying (45), and that no description of the 'real nature' of the union is given. To be sure, this is not an excuse for relativism, for the denial of truth claims in talking about Christ. In our language about God there is a hierarchy, and this applies also to Christ, and given the nature of our language, a certain expression in that language can be true or not.

d. Klaus Müller, at the end of his comprehensive study of the linguistic analysis of Aquinas's theory and practice of analogy, indicates that a linguistic reading of Aquinas's 'Sermo de Christo' is promising. Only two authors have

asked questions about the connection between Analogy and 'Sermo de Christo', and they deny a connection because they have only considered the 'theory' of Analogy. Müller however, referring to Aquinas's doctrine of Christ as *Verbum Dei* and using Gadamer's hermeneutic philosophy, states that Aquinas may have learned his analogy practice in the Christological tradition (and with that the tradition of the Trinity). "Die Analogieoption kann – um es vorsichtig zu formulieren – in einem ausgezeichneten Verhältnis zur Option des Glaubens an der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus gedacht werden." (46) This complies with Sokolowki's opinion (see above) that exactly in the thinking about the correspondence between the two natures in Christ, the theological tradition has articulated the thinking about the relation between God and the World.

A very good example of this shows forth in the second and last article of III, 17 (on the one *esse* of Christ) and in III, 2, 6 (on the hypostatic in stead of accidental union of the human nature with Christ). There is a difference between "Socrates is white" and "Socrates is a human being": in the first case we have accidental predication, in the second 'personal' predication. The 'est' of both predicates differs, and Aquinas formulates this rather inconveniently as one *esse* differing from another *esse*. Of the last kind of *esse* more examples can be given: 'has a head', 'is corporeal', 'is animal'. Still all those predicates together do not form more than one *esse* in Socrates. Suppose that "Socrates est" is true: the person of Socrates has come into being, and after that moment hands or feet or vision are added to him. Does this change the nature of the expression "Socrates est"? No, what changes is not "Quod Socrates est", but "Quo Socrates est". Not only can he be said to be a human being or corporeal, but also 'with feet', 'with hands' and 'with vision'. Thomas holds that a certain 'relatio' is added, and that is not an accidental but a personal *relatio*. In similar ways one can talk about the union of human nature with Christ. 'Christus est homo' does not assert a new accidental *esse*, but that 'est' belongs to a personal predication. Personal predications do not render new kinds of *esse*, but a new 'relatio'. Thomas refers to this now as a 'nova habitudo', because of which Christ cannot only be called 'God' but also 'human being'.

This interpretation of III, 17 will have to be tested to the explanation of the dogma of Chalcedon in III, 2, 6; the possibilities for a translation in language categories that that dogma turns out to have is remarkable. Right now, however, let us draw attention to this new 'relatio' or 'habitudo' (47) that does not bring about any change in divine being and yet does not divide Christ. Didn't Thomas in I, 13, within the framework of the Names of God, explicitly turn to the relation between God and the world, because the possibility of language about God had to be investigated? The relation between God and Creation is thought of as a relation that on God's side is not 'realiter' but 'ratione tantum', and on the side of creation 'realiter'. For this reason we may predicate of God names that bear a relation to creation, like Lord or Creator. The example that Thomas borrows from Aristotle is famous: a being that changes from the left side of the

column to the right side of the column does not change the column itself and yet the relation of the column with the being is changed.

Many times this example was attacked, most recently by Process Theologians, because of obvious reasons: how can we reconcile this column with love? (48) Still, in the case of the personal union in Christ, the same model looks quite different. One might say: personal predication is one of the models that Aquinas uses to conceptualize the relation between God and the world. One might also say: the mystery of the Incarnation is a reduplication of the mystery of Creation.

If both treatments indeed deal with the same issue, than it is certainly justifiable to try to use the 'sermo de Christo' to elucidate the grammar of 'de Deo Uno'. Even more so, because the same example of the column returns in a grammatical sense in the 'sermo de Christo'. In III, 16, 6 Aquinas asks whether the following expression is true: "Deus factus est homo". The answer is affirmative, because 'becoming' does not automatically entail 'changing'. 'Becoming' is: a predicate is 'de novo' said of a subject. If the predicating takes place in an absolute way, it always entails change; something cannot become white or large without change. If the predicating takes place in a relative way, the subject of change does not have to change itself. John can be standing to the right of Peter, because Peter changed places. This can also be applied to God in the person of Christ. Being human can be attributed to Him on the basis of the union "quae est relatio quaedam", and that relatio is thought of in a way that 'fieri' can be said of God, because the human nature changes. (49)

All this has its foundation in I, 9, in which question 'unchangeability' was attributed to God. An attribute that doesn't say anything about God 'realiter', but consists of a formal expression about the inadequacy of our language when used 'in divinis': creation language is suited for change and motion, and given God's simplicity, God falls outside of that language.

e. We have been talking about 'rules of speech'. One may be inclined when using that concept to think about rules for future language. However, it may be better to think of them as rules for interpretation, on the basis of Wittgenstein's thinking about theory of meaning, as well as of historical analysis of the function of the Bible in the Middle Ages and in Aquinas's thinking and writing, and of the development of medieval speculative theology out of the *florilegia* and the use of *auctoritates* of the Fathers. According to Mark Jordan, one can recognize Aquinas's understanding of interpretation in the exegetical character of his physics, the rhetorical character of his psychology, and the logical character of his metaphysics/theology. (50) Knowledge always asks for interpretation.

Against that background it is not surprising for example that Aquinas wraps up his grammar of Trinity with an extensively dealt with question "utrum convenienter a sacris doctoribus sint essentialia Personis attributa". (51) If one would be able to show this in the 'sermo de Christo', a new argument will be added to Burrell's stance that outside of language there is no access to the 'res significata' of analogically used words.

To conclude: there is a double movement in these questions and remarks. On the one hand, we investigate the influence of the linguistic 'doctrine of God' on thought and talk about Christ. On the other hand, we investigate the influence of thought and talk about Christ on the 'doctrine of God'. The questions with which we therefore will organize our further research are thus formulated:

(a) If according to Aquinas the proper method in a theology that purports to talk about God is the exercise of analogous usage of words, and analogous words will never attain God, how does that stance influence his talking about God in the person of Christ?

(b) If thinking about the relationship between the two natures in Christ has articulated thought about the relationship between God and the world, how does this influence Aquinas's talking about the possibility and conditions of talk about God?

- (1) The research for this article has been conducted during my stay at the University of Notre Dame, U.S.A., where I was appointed "Visiting Scholar" for the academic year 1987/88. I am most grateful both to this University, as to the Catholic Institute for Theology of Utrecht for granting me this opportunity. I am indebted to prof. David B. Burrell C.S.C., and also to prof. Mark D. Jordan, prof. Joseph Wawrykow, and prof. Ralph McInerny for their willingness to discuss these topics with me, and for their support.
- (2) Josef Pieper, *The Silence of St. Thomas. Three essays*, New York, 1957 (German edition: *Über Thomas von Aquin. Philosophia negativa*), p. 110: "Being is mystery – an experience, it is true, which urges him not so much to communication as to silence. But it would not be the silence of resignation and still less of despair. It would be the silence of reverence."
- (3) Karl Rahner, "Bekenntnis zu Thomas von Aquin", *Schriften zur Theologie*, Zürich etc., 1972, vol. X, pp. 11-20. Rahner has called attention to this aspect of Aquinas's thought in a number of articles:
 - "Fragen zur Unbegreiflichkeit Gottes bei Thomas von Aquin", *SzT XII*, pp. 306-319;
 - "Die Wahrheit bei Thomas von Aquin", *SzT X*, pp. 21-40;
 - "Über den Begriff des Geheimnisses in der Katholische Theologie", *SzT IV*, pp. 51-99;
 - "Über die Verborgenheit Gottes", *SzT XII*, pp. 285-305.
- (4) David B. Burrell C.S.C., *Knowing the Unknowable God. Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas*, Notre Dame, 1986. Burrell, philosopher and theologian of great excellence, has developed over the years a grammatical reading of Aquinas's "doctrine of God". One can trace this development in his books *Analogy and Philosophical Language*, New Haven/London, 1973; *Exercises in Religious Understanding*, Notre Dame/London, 1974; *Aquinas. God and Action*, London/Henley, 1979; up to the above-mentioned.
- (5) Richard E. Creel, "Can God Know That He Is God?", *Religious Studies* 16 (1980), pp. 195-201, quotation p. 195.
- (6) Cf. David Tracy, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York, 1981, p. 413:

Where analogical theologies lose that sense for the negative, that dialectical sense within analogy itself, they produce not a believable harmony among various likenesses in all reality but the theological equivalent of "cheap grace": boredom, sterility and an atheological vision of a deadening univocity. Some such loss seems to have occurred in the Thomist tradition's later invention (in Cajetan) of a "doctrine of analogy": a "doctrine" historically unfaithful to the pluralistic uses of analogy and the sense for the importance of negations in Aquinas' own extraordinarily fruitful theological analogical imagination. For the later Thomistic "doctrine of analogy" proved fateful in its consequences for Catholic theology by its antidialectical (and, finally its antianalogical) stance. That doctrine ultimately yielded in the neo-Scholastic manuals to the clear and distinct, the all-too-ordered and certain, the deadening, undisclosed and untransformative world of the dead analogies of a manualist Thomism committed to certitude, not understanding, veering towards univocity, not unity-in-difference.

This accords with Burrell's theses, as for instance formulated in *Analogy* (passim) and in *Knowing*, pp. 28, 38 and 108, relying partly on Gilson.

- (7) Karl Rahner, "Fragen zur Unbegreiflichkeit Gottes nach Thomas von Aquin", see above, p. 307:

Unsere Bemerkungen möchten nur davor warnen, die Lehre des Aquinaten in dieser Frage zu selbstverständlich und zu problemlos zu verstehen, da sie gerade in alle Höhen und Tiefen thomanischer Theologie und Philosophie führt. Die Lehre von der Unbegreiflichkeit Gottes ist zosuzagen selbst noch einmal eine unbegreifliche Lehre; denn das Geheimnis, um das es ihr geht, schlägt auf sie selbst zurück und macht auch sie zu einem unsagbaren Geheimnis, das *das* letzte Geheimnis des Menschen selber ist.

- (8) The question whether those who see the essence of God do comprehend Him, is answered negatively in *Summa theologiae* I, 12, 7.
- (9) Cf. Otto Muck s.j., *The Transcendental Method*, New York, 1968 (original title: *Die Transzendente Methode in der Scholastischen Philosophie der Gegenwart*). According to Lonergan-inspired theologians like Burrell and Tracy, Lonergan must be regarded as forming an interpretation that is relatively independent of transcendental Thomism, unlike Muck states; cf. Tracy, o.c., p. 441, n. 15, where Lonergan's "school" is coined as "generalized empirical transcendental method". Cf. also David Tracy, *The Achievement of Bernard Lonergan*, New York, 1970.
- (10) Mark D. Jordan, *Ordering Wisdom. The hierarchy of philosophical discourses in Aquinas*, Notre Dame, 1986; *Idem*, "The Names of God and the Being of Names", A. J. Freddoso (ed.), *The Existence and Nature of God*, Notre Dame/London, 1983, pp. 161-190; *Idem*, "The Grammar of Esse", *The Thomist* 44 (1980), pp. 1-26. Ferdinand de Grijjs, "Het hachelijke van de theologie", G. W. Neven (ed.), *Levenslang wachten op U*, Kampen, 1988, pp. 30-48; *Idem*, "Spreken over God en Thomasinterpretatie", *Jaarboek 1984 Werkgroep Thomas van Aquino*, Utrecht, 1985, pp. 7-38. H. W. M. Rikhof, *Over God Spreken. Een tekst van Thomas van Aquino uit de Summa Theologiae. Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien*, Delft, 1988; *Idem*, "Voorzichtig spreken over God. Een lezing van enkele quaestiones uit de Summa Theologiae", J. G. J. van den Eijnden (e.a.), *De Praktische Thomas* (KTUU-bundel nr. 10), Hilversum, 1987, pp. 57-73.
- (11) Bernard J. Lonergan, *Verbum. Word and Idea in Aquinas*, edited by David B. Burrell, Notre Dame, 1967.
- (12) See an apt overview in Gabriel Jüssen, "Thomas von Aquin und die Analytische Philosophie", W. Kluxen (ed.), *Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch*, Freiburg/München, 1975, pp. 132-164; another very helpful article, especially on the opposition of Aquinas and Wittgenstein on the one, and Scotus and Logical Positivism on the other hand is: Anthony Kenny, "Aquinas and Wittgenstein", *Downside Review* 77 (1959), pp. 217-235.
- (13) I am thinking of Victor Preller, *Divine Science and the Science of God*, Princeton, 1967, though this interpretation may be too emphatical.
- (14) Cf. *ST* III, prol. (my emphases – hs): "Circa primum duplex consideratio occurrit: prima est de ipso incarnationis mysterio, secundum quod *Deus* pro nostra salute factus et homo; secunda de his quae per ipsum Salvatorem nostrum, idest *Deum incarnatum*, sunt acta et passa."

- (15) Cf. David Burrell, "The Performative Character of the 'Proofs' for the Existence of God", *Listening* 13 (1978), pp. 20-26.
- (16) *ST I*, proem. q. 2: "Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ut ex dictis est manifestum . . ."
- (17) Robert Sokolowski, *The God of Faith and Reason. Foundations of Christian Theology*, Notre Dame/London, 1982, pp. 35 ff.:

The Council of Chalcedon, and the councils and controversies that led up to it, were concerned with the mystery of Christ, but they also tell us about the God who became incarnate in Christ. They tell us first that God does not destroy the natural necessities of things he becomes involved with, even in the intimate union of the incarnation. What is according to nature, and what reason can disclose in nature, retains its integrity before the Christian God. And second, they tell us that we must think of God as the one who can let natural necessity be maintained and let reason be left intact: that is, God is not himself a competing part of nature or a part of the world (...). The reason the pagans could not conceive of anything like the incarnation is that their gods are part of the world, and the union of any two natures in the world is bound to be, in some way, unnatural, because of the otherness that lets one thing be itself only by not being the other. But the Christian God is not a part of the world and is not a "kind" of being at all. Therefore the incarnation is not meaningless or impossible or destructive (...). The Christian distinction between God and the world, the denial that God in his divinity is part of or dependent on the world, was brought forward with greater clarity through the discussion of the way the word became flesh. The same distinction was also emphasized as a background for the Trinitarian doctrines and for the controversies about grace (...). Thus many of the crucial dogmatic issues raised in the early centuries of the church engage the question of the relationship between God and the world, and the positions judged to be erroneous would generally have obscured the Christian distinction between the divine and the mundane.

- (18) L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, London/New York, 1922, nos. 6. 44, 6. 45.
- (19) Burrell, *Aquinas. God and Action*, pp. 14 ff.: "Compositeness, of course, is not properly speaking a feature at all. It is not something we could discover all things to possess by examining each one individually. Rather it is what Wittgenstein called a 'formal feature': not patient of description yet displayed in the form of discourse itself." Burrell, *Knowing the Unknowable God*, pp. 46 ff.:

The best way I know to put this is to remind ourselves that simpleness is not an attribute of God, properly speaking, so much as a "formal feature" of divinity. That is, we do not include 'simpleness' in that list of terms we wish to attribute to God – classically, 'living', 'wise', 'willing'. It is rather that *simpleness* defines the manner in which such properties might be attributed to God. When we say God is simple, we are speaking not about God directly but about God's ontological constitution; just as when we say that Eloise is composite, we are not predicating anything about her in any of the nine recognizable ways of Aristotle. So it would be putting the cart well before the horse to think of *simpleness* as a constituent property of God whose very "existence is a necessary condition of [God's] existence." "Formal properties" are not so much said of a subject, as they are reflected in a subject's very mode of existing, and govern the way in which anything whatsoever might be said of that subject.

- (20) His dissertation at Yale, *Analogy and Philosophical Language*, 1965, published in 1973 under the same title in a slightly different version.
- (21) L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, New York, 1953, nrs. 66-67.
- (22) Cf. Mark Jordan's analysis of the transcendentals in the above-mentioned "Grammar of Esse". I may have to draw a distinction between perfection-terms like "existere", "vivere" and "intelligere" on the one, and the transcendentals "unum", "bonum" and "verum" on the other. The first are applied to God, the second to "ens" in general.
- (23) Karl Rahner, "Fragen zur Unbegreiflichkeit Gottes bei Thomas von Aquin", *SzT* XII, p. 317.
- (24) *ST* I, q. 3, proem.: "Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciat de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit."
- (25) Walter Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz, 1982, pp. 187 ff. Cf. Joseph Wissink's negative evaluation of Kasper's reception of Aquinas's thought: "Een notitie over de Thomas-receptie in 'Der Gott Jesu Christi' van W. Kasper", *Jaarboek 1985 Werkgroep Thomas van Aquino*, Utrecht, 1986, pp. 126-141.
- (26) Or, to formulate it in linguistic terms more in line with Aquinas's dependence on Pseudo-Dionysius (Jordan, "The Names of God and the Being of Names", see above, p. 180):

Aquinas can offer what seems an extravagant answer to the question of the divine names because he has a surer starting-point for the questions about names. It is surer in its rejection of a literalism of intelligibility, surer in its methodological restraint, and surer in its appreciation for lived variety. The Thomist doctrine on the divine names carries within it a view of the intelligibility of human language as secured by hierarchies of discourse, which, however much they are generated from below, are also secured by being limited at the top. The divine names are signs in language of that extralinguistic intelligibility which makes possible the varieties of linguistic signification. They cannot make that intelligibility present, but they can mark by varying absence the power of its effects.

- (27) *ST* III, qq. 9-12.
- (28) *ST* III, 7, 3.
- (29) *ST* III, 10, 1 c.
- (30) *ST* III, 9, 2 c.
- (31) *ST* III, 9, 3 and 4.
- (32) A.o., *ST* I, 13, 1 c.: "Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari."
- (33) *ST* I, 1, 7 c.: "Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem."

- (34) Van de Beek, in his evaluation of modern interpretations of the Unio Hypostatica, mentions two interpretations that on the surface may be close to the hypothesis that is articulated here: J. A. T. Robinson, *The Human Face of God*, London, 1973², esp. p. 129, where the author quotes R. A. Norris, saying "The definition is not talking about Jesus; it is talking about christian language about Jesus": R. A. Norris, "Toward a contemporary interpretation of the chalcedonian definition", *Lux in Lumine* (Essays in honor of W. Norman Pittenger), New York, 1966; Abraham van de Beek, *De menselijke persoon* (sic!-hs) *van Christus. Een onderzoek aangaande de gedachte van de anhypostatie van de menselijke natuur van Christus*, diss. Leiden, 1980. I am well aware of the questionable ontological presuppositions and motivations of the quoted view, and for the time being not subscribing to them.
- (35) *ST I*, 39, 1 c.: "Considerantibus divinam simplicitatem, quaestio ista in manifesto habet veritatem. Ostensum est enim supra (3.3.!) quod divina simplicitas hoc requirit, quod in Deo sit idem essentia et suppositum; quod in substantiis intellectualibus nihil est aliud quam persona."
- (36) *ST III*, 16, 5 ad 1.
- (37) Cf. the complicated continuation of the argument in *ST I*, 39, 1 c.:
- (...) Sed sicut supra ostensum est, sicut relationes in rebus creatis accidentaliter insunt, ita in Deo sunt ipsa essentia divina. Ex quo sequitur quod in Deo non sit aliud essentia quam persona secundum rem; et tamen quod personae realiter ab invicem distinguantur. Persona enim ut dictum est supra, significat relationem prout est subsistens in natura divina. Relatio autem, ad essentiam comparata, non differt re, sed ratione tantum: comparata autem ad oppositam relationem, habet, virtute oppositionis, realem distinctionem. Et sic remanet una essentia, et tres Personae.
- (38) *ST I*, 39, 5 c.
- (39) In the preceding article 4, Aquinas admits however the possibility of taking "Deus" also to stand for God's essence: "Quandoque ergo hoc nomen Deus supponit pro essentia, ut cum dicitur, *Deus creat*: quia hoc praedicatum competit subiecto ratione formae significatae, quae est deitas. Quandoque vero supponit personam, vel unam tantum"
- (40) Compare *ST I*, 13 ad 1, with I, 39, 4 ad 3 and III, 16, 1 c. (towards the end of the article).
- (41) *ST III*, 16, 5 c.
- (42) *ST III*, 17, 1, o. 6.
- (43) A modern echo of this insight can be recognized in Rahner's analysis of "est" into two kinds of enunciations: (Karl Rahner, "Kirchliche Christologie zwischen Exegese und Dogmatik", *SzT IX*, pp. 197-226, quotation p. 210):
- In Wahrheit aber besagt das christliche Dogma von Chalkedon, dass Jesus, unbeschadet dessen, was wir die Hypostatische Union nennen, wirklich und in aller Wahrheit ein Mensch ist. Das "ist", das wir in der Formel: Jesus ist Gott, Gottes Sohn, der Logos, aussprechen, besagt ein anderes Ist, eine andere Synthese zwischen Subjekt und dem materialen Inhalt des Prädikates, als wenn wir z.B. sagen: Fritz ist ein Mensch, und damit nicht nur eine Einheit dieser Menschheit mit Gott eben gerade nicht gegeben ist und vom richtig verstandenen Dogma gar nicht behauptet, sondern ausgeschlossen ist.

- (44) Many authors of this outcry may be found in the above-mentioned book by Van de Beek, notably P. Schoonenberg.
- (45) Again, Aquinas's most important tool is the conceptual pair of abstract/concrete, a pair which entered the *ST* indeed at the same place where the introduction of "ipsum esse subsistens" was introduced (I, 3). I cannot push the argument too far, however, right now.
- (46) *Thomas von Aquins Theorie und Praxis der Analogie. Der Streit um das rechte Vorurteil und die Analogie einer aufschlussreichen Diskrepanz in der 'Summa Theologiae'*, Frankfurt/Bern/New York, 1983, p. 278.
- (47) Aquinas uses the word "habitus" for God's relation to creatures; cf. *ST I*, 28, 1, ad 3.
- (48) Cf. David B. Burrell, *Aquinas. God and Action*, pp. 84-87 and F. J. A. de Grijs, "Spreken over God en Thomasinterpretatie", both mentioned above.
- (49) *ST III*, 16, 6 ad 2.
- (50) One of the central theses of *Ordering Wisdom*, see above.
- (51) *ST I*, 39, 8.

GOD'S IMMUTABILITY AND MUTABILITY
IN THE INCARNATION
IN THE VIEW OF KARL RAHNER (1)

Walter Krikilion

1. Introduction

The incarnation (2) of God is a central theme in Christian theology. As such it speaks to us about the 'becoming' of God, about his mutability. Nevertheless 'immutability' is a classic predicate of God. Christian tradition emphasizes this latter quality as genuinely divine. (3) "God is becoming and changing" is a statement in dialectical contrast with "God is unchangeable". It appears to be an insurmountable difference. However, there can also be a coherence between the immutability and the mutability of God. Together these two attributes can be genuinely divine. In dialectical coherence they are speaking to us about God's transcendence in connection with his immanence.

In the development of recent theology Karl Rahner was one of the first theologians to make the link between the immutability and the mutability of God. (4) In the quoted text he starts from the creating God and the original basic relation between God and the world (*Urverhältnis Gottes zum andern*) and then makes the application to Christology, whereby incarnation is the unique and most radical realization of the original basic relation between God and world. In this same context Rahner gives us a first formulation of his later well known thesis about the dialectical relation and coherence between God's immutability in himself ("er sich nicht in sich selbst an sich ändert") and his mutability in the world as the "other than him and from him" ("er selbst an der Welt als dem andern von ihm und aus ihm sich ändert"). From the immutable God in himself there is a fundamental movement towards the other and the world through creation and Christ. In this movement God is mutable. Philosophically formed readers are aware of Rahner's connection with the philosophy of Hegel. Further we are going to see how careful we have to be of this Hegelian Rahner-interpretation.

Our aim in this article is fourfold. We will give a narrow reading of Rahner's statements on the topic of God's (im)mutability. We go on to give a series of criteria for the interpretation of Rahner's view. Then we give a brief critical overview of some typical commentaries on Rahner's view. And finally we try to give a conclusion against the background of Rahner's basic reflections about God's transcendence and immanence.

2. Rahner's view

In the already cited early article Rahner criticizes classical ontology on the point of God's incarnation. The religious truth of the incarnation is the directive for the ontology of God's immutability. (5) He insists on the necessity to see both God's immutability and his mutability as utterances really and truly about the same God in himself. It is Rahner's concern to take incarnation seriously in its deepest consequences. For, according to him, classical theology has denied to excess the incarnation in its ultimate consequences for the mutability of God and the relationship between God and man.

While stressing so much God's mutability, Rahner preserves his absolute immutability. In the already quoted *Schriften zur Theologie I*, he speaks about God's "absolute transcendence and immutability" (*slechthinnige Transzendenz und Unveränderlichkeit*) within the context of the relationship between uncreated and created grace and therefore of the ontology of the 'visio beatifica' and God's quasi-formal causality towards man as created mind. (6) In an article about incarnation, a few years later, Rahner takes up again his view on God's mutability from the context of incarnation. (7) There are three main themes in it. One qualifies God, strongly affirmatively, as 'the immutable in himself' (*der an sich selbst Unveränderliche*) God as God, in his absolute independence and transcendence, is indeed immutable. A second theme shows the possibility (twice *kann*) of the transcendent God becoming something other: *etwas werden*, to 'become' 'something' outside and other than himself. A third theme situates the space of God's really possible mutability and capability of becoming another in the other or rather 'at' the other (*am andern*).

In the same study about incarnation, Rahner pleads for the dialectical character of God's immutability precisely in connection with his mutability. (8) He rejects the undialectical character of God's immutability. Undialectical immutability would mean that it could be understood as fossilized and isolated, detached from every movement towards outside. Incarnation however does not leave God in isolation and unapproachableness. Therefore God's immutability, which remains theologically valid, is fundamentally 'dialectical', but not in a Hegelian way. (9) God's immutability is opened towards his mutability and his becoming in the incarnation. God's 'Logos' becomes man. And this man is 'something' of God. The 'Logos' became something which he had not always been. (10) We can interpret 'dialectical' in a wide sense : it is the quality of something marked by a fundamental movement towards outside and towards the otherness. Applied to God, dialectical means his fundamental movement towards the world with the incarnation as the central moment and the central place, where God changes himself 'at' the other.

There lies a fundamental paradox in God as He exists in and by himself. (11) God 'in se' will not remain in and by himself. He will communicate precisely his 'in se' to us. The possibility of this self-communication, without being finite or

breaking our createdness, is the paradoxical wonder of his love. There is a becoming identical of God's 'in se' and his 'extra se'. This identity is the proper content of the history of salvation. This history of salvation is the history of the immutable God. He can become another, because he, the absolute power, is infinite and immutable. Rahner preserves the two affirmations of a Christian God-understanding, namely God's infinity and immutability and his radical self-communication to us. It is typical Rahner language about God. He also stresses our createdness and our freedom herein.

For Rahner, the historicity of the immutable God also finds its specification in the 'temporality' of God. 'Time' is a predicate of God. Precisely in the process of the incarnation God becomes temporal. (12) The Christian dogma understands in the teaching of the incarnation the alarming fact that time becomes a real predicate of the immutable God. God himself experiences his very own history in time.

Although the immutable God in his own being knows no change and is not subject to the 'fate' and the 'death' of mankind and world, still he experiences a 'fate' and a death through the incarnation. He shares in our human destiny. And we, human beings, share his destiny. God has the possibility, precisely on account of his free disposition and his unapproachableness, to put himself in the history of death and suffering. The death of Jesus expresses the death of God himself. This death of God, in so far as he is and becomes 'at the other' of the world, is part of the new covenant between him and mankind in Christ. (13) In this context Rahner speaks clearly about the 'death' of God. He makes a link with his mutability. In other contexts however, Rahner stresses more the 'impasibilitas' of God. Some ten years later, the older Rahner emphasizes concerning Jesus' death the 'unmixed' character of the reality of God as God and the createdness of Jesus. In some sense God shares in Jesus as human and created our destiny of death. But this fate doesn't affect God's own life, which is characterized by 'beyond historicity', freedom from suffering and guiltless beatitude. (14)

3. Interpretation

We meet in Rahner's view an almost constant, primary affirmation of God's immutability as he remains 'in' and 'at' his own being. God retains his immutability because he lives as absolute power and in full freedom and independence. But this absolute independence and immutability now becomes the base and the condition of possibility for a fundamental dialectical movement towards the other, as he leaves his own being and his properness. In that way God enters in a relationship with mankind and world. He wants to communicate himself. This is a second constant affirmation of Rahner in his God-talk and especially in his understanding of God's (im)mutability. For him, our God deals with our fate of death. God makes history and makes the destiny of mankind and world something of his own. His history and his participation in the history of suffer-

ing become in some sense really attributes of God. The incarnation in Jesus is the most radical realization and expression of this fundamental movement of God to mankind and world. The death of Jesus becomes in a way his own death. In this death God humiliates himself in a radical way. And we recognize a third constant affirmation of Rahner. The transcendent God can, with full preservation of his untouchable immutability, nevertheless become something outside himself and truly other than himself. He becomes a part of time and history. He dedicates himself to otherness. He experiences the other as something of his own. He takes the other as his own reality, however, without losing his divinity. For that reason, paradoxically, he is beyond history and he is free from restricting history, suffering and death.

Recognizing these three implicit affirmations in Rahner's speaking about God and his (im)mutability, we can also see the central value of incarnation. Rahner considers fully the incarnation in its deepest consequences for the image of God and the view of the relation between God and man. This implies a fundamental criticism of classical theistic God-talk, which emphasizes one-sidedly God's immutability. For Rahner God's immutability is, instead of being an obstacle for incarnation and mutability, truly a condition of possibility for these realities.

In our interpretation, we can look for some relevant background notions of Rahner himself, which are crucial in his speaking about God's (im)mutability. Thus there is a soteriological motive working in his view. Rahner says that God's immutability has to be seen not only as an exponent of a 'rigid metaphysics of infinity', but as a reality in relation to us who need redemption. He can only give us redemption if he is the other. In that respect he has to be immutable. (15) But in that context Rahner also stresses the openness of the immutable God, who as redeemer shares in our human need for redemption. (16) So herein is a fundamental dialectics between God's immutability and his mutability: he is at the same time redeemer and the one who shares our need for redemption. In the context of our interpretation above, we can say that his immutability as redeemer is precisely the base and the condition of possibility for his sharing in our need for redemption.

Another aspect concerns the use of the Christological category 'unio hypostatica', sc. in its feature of the quality of being unmixed of the natures of Christ in the Chalcedonian formula. The background in Rahner is his more general thinking about Chalcedon. Chalcedon is the 'end' (*Ende*) and 'beginning' (*Anfang*). (17) Chalcedon is the end, because its formulations are the normative central culminating point of traditional Christology. (18) But Chalcedon is also the beginning. Its formulations should not be repeated blindly and without further thinking. (19) They have to be connected with the New Testament on the one hand and on the other with our spiritual-cultural and human situation today. (20) We recognize here a typical Rahner position, which unites normative tradition and creative renewal from the present-day context. This background is present in his thinking about God's (im)mutability. And when we take up again his use of the Christological category of the 'unio hypostatica' within his

thinking about this (im)mutability, Rahner stresses how the unity of Christ is precisely the base of the difference between the divine 'Logos' and the human nature of Christ, between the immutability of the 'Logos' and the mutability of the human nature of Jesus. Thus Rahner stresses the unmixed character, which finds its base in the unity. (21) The later Rahner emphasizes more and more – sometimes very rhetorically and apologetically – the difference between the immutable 'Logos' and the (mutable) Jesus. He therefore stresses God's immutability. (22) In this context, it is Rahner's intention to show that when God really enters history through incarnation, God remains truly immutable in his mutability. For his mutability is of another kind than ours. His mutability therefore is 'analogical' in the sense of the analogical structure of our God-talk.

Further, there is a theme of creation working in Rahner's view about God's (im)mutability. In the fact of the incarnation, the becoming of man in the sense of creature has a central place, when Rahner points to the mutability of the 'Logos'. God's 'Logos' makes himself as a 'creature'. (23) God's mutability is founded in his possibility of becoming himself creational and historical. And this possibility is in its turn grounded in the 'free original possibility' (*freie Urmöglichkeit*) of God for this purpose. (24) This latter possibility is different from a potential 'original must' (*Urmüssen*). (25) For when God himself becomes creational and historical, it is not a necessity. It is rather a possibility in the framework of his absolute freedom. In this context, there is Rahner's rejection of any potential Hegelian influence of his thoughts. (26) In Hegel's thinking, necessity is a fundamental category in the reflection about God, incarnation and history. God is not God without the finite world. The finite world is an essential indispensable moment for God and the infinite world. (27) In philosophy and in culture the stage of the infinite God, in so far as he is only transcendent and separated from man and world, has to be exceeded by a stage where the infinite God and the finite world necessarily coincide. God must enter the finiteness of suffering and death. He is marked by the necessity of moving himself towards finiteness and putting himself in the otherness. In Rahner's thinking, we meet the same fundamental movement towards otherness, but for him God is fully free therein. His movement is not necessary for his being. Notwithstanding Rahner's protestations, one cannot deny that there is a certain 'Hegelian' structure working in his thinking about God and world. It is not imaginary that there is a certain broad influence of Hegel in Rahner as a German theologian. The 'theme of creation' of which we were speaking is also working from the other side. On the basis of the previously mentioned 'free original possibility', God is also the creator of the otherness, where he puts himself as well as creation. (28) In that way God is at the same time creator and as such immutable, and created and as such mutable. These dialectics find their unity in God's absolute freedom and power.

Having investigated some background notions concerning the content of Rahner's view, we will look now for a formal and structural criterion of interpretation on the one hand and an epistemological criterion on the other. As we

already mentioned above, in Rahner's view there is a fundamental dialectic between God's immutability and his mutability. In this sense Rahner rejects the potential non-dialectical (*undialektisch*) character of God's immutability. (29) We can take this idea as a formal criterion towards the understanding of God's (im)mutability in general. It gives us an instrument for a reflection on God's (im)mutability in an open way, excluding one-sided positions.

God's mutability in and through the incarnation is a truth which cannot be expressed fully and immediately adequately by our sentences and expressions. We can take this as a statement of Rahner on God's mutability, because Rahner makes this utterance when he speaks about the incarnation (30) and incarnation has a central place and value in God's mutability, as we already said. Our sentences of faith, sc. about God's incarnation, are finite and therefore inadequate. They do not coincide fully with the realities of the God they try to express. We reach here with regard to God's mutability in the incarnation an 'ontological finalness' (*ontologische Letztheit*), which perhaps would not be conjectured by a purely rational ontology. (31) We experience here the limits of our cognitive structures. The incarnation is a 'mystery of faith', which gives scandal to an autonomous rationalism. (32) Nevertheless the incarnation is neither a myth nor an inexplicable miracle, which cannot be situated in the space of our experience. As a condition for this experience and for the possibility of real integration of God's incarnation therein, it is required that man should not reduce his experience to that which could only be experimentally demonstrated and then only from a rationalistic and technical attitude. (33) The 'idea' (*Idee*) of the incarnation is credible for the mind of someone who is intellectually honest. This sort of credibility is grounded in the anthropological conditions of possibility and bases of the incarnation, in Rahner's view. Man understands himself as always transcending himself towards God's mystery. This mystery of God in turn 'sends' God towards man. This is God's transcendental self-communication as harmonizing with man's transcendental nature. And the 'idea' of the God-man and the incarnation – whereby the incarnation is the eschatological culminating point of the historical mediation and appearance of God's transcendental self-communication – is implicated in the anthropological-transcendental presupposition of the doctrine of incarnation. (34) The incarnation is understood as the 'bodily reality' (*leibhaftige Realität*) of the idea of the incarnation. (35)

4. Critical overview of commentaries

Rahner's view is, thanks to its wide reception in recent theology, to be situated in a broader theological context. Here we will describe and criticize from Rahner's position some typical commentaries, which are representative of different views. Neither in the list of authors, nor in the description of their commentaries, are we exhaustive. We choose only some of the most interesting points. The order of the authors is dependent on the chronology of their first work on the subject treated here.

I. Trethowan strongly emphasizes, as a philosopher of religion, God's immutability, with sensitivity for a 'true approach to religion'. (36) God's immutability is a 'datum' of the religious conscience. (37) Immutability as an attribute of God is a way of indicating that we have had contact with the infinite being of God. It is the classical approach of the 'via negativa' in the analogical God-talk. In contrast, it is false, on the basis of a certain knowledge of God, to assert that God changes, particularly when mutability is taken in a finite sense. (38)

On the basis of this background, Trethowan criticizes Rahner's view concerning the 'dialectical' character of God's immutability (39), which he qualifies as an example of an impossible 'double-think', like the 'double-think' about God as other and nevertheless not other, about God as infinite and finite together. He emphasizes in contrast the 'fundamental otherness' of God. (40) Apart from this, he appreciates Rahner's theology, modest as he is as a philosopher of religion.

Some ten years later, Trethowan takes up again his early criticism of Rahner's view in an article about the person of the incarnated Word of God. (41) The absolute immutability of God is a datum in the context of Christian tradition. God enters human experience and its tradition as the 'changeless Source of Being'. (42) Thus Trethowan rejects a concept of God that implies that God 'in se' should experience mutability and historicity. In the incarnation too, the intratrinitarian relations are not modified and God remains immutable. Therefore the immutability of the Word in the incarnation is asserted as a necessity. (43) The criticism of Rahner is clear. Trethowan points out the impossibility of God having 'two sides': an immutable and a mutable side. (44) In relation to God's being, these two attributes exclude each other. God is absolutely immutable. It is moreover a datum of tradition that couldn't be misunderstood. And Rahner's interpretation with the 'dialectical' character of God's immutability remains a case of theological controversy. It has theologically no obligatory value.

It is clear that Trethowan criticizes Rahner from a certain philosophical viewpoint. It is 'a' possible perspective, which has a certain coherence and validity. God is the absolute 'anchorage' of man and world. In that he is the totally other, which is absolutely immutable. Only as such, is he the source of all being. Our question to Trethowan can be whether his view integrates sufficiently the living dynamic relationship of God towards man and world as it is recognized in the Christian tradition.

H. Küng appreciates Rahner's view as an endeavour within recent Catholic theology to solve the old problem of the connection between God's immutability and his incarnation. (45) Rahner has opened new perspectives and confronted classical Christology with modern thinking. From his own context of interpretation, Küng qualifies Rahner's background as fundamentally Hegelian. Rahner's rejection of it is only further confirmation. (46) From our own commentary on Rahner above, we can agree with Küng on the point that there is a certain

Hegelian structure working in Rahner's view. But we also said that there are differences between Hegel and Rahner with respect to the necessity of God's relationship with man and world.

Further on, Küng refers to Rahner's 'transcendental starting point' (*transzendente Ansatz*): the transcendental method and starting point, which is the theological base for the intelligibility of the conditions of possibility of the incarnation. (47) It is a valuable interpretation of Rahner's own interpretation of the incarnation. On the side of man, there is the 'open transcendence' (*offene Transzendenz*) towards God's being. On the side of God, there is his immanent possibility to differentiate himself, which has its expression in creation and incarnation as its culminating point. So Küng's analysis is within the broader context of Rahner's doctrine of the incarnation.

B. Van der Heijden insists on the fact that for Rahner the incarnation is primarily a 'mystery of God' himself (*Geheimnis Gottes*). In the incarnation God realizes his 'kénosis'. (48) So God's mutability in the incarnation is central in Rahner's doctrine of incarnation. (49) Van der Heijden affirms God's mutability in the incarnation. It is true that it is other than human mutability. It is pure perfection (*reine Vollkommenheit*). But it is a real becoming (*Werden*). (50) In this context, where Van der Heijden holds the validity of God's mutability, he asks whether Rahner's view couldn't be easily misunderstood. (51) We think that he is right, because Van der Heijden himself misunderstands Rahner. For he says: "Gott selbst ändert sich am anderen, ohne sich selbst zu ändern." (52) In that statement, we meet God's mutability first. We think that it is a subtly faulty transformation of Rahner's view. Because, as we have seen above, Rahner always has as constant primary affirmation God's immutability as first. This reality then is the basis for his mutability. In Van der Heijden's statement, God's immutability is only the second aspect. And it is asserted in a somewhat minimizing way.

The criticism of Rahner goes further: he has too little reflection on the personal involvement of God in his incarnation and on the sense of that for God in himself. (53) Rahner remains too much in the 'objective perspective' (*sachliche Perspektive*) of the classical 'school theology'.

W. Maas appreciates Rahner's view from a viewpoint that belongs to the history of dogma. In the history of theology, the axiom of God's immutability within the context of Greek philosophy has always meant that the utterances of the New Testament about God's becoming (John 1. 14) and the 'kénosis' (Phil. 2. 7) of his Word had no central place. They were referred to as a 'Christology of addition' (*Additionschristologie*). (54) As such the aspect of mutability and suffering concern only the human nature of Christ, which is added to and assumed by the Word of God. The Word of God is not affected by suffering and mutability. Maas criticizes this one-sided historical position in Christian theology. And he has respect for Rahner's reflections: the Word of God becomes

the subject of the predicates 'becoming' and 'mutable'. (55) The immutability of God has a dialectical character and is from the beginning open towards his incarnation and mutability. (56)

Maas's appreciation of Rahner has the broader context of his criticism of the classical difficulties with God's becoming and mutability. The rejection of the mutable side of God is connected with a generally negative view of becoming and mutability. In Greek metaphysics, change, becoming and suffering were seen as defect, lack, failure and deficiency. (57) The authentic scriptural view, with John 1. 14 and Phil. 2. 7 as support can break through the monism of God's immutability based on Hellenic philosophy and liberate it from one-sidedness. (58)

According to P. Schoonenberg, Rahner expands the ecclesiastical doctrine of God's immutability. (59) He assumes it and transforms it by the integration of God's mutability. Through this mutability God involves himself – in his 'relating himself' (*Selbstbeziehung*) to creation – with our history. Here Schoonenberg emphasizes the central character of Rahner's Christological explanations (60) of this idea through the becoming and the suffering of the 'Logos'. Christology has indeed a central character in Rahner's view, but, as we saw above, Rahner applies his insight also in his reflections about creation, history of salvation, grace, history and time. Nevertheless, Christology retains its central character, because these realities have a close relation to the incarnation, in Rahner's view. Schoonenberg remarks critically that Rahner is referring above all to the change of the already incarnated 'Logos' and not so much to the process of changing of the pre-incarnated 'Logos' in the coming to be of the incarnation. (61) This criticism agrees with Schoonenberg's own stress on the mutability of the 'Logos' in the process of the incarnation in relation to his pre-incarnated mode of existence. (62)

Further Schoonenberg prefers the term *Werden Gottes* (the becoming of God) instead of the 'changeability of God' (*Veränderlichkeit Gottes*). 'Become' and 'becoming' allow more space to the remaining identity of God and to the continuity of his being. (63) Rahner too gives a special place to the term *Werden* as an adequate expression. (64)

Both the being and the 'becoming' of God concern his essence. There is no independent inner space of God which would not be affected by the changes of the same God. (65) It is an implication of the thinking out of the identity of the economic and the immanent trinity. Both Rahner and Schoonenberg hold this identity as a theological thesis.

Schoonenberg asserts also with justice that Rahner maintains the doctrine of God's immutability as a 'doctrine of faith' and holds to it with emphasis. (66) Rahner indeed holds God's immutability as the basis for his mutability. With his stress on immutability Rahner also emphasizes God's continuing otherness and transcendence through all historic mutability.

Further Schoonenberg interprets the changing himself of the 'Logos' in and at the other (*am andern*) as pointing to the presence of God in the other and to the relationship between God and non-God. (67)

H. Pfeil emphasizes the classical doctrine of God's immutability. It means that God leads a life of love in immutable beatitude. In God there is no becoming and no historicity. In him there are no substantial and no accidental changes. In him there is no coming into existence and no perishing. His knowledge is true and immutable. His will is good and immutable. (68) In that way God's immutability is connected with the absolute preservation of his eternal plenitude of being, with the immutable character of his knowledge and will and the absolute exclusion of every sort of mutability.

So Pfeil holds a radical position. He excludes in relation to God any change, even the potential becoming of God in an analogical and proper sense. (69) His main argument concerns the absolute and infinite fullness of being in God. God has already and always every fullness of being: he cannot obtain new being. Perhaps there can be a criticism from the viewpoint of the history of salvation with respect to Pfeil's extreme position. The view of God, revealing himself in this history with the culminating point of the incarnation, implies a criticism of Pfeil's metaphysical thinking.

Pfeil understands the immutability of God in an analogical way. As every case of God-talk is characterized by a certain structure of analogy, immutability has an analogical structure. That involves the negative moment of excluding all non-adequate associations of immutability in our ordinary language: stagnation, lifelessness, obstinacy, non-activity. (70) In contrast, all the positive associations are to be thought of in relation to God in a surpassing and eminent way. We can agree with this way of thinking, but we ask only why Pfeil cannot accept a certain mutability of God in a similarly analogical way.

In the context of his own thinking, Pfeil has profound criticism of Rahner's view. The dialectical character of this view is marked by contradictions. How can God, who has already the fullness of his being, become other through the incarnation and so be marked by growth of being? (71)

Further, according to Pfeil, in Rahner's view there is the presupposition that there is in God a 'composition' (*Zusammensetzung*) of God in himself and of God in the other. That composition is in contradiction with the absolute simplicity of God's being. (72) Our criticism of Pfeil would be that he is unconsciously operating with a faulty dualistic God-image: God in himself as one sphere and a potential other God, who would be mutable in another sphere. In this case the danger is real that there could be a 'composition' of these two spheres. But this dividing of God into two independent spheres is not necessary. God is one, even in his economic and mutable involvement.

We close this criticism by mentioning that Pfeil makes an interesting remark. He asserts that God's immutability as attribute is a 'part-truth', which couldn't be made absolute. (73)

J. H.-P. Wong states that Rahner's view is not so much a solution of the problem of compatibility of God's immutability and his incarnation, as a formulation trying to take seriously the two doctrines and to consider them fully. (74) Rahner's view is a challenge towards the doctrine of God's immutability, sc. the being without change of the 'Logos' in the incarnation within the context of the Chalcedonian formulation. (75)

In his dialectical formulation Rahner speaks on two occasions about God's identity: *sich selbst* for God who is immutable in himself and *selber* for God who can change himself at the other. According to Wong, the first means God in himself as love itself and the latter means God as the God of our redemption, i.e. God's love as he has revealed and communicated himself to man. In Rahner's theory of symbol (of the *Real-Symbol*) the transition between the two moments of identity is similar to the act of symbolizing himself, as love in his own self (first moment), in the history of man, as the God of our redemption, as communicated love (second moment). (76) It is an interesting interpretation within the framework of his global interpretation of Rahner's Christology within the context of Rahner's theory of the 'real symbol'.

Thinking further about the distinction between *sich selbst* and *selber* the first means God in himself, as absolutely transcendent, and the latter means God for us, who at the time remains himself and is capable of change in his historic involvement. Through this historic process God becomes more and more identical with God in his own self. The eschatological culminating point of this process is Christ. (77)

The possible negative criticism of Rahner's 'dipolar formula' could be: (78) either one can claim that Rahner says too much about the problem of God's becoming, or one can say that he says too little. Rahner's formulation is understood in both cases as an attempt to harmonize two incompatible affirmations (about God's immutability and his mutability). Moreover Rahner's formulation may look like a play upon words, which will reach a synchronization between two different poles, but which does not really harmonize the two affirmations of God's immutability and his mutability. (79)

5. Transcendence and immanence

We will try to formulate a theological conclusion, thinking from Rahner's basic reflections about God. Between God's immutability and his mutability there is a sort of asymmetrical and unequal relationship. His immutability is the basis for his mutability. The broader context of it is the asymmetrical relationship of God's transcendence and his immanence. The aspect of God's transcendence is for Rahner the fundamental basis for his incarnation and immanence. So we can speak of a certain asymmetrical two-ness (in all unity) of transcendence and immanence in Rahner's doctrine of God. (80) The qualities of God's transcendence – like otherness, incomprehensibility, sovereignty, eminence – are the founding qualities for the more incarnational qualities, such as self-com-

munication, love, proximity, dynamic and creative presence in man and world. There is always the twofold affirmation of God's eminence and his proximity. (81)

On the one hand there is the eminence of God as the 'free creator', who is radically different from the world. God is beyond the world (*der Weltjenseitige*). (82) On the other hand the same God is also as the neighbour, who gives himself in his 'very own reality' to the 'spiritual creation' (man) as its 'most inner dynamics' and as the 'definitive target' of the world. He does so "not only through mediation of created realities". (83) The founding fact for this reality is the incarnation as the irreversible culminating point. From the onwards first affirmation, Rahner is critical of recent Christian theologies, which reduce, in a gnostic and Hegelian way, the divineness of God and historicize him down to the bottom of his divine and immutable being. (84) Rahner's emphasis on the two components or sides of God's being together is really paradoxical. But for Rahner it is the paradox of the incomprehensible God, (85) whose absolute mystery is precisely revealed in his immediate proximity. (86)

It is now our hypothesis that on the one hand Rahner's emphasis on the otherness of God is connected with his basic stress on God's incomprehensibility and that on the other hand his emphasis on God's proximity is connected with the basic anthropological orientation of his theology. Both God's immutability and his mutability also have their place in these broader contexts.

God's incomprehensibility is 'the property of his properties' (*die Eigenschaft seiner Eigenschaften*). It cannot be placed on the same level as the other attributes. (87) It determines radically not only the properties of God in himself, but also God's 'relative' qualities towards man and world, such as the decisions of his freedom, his justice, his mercy, his loyalty. (88) So God's immutability is determined by his incomprehensibility and has to be understood within this context.

Rahner's emphasis on God's proximity has an anthropological basis. God's self-communication (*Selbstmitteilung Gottes*) is the founding quality of the other qualities of God's immanence and proximity. It gives unity and coherence to these qualities. Rahner describes amply God's self-communication in the context of his theological anthropology, sc. where he treats the freedom and the responsibility of man. With this is connected the possibility of the menace through guilt, sin, decision against God. (89) Facing this menace, man appears as the 'event' (*Ereignis*) of the free and forgiving self-communication of God. (90) So the quality of God's self-communication has a deeply human character. It shows the inner relation between God and human existence. In his self-communication God makes himself the most inner constitutive element (*Konstitutivum*) of man. (91) Rahner also stresses the divine character of God's self-communication, in so far that God remains God in his self-communication. (92) But the anthropological aspect of God's self-communication described here is a consequence of the basic anthropological orientation of Rahner's theology. And we think further that the quality of God's mutability has a place in this context.

- (1) This article is a shorter version – concentrating on the most important points – of our Dutch dissertation presented for the degree of S.T.L. at the University of Louvain (K.U. L.): *Gods onveranderlijkheid en veranderlijkheid in de menswording vanuit de visie van Karl Rahner. Een hedendaagse theologische verantwoording*, 1987, XXXV + 155 p., pro manuscripto.
- We choose uniformly the terms immutability and mutability because they are more generally used with respect to God in recent theological literature than unchangeability/unchangeableness and changeability/changeableness and because of their literally narrow connection with the classical predicate 'immutabilitas' (cf. Thomas van Aquino, *S.Th.* I, q. 9). We use these morphologically similar words to indicate the negative and the positive, because of their symmetry.
- (2) In this article 'incarnation' has the strictly Christological sense of the incarnation of Christ.
- (3) For an ample theological-historical study with attention for the philosophical aspects: W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre* (Paderborner theologische Studien I), München, 1974.
- (4) At the beginning of the fifties he already states in "Probleme der Christologie von heute" (*Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln, 1954, p. 196), that it is necessary to think out anew the classical distinction between God's immutability according to the divine nature of the 'Logos' and God's mutability according to the human nature of Jesus. This brings us, according to Rahner, to the general problem of the mutability of God when he is creating the world. I quote a part from the original text on the cited place (the underlining is mine):

Sie müsste neu durchdacht werden. Das würde natürlich in das allgemeine *Problem* hineinführen, inwiefern sich Gott nicht ändert, wenn er die Welt *schafft*. Und wie hier dann gesagt werden müsste, dass *er sich nicht in sich selbst an sich ändert*, wenn *er selbst an der Welt als dem ändern von ihm und aus ihm sich ändert* und umgekehrt, so müsste diese Formel dann auf die *Christologie* angewendet werden; ja, die ganze Christologie könnte als die *einmalig radikalste Realisation* dieses *Urverhältnisses Gottes zum ändern* von sich erscheinen, an der gemessen alle übrige Schöpfung nur ein defizienter Modus, der verschwimmende Umkreis dieser schärfsten Realisation dieses Urverhältnisses wäre, das in der Selbstentfremdung *des radikal bei sich bleibenden und darum unveränderten Gottes* liegt.

- (5) *Ibid.*, p. 202 (the underlining is partly mine):

Ist das (the incarnation) aber Wahrheit des Glaubens, dann hat sich ... die *Ontologie* danach zu richten, sie erleuchten zu lassen und zugeben, dass Gott, "*in sich*" *unveränderlich bleibend*, "*im ändern*" *werden kann* und dass *beide* Aussagen wirklich und wahrhaft vom selben Gott *als ihm selbst* gemacht werden müssen.

- (6) K. Rahner, "Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade", *Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln, 1954, pp. 357 & 360.
- (7) K. Rahner, "Zur Theologie der Menschwerdung", *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln, 1960, pp. 137-155. Parts of this article are taken over later in Rahner's *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg, 1976, pp. 211-226, with the sub-title "Wass heisst 'Menschwerdung Gottes'?" I quote from *Schriften zur Theologie IV*, pp. 146-147 (the underlining is partly mine):

Wenn wir die Tatsache der *Menschwerdung*, die uns der Glaube an das Grunddogma der Christenheit bezeugt, unbefangen und klaren Auges anblicken, dann werden wir schlicht sagen müssen: Gott *kann etwas werden, der an sich selbst Unveränderliche kann selber am andern veränderlich sein.*

(8) K. Rahner, "Zur Theologie der Menschwerdung", p. 148. See also *Id.*, "Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik", *Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln, 1967, p. 173.

(9) K. Rahner, "Probleme der Christologie von heute", p. 202.

(10) *Ibid.*

(11) K. Rahner, "Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik", p. 184 (the underlining is mine):

Denn *er* will ja *uns* gerade *sein* "*in se*" mitteilen. Dass er das kann, ohne sich zu verendlichen und ohne uns in unserer Kreatürlichkeit zu sprengen, ist das *paradoxe Wunder* seiner Liebe und *so* eben gerade nochmals "*er in sich*". Dieses *Identisch-werden* (nicht einfach -sein) ist der eigentliche Inhalt der Heilsgeschichte, die die *Geschichte des unveränderlichen Gottes* ist, der darin auch wirklich etwas werden kann, gerade weil (letztlich nicht mehr: obwohl) er als *die absolute Macht*, dies zu vermögen, unendlich und so unveränderlich ist.

(12) K. Rahner, "Theologische Bemerkungen zum Zeitbegriff", *Schriften zur Theologie IX*, Einsiedeln, 1970, p. 304 (the underlining is mine):

In der Lehre von der Menschwerdung des göttlichen Logos ergreift das christliche Dogma die unheimliche Tatsache, dass die *Zeit* zum wahren *Prädikat* des "*an sich*" *unveränderlichen Gottes* wird, der "*an der Welt*" selbst *seine eigene Geschichte* in *Zeit* annimmt und erfährt.

(13) K. Rahner, "Grundlinien einer systematischen Christologie", K. Rahner & W. Thüsing, *Christologie – systematisch und exegetisch* (Quaestiones disputatae 55), Freiburg, 1972, p. 69.

(14) K. Rahner, "Jesus Christus. Sinn des Lebens", *Schriften zur Theologie XV*, Zürich, 1983, p. 212.

(15) "Probleme der Christologie von heute", pp. 198-199 (the underlining is mine):

Wenn wir sagen: er ist ewig derselbe, der Unberührte, Unveränderliche, Strahlende geblieben, dann sagen wir es nicht nur unter der Tyrannei einer starren *Unendlichkeits-Metaphysik* vom reinen, flecken- und lückenlosen Sein, sondern, weil wir einen brauchen, der *anders* ist als wir, damit wir erlöst würden in dem, was wir sind.

(16) *Ibid.*, pp. 199-200: "Aber er hat es *so* getan, daß er das Erlösungsbedürftige selber wurde, und *darin* und eben *dadurch*, dahindurch muß *die* Erlösung geschehen sein, die es wirklich gibt und die wir allein kennen."

(17) *Ibid.*, p. 170.

(18) See further: K. Rahner, "Zur Theologie der Menschwerdung", pp. 137-138; *Id.*, "Kleine Anmerkungen zur systematischen Christologie heute", *Schriften zur Theologie XV*, Zürich, 1983, pp. 226 & 234.

- (19) "Kleine Anmerkungen zur systematischen Christologie heute", p. 234: "... der Kirche, dem Glauben und dem Christentum wird nicht damit gedient, daß diese traditionellen christologischen Formulierungen einfach blind und unbedacht repetiert werden, ..."; with 'diese traditionellen ... Formulierungen' Rahner points surely to the formulations of Chalcedon, because infra in the same article (p. 226), he speaks about these same formulations and Chalcedon as the culminating point therein.
- (20) *Ibid.*, p. 226.
- (21) "Probleme der Christologie von heute", p. 202.
- (22) K. Rahner, "Ich glaube an Jesus Christus", *Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln, 1967, pp. 214-215; *Id.*, "Christologie heute?", *Schriften zur Theologie XII*, Zürich, 1975, p. 219; *Id.*, P. Imhof & H. Biallowons (eds.), *Im Gespräch I. 1964-1977*, München, 1982, p. 246.
- (23) K. Rahner, "Débats sur le rapport du P. Rahner", H. Bouëssé & J. J. Latour, *Problèmes actuels de christologie. Travaux du Symposium de l'Arbresle 1961*, Paris, 1965, pp. 403 & 407.
- (24) "Zur Theologie der Menschwerdung", p. 148.
- (25) *Ibid.*
- (26) "Zur Theologie der Menschwerdung", p. 147 at the end of footnote 3.
- (27) G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I* (Philosophische Bibliothek 59), G. Lasson (ed.), third ed., Hamburg, 1974, pp. 146-148; G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie* (Philosophische Bibliothek 62 b), Hamburg, 1962, pp. 122-124.
- (28) "Zur Theologie der Menschwerdung", p. 148.
- (29) "Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik", p. 173, where Rahner, starting from the emphasis on the dogmatical value of the experience in the history of salvation, formulates a criticism of the too great potential impact of an abstract metaphysics in a theological doctrine of God and gives as an example (in footnote 9) a potential non-dialectical understanding of the immutability of God in the context of such an abstract metaphysics.
- (30) K. Rahner, "Zur Frage der Dogmenentwicklung", *Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln, 1954, p. 54.
- (31) "Zur Theologie der Menschwerdung", pp. 147-148.
- (32) K. Rahner, "Inkarnation", *Sacramentum Mundi II*, K. Rahner & A. Darlap (eds.), Freiburg, 1968, p. 832.
- (33) *Ibid.*
- (34) K. Rahner, "Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube", *Schriften zur Theologie VII*, Einsiedeln, 1966, p. 73.

- (35) *Ibid.*, p. 75.
- (36) I. Trethowan, "A Changing God", *The Downside Review* 48 (1966), p. 250.
- (37) *Ibid.*, p. 251.
- (38) I. Trethowan, "Antimetaphysical Theology", *The Downside Review* 80/261 (1962), pp. 329-330.
- (39) "A Changing God", pp. 252-258 & 260.
- (40) "A Changing God", p. 255.
- (41) I. Trethowan, "Christology Again", *The Downside Review* 55 (1977), pp. 1-10.
- (42) "Christology Again", p. 1.
- (43) "Christology Again", pp. 5-6.
- (44) "Christology Again", p. 4.
- (45) H. Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Freiburg, 1970, pp. 648-652.
- (46) *Menschwerdung Gottes*, pp. 648-649.
- (47) *Menschwerdung Gottes*, pp. 649-652.
- (48) B. Van der Heijden, *Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen*, Einsiedeln, 1973, p. 373; cf. "Zur Theologie der Menschwerdung", p. 148.
- (49) K. Rahner stresses here however that it is the 'second person' of the trinity, the Word of God, who becomes man. He criticizes in the context a tradition since Augustine holding the immanent possibility that each of the divine persons could have become man: K. Rahner, "Bemerkungen zum dogmatischen Traktat 'De Trinitate'", *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln, 1960, pp. 105-106; "Zur Theologie der Menschwerdung", pp. 137 & 149; K. Rahner, "Zur Theologie des Symbols", *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln, 1960, p. 293; "Débats sur le rapport du P. Rahner", p. 406; K. Rahner, "Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte", *Mysterium Salutis II*, J. Feiner & M. Löhner (eds.), Einsiedeln, 1967, p. 329.
- (50) B. Van der Heijden, *Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen*, p. 375.
- (51) *Ibid.*, p. 380.
- (52) *Ibid.*, pp. 380-381. It is noteworthy that Van der Heijden gives a correct exposition of Rahner's view early in the same work, p. 374.
- (53) *Ibid.*, p. 382.
- (54) W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes*, p. 176.

- (55) *Ibid.*, p. 175; cf. "Zur Theologie der Menschwerdung", p. 146.
- (56) *Unveränderlichkeit Gottes*, p. 187; cf. "Zur Theologie der Menschwerdung", p. 147.
- (57) *Unveränderlichkeit Gottes*, pp. 186-187.
- (58) *Ibid.*, pp. 181 & 186-187.
- (59) P. Schoonenberg, "Zur Trinitätslehre Karl Rahners", E. Klinger & K. Wittstadt (eds.), *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum* (Fs. K. Rahner), 2de ed., Freiburg, 1984, p. 483; P. Schoonenberg, "Gott ändert sich am andern. In freundlichem Gedenken an Karl Rahner", *Theologisch-praktische Quartalschrift* 133 (1985), p. 324; *Id.*, W. Zauner (ed.), *Auf Gott hin denken. Deutschsprachige Schriften zur Theologie*, Wenen, 1986, p. 70.
- (60) "Zur Trinitätslehre Karl Rahners", p. 483; "Gott ändert sich am andern", p. 323.
- (61) "Zur Trinitätslehre Karl Rahners", p. 483.
- (62) Cf. P. Schoonenberg, "Denken über Chalkedon", *Theologische Quartalschrift* 160 (1980), pp. 304-305; "Zur Trinitätslehre Karl Rahners", pp. 486-487.
- (63) "Zur Trinitätslehre Karl Rahners", pp. 483-484; "Gott ändert sich am andern", p. 324.
- (64) "Zur Theologie der Menschwerdung", pp. 145 & 148.
- (65) "Zur Trinitätslehre Karl Rahners", p. 484; "Gott ändert sich am andern", p. 324; en *Auf Gott hin denken*, p. 71: according to Schoonenberg the two spheres of God (inside and outside) coincide for Rahner; he refers to "Zur Theologie der Menschwerdung", p. 147, footnote 3; but Rahner should work out and further clarify this idea.
- (66) "Gott ändert sich am andern", p. 323; *Auf Gott hin denken*, p. 70; P. Schoonenberg, "Bekannt in den Niederlanden", P. Imhof & H. Biallowons (eds.), *Karl Rahner. Bilder eines Lebens*, Freiburg, 1985, p. 111: Rahner's stress on God's immutability is connected with his dislike of a 'neo-Chalcedonism' that makes God fully historic.
- (67) Cf. "Gott ändert sich am andern", p. 326; *Auf Gott hin denken*, p. 72; we do not describe here Schoonenberg's view of the 'real' relations between God and creation and his criticism of the viewpoint of Thomas Aquinas (cf. *Summa theologiae* I, q. 13, a. 7 c.): cf. "Gott ändert sich am andern", pp. 325-326; *Auf Gott hin denken*, pp. 72-74. For an ample criticism of Schoonenberg's Thomas-interpretation on this point: F. de Grijjs, "Spoken over God en Thomasinterpretatie", *Jaarboek 1984 Werkgroep Thomas van Aquino*, Utrecht, 1984, pp. 7-38. We only mention Rahner's critical remark on the scholastic thesis that God cannot have 'real relations ad extra' in "Débats sur le rapport du P. Rahner", p. 407. Here Rahner points out the real character of God's love towards man and the 'reality' of God's incarnation.
- (68) H. Pfeil, "Die Frage nach der Veränderlichkeit und Geschichtlichkeit Gottes", *Münchener theologische Zeitschrift* 31 (1980), pp. 2-3.
- (69) *Ibid.*, p. 11.
- (70) *Ibid.*, p. 12.

- (71) *Ibid.*, p. 12; on the basis of Rahner we can criticize Pfeil's criticism: Rahner too protests against the incarnation as a change of God into another; God changes himself in the incarnation in and at the other, but God isn't changed into another, sc. a concrete human being: K. Rahner, "Warum gerade ER? Anfrage an den Christusglauben", *Theologie der Gegenwart* 22 (1979), p. 71.
- (72) "Die Frage nach der Veränderlichkeit und Geschichtlichkeit Gottes", p. 12.
- (73) *Ibid.*, p. 22.
- (74) J. H.-P. Wong, *Logos-Symbol in the Christology of Karl Rahner* (Pontificia Universitas Gregoriana. Studi di Teologia dogmatica 2), Rome, 1984, p.125.
- (75) *Ibid.*, p. 149.
- (76) *Ibid.*, p. 150.
- (77) *Ibid.*, p. 152.
- (78) *Ibid.*, pp. 244-245.
- (79) *Ibid.*, p. 245.
- (80) Rahner's theological doctrine of God is not systematically developed. His reflections on God are an integrating part of his broader reflection on man: see e.g. *Grundkurs des Glaubens*, pp. 35-142 (sc. the structure of this part). When we give some more systematic reflections, we make more explicit that what is implicitly present in his writings.
- (81) We follow here in the next paragraphs some elements of a later article of Rahner on the Christian conception of God: K. Rahner, "Über die Eigenart des christlichen Gottesbegriffs", *Schriften zur Theologie* XV, Zürich, 1983, pp. 185-194; first publication with the same title in *Diakonia* 13 (1982), pp. 150-159. We find it hermeneutically an interesting fragment of Rahner's thinking, for two reasons: (a) Rahner points out the cognitive problems (concerning the natural knowledge of God outside Christianity) and the soteriological problems (concerning the reality of a salvation-faith also outside Christianity) which make it difficult to define a specifically Christian God-concept; and (b) he gives a possible structure of a Christian God-concept with attention to its implications for the concept of freedom and of history (related to the history of salvation and revelation).
- (82) "Über die Eigenart des christlichen Gottesbegriffs", p. 189.
- (83) *Ibid.*, p. 194.
- (84) *Ibid.*, p. 193.
- (85) *Ibid.*, p. 190.
- (86) *Grundkurs des Glaubens*, p. 126.
- (87) K. Rahner, "Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes", *Schriften zur Theologie* XIII, Zürich, 1978, p. 116; cf. *Id.*, "Über die Verborgenheit Gottes", *Schriften zur Theologie* XII, Zürich, 1975, pp. 285-305; *Id.*, "Fragen zur Unbegreiflichkeit Gottes nach Thomas von Aquin", *Schriften zur Theologie* XII, pp.

begreiflichkeit Gottes nach Thomas von Aquin", *Schriften zur Theologie XII*, pp. 306-319.

(88) *Ibid.*, p. 117.

(89) *Grundkurs des Glaubens*, pp. 97-121.

(90) *Ibid.*, pp. 122-142.

(91) *Ibid.*, p. 122.

(92) *Ibid.*, pp. 125-126; "Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte", pp. 372 & 374.

TWEE NEDERLANDSE VERTALINGEN VAN QUAESTIONES UIT DE *SUMMA THEOLOGIAE*

H. Berger

Het jaar 1988 is getuige geweest van een toch wel ongewone gebeurtenis: de publicatie van geannoteerde vertalingen van quaestio 13 door dr. H. Rikhof en van de quaestiones 16 en 17 door drs. R. te Velde, uit het eerste deel van de *Summa theologiae*, respectievelijk handelend over de Godsnamen en over waarheid en onwaarheid: *Over God spreken* (Delft: Meinema, 1988) en *Over waarheid en onwaarheid* (Kampen: Kok, 1988). Het laatste boek is opgedragen aan de nagedachtenis van Prof. dr. Th. van Velthoven. Ik stel mij voor beide publicaties eerst afzonderlijk te presenteren en te bekomentariëren en ze daarna, kort, met elkaar te vergelijken. Dat laatste is nodig omdat Rikhof stelt dat hij de tekst van Thomas leest vanuit een speciale invalshoek, namelijk vanuit de eigen aandacht van Thomas voor taal, terwijl Te Velde een dergelijke claim niet legt.

1. *Over God spreken*

Dit boek bestaat uit drie delen: een inleiding op quaestio 13 (40 bladzijden), de vertaling, artikel voor artikel, telkens gevolgd door commentaar (80 bladzijden), en verklarende nota's zijn stevig met elkaar verbonden. De inleiding geeft een korte schets van leven en werken van Thomas en bepaalt zich dan tot een benadering van de quaestio vanuit drie opzichten: structuur, aard en inzet.

Het gaat in de gehele quaestio om de Godsnamen. Maar in de formulering van de artikelen 2 tot en met 7 staat telkens "woord", in de formulering van de artikelen 8 tot en met 11 staat telkens "God": twee groepen dus. Ze worden vooraf gegaan en besloten door de artikelen 1 en 12.

Het eerste artikel stelt de principiële vraag: is God benoembaar (*nominabilis*)? Dat die vraag door Thomas gesteld moest worden is het gevolg van quaestio 3 over de enkelvoudigheid Gods. Zij maakt de inzet van onze quaestio 13 uit, de inzet die Rikhof formuleert als volgt: "zó spreken over God dat wij over Gód spreken" (29).

Wat is het geval? In de derde kwestie staat de bekende zin: "omdat wij over God niet weten wat hij is maar alleen wat hij niet is, kunnen wij omtrent God niet beschouwen hoe hij is, maar veeleer hoe hij niet is. Daarom moet eerst be-

schouwd worden hoe hij niet is, vervolgens hoe hij door ons gekend wordt en ten derde hoe over hem gesproken wordt". Rikhof ontleent aan deze zin de gedachte die de rode draad wordt van zijn lezing en die hij formuleert als: "het tonen van het hoe-niet". Het "hoe-niet" van God wordt in de onderhavige derde kwestie getoond "door van hem alle zaken te verwijderen die hem niet passen zoals samenstelling, beweging en dergelijke". Rikhof insisteert: je neemt Thomas alleen dan serieus als je accepteert dat hij het hoe-niet van God wil tonen en niet meer dan dat. De methode van verwijdering zal alleen maar het hoe-niet opleveren. De neiging bestaat te menen dat je, na de niet-passende zaken verwijderd te hebben, de aan God passende zaken zou overhouden. De theologie die zich op Thomas beroept, heeft te vaak aan die neiging toegegeven. "Men heeft zijn eerste serie quaestiones omtrent God verstaan als een positieve, informatieve, beschrijvende Godsleer Maar Thomas geeft al direct in het begin aan dat hij niet zo'n positieve, informatieve, beschrijvende Godsleer zal geven" (30). Daarmee is iets gezegd over structuur en inzet van de 13e kwestie. Wat is nog te zeggen over het derde opzicht: de aard van onze kwestie? "Thomas beweegt zich op een reflexief niveau. Hij analyseert ons denken en spreken over God" (25). Bedoeld is: de theologie spreekt over God, hier wordt gesproken over ons spreken over God. Rikhof verbindt die overgang met een andere. Theologie spreekt de taal van de Schrift, maar ze moet ook een tweede taal spreken: een taal waarin de taal van de Schrift wordt uitgelegd. Die tweede taal vervangt de eerste nooit: die is 'in orde'; maar die orde moet wel ontdekt en verhelderd worden; juist daardoor wordt de eigen orde van ons spreken over God opgemerkt. De conclusie is deze: "De aandacht voor taal is dus niet een bijkomstigheid voor een theoloog: de gevoeligheid voor taal, voor het verschil tussen oppervlakte- en diepte-grammatica en voor wat gezegd en niet meer gezegd kan worden, de analyse van taalgebruik, en de kennis van theorieën over verschillende kwesties zijn onontbeerlijk voor het werk van de theoloog" (26). Die aandacht voor taal is bovendien belangrijk vanwege het innerlijke verband tussen kennen en taal: "er is een intrinsiek verband tussen de manier van betekenen, de manier van begrijpen en de manier van zijn (*modus significandi, modus intelligendi en modus essendi*)" (26). Dat is overigens nog geen bevredigend antwoord op de vraag waarom Thomas zich in de 13de kwestie op reflexief niveau beweegt. Rikhof realiseert zich dat. Het bevredigende antwoord hebben we zojuist al vermeld. Het ligt in de 3de kwestie, in "het tonen hoe-niet".

Ik ga nu over naar het derde deel, de verklarende nota's, dat immers stevig met het eerste deel verbonden is. Het gaat om twee uitgewerkte nota's. Het zal niet meer verwonderen waarover ze handelen: over "het tonen van het hoe-niet" en over "de aandacht voor taal".

Eerste nota: die analyseert de 4de, 9de, 10de en 11de kwestie. De 3de kwestie, over de enkelvoudigheid Gods, inspireerde Rikhof tot de formule: het tonen van het hoe-niet. Welnu, in de genoemde kwesties komen respectievelijk Gods volmaaktheid, onbeweeglijkheid, eeuwigheid en eenheid aan de orde. De vraag is dan: zijn dat niet bij uitstek positieve bepalingen die het pure hoe-niet onder-

mijnen? Rikhof had al gezegd: het pure hoe-niet zou bij ons reacties van chaos, onzekerheid en angst kunnen oproepen, en om die weg te nemen spreekt Thomas over Gods volmaaktheid enz., “maar ook in deze meer ‘positieve’ quaestiones blijft Thomas het hoe-niet tonen” (35), en die stelling probeert hij in de eerste nota verder te onderbouwen, echter vrijwel alleen door een samenvatting van die kwesties te geven.

Tweede nota: allereerst wordt Thomas' visie op de theologie verhelderd. In het *Scriptum* wordt het schouwen van God voor dit leven toegekend aan de filosofie, en theologie is dan die schouwing in de hemel, c.q. een anticipatie op die hemelse toestand. De *Summa* komt daarop terug: in de theologie zelf is er mengeling van licht en duisternis; daarom is ze geen eens en voor al gegeven inzicht maar een proces waarin de taal van de Schrift betrokken wordt op een tweede, de uitleggende taal.

De aandacht voor taal domineert onze 13de kwestie. Thomas blijkt te beschikken over alles wat grammatica, logica en rhetorica hem aan taalanalysen kunnen leveren. In navolging van Aristoteles weet hij dat woorden direct de begrippen en die pas de dingen weergeven, zodat de verhouding van woord en ding indirect is. Van meer dan gewoon belang zijn voor Thomas twee vormen van de modi-theorie: het onderscheid tussen *id a quo* (herkomst) en *id ad quod* (toepassing) van een woord, en het onderscheid tussen de *modus significandi* en het *id quod significatur*. En natuurlijk speelt in onze kwestie het onderscheid tussen metafoor en analogie en, daarmee verbonden, tussen *suppositio* (of *praedicatio*) en *significatio*.

Mijn bemerkingen zullen de twee hoofdlijnen van Rikhofs positie volgen, met dien verstande dat de aandacht voor taal pas aan bod komt ná de bespreking van het boek van Te Velde. Een probleem waar ik me zo spoedig mogelijk vanaf zal maken, is de stellingname van Rikhof dat je in dit eerste deel van de *Summa* niet een (natuurlijke) filosofische Godsleer moet zien, die dan in de verdere delen door een theologische Godsleer gevolgd zou worden (32). Ik ben geen theoloog. Ik ben gewend dit eerste deel wel degelijk als filosofie te lezen, ook al weet ik dat ik dan de vraag naar mogelijkheid en grenzen van een christelijk geïnspireerde filosofie niet ontwijken kan. Ik verwijs hier alleen naar het *sed contra* van artikel 12: “maar een aantal bevestigende beweringen vallen onder het geloof, bijvoorbeeld dat God drie en één is”, en die geloofsinhoud wordt pas vanaf quaestio 27 ter sprake gebracht. Doemt dan het gevaar op van een “positieve, informatieve, beschrijvende Godsleer”? Niet vanuit Thomas in ieder geval, en een discussiepartner van eeuwen later kan niet tot de partner van Thomas zelf omgevormd worden.

Het gaat Thomas inderdaad om het tonen van het “hoe-niet”, maar ik zou toch sterk vast willen houden aan het verschil tussen “het verwijderen van zaken die God niet passen” en: “bevestigende woorden betekenen wel degelijk de goddelijke substantie maar schieten tekort wat betreft de manier waarop ze God voorstellen”. Rikhof erkent dat er ruimte is voor ons spreken over God: er is een ‘midden’ tussen hem *niet* ter sprake brengen en hem ter sprake brengen *zoals* we

de dingen ter sprake brengen, maar hij blijft insisteren op het "hoe-niet" zonder aan het verschil tussen verwijdering en bevestiging plus ontkenning recht te doen. Ik bedoel maar: er is toch een wezenlijk verschil tussen "God is goed als oorzaak van de goedheid van de schepselen" en "wat wij goedheid noemen is vooraf en op eminente wijze in God aanwezig". Waarmee niet ontkend is dat als we van God bevestigen plus ontkennen de ontkenning draagt op de *modus* van de bevestiging. Er is zoiets als een bevestiging in het duister. Artikel 7 noemt Rikhof "het meest typerende artikel van deze quaestio" (87). Aan de orde is de fameuze niet-wederkerige relatie tussen God en schepsel. Rikhof legt deze positie van Thomas niet alleen uit, wat in ieder geval gebeuren moet, maar hij maakt haar ook zonder voorbehoud tot de zijne en verdedigt haar tegen de procestheologen. De reden daarvan is, meen ik, zijn fixatie op het "hoe-niet", want een wèl-wederkerige relatie zou een 'positiviteit' bevestigen. Nu zou toch, zakelijk gezien, minstens kunnen opvallen dat Thomas "relatief" zonder onderscheid gebruikt voor "relationeel" en voor "gerelativeerd door". En de parallel tussen gekende en kennis enerzijds en anderzijds God en schepsel zou toch tot aarzelingen moeten leiden. Want wel niemand zal meer menen dat de kennis alleen de *modus* van het gekende wijzigt en het *id quod* passief afspiegelt: daar is dan in ieder geval van een niet-wederkerige relatie geen sprake meer.

2. Over waarheid en onwaarheid

Dit boek bestaat uit twee delen: een inleiding over het waarheidsbegrip van Thomas van Aquino (55 bladzijden), en de vertaling van de quaestiones 16 en 17, aan de voet van elke pagina rijkelijk voorzien van verklarende noten (80 bladzijden).

In de inleiding wordt allereerst de ontwikkeling van Thomas' waarheidsbegrip tegen de achtergrond van de scholastieke waarheidsdiscussie geplaatst. Drie-maal brengt Thomas de waarheid ter sprake: in het *Scriptum*, in *De veritate* en in de *Summa*. Constant in die teksten is de gedachte dat waarheid in haar primaire zin geen eigenschap is van de dingen: ze is in de geest. Thomas volgt Aristoteles en verzet zich tegen Augustinus en Anselmus. Bij die twee is de waarheid primair de waarheid van het zijnde. Iets is waar ('recht') als het is wat het moet zijn, ja, het is al waar op grond van zijn overeenkomst met de schepende idee van God. Uit de vergelijking van de drie teksten blijkt ook een zekere ontwikkeling in zover Thomas zich steeds meer, ook terminologisch, van de augustijnse traditie heeft afgewend. Hij ontkent de waarheid van het zijnde niet maar beschouwt die als een (secundair) element van waarheid in integrale zin. Dat loopt uit op de bekende definitie: *conformitas rei en intellectus* – de term *adaequatio* gebruikt Thomas minder vaak. Bedoeld wordt dat er tussen het gekende en de kenner een formele identiteit is. Dat geldt voor het kennen, ook voor het kennen van God.

Het tweede hoofdstuk bespreekt die overeenstemming van het ding en het verstand. Anselmus vond zijn definitie door alles wat we waar noemen te

vergelijken en daaruit het gemeenschappelijke element te distilleren. Thomas gaat anders te werk. Hij begint bij een aanvankelijk nog abstracte begripsstructuur (de *conformitas*-definitie). Waarheid is primair in de geest, secundair in het zijnde, ofwel: intellect en zijnde verhouden zich niet op dezelfde maar op analoge wijze tot de betrekking die *conformitas* heet.

Zodoende ziet Thomas af van twee verschillen: tussen de theoretische kennis (die haar kennis ontvangt) en de praktische kennis (die haar produceert), en tussen de menselijke kennis (die eerder ontvangt) en de goddelijke kennis (die produceert). Dat wil echter zeggen: Thomas ziet ervan af of er tussen het intellect en het zijnde al dan niet een (werkelijk) onderscheid is. Dat vermijdt de problematiek van een kloof tussen intellect en zijnde, een kloof die door de kennis overbrugd zou moeten worden. Die problematiek is wel pas actueel sinds Descartes maar ze is bij uitstek in staat om de *conformitas*-definitie te verduidelijken.

(1) Thomas maakt onderscheid tussen het ding buiten het verstand en het aan de kennis immanente object van de kenakt, het innerlijke woord. Tussen die twee denkt Thomas de overeenstemming, – dus niet tussen de *kenakt* en het uitwendige ding. Het innerlijk woord verhoudt zich tot het uiterlijke ding als tot zijn *doel*: het verstand vormt zich een conceptie *opdat* het hierin het ding kent. En het innerlijk woord *verwijst niet* naar het ding: het intellect *drukt* er zijn kennis in *uit*.

(2) Het innerlijk woord is dus geen representatie van het ding. Het verstand *zegt* het ware (*dicit verum*) ofwel: een waar woord is een oordeel! Het is duidelijk dat de twee termen, intellect en ding, nader geanalyseerd moeten worden. Het derde hoofdstuk is gewijd aan het intellect. Het intellect is het vermogen tot het ware. Maar wat is dat: het ware? “Intelligere”, zegt Thomas, is “quasi intus legere”. En het meest eigen innerlijk van een zijnde is zijn *wezen*. Het intellect is dus het inzicht in wat iets is, zijn *wezen*. Maar moet het intellect dan niet bepaald worden via het zijnde (*ens*)? Dat is immers “het eerste” wat het verstand kent. Waarmee is bedoeld dat het verstand een universele reikwijdte heeft, extensief (ál het zijnde) en intensief (elk zijnde in zijn eigen zijn). Die twee punten samen leveren de conclusie op dat het verstand het *wezen* van het ding vat in relatie tot het *eigen zijn* van dat ding.

En zo geldt: het ware en het zijnde zijn convertibel. Dat werd al lang gezegd. Maar Thomas verstaat het vanuit de aristotelische overtuiging dat de waarheid primair in het intellect is. De twee zijn dus niet begrippelijk identiek. “Zijnde” is primair een predikaat van de dingen zelf. “Waar” echter heeft zijn zwaartepunt in het verstand: de dingen zijn waar omdat het verstand hen uitdrukt. Het is nu tijd om te bedenken dat “het verstand” een vage term is zolang er niet twee werkingen aan worden onderscheiden. Het verstand kent wát iets is. En het verstand verbindt of scheidt, het oordeelt. Volgens de eerste werking kan het verstand niet anders dan waar zijn: het leest de intieme innerlijkheid. Noem dit eventueel de waarheid van het (ken)vermogen. Kennis in volle zin en waarheid in volle zin zijn er pas als het verstand zich a.h.w. uit de directe betrokkenheid

op het ding terugtrekt en nadenkt over zijn eigen aard: erover reflecteert dat het van nature op het ding betrokken is. Zo onderscheidt het zichzelf van het ding. "Het ding is zoals ik zeg" berust op die reflectie. Die verbindt het wezen van het ding met het op dat wezen gerichte zeggen van het verstand. Hiermee is echter ook de mogelijkheid van onwaarheid gegeven, daar namelijk waar het verstand zijn kennis als objectief geldig voor het ding verklaart, terwijl het zich niet aan de maatstaf, die het ding is, heeft gehouden. Dat moet op een zekere vrijheid van het verstand teruggaan.

Het vierde hoofdstuk draagt de titel: *res*. Waarheid, zagen we, is er alleen maar als de betrekking die naar haar ene kant intellect, naar haar andere kant ding heet. "Ding" is de in het begrip waarheid noodzakelijk meegegeven keerzijde van het intellect, het aspect van de betrekking die aan het intellect juist zijn inhoud geeft. Het ding staat niet buiten de betrekking als dit uitsluitend bijzondere iets. Het is met het verstand in één betrekking verbonden en dus is het óók algemeen: het is namelijk de belichaming van een intelligibile essentie. Zijn bijzonderheid is door zijn algemeenheid intrinsiek bepaald. Als zodanig wordt het *res* genoemd.

Te zeggen dat het ding niet buiten de waarheidsbetrekking om bestaat is hetzelfde als het te relateren tot het praktische verstand, het kennen dat zijn object voortbrengt. Welnu, dat is het scheppende verstand van God.

Ten opzichte van God zijn alle dingen noodzakelijk waar. In die zin is er maar één waarheid, ofwel: God is de eerste waarheid. Dingwaarheid is primair deze waarheid van de dingen in hun relatie tot God. Dat de dingen voor het theoretische kennen vervolgens *kenbaar* zijn, is voor Thomas de secundaire zin van de dingwaarheid. Te Velde besluit zijn inleiding met de hoofdstukken 5 en 6, respectievelijk over: transcendentie en transcendentaliteit van het ware, en over: de begrippelijke orde van de transcendentalia. In het 5de hoofdstuk gaat het over de eerste waarheid van God en de vele schepsellijke waarheden, in het 6de over de vraag wat nu wel eerder is: het ware of het goede. Ik laat die twee hoofdstukken onbesproken.

De inleiding van Te Velde is een kostbare verheldering geworden van het klassieke waarheidsbegrip en moet in staat geacht worden een x aantal misverstanden over "adequatie" uit de wereld te helpen. De invloed van zijn leermeester, prof. dr. J. A. Aertsen, is duidelijk aanwezig, diens bijdragen aan het onderwerp worden op blz. 54 vermeld, maar ook ten opzichte daarvan is de studie van Te Velde eigenstandig. Overigens beperkt ze zich tot analyse. Dat is een onmiskenbaar recht, maar het valt op in de vergelijking met de studie van Rikhof. De laatste tracht de tekst tot op zekere hoogte te 'actualiseren', Te Velde doet geen enkele poging in die richting. Nochtans zijn de speculatieve problemen in *casu legio*. Zijn tekst is bovendien compact en naar mijn mening vaak te geserreerd geschreven, hetgeen de leesbaarheid hier en daar benadeelt. De tekst vraagt om een lezer aan wie Thomas niet totaal vreemd meer is. Die zal er echter door verrijkt worden.

3. Aandacht voor taal of metafysiek: een vals dilemma

In beide studies, van Rikhof en van Te Velde, blijkt dat de tekst van Thomas met zorg behandeld is. Elke methode staat in functie van zo'n lezing en is daaraan ondergeschikt. Rikhof benadrukt dat aandacht voor taal noodzakelijk is voor een theoloog, Te Velde legt zo'n claim niet en bovendien richt hij zich niet tot theologen. Te Velde benadrukt dat Thomas' benadering van het waarheid-begrip metafysisch is (50) en hij wijst erop dat de quaestiones 16 en 17 in de context van de Godsleer staan, m.n. in de context van het thema van de goddelijke kennis, maar dat het Thomas niet gaat over de waarheid van het goddelijke kennen maar over dé waarheid in het algemeen (14). Ik zou hem daarin bijvallen. De kwestie is misschien minder relevant voor de vraag naar een eventuele methode dan voor de eerder vermelde vraag naar de (filosofische? theologische?) aard van de eerste 26 quaestiones van deel I van de *Summa*. "Aandacht voor taal" is overigens dubbelzinnig. Er zou, van buiten af gezien, mee bedoeld kunnen zijn dat je kennis moet hebben van de hedendaagse linguïstiek, vanaf de Saussure, met name van de semiotiek van Peirce of Greimas, om Thomas goed te kunnen lezen. Op blz. 67 verwijst Rikhof naar de indirecte relatie tussen woord en ding om te stellen dat Thomas daarmee nog eens de betrekkelijkheid en beperktheid van onze Godskennis uitdrukt. Maar er zou een heel ander verhaal moeten ontstaan als het hier, in de trant van de Saussure, zou gaan om de relatie van het woord tot alle andere woorden (de "waarde" van het taalteken), waaruit de betekenis pas los zou kunnen komen. Thomas blijft binnen de nomenclatuurgedachte. Rikhof bedoelt dan ook dat je aandacht moet besteden aan wat Thomas van de toen beschikbare taaltheorieën wist. Een speciale invalshoek van lezen. Nieuw? Voor mij niet. Het onderscheid met name tussen de *modus significandi* en het *id quod significatur* was me bekend, en niet vanwege een speciale aandacht voor taal mijnerzijds noch vanwege een metafysische invalshoek maar om de fundamentele betekenis van dat onderscheid voor de kenkritiek en met name omdat Thomas zich alleen zo van het "overdreven realisme" van Plato distantiëren kan. Trouwens, een metafysische interesse blijkt aan Rikhof niet vreemd. Ik doel met name op zijn kwalificatie van de perfectie-woorden als open, flexibele, soepele woorden (61), woorden die meer en minder toelaten. Dat is immers de aandacht voor het "magis et minus" van de transcendentalia. In dat verband één opmerking: de prachtige participatie-formule "ita illud quod habet esse et non est esse est ens per participationem" moet niet vertaald worden met: "wat bestaan heeft en niet bestaan is, is een zijnde via deelname", want "bestaan", als *esse extra causas et extra nihilum*, laat geen graden toe: het is even onzinnig te zeggen dat iets een beetje bestaat als dat iemand een beetje zwanger of een beetje dood is (34). Dat het bestaan geen graden toelaat en zijn wel, is een van de manieren waarop je bestaan en zijn-involheid van elkaar kunt dissociëren. De kwestie 13 leent zich natuurlijk heel bijzonder voor een lezer die zich door een speciale aandacht voor taal laat

leiden. Wat zou het opleveren als die lezer zich eens zou wenden tot de quaestiones 16 en 17, en als Te Velde quaestio 13 zou lezen? Naar mijn mening zouden er geen relevante verschillen optreden die aan het gebruik van een zogenaamde verschillende methode te danken zouden zijn.

CONFLICT OVER BEZIT

Beschouwingen bij Jan Hallebeek,
*Quia natura nichil privatum. Aspecten van de eigendomsvraag
in het werk van Thomas van Aquino (1225-1274),
Nijmegen, 1986 (ISBN 90-71478-02-5), 174 blz.*

Hans van Reisen

Deze studie is als negende band uitgebracht door het Gerard Noodt Instituut in Nijmegen en bevat de resultaten van een rechtsfilosofisch promotieonderzoek. Daarin zijn de opvattingen van Thomas van Aquino over eigendom en bezit onderzocht, met name de vraag of hij het private eigendom heeft gerechtvaardigd.

Aan dit onderzoek hebben verschillende motieven ten grondslag gelegen:

Tegen een groot gedeelte van de tot voor kort verschenen literatuur over dit onderwerp heeft Hallebeek een aantal bezwaren:

- Veel auteurs staan in een bepaalde traditie waarin het standpunt zoals dat is neergelegd in pauselijke documenten vanaf het einde van de vorige eeuw van groot belang is geweest. In die traditie staat de opvatting centraal dat het private eigendom tot het natuurrecht behoort. Daarbij kiest men dan ook voor een bepaalde politieke richting: men sluit zich aan bij de burgerlijke rechtstheorie van de negentiende eeuw en keert zich tegen opkomende socialistische opvattingen. In deze polemiek verzet men zich met Thomas in de hand tegen een marxistische maatschappijvisie.

- Veel auteurs zijn theologen en filosofen die behalve beïnvloed door de pauselijke documenten, ook zijn gevormd in een neo-scholastieke opleiding. Men maakt daardoor gebruik van een begrippenapparaat dat weliswaar in oorsprong bij Thomas is terug te vinden, maar intussen veel verder is uitgebouwd met onderscheidingen die hij niet kende, terwijl anderzijds nuanceringen die Thomas wel hanteerde worden verontachtzaamd: misverstanden over de betekenis van begrippen zijn daarvan het gevolg.

- De meeste auteurs baseren hun inzichten over dit onderwerp op Thomas' *Summa theologiae* II, q. 66, a. 1-2, waarbij slechts een enkeling zich afvraagt of daarmee ook kan worden volstaan.

Met het omzeilen van deze bezwaren hoopt Hallebeek ook een bijdrage te kunnen leveren tot de discussie over de betekenis van Thomas' opvattingen over bezit en eigendom voor de wereld van vandaag.

Bij de uitvoering van zijn onderzoek maakt de auteur gebruik van R. Busa, *Index Thomisticus*, Stuttgart/Bad Constanz, 1974v. Daarmee is het hem mogelijk alle teksten waarin de begrippen *dominium*, *possessio* en *proprietas* voorkomen te bestuderen. Hij heeft daarbij gekozen voor een chronologische beschrijving van de teksten. Op die manier is het mogelijk te beoordelen of er verschillen zijn tussen vroegere en latere werken en of zich daartussen een bepaalde ontwikkeling aftekent. De structuur van Hallebeeks dissertatie is daardoor bepaald. In de eerste vier hoofdstukken wordt tekstmateriaal onderzocht afkomstig van vier achtereenvolgende levensfasen van Thomas van Aquino: in hoofdstuk 1 (blz. 11-22) van de jaren 1252-1256, wanneer Thomas in Parijs *baccalaureus sententiarum* is; in hoofdstuk 2 (blz. 23-32) van de jaren 1256-1259, wanneer Thomas in dezelfde stad de functie van *magister in sacra pagina* vervult; in hoofdstuk 3 (blz. 33-52) van de jaren 1259-1268, Thomas verblijft dan in Italië op verschillende plaatsen; en hoofdstuk 4 (blz. 53-100), wanneer Thomas voor de tweede maal aan de universiteit van Parijs doceert. Deze vier hoofdstukken zijn jammer genoeg alleen in globale zin parallel opgebouwd. Was de structuur per hoofdstuk consequent doorgevoerd, dan was niet alleen synchrone maar ook diachrone lezing mogelijk geweest: enkele vaste onderdelen uit elk hoofdstuk hadden dan gemakkelijk achter elkaar gelezen kunnen worden. Na de inventarisatie en beschrijving van Thomas' relevante teksten neemt de auteur in hoofdstuk 5 twee problemen apart onder de loupe (blz. 101-128):

- Moet bij Thomas de verdeling van de uitwendige zaken als instelling van menselijk recht worden gezien of als instelling van het natuurlijk recht? Voor een zorgvuldige beantwoording van deze vraag blijkt de afweging van een ander vraagstuk noodzakelijk.
- Moet het recht der volkeren bij Thomas gerekend worden tot het natuurlijk of tot het menselijk recht? Ter beantwoording van dit vraagstuk onderzoekt de auteur tevens het verschil tussen *lex* en *ius* bij Thomas en de betekenis van *lex naturae* en *ius naturalis*.

In hoofdstuk 6 (blz. 129-138) volgen de conclusies. In de conclusies vat Hallebeek de resultaten van zijn onderzoek samen vanuit drie invalshoeken:

- Aan de hand van het tekstmateriaal van Thomas zelf vormt hij zich een samenhangend beeld over Thomas' opvattingen over de verdeling der uitwendige zaken (de zgn. thomasische eigendomsopvatting).
- Aan de hand van deze samenvatting tracht de auteur een antwoord te geven op een aantal interpretatieverschillen over dit onderwerp uit recente literatuur.
- Ten slotte wordt aangegeven op welke wijze de inzichten van Thomas kunnen bijdragen om binnen de rechtswetenschap nieuwe definities te vinden en dogmatische modellen te ontwikkelen die (beter) aansluiten bij de maatschappelijke realiteit.

Voor wat betreft Thomas zelf komt Hallebeek tot de conclusie dat het niet mogelijk is om over dé eigendomsleer of over dé eigendomsopvatting te spreken. De chronologische beschrijving en bestudering hebben kleine verschui-

vingen in de denkbeelden van Thomas hierover aan het licht gebracht, al zijn die blijkens het afsluitend hoofdstuk niet van zo groot belang dat zij inhoudelijk afzonderlijk worden vermeld.

In het denken van Thomas neemt God de centrale plaats in. Bij alles wat over mensen kan worden onderzocht, beschouwt Thomas de mens als geschapen naar Gods beeld en gelijkenis. Van God kan worden gezegd dat God heerschappij heeft over alles: God alleen kan bezitten om te bezitten. Indien van mensen kan worden gezegd dat zij participeren aan Gods heerschappij, dan is die menselijke heerschappij daarvan geen volmaakte afspiegeling, omdat geen mens volmaakt is. Daarom wordt van mensen alleen gezegd dat zij kunnen bezitten om te gebruiken: Mensen dragen het rentmeesterschap van wat God aan hun voeten heeft neergelegd. Dit uitgangspunt legitimeert de relatie tussen de mens en het overige geschapene maar dicteert deze relatie niet. Als die relatie tussen mensen en het geschapene met de term heerschappij wordt beschreven, dan wordt daarmee een concrete eigendomsorde mogelijk al valt deze er niet uit af te leiden. Heerschappij als typering van de relatie tussen mensen en al het andere geschapene kan namelijk op twee manieren in ogenschouw worden genomen:

- Leeft de mens in een volmaakte staat, dan staat vast dat de natuur de verdeling van goederen niet heeft ingevoerd. In die situatie is de gemeenschappelijkheid van goederen gegeven. Collectivisme is dan natuurlijk en de mens, van nature een sociaal wezen, heeft daarin ook geen behoefte aan privatisering.
- Zolang de mens leeft in een onvolmaakte staat, blijft collectivisme bestaan als ideaal maar ontstaat om praktische redenen behoefte aan verdeling. Op die manier wordt de kans op tweedracht en conflicten verkleind waar mensen onverdeeld iets hebben. Die verdeling verdringt het collectivisme niet maar wordt er aan toegevoegd. De verdeling omvat alleen de toeëigening van de macht iets te beheren, er zorg voor te dragen en erover te beschikken, terwijl het gebruik ervan gemeenschappelijk moet blijven. Thomas legt met andere woorden alleen een pre-juridische, filosofische en theologische grondslag voor een eigendomsorde. Aan praktische regelingen waagt hij zich niet.

Klaarheid verschaft Hallebeek over interpretatieverschillen van een aantal begrippen:

- Het begrip *possessio* kan het best worden vertaald met 'bezit'. Het duidt op een feitelijke macht over iets en niet op een subjectief recht. 'Bezit' als feitelijke macht wordt niet beschermd door een rechtsorde.
- Het begrip *dominium* heeft verschillende betekenissen afhankelijk van de context. Is de context juridisch dan stemt de betekenis overeen met het begrip *dominium* zoals de juristen het gebruiken: het betekent dan meestal 'eigendom'. Is er sprake van het *dominium* van God of van het *dominium* van de mens over de schepping, dan staat het begrip in een theologische context. *Dominium* duidt dan op de algemene pre-juridische en niet nader bepaalde heerschappij van de mensen over de schepping, geabstraheerd en

voorafgaand aan welke rechtsorde dan ook. Het bestaat erin dat de mens het geschapene mag gebruiken.

- Het begrip *usus*, 'gebruik', en het begrip *potestas procurandi et dispensandi*, 'de macht om te beheren en te beschikken', bevinden zich bij Thomas op hetzelfde niveau: is het ene juridisch van aard, dan is het andere dat ook; is het ene ethisch, evenzo het andere begrip. Toch is Hallebeek terughoudend om Thomas een duidelijk en uitgesproken juridisch gebruik van deze begrippen toe te schrijven. Liever beschouwt hij deze als 'beginselen' voor een eigendomsordening. De *potestas* is als beginsel van privatisering inhoudelijk de grondslag voor daden van beheer en beschikking. De *usus* is als beginsel van het collectieve inhoudelijk de grondslag voor daden van gebruik.

- Wanneer Thomas de verdeling der uitwendige zaken tot het *ius gentium* rekent, is dat volgens Hallebeek op de eerste plaats een kennistheoretische kwalificatie: dat wil zeggen wat ontstaanswijze en herkomst betreft moet zij tot het menselijke positieve recht gerekend worden. Pas in de tweede plaats is het een metafysische kwalificatie: dat wil zeggen dat de verdeling der goederen niet op zichzelf beschouwd, maar enkel vanwege de gevolgen die zij met zich meebrengt, namelijk een vreedzame samenleving, natuurlijk is; en dit niet in de zin van natuurmoodzakelijk maar als de meest praktische eigendomsorde in de onvolmaakte levensstaat van mensen; weliswaar afgeleid van de natuurlijke wet als conclusie uit beginselen, maar niet op een logisch-dwingende wijze als enig mogelijke gevolgtrekking.

Hallebeek wijst ten slotte op het belang van Thomas' inzichten voor de actuele rechtswetenschappen. Dat kan erin bestaan dat de verdedigers van het model van persoonlijk en sociaal eigendom in de opvatting van Thomas een theoretische grondslag kunnen vinden: Thomas wil twee beginselen, namelijk een privatiserend en een collectief beginsel tegelijkertijd de eigendomsorde laten bepalen. Het pleidooi voor een gedifferentieerd meervoudig eigendomsrecht wordt al jaren gehouden nu de huidige codificaties van het private eigendom steeds meer problemen geven. Deze worden namelijk gekenmerkt door een tweetal eigenschappen die van na de Franse revolutie dateren:

- Eigendom wordt in de huidige rechtscodificaties als exclusief beschouwd, omdat alle bevoegdheden worden geconcentreerd in de ene persoon van de eigenaar waardoor anderen worden uitgesloten.

- Eigendom wordt ook als absoluut beschouwd, omdat men er mee kan doen en laten wat men wil, zonder iemand verantwoording te moeten afleggen.

Hallebeek heeft met deze studie een waardevolle bijdrage geleverd om de inzichten van Thomas van Aquino over de eigendomsvragen helder uiteen te zetten en te interpreteren. De zorgvuldigheid waarmee het dossier van relevante teksten is verzameld, geselecteerd en is uiteengelegd mag bewondering opwekken. Evenzo het feit dat een rechtskundige zich aan de studie van theologische

teksten waagt. Dat daarbij hier en daar problemen over het hoofd worden gezien, doet aan die bewondering niets af. Zo is de achtergrond van Thomas' *Summa contra gentiles* nog wel wat gecompliceerder en minder zeker dan Hallebeek op blz. 35 suggereert; om het onderwerp van het eerste deel van de *Summa theologiae* is meer te doen dan op blz. 36 wordt aangegeven; en het blijft de vraag of alles wat Thomas in *ST II-II* over eigendom en bezit overdenkt "slechts noodzakelijke onderdelen zijn van een immens filosofisch bouwwerk", zoals auteur op blz. 61 stelt. De studie van Hallebeek is voor zover mij bekend ook een van de eerste waarin systematisch gebruik is gemaakt van de *Index Thomisticus*. Daarmee is het hem mogelijk gemaakt alle teksten met bepaalde trefwoorden op te sporen en op relevantie te toetsen. Het gebruik en de verwerking van deze index wordt in deze studie verder niet inzichtelijk of controleerbaar gemaakt. En dat is jammer omdat over een verstandig gebruik van deze index en over de wetenschappelijke mogelijkheden en beperkingen ervan momenteel steeds meer te doen is: Welke selectiecriteria gebruik je bijvoorbeeld om de begrippen te kiezen die je met behulp van de index na wilt slaan; en welke criteria gebruik je dan vervolgens om uit een reeks gegevens de meest relevante tekstpassages te selecteren?

Hallebeek beperkt het gebruik van de index tot een onderzoek naar de begrippen *dominium*, *possessio*, en *proprietas*. Waarom hij dat doe laat zich vermoeden: in recent verschenen literatuur vindt voortdurend discussie plaats over de betekenis van deze begrippen. Met zijn onderzoek naar de inzichten van Thomas van Aquino levert Hallebeek een bijdrage aan een rechtskundige discussie. Of Thomas zelf daarmee wordt recht gedaan is een tweede. Thomas heeft weet van rechtskundige bronnen, maar is daarmee zelf nog geen rechtskundige. Hij blijft zoeken naar de waarheid van de *sacra doctrina*. Hallebeek lijkt zich van dit probleem bewust wanneer hij stelt dat in het denken van Thomas van Aquino God de centrale plaats inneemt (blz. 131). Toch blijft het dan een vraag of je een onderzoek naar Thomas' eigendomsopvattingen kunt beperken tot een peiling naar de betekenis van de drie bovengenoemde begrippen. Het is hierbij goed te bedenken dat het op zich genomen prima is dat een onderzoek zo is ingeperkt als dat van Hallebeek. Probleem is alleen dat over die afbakening zelf nergens in de studie is nagedacht, laat staan verantwoording is afgelegd. Ik wil dit probleem naar twee kanten uitwerken:

- In de studie van Hallebeek is geen moeite gedaan om ten behoeve van een rechtskundige evaluatie het bestudeerde dossier van Thomas historisch te verifiëren, waarbij de te onderzoeken tekst zoveel mogelijk in de eigen context wordt geplaatst en bestudeerd en waarbij de afstand tussen de dertiende-eeuwse auteur en de twintigste-eeuwse onderzoeker zo groot mogelijk wordt gemaakt. Er wordt niet geprobeerd de vreemdheid van de teksten boven tafel te krijgen. Nergens wordt rekenschap gegeven over het feit dat Thomas als predikbroeder schrijft die vrijwillige armoede betracht en christelijke volmaaktheid nastreeft. Nergens wordt nadrukkelijk stil gestaan bij maatschappijontwikkelingen in de dertiende eeuw: de opkomst

van de Italiaanse handelssteden, de koopluicatuur enz. Zou het niet kunnen zijn dat daardoor ook nog andere begrippen dan de bovengenoemde het inzicht in Thomas' eigendomsopvattingen kunnen verdiepen: te denken valt dan aan bijvoorbeeld *paupertas, divitiae, luxuriae, abundantia, avaritia, etc.?*

- Door een onderzoek zo af te bakenen als Hallebeek heeft gedaan, is het dikwijls ook goed mogelijk bij een afronding nieuwe onderzoeksperspectieven aan te dragen. Onderzoek levert bijna altijd nieuwe vragen op al is het maar door uit te werken wat eigenlijk nog meer gedaan had kunnen worden om de research te vervolmaken, en welke aandachtpunten zijn blijven liggen. Daarmee kunnen collega-onderzoekers weer hun voordeel doen. Hieraan is de auteur van het proefschrift niet toegekomen.

Naar de argumenten van de inperking blijft het dus gissen, of is het *quia ei privatum est?*

EEN NOTITIE BIJ HALLEBEEKS VERTALINGEN VAN THOMAS VAN AQUINO OVER EIGENDOM EN BEZIT

H. Paul Mercken

In aansluiting aan Hans van Reizens bespreking, wil ik enkele kanttekeningen plaatsen bij de Nederlandse vertaling van de teksten van Thomas en anderen die in Hallebeeks proefschrift vervat zijn. Eén van de hoofdverdiensten van dit werk is immers dat het een aantal verspreide teksten over eigendom en bezit verzamelt en vertaalt. De auteur is echter een jurist, die niet op theologische of filosofische expertise boogt. Toch zijn deze teksten belangrijk voor wijsgeren en godgeleerden, alsmede voor historici van de betrokken gebieden. Het is mijn wens met deze notitie een bijdrage te leveren tot een vruchtbaarder gebruik van Hallebeeks teksten.

Derhalve beperk ik mij tot die vertalingen die samen met hun Latijnse origineel in evenwijdige kolommen gedrukt zijn. Ik geef de regels aan van de Nederlandse stukjes per bladzijde; achter de bladzijdevermelding plaats ik tussen haakjes het rangnummer van de stukjes die niet het eerste of enige op een bladzijde zijn. Dit alles boven mijn uittreksels uit Hallebeeks vertaling in de linker kolom. De rechter kolom bevat de door mij voorgestelde wijzigingen met tussen rechte haakjes het volgnummer van de stukjes, met het oog op de bespreking.

Ongetwijfeld kan er over elke vertaling getwist worden. Mijn opmerkingen gaan ervan uit dat een vertaling zo goed mogelijk de oorspronkelijke tekst dient weer te geven in leesbaar Nederlands, waarbij rekening moet worden gehouden met zowel de bedoeling van de vertaler als met die van de vertaalde auteurs. Bedoelde Hallebeek "een beeld te vormen van Thomas als encyclopedist" en Thomas' taalgebruik na te gaan op zijn al dan niet juridisch-technisch karakter, het is er mij om te doen Hallebeeks vertaling 'productiever' te maken voor hen die belang stellen in de in deze teksten aangewende scholastieke methode en de filosofisch-theologische achtergrond daarvan.

Mijn algemeen uitgangspunt wil ik verzilveren in een viertal vuistregels:

- Vertaal voor de duidelijkheid van de weergave zoveel mogelijk een zelfde uitdrukking op dezelfde en een verschillende op een verschillende manier;
- geef de voorkeur aan 'mooi' Nederlands, wanneer de betekenis daar helemaal niet door verandert;
- verkies een meer letterlijke vertaling boven een vloeiendere, wanneer er kans bestaat dat iets van belang verloren zou gaan of zou worden gewijzigd; dit geldt

vooral wanneer er twijfel bestaat over de al dan niet technische aard van de tekst (bij voorbeeld vanuit het oogpunt van de argumentatie);

– zorg ervoor dat elk element uit de tekst terug te vinden is in de vertaling en dat onontbeerlijke toevoegingen duidelijk aangegeven worden (bij voorbeeld door ze tussen haakjes te plaatsen).

Voor de eerste vuistregel is een goed voorbeeld te vinden op blz. 70, de laatste zes regels. Het woordje **dum** (laatste regel op blz. 70 en regel 4 van blz. 71) wordt hier eerst vertaald door **terwijl** en daarna door **wanneer**. Hiermee wordt de structuur van de argumentatie minder duidelijk (Ik zou trouwens zolang verkiezen, evenals op blz. 88, regel 4). Een ander voorbeeld is de vertaling op blz. 114 (de achtste en de laatste regels van de Nederlandse vertaling) van het structuurgevende **uno modo ... alio modo** als **Op de ene manier ... Op een andere wijze** (zie ook de bespreking van [28]-[29]); terwijl **conclusio** op regel 9 wordt weergegeven door **gevolgtrekking** en op de zevende laatste regel door **conclusie** (zie ook [29]). Tenslotte vertaalt Hallebeek op blz. 87, regels 5-6, de uitdrukking **potestas procurandi et dispensandi** als **de macht voor de zaak zorg te dragen en deze te beheren** (zie zijn uitleg blz. 88v.), waarbij **procurare** dus weergegeven wordt als **zorg dragen** voor en **dispensare** als **beheren**; maar op de laatste regel alsmede op de derde regel van de volgende bladzijde wordt **procurare** vertaald als **beheren**. Ik beweer niet dat hier ver strekkende gevolgen aan verbonden zijn. De auteur geeft goede redenen aan om de hele uitdrukking **potestas procurandi et dispensandi** te verstaan als **de macht om te beheren**, maar het is beter mogelijke misverstanden te vermijden. Voor verdere voorbeelden zie de bespreking van [28]-[30].

Deze vuistregel strekt zich ook uit tot van elkaar afgeleide woorden. Op blz. 81, derde regel van het tweede stukje, wordt **principale dominium** vertaald als **oorspronkelijke heerschappij** – daar is niets op tegen, alhoewel **principale** tevens **allereerste** en **voornaamste** betekent – maar op blz. 82 wordt **principaliter sua**, een uitdrukking die naar de vorige verwijst, vertaald als **ten principale de zijne** (Het parallellisme tussen beide uitdrukkingen roept bovendien twijfel op betreffende de juiste interpretatie van **dominium** als **heerschappij**, aangezien **sua** niet anders kan betekenen dan **als zijn eigendom**).

Voorbeelden van een ‘mooier’ Nederlands vindt men in [6], [15], [17] en blz. 118, regel 7: **die i.p.v. welke**. Ook wordt **magis** beter vertaald door **veeleer** dan door **meer** op blz. 91, regel 12. Het spreekt vanzelf dat men rekening moet houden met de eigen aard van de betrokken talen, waarbij men wel eens een interpretatiekeuze moet maken, terwijl de Latijnse tekst lekker dubbelzinnig blijft. Ik denk bij voorbeeld aan het lidwoord in het Nederlands: **Moet het bepaald of onbepaald zijn?** Zo is [3] onbepaald, als algemene aanduiding van het betreffende gebied. Hetzelfde geldt voor blz. 118, zevende laatste regel: **zelfs bij vijanden**. Zie ook [35].

Tot de eigen aard van het Latijn behoort ook dat men vaak de passieve vorm gebruikt waar in het Nederlands bij voorbeeld het onpersoonlijke ‘men’ past. Zo

wordt quod considerandum est seorsum beter vertaald door dat men (ze: de vraag) onafhankelijk moet beschouwen dan door dat het onafhankelijk beschouwd moet worden (blz. 65 bovenaan). Ook de volgorde der woorden wordt niet altijd bepaald door de betekenis van de zin, maar vaak ook door het gebruik in de betrokken taal. Zo hoeft non enim quia (blz. 14, tweede regel) niet noodzakelijk vertaald te worden in dezelfde volgorde als Niet immers omdat. Beslist men echter de volgorde te veranderen, dan is een strikt letterlijke vertaling misschien niet meer mogelijk en moet men rekening houden met de volgende twee vuistregels.

Nu schrijft de derde regel precies het tegenovergestelde voor van wat zijn voorganger deed. Dit is vaak een kwestie van keuze: Waar wil men aandacht aan besteden? De door mij voorgestelde alternatieven moeten vaak gezien worden als suggesties om bepaalde elementen uit de Latijnse tekst onder de aandacht te brengen eerder dan als botte 'verbeteringen'. Voorbeelden van een meer letterlijke vertaling vindt men in [2], [5], [7]-[9], [11]-[13], [16], [18]-[20], [31] en [42], waar bij [11], [18] en [19] de volgorde der woorden van belang is. Bij [9] wil ik aanstippen dat suo (het hunne) beter niet geïnterpreteerd wordt in de vertaling. Men kan de uitdrukking als een min of meer technische, niet noodzakelijk juridische, term voor verdere bespreking bewaren.

De laatste vuistregel komt erop neer dat de vertaling noch méér noch minder mag bevatten dan het vertaalde. Zo kan men [12] ook zien als een voorbeeld waar naar mijn mening de vertaling ten onrechte iets bijgevoegd heeft, terwijl in [1] het woord etiam niet vertaald is. Uiteraard is het weglaten van een Latijns woord in de vertaling omdat het reeds onder de weergegeven tekst verstaan is, ook een kwestie van al dan niet letterlijk vertalen ([13]).

Het is niet mijn bedoeling in te gaan op drukfouten. Alleen signaleer ik bij deze gelegenheid voor de duidelijkheid dat op blz. 13, achter de derde laatste regel van de Latijnse tekst cepit; sed in eo quod ex patre ac- door 'homoioteleuton' is weggevallen; dat op blz. 60, regel 3 een *i* ontbreekt aan het woord *dominium*; en bovendien dat de tekst van Thomas, blz. 58-59: "-53 (CTC#)5.4. nr 3", niet in het bronnenregister is opgenomen.

13, 01-03

De menselijke rechtsorde straft een zoon niet voor de zonde van zijn vader in datgene ...

[1]

Het is niet zo dat de menselijke rechtsorde een zoon straft voor de zonde van zijn vader ook in datgene

...

13, 06

zal ontvangen ...

[2]

zou gaan ontvangen ...

14, 02

... wat de bezittingen

[3]

... wat bezittingen

14, 07

..., maar indirect

[4]

..., maar accidenteel

14, 10-12
... hetgeen behoorde over te gaan van de vader op de zoon, zoals de erfenis, als ook

58 (3), 07-08

... opdat hij een gelijkwaardige ontvangst;

59, 01-03

iemand zijn zaak in bewaring geeft bij een ander ter bewaking, ...

62, 04-07

Gij eigent u immers toe wat gemeenschappelijk tot gebruik van allen werd gegeven.

62, 09-10

... het hun toekomende ...

64, 18-20

... dat het gebruikelijk is, d.w.z. als consequentie van het voorafgaande, te overwegen

64, 24-26

..., gemeenschappelijke bezittingen moeten hebben, ...

68, 15-18

afrekening en soms stoten zij elkaar af om een of andere kleinigheid en kwetsen elkaar met woord en daad.

70, 17

als die waarin zij ...

70, 29-33

... dat bezittingen eenvoudigweg wel geïndividualiseerd zijn wat betreft individueel (*sic*) beheer, maar dat zij tot op zekere hoogte gemeenschappelijk zijn.

72, 01

En opdat het niet iemand onmogelijk lijkt, ...

[5]

hetgeen toekwam aan de zoon als erfenis, of zelfs

[6]

... om een gelijkwaardige te ontvangen;

[7]

iemand zijn zaak aan een ander ter bewaring toevertrouwt, ...

[8]

Gij houdt immers onrechtmatig voor uzelf alleen wat, gegeven tot gebruik van allen, gemeenschappelijk is.

[9]

... wat van hen is ...

[10]

... dat "aansluitend aan", d.w.z. volgend op het voorafgaande, moet worden overwogen (dat men, "aansluitend aan", d.w.z. als vervolg op het voorafgaande, moet overwegen)

[11]

..., (hun) bezittingen gemeenschappelijk moeten hebben, ...

[12]

afrekening, stoten elkaar af en kwetsen elkaar met woord of daad.

[13]

als in die waarin zij ...

[14]

... dat bezittingen zonder meer geïndividualiseerd zijn wat betreft individueel eigendom, maar dat zij op de een of andere manier gemeenschappelijk zijn.

[15]

En opdat het niemand onmogelijk lijkt, ...

72, 08-09
... vrijwillig door de eigenaren zelf,

73 (2), 04-05
... hoeveel meer het aangenaam is ...

77, 23-27
Maar omdat zij die **gemeenschappelijke** bezittingen hebben gering in getal zijn in verhouding tot hen die **verdeelde** bezittingen hebben, ...

77, 30-33
doch als allen **gemeenschappelijke** bezittingen zouden hebben waren er veel meer twisten.

81, 03-04
gebruiken alsof ze voor hem gemaakt zijn: ...

81, 06
vanwege de meer volmaakte dingen,

85 (2), 02-09
dit werd opgenomen ..., D.47 c.8: "Niemand ... noemen. Hij noemt echter de uitwendige zaken als gemeenschappelijk, zoals blijkt Derhalve schijnt ...

86, 01-02
... dat Augustinus zegt ...

86, 08
die gehuwd waren ...

86, 13
afgescheiden van de kerk, ...
109, 04-06

... een wet die niet rechtvaardig is, geen wet schijnt te zijn.

110, 05
afwijkt van de wet ...

[16]
... door de vrije wil van de eigenaren zelf,

[17]
... hoeveel aangenermer het is ...

[18]
Maar omdat zij die (**hun**) bezittingen **gemeenschappelijk** hebben gering in getal zijn in verhouding tot hen die **ze** verdeeld hebben, ...

[19]
doch als allen (**hun**) bezittingen **gemeenschappelijk** hadden, zouden er veel meer twisten zijn.

[20]
gebruiken als zijnde voor hem gemaakt: ...

[21]
terwille van de meer volmaakte dingen,

[22]
dit staat ..., D.47 c.8 ("Sicut hi"): "Niemand ... noemen." Wat hij echter **gemeenschappelijk** heet zijn de uitwendige zaken, zoals duidelijk is Derhalve blijkt ...

[23]
... wat Augustinus zegt ...

[24]
die omgang hadden met (*lett.:* gebruik maakten van) echtgenoten ...

[25]
zich afscheidend van de kerk, ...

[26]
... er geen wet blijkt te zijn die niet rechtvaardig zou zijn (*hoogstens:* ... een wet die niet rechtvaardig zou zijn, geen wet blijkt te zijn).

[27]
in strijd is met de wet

110, 14-25

sommige algemene zaken. De eerste wijze echter is gelijk aan die waarmee in de wetenschappen uit beginselen nadere gevolgtrekkingen en bewijzen worden voortgebracht. Op de tweede wijze worden ook in de kunst algemene ontwerpen nader bepaald tot één ding in het bijzonder, zoals de kunstenaar het algemene ontwerp ... tot dit of dat ontwerp van een huis.

110, 28-31

door middel van gevolgtrekkingen, zoals dat men niet mag doden, zoals een zekere conclusie ...

110, 37-39

Maar dat hij met een bepaalde straf gestraft moet worden ...

111, 02-04

... alsof zij alleen in de wet gesteld zijn, maar ontlene zelfs iets

111 (2), 02-03

naar zichzelf verdeeld kan worden ...

111 (2), 09-10

terecht en naar zijn aard ingedeeld ...

114, 04-05

uit het natuurlijk ...

114, 12-20

omdat de premissen immers bestaan, is het noodzakelijk dat er een gevolgtrekking is; maar omdat het natuurlijk rechtvaardige overal en altijd is, ... , stemt dit niet overeen met het wetelijk ... rechtvaardige.

[28]

sommige algemene richtlijnen (uitspraken, bepalingen of formuleringen). De eerste wijze nu is gelijk aan die waarop in de wetenschappen uit beginselen demonstratieve gevolgtrekkingen worden getrokken. De tweede wijze is echter gelijk aan die waarop in de kunst algemene onderwerpen nader bepaald worden tot iets specifiek, zoals de kunstenaar het algemene ontwerp ... tot dit of dat model van een huis.

[29]

bij wijze van gevolgtrekkingen, zoals dat men niet mag doden als een zekere gevolgtrekking ...

[30]

Maar dat hij met die (of zó een) straf (of boete) gestraft moet worden ...

[31]

... als zijnde alleen in de wet gesteld, maar zij ontlene ook iets

[32]

op zich (naar zijn aard, per se of essentieel) verdeeld kan worden ...

[33]

op geëigende of eigenlijke wijze en op zich (naar zijn aard, per se of essentieel) ingedeeld ...

[34]

uit het natuurlijk rechtvaardige ...

[35]

immers, gegeven dat de vooropgestelde standen van zaken bestaan, is het noodzakelijk dat hetgeen daaruit volgt bestaat of dat de gevolgtrekking (waar) is (of minder letterlijk: gegeven de premissen, is de gevolgtrekking noodzakelijk); maar omdat het natuurlijk rechtvaardige altijd en overal (geldig) is, ... , komt deze manier (van afgeleid worden uit

118, 35-37

... al naar gelang het hier door de Filosoof aanvaard wordt.

120 (4), 04-07

... wat uit zijn natuur voor een ander passend of op een ander betrokken is.

120 (4), 08-14

... door het op zich zelf te beschouwen, zoals het mannelijk wezen uit zijn aard betrokken is op het vrouwelijke ..., en de ouder dat is op het kind ...

121, 01-05

op natuurlijke wijze betrokken op een ander niet uit zijn aard maar volgens iets dat daar zelf uit voortvloeit, bij voorbeeld eigendom van de bezittingen.

121, 09-14

Maar indien hij beschouwd wordt wat betreft het verbouwen en vreedzaam gebruik van de akker, heeft men op grond daarvan een zekere betrokkenheid in die zin dat deze

121, 18-19

Iets echter volledig in bezit nemen

...

122 (2), 05-07

geen natuurlijke rede heeft, enkel ..., in hoeverre ...

122 (2), 13-14

is slavernij behorend tot het recht der volkeren natuurlijk ...

122 (3), 02-07

... dat omdat die dingen die van het recht der volkeren zijn, de natuurlijke

het natuurlijk rechtvaardige, nl. als gevolgtrekking uit beginse-
len) niet toe aan het wettelijk ...
rechtvaardige.

[36]

... zoals het hier door Aristoteles opgevat of begrepen wordt.

[37]

... wat uit zijn natuur aan een ander aangepast is.

[38]

... door het op zich zelf of absoluut te beschouwen, zoals het mannelijk wezen per definitie aangepast is aan het vrouwelijke ..., en de ouder aan het kind ...

[39]

op natuurlijke wijze aangepast aan een ander niet op zich zelf of absoluut (beschouwd), per definitie, maar volgens iets dat eruit voortvloeit, bij voorbeeld eigendom.

[40]

Maar indien hij beschouwd wordt met het oog op de gelegenheid (die hij biedt) om hem te verbouwen en op het vreedzaam gebruik van de akker, heeft hij op grond daarvan een zekere aangepastheid dat hij

[41]

Iets echter op zich zelf of absoluut vatten (vgl. beschouwen) ...

[42]

geen natuurlijke redenen of verklaring heeft, maar enkel ... in zoverre ...

[43]

is slavernij, behorend (of: die behoort) tot het recht der volkeren, natuurlijk.

[44]

... dat, omdat de natuurlijke rede die dingen voorschrijft die tot het recht

ke rede voorschrijft als sterk gelijkend op de billijkheid, het daarom is dat ...

der volkeren behoren, bij voorbeeld die dingen die praktisch (= *ex propinquo*, van nabij) gelijk zijn (aan de voorschriften van het natuurlijke recht) of die billijkheid bezitten door nauwe verwantschap (met die voorschriften), het daarom is dat ...

Bespreking

[4]: *per accidens* is een technisch-scholastieke term, die staat tegenover *per se* (*lett.*: 'door zich zelf'). Zie verder [32]-[33].

[10]: zie R. J. Deferrari, *A Latin-English Dictionary of St. Thomas Aquinas*, Boston: St. Paul Editions, 1986, onder *habeo*: "(2) following something immediately or touching it, the *echomenos* of Aristotle." Thomas legt hier een formule uit de tekst van Aristoteles uit: "Habitum ... hiis", een letterlijke vertaling van het Griekse "Echomenon ... toutoon"; letterlijk zou je in het Nederlands kunnen zeggen: "Het over deze dingen gehad hebbend".

[14]: *simpliciter* is weer een technische term, die betekent zonder verdere kwalificatie, op zich beschouwd; hij kan staan tegenover *aliquo modo*, (op de een of andere manier) zoals hier. Het gaat er hier precies om dat, zuiver als eigendom (*proprietas*) gezien, de bezittingen individueel verdeeld zijn, maar op de een of andere manier, nl. voor wat het gebruik betreft, zijn ze toch gemeenschappelijk. Indien Thomas elders een vergelijking trekt tussen *proprietas* (eigendom) en *dominium* (beheer), is dat geen reden om de twee te verwisselen, integendeel.

[21]: *propter* betekent wegens, niet vanwege.

[22]: *habetur* is een technische plaatsaanduiding. *Sicut hi* is het incipit van cap. 8, waarin het citaat vervat is. Het citaat eindigt met noemen. Wat daarop volgt is commentaar van Thomas. Halbeeks vertaling daarvan is op zich wel correct, maar geeft de argumentatie niet goed weer. De aangehaalde 'auctoritas' treft pas wanneer men er zich van bewust is dat Ambrosius in deze zin met gemeenschappelijk (of wat gemeenschappelijk is) refereert naar de uitwendige goederen i.h.a., zoals duidelijk is ('patet') uit wat hij ervóór gezegd heeft. Met de conclusie Derhalve blijkt ('videtur') ... wordt de redenering sluitend gemaakt. Waar Halbeek tweemaal noemen gebruikt, geef ik met heet aan dat hier een ander Latijns woord staat.

[23]: wat tegen de stelling kan worden ingebracht is niet *dat* Augustinus iets gezegd heeft, maar *wat* hij gezegd heeft; de *auctoritas* is niet de persoon maar het citaat.

[24]: niet het feit van gehuwd te zijn, maar het feit dat zij van hun huwelijksrechten gebruik maken, wordt gelaakt.

[25]: hierdoor maken ze zich zelf tot ketters.

[26]: m.a.w. een onrechtvaardige wet zou een *contradictio in terminis* zijn; ze zou een wet schijnen, maar het blijkt dat ze het niet is.

[27]: afwijken van is veel zwakker dan *strijdig zijn met*; *discordare* wijst op onenigheid (tegenstrijdigheid), *afwijken* slechts op andersheid. Zowel hier als in [26] hebben we te maken met de grondregel van alle argumentatie: een logische contradictie en alléén een logische contradictie is fataal voor een bewering; feitelijke tegenspraken worden daartoe herleid.

[28]-[29]:

(1) wat uit de wet der natuur wordt afgeleid zijn *richtlijnen* of iets dergelijks; *zaken* lijkt me te vaag. Wellicht zou *inhouden* het ook wel doen.

(2) Mijn vertaling onderstreept de parallelstructuur van de gedachtengang, waar Hallebeek *simile* onvertaald laat. Letterlijk staat er: *Aan de tweede wijze is echter gelijk dat ...*, maar dat is geen 'mooi' Nederlands.

(3) Het gaat hier om *demonstratieve* bewijzen, waarbij uit aangetoonde noodzakelijke premissen op grond van de redeneringsvorm even noodzakelijke conclusies worden getrokken (dit i.t.t. de zogenaamde *dialectische* bewijzen, waar uit niet-noodzakelijk premissen, d.w.z. premissen die bij voorbeeld niet altijd maar slechts in de meeste gevallen treffen, op grond van dezelfde redeneringsvorm even weinig-noodzakelijke conclusies getrokken worden). Op deze wijze worden ook bepaalde minder algemene voorschriften op strikt logische wijze afgeleid uit de wet der natuur. Er staat dan niets in de afgeleide wet dat niet reeds in de premissen aanwezig was. In het tweede geval dat Thomas behandelt gaat het om nadere invullingen, waarbij er inhoudelijk wel méér in de afgeleide wet staat dan in de wet der natuur, maar de afgeleide wet toch tenminste een deel van haar kracht ontleent aan de natuurwet waarop ze kan worden teruggevoerd. In alle gevallen gaat het om weliswaar méér of minder maar toch altijd algemene voorschriften.

(4) Als technisch-scholastieke term staat algemeen inderdaad tegenover specifiek als het meer algemene tegenover het meer bijzondere, maar beide betreffen ze nog het algemene; ze verwijzen nooit naar één ding in het bijzonder. Ook in de vergelijking met het huis gaat het om een algemeen plan (blauwdruk), niet om de afbeelding van één individueel gebouw; een schets van een Spaans model huis is *specifieker* dan een ruw ontwerp van een huis, ingedeeld zeg maar in alle gewenste vertrekken. Waar Hallebeek elders in deze context *communis* vertaalt door algemeen, gebruikt hij op regel 26 *gemeenschappelijk*.

(5) *Modus* wordt in de hier aangehaalde teksten als *wijze* vertaald, behalve in [29]: *per modum* is niet door middel van maar op de manier van of bij wijze van (zoals het in de tiende laatste regel wordt weergegeven). In strijd met onze eerste vuistregel is ook de afwisseling van *manier* (regels 10 en 12) en *wijze* voor hetzelfde Latijnse woord, alsmede die van *gevolgtrekking* en *conclusie* ([29]). Houdt men zich

strikt aan deze regel, dan wordt het duidelijk dat het verbod "men mag niet doden" als een (= bij wijze van) gevolgtrekking en niet zoals een gevolgtrekking uit "men mag niemand kwaad doen" volgt, m.a.w. op strikt logische wijze. Wat in de afgeleide wet (de conclusie) verboden wordt, is niet méér maar minder dan wat de wet die als premisse geldt verbiedt.

[30]: belangrijk is niet dat het een bepaalde straf is, maar dat het deze bepaalde straf is. Hallebeek vertaalt *pœna* hier met straf, maar op blz. 115, regel 9, met boete. Daar vertaalt hij trouwens *tali* (vel *tali*) correct als die (of die).

[32]-[33]: Over *per se* als technische term en zijn tegenhanger *per accidens* heb ik het reeds gehad. Ook *proprie* is een technische term, die aanduidt dat het hier gaat om een indeling in eigenlijke zin, d.w.z. (verklarende et) een indeling van 'animal' *per se*.

[34]: *iusto* is verzwegen in het Latijn, maar moet in het Nederlands worden uitgedrukt; dit is analoog met *iustum legale sive positivum*, hetgeen ook weergegeven werd als het wettig rechtvaardige of het positief rechtvaardige (regels 2-3).

[35]: *praemissa* zijn letterlijk de vooropgestelde (dingen); *conclusio* moet hier dus niet als *propositie* of *formule* worden begrepen, maar als wat daarin gezegd wordt: 'dát (zo en zo) ...' volgt noodzakelijk uit '(het feit) dat (zo en zo) ...'. Bij gevolgtrekking hoort dan het bepaald lidwoord. *Competit* betekent hier behoort tot en niet stemt overeen met, tenzij misschien in de zin van slaat op.

[36]: *prout* (*lett.*: voor [zoverre] als) betekent hier zoals, op de manier waarop.

[37]-[41]:

(1) *adaequatum vel commensuratum* kan, als disjunctie van twee synoniemen (in deze context), door één woord worden vertaald: aangepast.

(2) *Ratio* wordt hier het best vertaald als definitie; *ratio absoluta* kan ook door de werkwoordelijke uitdrukking (iets) absoluut beschouwen of het absoluut beschouwen (van iets) worden weergegeven.

(3) *Ex ipso* betekent in middeleeuws Latijn gewoon eruit.

(4) Thomas voegt het woord *possessionis* bij het woordje *proprietas*, omdat dit, evenals zijn Engelse afleiding *property*, dubbelzinnig is. Het kan zowel 'eigenschap' als 'eigendom' betekenen. De toevoeging maakt duidelijk welke betekenis hier bedoeld is. In het Nederlands is de toevoeging van (de) bezittingen overbodig. In elk geval is het bepaald lidwoord hier niet op zijn plaats.

(5) Het onderwerp van de hoofdzin in [40] is de akker; *opportunitatem* was niet vertaald.

(6) *Absolute apprehendere* ([41]) loopt parallel met de uitdrukkingen *absolute considerare* (blz. 121, regels 10-11) en *absoluta consideratio* ([38]): ook andere 'dieren' dan de mens kunnen iets op zich zelf vatten, maar iets bekijken in functie van iets anders kunnen zij niet.

[42]: **ratio** is hier niet rede maar reden, verklaringsgrond.

[43]: **pertinens** is een niet-beperkende bijstelling bij **servitus**.

[44]: dit is een moeilijk te vertalen zin; **puta** betekent in elk geval zoals, bij voorbeeld, neem; **habentia aequitatem** (**aequitas** kan strikt genomen zowel gelijkheid als billijkheid beteken) wordt bepaald door **ex propinquo**: "dingen die een bijna maar niet helemaal volledige gelijkheid/billijkheid bezitten". Mij dunkt dat Thomas hier alleen de letterlijke betekenis (gelijkheid) kan hebben bedoeld.

EEN NIEUW THOMISTISCH TIJDSCHRIFT IN POLEN

J. van den Eijnden

In 1984 verscheen in Warschau deel 1 van *Przegląd Tomistyczny. Rocznik Poswiecony Historii Teologii* (Thomistisch Tijdschrift. Jaarboek, gewijd aan de geschiedenis van de theologie). Het is een uitgave van het Thomistisch Instituut van de Paters Dominicanen in Warschau, onder redactie van de theoloog Kazimierz Marciniak O. P. In 1986 is deel 2 verschenen.

Beide delen zijn fors van omvang, rond de 350 bladzijden ieder, met bijna uitsluitend in het Pools gestelde bedragen, waarvan wel telkens een résumé in het Frans wordt gegeven. De inhoudsopgave is niet alleen in het Pools, maar ook in het Frans, Engels en Duits opgenomen. Op deze manier kan ook door wie de Poolse taal niet machtig zijn, en dat zijn in ons taalgebied toch de meesten, enige indruk verkregen worden van de inhoud van deze bundels.

Deze inhoud vertoont een grote diversiteit van onderwerpen. In tegenstelling tot wat de hoofdtitel *Thomistisch Tijdschrift* doet vermoeden, wordt er relatief weinig aandacht besteed aan het denken van Thomas van Aquino en de zogenaamde Thomistische theologie. Deel 1 bevat een bijdrage, in het Frans, van Y. Congar, getiteld: "Saint Thomas d'Aquin et l'esprit œcuménique", alsmede een inleiding op een Poolse vertaling van *De aeternitate mundi*, van de hand van Jacek Salij O.P. Deel 2 bevat in het geheel geen bijdragen die op Thomas en/of zijn theologie betrekking hebben. Wel zijn daar bijdragen te vinden over middeleeuwse auteurs en hun bronnen. Wij treffen er bijdragen aan over bijvoorbeeld: Toevalligheid, veranderlijkheid, vrijheid in de *Nikomachische Ethiek* van Aristoteles; over metafysica bij Albertus de Grote; over Buridanus' commentaar op de *Isagogè* van Porphyrius; over het tijdsbegrip bij Hendrik van Lübeck; over Boëthius, en Bernard van Clairvaux. Te zeggen dat de aandacht van deze bundels dus voornamelijk van wijsgerige aard lijkt, gaat tever, want daarnaast bevatten zij bijdragen van alle mogelijke aard: exegetische-bijbeltheologische artikelen, biografische, gewijd aan ons onbekende Poolse Dominicanen, en (kerk)historische. Van deze laatste volgen hier drie titels, om aan te geven welke verschillende terreinen worden bestreken. In deel 1 schrijft Maria Jagiello over "De School van de Visitandinnen te Warschau in de tijd van de Poolse deling", en Andrzej Rogala over "Bronnen voor de geschiedenis van het Verbond van Katholieke Bonden van Poolse Arbeiders en van het Verband van Werkende Vrouwen in het Groothertogdom Poznan van 1890-1914". In deel 2 behandelt Stanislaw Olczak "Kerkelijke bronnen van het einde van de 16e en de

behandelt Stanislaw Olczak "Kerkelijke bronnen van het einde van de 16e en de eerste helft van de 17e eeuw voor onderzoek betreffende de Geestelijkheid".

De Werkgroep Thomas van Aquino heeft er kennis van kunnen nemen, dankzij de contacten van haar en van de Katholieke Theologische Universiteit Utrecht met de Katholieke Academie van Warschau. Voor ons in West Europa zijn uitgaven als deze moeilijk toegankelijk en moeilijk te beoordelen. Op ons maken beide delen de indruk van een bonte verzameling van alle mogelijke studies, die eerder recht doen aan de ondertitel *Jaarboek, gewijd aan de geschiedenis van de theologie*, dan aan de hoofdtitel *Thomistisch Tijdschrift*. Wat de Middeleeuwen betreft vermoeden wij een vooral wijsgerige aandacht. Voor de rest is de samenhang nog ver te zoeken. Van hieruit kan moeilijk beoordeeld worden, of en hoe deze uitgaven van belang zijn binnen het geheel van de Poolse beoefening van de (geschiedenis van de) theologie en hoe de verschillende publicaties deel uitmaken van een gerichte aandacht voor de theologie van Thomas van Aquino en de theologie die zich op hem beroept. Voor wie hier in het Westen op de hoogte wil komen van de stand van zaken in de beoefening van de theologie- en kerkgeschiedenis, bieden deze bundels een eerste toegang. Meer dan door hun moeilijk toegankelijke inhoud, maken zij door de geschakeerdheid van onderwerpen nieuwsgierig naar een nadere kennisname van de activiteiten van het instituut, waar zij een geesteskind van zijn.

Przegląd Tomistyczny. Rocznik Poswiecony Historii Teologii
(ISSN 0860-0015).

Uitgegeven door Instytut Tomistyczny Ojców Dominikanów
Redactieadres: ul. Dominikanska 2, 02-738 Warszawa

“VISITING SCHOLAR” AAN DE “UNIVERSITY OF NOTRE DAME” (U.S.A.), 1987-1988

Henk Schoot

Daartoe deels in staat gesteld door het “Fonds Voortgezette Studiën” van de KTUU verruilde ik in augustus 1987 het griffierschap van de Utrechtse Universiteitsraad (RUU) voor een bestaan als “Visiting Scholar” aan de University of Notre Dame. Aldaar zou ik een in overleg met prof. F. J. A. de Grijs ontworpen onderzoek gaan doen naar de achtergronden en aard van de these dat Thomas van Aquino in het begin van zijn *Summa theologiae* een grammatica voor het spreken over God ontwikkelt. Dit met het oog op een op te stellen onderzoeksproject m.b.t. formele, c.q. linguïstische aspecten van wat Thomas over Christus te zeggen heeft. Hieronder volgt een verslag dat tot doel heeft de lezer een indruk te geven van mijn activiteiten.

Gesprekken en colleges

Notre Dame was voor mij vooral aantrekkelijk door de aanwezigheid van prof. David Burrell C.S.C. (benoemd aan zowel de theologische als de filosofische faculteit) en het Medieval Institute, inclusief de inderdaad zeer goede bibliotheek (wat een genoegen dat zowel alles aanwezig is, als dat het ook op een logische wijze bij elkaar staat, als dat het op alle dagen van de week toegankelijk is tot middernacht!). Burrell, auteur van de bovenvermelde ‘grammaticale’ interpretatie, heeft vanaf de eerste dag veel werk gemaakt van mijn begeleiding. We spraken elkaar in principe elke week, en zo werden mijn verwachtingen meer dan overtroffen: toen Burrell begin januari voor de rest van het jaar naar Bangla Desh (gasthoogleraarschap te Dacca) vertrok, hadden we dertien meestentijds zeer intensieve gesprekken achter de rug. Die gesprekken hadden uiteenlopende onderwerpen: Burrells publikaties over een linguïstische interpretatie van Thomas’ Godsleer, taalfilosofisch beïnvloede hedendaagse theologie, Wittgensteins opvattingen over taal en ethiek, taal en logica, analogietheorie, Thomas’ onderscheid tussen *esse* en *essentia*, Sokolowski en Anselmus over scheidingslogie, biografische en narratieve ethiek en theologie, Bernard Lonergans interpretatie van Thomas’ kennistheorie en triniteitstheologie, Lindbecks *Nature of Doctrine*, etc., etc. Desalniettemin zat er in dit alles een zeer duidelijke lijn: alle genoemde onderwerpen zijn aspecten van een linguïstische benadering van de theologie en filosofie van Thomas van Aquino. Burrell heeft een Thomas ontdekt die er heel anders uitziet dan op de traditionele foto, juist door alle

moderne ontwikkelingen in de filosofie en de theologie serieus te nemen. Thomas lezen met post-Kantiaanse ogen (Rahner, Lonergan) biedt ineens allerlei openingen om metafysica niet langer te zien als een soort naïef-realistische beschrijving of constructie van wat achter de dingen ligt, maar als een nadenken over wat je doet als je over God denkt en spreekt. In deze visie is er nauwelijks nog onderscheid tussen metafysica en hermeneutiek of methodologie, zeker als men bedenkt dat het taalgebruik in de metafysica analogisch is, en analoge woorden in hun betekenis nooit vastgepind kunnen worden maar juist hun betekenis krijgen 'in de mond' van een verantwoordelijk handelende spreker. Met Aristoteles zegt Thomas dat het 'zijn' als zodanig het onderwerp van de metafysica is, maar dat *esse* is nooit los verkrijgbaar noch beschrijfbaar; het is alleen benaderbaar (en niet meer dan dat) in de zelfbewuste analyse van het subject, en aangezien het subject alleen authenticiteit kan bereiken in de dialoog met God, dus alleen benaderbaar in de gelovige relatie tussen mens en schepper-God die getekend wordt door dankbaarheid voor wat is. In Kierkegaards spoor schrijft Burrell ergens dat als 'zijn' 'gerelateerd-zijn' is, een oordeel vormen over jezelf gelijk staat aan uitspreken wat je moet worden.

Ik heb zeer veel van Burrell geleerd. Op dit moment denk ik vooral aan de zo integrale benadering van wat wij systematische theologie noemen: een spreken over God dat, subtiel en onberoerbaar als een spinneweb, stilstaat voor het geheim Gods, de gecompliceerdheid van technische disciplines als logica, taalfilosofie en metafysica niet schuwt, en zijn plaats heeft in het bewuste en levende handelen van de biddende mens. Of om het anders te zeggen: Burrell heeft me geleerd om Thomas te zien als een theoloog die theologen kan leren om weer over God te gaan spreken, terwijl daarbij juist zowel het geheim Gods als de solidair handelende mens op de voorgrond staat.

Samen met Burrell heb ik de colleges uitgezocht die ik als toehoorder zou volgen. In het eerste semester viel de keuze op "Analytic Philosophy" van prof. V. McKim en "Aquinas' Theory of Knowledge" van prof. R. McNerny. In het tweede semester heb ik het college van prof. A. F. Freddoso over "Aquinas' *De Potentia*" gevolgd, en een gedeelte van een cursus over de *Philosophical Investigations* van Wittgenstein, door prof. H. Wettstein. Met uitzondering van de laatste, waren dit "graduate courses" van het "department of philosophy".

In alle cursussen moest er behoorlijk veel gelezen worden, en was er steeds een levendig debat. 'Analytische Filosofie' bereidde een overzicht van de ontwikkeling van de Angelsaksische filosofie van F. H. Bradley (eind 19e eeuw), via G. E. Moore en Bertrand Russell, naar het logisch positivisme, W. V. Quine, Wittgenstein en 'Ordinary Language Philosophy'. Ik heb zo de 'Anglo-American' filosofische 'geest' leren kennen als een benadering die praktisch en empirisch is, wars van inzichten die op gespannen voet met de alledaagse ervaring staan, met een voorliefde voor bestudering van taal als filosofische methode en voor logische en technische oefening van de filosoof. McKims uitleg van Wittgensteins vroege werk, de *Tractatus Logico-Philosophicus*, week nogal af van de traditionele: naast logicus en taalfilosoof was Wittgenstein ook zeer

af van de traditionele: naast logicus en taalfilosoof was Wittgenstein ook zeer bezig met de ethiek. Dit gaf een mooie brug naar Burrells interpretatie.

McInerny las van week tot week gedeeltes uit Thomas' commentaar op Aristoteles' *De anima*, en combineerde dit met een historisch overzicht van verschillende interpretaties van Thomas' 'kennis-theorie'. Deze cursus gaf mij inzicht in de voornaamste epistemologische vragen die men Thomas stelt en in de onderwerpen die Thomas of zijn interpretatoren in dit opzicht belangrijk achten. Ook bij McInerny kun je dat typische Anglo-Amerikaanse 'axioma' terugvinden: alleen door taalanalyse is er iets over het intellect te zeggen. Voor hem heeft dat echter niet de hermeneutische en transcendentale 'smaak' zoals bij Burrell, maar meer de 'gezond verstand'-realistische aanpak.

De potentia is een van Thomas' belangrijkste werken, niet alleen vanwege de uitgebreide behandeling van de scheppingstheologie maar juist ook vanwege het te zamen van scheppingstheologie en kwesties over de enkelvoudigheid en de namen Gods. Freddoso bleek evenwel meer geïnteresseerd in het stellen van meer direct-filosofische vragen aan Thomas, zoals over de verhouding tussen almacht en wijsheid, en over het 'occasionalisme', De Molina's theorie van 'scientia media' en Thomas' concurrentisme. Zijn instrumentarium is zeer verwant aan dat van de ook aan Notre Dame verbonden godsdienstfilosoof Alvin Plantinga, met zijn 'possible worlds'-techniek. Voor mij was zeer leerzaam, naast het worstelen met de teksten zelf, om iemand met Thomas bezig te zien op een volstrekt a-hermeneutische, a-historische en a-ethische maar strict logische wijze, tegen de achtergrond van een opvatting over geloof als een samenstel van proposities. Er ontstaat zo enig idee over de mogelijkheden en de grenzen van een strict logisch-filosofische lezing van Thomas.

Het tweede semester bleek een aangename verrassing in petto te hebben. Assoc. prof. Mark D. Jordan, auteur van een reeks artikelen en recentelijk een boek over Thomas, kwam terug uit London en Toronto, waar hij tijdens zijn 'sabbatical leave' had gewerkt. Jordan is zeer geïnspireerd zowel door Corbin (Parijs) als Burrell, en probeert in zijn werk aan te tonen dat Thomas gelezen moet worden tegen de achtergrond van de middeleeuwse 'artes' ('grammatica', 'rhetorica' en 'logica'), en dat men dan een soort hiërarchie van 'philosophical discourses' in Thomas kan ontdekken. Als een soort rode draad loopt de stelling door zijn werk dat Thomas' ken-aanspraken, vooral 'in divinis' maar ook in de physica en de psychologie, zeer bescheiden zijn. Vandaar de verwantschap met Burrell, die hetzelfde laat zien.

Het klikte zo goed dat we binnen korte tijd acht intensieve gesprekken hebben gevoerd, vooral over Jordans boek, over de Engelse vertaling van mijn projectvoorstel, over Burrell, Corbin, Wittgenstein en Lonergan. Jordan heeft me geleerd wat de voordelen zijn van een bestudering van de 'artes' voor Thomas-interpretatie, hoezeer een hermeneutische d.w.z. niet-literalistische lezing van Thomas belangrijk is, en dat het hart van Thomas' theologie wellicht toch de ethiek is. Bovendien hebben de gesprekken zeer geholpen bij de bijschaving van het projectvoorstel, niet in het minst vanwege de voortdurende stimulans en het

het project-voorstel, niet in het minst vanwege de voortdurende stimulans en het geloof in de importantie ervan.

Ook met een aantal andere wetenschappers heb ik interessante gesprekken kunnen voeren. Met prof. V. McKim heb ik een maal een tintelend gesprek gehad over Wittgenstein en het belang van diens *Tractatus* voor de theologie. McKim is een van de weinige filosofen die de laatste bladzijden van de *Tractatus* niet zien als een mysticistische ontsporing, maar als essentieel beschouwt. Bekende uitspraken als "Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern dass sie ist" en "Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen", vormen juist de conclusies van een boek dat op zoek is naar de mogelijkheid van spreken over datgene wat de op zichzelf al onzegbare relatie tussen taal en het betekende in de wereld van alle dag overstijgt. Zoals de relatie zelf tussen een zin en een stand van zaken niet gezegd maar alleen getoond kan worden (wellicht in de spiegelstructuur van een boek, of in het handelen van de mens), zo is spreken over de zin van het leven 'onzinnig' en daarom juist te rechtvaardigen. Veelal begrepen als de basis voor anti-metafysica en logisch positivisme, is de *Tractatus* juist de basis voor een nieuwe metafysica (al zou Wittgenstein zelf dat nooit zo gezegd hebben).

In Washington, aan de Catholic University of America, heb ik langdurig met prof. Robert Sokolowski, auteur van het boek *The God of Faith and Reason* en Husserl-kenner, gesproken. In genoemd boek sprak mij vooral de scheppings-theologische herinterpretatie van Anselmus' ontologische argument aan, alsmede de stelling dat in de geschiedenis van kerk en theologie juist het denken over de naturen van Christus de plaats is waar de verhouding tussen God en wereld wordt gearticuleerd.

Tijdens het tweede semester heb ik een viertal gesprekken met assoc. prof. Joseph Wawrykow, theologie, gevoerd. Wawrykow is gespecialiseerd in middeleeuwse theologen over de 'verdienste' van Christus, en door zijn Yale-achtergrond nogal beïnvloed door George Lindbeck en Hans Frei. Onze gespreksonderwerpen waren mijn project-voorstel en, naar aanleiding van Wawrykows advies om meer aandacht aan Thomas als exegeet te besteden om zo diens betekenis theorie op het spoor te komen, een paar hedendaagse voorbeelden van zo'n benadering van exegese, m.n. Frei's boeken *The Eclipse of Biblical Narrative* en *The Identity of Jesus Christ*. Daarnaast heeft Wawrykow me ingeleid in het denken van Pseudo-Dionysius, de bron van Thomas als hij spreekt over de namen Gods (en überhaupt de meest geciteerde niet-bijbelse auteur in Thomas' werk).

Op de valreep heb ik ook nog twee gesprekken met prof. Ralph McInerny gevoerd, een autoriteit op het gebied van de analogie-theorie van Thomas, met wie ik eveneens mijn project besproken heb. McInerny heeft een boek op stapel staan over Thomas' commentaar op Boethius' *De hebdomadibus* en hij vestigde dan ook mijn aandacht op dat commentaar voor een juist begrip van de distictie tussen *esse* en *essentia*.

Project-voorstel en papers

Het is al een paar maal vermeld: een belangrijk deel van mijn tijd ging zitten in het formuleren van een nieuw onderzoeksproject ten behoeve van mijn promotie. Vanaf begin februari heb ik in totaal vier versies geschreven, waarvan de laatste als titel draagt: "Het geheim Gods in Christus. Een transcendentiaal-linguïstische lezing van de 'sermo de Christo' van Thomas van Aquino". Men moge hierin een echo horen van Paulus' uitspraak: "Al mijn moeite is er op gericht dat zij goede moed houden en innig in liefde verbonden blijven, en zo komen tot de volle rijkdom van het inzicht in Gods geheim, Christus namelijk, in wie alle schatten van wijsheid en kennis verborgen liggen" (Kol. 2, 2). Het project beoogt de nieuwe lezing van de eerste questies van de *Summa theologiae* (over de enkelvoudigheid Gods, enkele 'formal features' Gods, onze kennis van God en ons spreken over God) te koppelen aan Thomas' behandeling van het dogma van Chalcedon en m.n. het *esse* van Christus. In de toelichting werd een zeer voorlopige proeve van een dergelijke lezing van de 'christologie' geformuleerd, terwijl als bijlage een indruk werd gegeven van mijn begrip van Burrells interpretatie. (Zie voor een eerste formulering van het project mijn artikel in dit jaarboek, blz. 48v.) Over de diverse ontwerpen werd overleg gevoerd met 'Utrecht', en met de bovengenoemde personen. Inmiddels is het project ingediend bij de KTUU en bij NWO-STEGON.

Ten behoeve van en deels behorend tot dit project werden ongeveer 174 boeken en artikelen gelezen. In de loop van het jaar heb ik ten behoeve van bespreking of eigen evaluatie een aantal papers geschreven: een klein paper over Thomas en Wittgenstein (stellingen, 3 blz.); een bespreking van Burrells *Aquinas. God and Action* (22 blz.); een bespreking van twee boeken van Hans Frei (8 blz.); David Burrell en *Process Theology* (7 blz.). Daarnaast heb ik materiaal verzameld voor een klein artikel over het begrip *manuductio* bij Thomas.

Overige activiteiten

In het eerste semester heb ik deelgenomen aan een week-seminar in Washington D.C., georganiseerd door het Centre for Social Concerns van de University of Notre Dame. Onderwerp: reflectie op ontwapeningsonderhandelingen en het V.S.-systeem van sociale bijstand, vanuit de R.K. sociale leer en m.n. invloedrijke standpuntbepalingen van de Amerikaanse bisschoppenconferentie. We spraken met leden van het House of Representatives, met R.K. lobby-organisaties, met studiegroepen, met een vertegenwoordiger van de U.S.S.R.-ambassade, en met medewerkers van de bisschoppenconferentie.

Tevens heb ik het genoegén mogen smaken enkele lezingen bij te wonen: prof. David Tracy (Chicago) over hermeneutiek en dialoog; prof. Stanley Jaki (Seton Hall) over Thomas en het Universum; prof. Margaret Gibson (Liver-

pool) over middeleeuwse exegetische commentaren; prof. Richard Swinburn (Oxford) over filosofische Godsbewijzen; prof. John Dunne C.S.C. (Notre Dame), twee colleges over mystieke spiritualiteit; prof. Charles Kannengiesser (Notre Dame) over Athanasius in de Middeleeuwen.

Het *23rd International Congress on Medieval Studies* werd van 5 t/m 8 mei te Western Michigan University, Kalamazoo, Michigan gehouden. Meer dan 2000 deelnemers maken dit waarschijnlijk het grootste jaarlijkse congres van mediëvisten ter wereld. Zoals McNerny opmerkte: een "zoo". Ik heb me onderworpen aan 25 lezingen over uiteenlopende onderwerpen als Thomas' metafoortheorie, de middeleeuwse theologie van de lichamelijke opstanding, Thomas en Plantinga over de vrije wil, en Al-farabi's ethiek. Voor mij was het congres zeer nuttig als graadmeter voor de plaats die Thomas in de filosofische discussies inneemt, voor het soort onderwerpen dat men bij Thomas bestudeert en hoe men daarover spreekt. Opvallend was ook hier de, voorzover ik kon nagaan, volstrekte afwezigheid van theologen bij de sessies die over Thomas gingen. Daarnaast was er gelegenheid om kontakten te leggen en mensen te zien.

Ten slotte

Dit jaar is voor mij zeer belangrijk geweest. Ik heb een zeer goede start kunnen maken met mijn promotie-onderzoek door goede begeleiding, interessante gesprekspartners, en top-faciliteiten voor wat betreft bibliotheek en onderdak.

Dat laatste was eigenlijk ook zeer belangrijk in een meer spirituele zin. Te wonen in Moreau Seminary, het seminarie van de Congregation of Holy Cross waar behalve zo'n 45 seminaristen een ongeveer even groot aantal docenten, stafleden en broeders wonen, was een unieke ervaring. De gastvrijheid was zeer groot, de sfeer indrukwekkend open en geestelijk, en de huisactiviteiten waren een genoegen.

