

jaarboek

1989

thomas-instituut te utrecht

Thomas-Instituut te Utrecht

Bestuur:

Prof. dr. J. Aertsen
Prof. dr. J. van Laarhoven
Prof. dr. K. Merks

Directeur:

Prof. dr. F. de Grijs

Secretariaat:

Thomas-Instituut te Utrecht
Transitorium II, p.a. KTUU
Heidelberglaan 2
3584 CS Utrecht

jaarboek

1989

thomas-instituut te utrecht

Redactie: W. Valkenberg, P. van Veldhuijsen, J. Wissink
Typografische verzorging en eindredactie: H.P. Mercken
Computertechnische bewerkingen: Marc Rietveld
Drukwerk: OMI Grafisch bedrijf, Rijkuniversiteit te Utrecht

ISSN 0923-7283

© Thomas-Instituut te Utrecht 1990

Nog verkrijgbaar zijn *Jaarboek 1982* tot en met *Jaarboek 1988*
van de *Werkgroep Thomas van Aquino*:
exemplaren hiervan kunnen worden besteld bij de secretaris

Het *Jaarboek 1989* van het *Thomas-Instituut te Utrecht* is te
bestellen door overmaking van f 12,50 op postrekening 3955950 van
Stichting Thomasfonds Zeist onder vermelding 'Jaarboek 1989'

INHOUDSOPGAVE

Voorwoord	5
– Peter van Veldhuijsen	
Een van de vroegste leerlingen van Thomas van Aquino, Hannibaldus de Hannibaldis, over de onmogelijkheid van een eeuwig geschapen wereld	9
Noten	18
<i>Summary: One of the Earliest Disciples of Thomas Aquinas, Hannibaldus de Hannibaldis, On the Impossibility of an Eternally Created World.</i>	22
– J. van Rossum	
Palamisme en thomisme	23
Noten	36
<i>Summary: Palamism and Thomism</i>	41
– H.A. Krop (vertaling met inleiding)	
Franciscus de Victoria's commentaar op de <i>Quaestio de bello</i> van Thomas van Aquino	42
Noten	57
– Paul Bakker, Marc Brinkhuis, Albert Kamp, Herwi Rikhof	
Een hypothese getoetst: Een lezing van enkele quaestiones uit Thomas' <i>Summa theologiae</i>	65
1. Inleiding	65
2. De rechtvaardigheid en barmhartigheid van God	67
3. Het Woord	76
4. De passendheid van de menswording	88
5. De predestinatie van Christus	96
6. Besluit	103
Noten	106
<i>Summary: Testing a Hypothesis</i>	118
– Walter Krikilion	
Trinitair denken en Thomasreceptie: Beschouwingen over Salmanns <i>Neuzeit und Offenbarung</i>	119
Noten	136
<i>Zusammenfassung: Trinitarisches Denken und Thomasrezeption</i>	138

VOORWOORD

In Nederland is het afgelopen jaar veel gebeurd op het front van de organisatie van het theologisch onderzoek aan de universiteiten. Twee feiten verdienen vermelding, omdat ze direct ons Thomasonderzoek betreffen.

Op de eerste plaats is er een onderzoeksnetwerk ontstaan, waarin de dogmatici van de ThUK (Kampen), de hoogleraren vanwege de Nederlandse hervormde Kerk aan de Rijksuniversiteiten (Leiden, Utrecht, Groningen en de Universiteit van Amsterdam) en de hoogleraar systematische theologie van de KTUU samenwerken. Er blijven drie onderzoeksprogramma's, maar men kan onderzoekservaringen uitwisselen, naar elkaar verwijzen en samenwerken wat betreft de aio- en oio-opleiding. Het netwerk draagt als naam: "De christelijke geloofsartikelen". Van 23 tot 25 oktober organiseerde dit netwerk haar eerste symposium rondom het thema "De verborgenheid Gods". Drs. H. Schoot, lid van onze werkgroep, hield er een inleiding over zijn onderzoek naar de verschillende contexten waarin bij Thomas het concept "mysterium" functioneert.

Op de tweede plaats is op 29 november van dit jaar door een stuurgroep het initiatief genomen tot de oprichting van het Thomas-Instituut te Utrecht. Tot deze stap is besloten, om het werk dat nu al gebeurt duidelijker te profileren en er hechter en blijvender structuur aan te geven. De Werkgroep Thomas van Aquino heeft nu reeds tien jaar geïnteresseerden in de theologie bijeengebracht. Dat verdiende deze bestending. Voor ons Jaarboek had dit als consequentie, dat het zich voortaan beschouwt als orgaan van dit Thomas-Instituut. Hoewel er nog veel dingen in de steigers staan, hebben we daarom besloten, al met ingang van dit nummer de naam te wijzigen in: *Jaarboek (1989) Thomas-Instituut te Utrecht*.

De bundel *Eternity of the world*, met de stukken van het symposium dat we in 1987 over dat onderwerp hebben gehouden, is nog steeds niet verschenen. Van de uitgever (Brill) hebben we gehoord, dat hij in 1990 zal uitkomen. Inmiddels is op 4 februari 1989 alweer een symposium gehouden over de "lex naturalis" bij Thomas en bij een aantal receptoren (de Victoria, Hendrik van Gorkum en Sylvius). Het was verheugend, om weer met zoveel, met name jonge, onderzoekers een aantal referaten te horen (prof. dr. F. de Grijns, drs. E. Lippens, dr. H. Krop en drs. P. van Veldhuijsen) en 's middags teksten te lezen (van Thomas, de Victoria en uit de canonistische traditie; het laatste onder leiding van dr. J. Hallebeek). We hopen de teksten van dit symposium ook uit te geven.

De Werkgroep kwam daarnaast dit jaar vijf maal in reguliere vergadering bijeen. In januari lazen we met dr. H. Rikhof en drs. H. Schoot q. 10 uit *De virtutibus in communi*. Deze tekst was ook gelezen tijdens het symposium van het Istituto San Tommaso in Rome, waaraan enkele leden van onze Werkgroep hadden deelgenomen.

In maart sprak prof. dr. J. van Laarhoven met ons over de exegese der Victorijnen. We lazen met hem de Prologus, cap. 1-6 van Hugo van St.-Victors *De sacramentis christianae fidei*.

In mei sprak drs. H. Schoot over "Metafysica en ons spreken over God". Hij las met ons *In IX Met.*, l. 11 en l. 5 en *In X Met.*, l. 17.

In september sprak drs. J. van den Eijnden o.f.m. met ons over Thomas en de evangelische armoede. We lazen met hem uit de *ScG IV*, cap. 130-135.

Tijdens de november-bijeenkomst stond de herziening van het Draaiboek (J.G.J. van den Eijnden, *Thomas van Aquino in de theologie. Een draaiboek voor receptieonderzoek*, Werkgroep Thomas van Aquino publicatie nr. 1, Utrecht, 1985) centraal. Met name de herschrijving van het eerste hoofdstuk over hermeneutiek en methode van receptie-onderzoek blijkt heel wat voeten in de aarde te hebben. Besloten is, met de bewerking en de vertaling te wachten, tot er een aantal receptie-onderzoeken voltooid zijn, zodat we met de methodiek van het receptie-onderzoek meer ervaring in huis hebben.

De Werkgroep Thomas van Aquino heeft momenteel 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.
- Drs. P. van Elswijk o.p., Zwolle
- Drs. H. Goris: studieverblijf USA
- Prof. dr. F. de Grijs (KTU Utrecht/Faculteit der Godgeleerdheid, RU Utrecht (*voorzitter*))
- Mw. drs A.-M. Jonckheere, Turnhout, België. Tel. 014-428926
- Drs. W. Krikilion o.praem., Postel-Mol, België
- Prof. dr. J. van Laarhoven, Faculteit der Godgeleerdheid, KU Nijmegen
- Drs. C. Leget, Utrecht
- Dr. H.P.F. Mercken, Faculteit der Wijsbegeerte, RU Utrecht
- Prof. dr. K. Merks, Theologische Faculteit, KUB, Tilburg
- Prof. dr. A. Orbán, Faculteit der Letteren, RU Utrecht
- Dr. P. Raedts s.j., KTU Utrecht
- Drs. J. van Reisen, Utrecht
- Drs. J. Remmé, Amsterdam
- Dr. H. Rikhof, Faculteit der Godgeleerdheid, KU Nijmegen
- Drs. H. Schoot, KTU Utrecht
- Prof. dr. P. van Tongeren, Faculteit der Wijsbegeerte, KU Nijmegen
- Dr. W. Valkenberg, Faculteit der Godgeleerdheid, KU Nijmegen
- Drs. R. te Velde, Faculteit der Wijsbegeerte, VU, Amsterdam
- Drs. P. van Veldhuijsen, Faculteit der Wijsbegeerte, VU, Amsterdam
- Mr. B. Vermeulen, Faculteit der Rechtsgeleerdheid, RU Utrecht
- Dr. A. Vos, Faculteit der Godgeleerdheid, RU Utrecht
- Drs. J. Vossenaer o.f.m., Oslo, Noorwegen
- Dr. L. Winkeler, Katholiek Documentatiecentrum, KU Nijmegen
- Dr. J. Wissink, KTU Utrecht (*secretaris*).

Secretaris:

Dr. J. Wissink

Transitorium II, p.a. KTUU

Heidelberglaan 2

3584 CS Utrecht.

Ook dit jaar kunnen we U weer een volwaardig Jaarboek aanbieden.

P. van Veldhuijsen vervolgt zijn onderzoekingen naar de kwestie van de mogelijkheid van de eeuwigheid van de wereld. Hij onderzoekt de receptie van Thomas in deze bij Hannibaldus de Hannibaldis.

J. van Rossum biedt een inleiding tot de palamitische controversie. Thomas blijkt bij mensen aan beide kanten van het conflict een rol te spelen.

Tijdens ons symposium over de "lex naturalis" lazen we samen met dr. H. Krop een gedeelte uit de *Summa*-commentaar van Franciscus de Victoria over de "rechtvaardige oorlog". Dr. Krop had dit gedeelte vertaald en heeft het naderhand van annotaties voorzien. Het mag beschouwd worden als een voorstudie voor Thomasreceptie-onderzoek.

In Nijmegen hebben een drietal doctoraalstudenten hun doctoraalscriptie gewijd aan een onderwerp bij Thomas van Aquino. Het was dr. H. Rikhof, die op het idee kwam, de auteurs bijeen te roepen en hun te vragen, of ze wilden meewerken aan een gezamenlijk artikel, waarin de hypothesen die hij in zijn boek "Over God spreken" had geponeerd zouden worden getoetst naar aanleiding van de verschillende onderwerpen. Hijzelf heeft het stuk ingeleid en uitgeleid en er een onderzoek naar Thomas' reflecties over het "Woord" aan toegevoegd.

Drs. W. Krikilion bespreekt tenslotte het boek van E. Salmann, *Neuzeit und Offenbarung*, Rome, 1986.

EEN VAN DE VROEGSTE LEERLINGEN VAN THOMAS
VAN AQUINO, HANNIBALDUS DE HANNIBALDIS,
OVER DE ONMOGELIJKHEID VAN EEN
EEUWIG GESCHAPEN WERELD

Peter van Veldhuijsen

Inleiding

Een van de laatste delen van de *Opera omnia* (ed. Vivès, Parijs, 1878, vol. 30) van Thomas van Aquino bevat een compleet *Scriptum in quattuor Sententiarum*. Dit werk kan echter geenszins aan Thomas toegeschreven worden volgens de editor S.E. Fretté in zijn woord vooraf ('praefatiuncula'), maar blijkt van de hand te zijn van een van de oudste vertegenwoordigers van de Italiaanse thomistenschol: Hannibaldus de Hannibaldis. (1)

Annibaldo degli Annibaldeschi werd geboren te Rome. Hij behoorde tot de beroemde senatorenfamilie van deze stad, de Annibaldi. Hij trad in bij de dominicanen en ging theologie studeren aan het college te St.-Jacques in Parijs onder leiding van Thomas van Aquino. In de jaren 1258-1260 las Hannibaldus de *Sententiae* van Lombardus. Zijn commentaar op dit verplichte leerboek maakte hij gereed ± 1260-1261. Nadat hij vervolgens magister was geworden, kon hij aangesteld worden om theologie te doceren. In de jaren 1260-1262 volgde Hannibaldus zijn leermeester Thomas, die eind 1259 (of begin 1260) naar de Romeinse provincie was geroepen, op voor de leerstoel voor buitenlandse dominicanen. In december 1262 werd Hannibaldus in zijn eigen Romeinse provincie tot kardinaal benoemd door paus Urbanus IV. Hiermee kreeg hij o.a. aanspraak op de basiliek van de Twaalf Apostelen. Hannibaldus stierf te Orvieto op 1 juni 1272. Het enige wetenschappelijk werk dat van hem bekend is volgens de veertiende-eeuwse bibliografische catalogus voor de orde der dominicanen ("Catalogus van Stams") (2) is zijn *Scriptum in Sententiarum*: "Fr. Hannibaldus nat. romanus, mag. in theol., scripsit super omnes libros sententiarum."

Nadat Ptolemaeus van Lucca in zijn *Historica ecclesiastica* (XXIII, 8) de promotie van Hannibaldus tot kardinaal heeft vermeld, zegt hij over hem: "Deze broeder Hannibaldus was een magister in de theologie, een zeer nederige, oprechte en heilige man, op wie broeder Thomas zeer gesteld was." (3) Deze laatste opmerking berust zeker op waarheid, want wanneer Thomas zijn *Glossa continua super Evangelica (Catena aurea)* te Orvieto en Rome van 1262/1263-1267 schrijft, dan draagt hij zijn gouden keten van kerkvader-teksten op *Marcus, Lucas* en *Johannes* in een toewijdingsbrief speciaal op aan zijn vriend Hannibaldus. Zo sluit hij zijn opdracht dan ook af met de woorden: (4)

Inderdaad, omdat het passend is dat van de arbeidsvruchten aan de priesters ter offerande wordt afgedragen, heb ik gemeend om het werk van de uiteenzetting van het Evangelie, de vrucht van mijn arbeid, aan te moeten bieden aan de priester der Apostelen (Hannibaldus was kardinaal-priester van de basiliek der Twaalf Apostelen, PvV). Uw gezaghebbende persoon moge dit werk als een verschuldigd-zijn ontvangen, zodat de inzet van u als deskundige een kritische beoordeling ervan begeleidt. Tegelijkertijd verbindt een *oude genegenheid* zich aan de stemming van liefde bij het u aanbieden van deze gift.

Ptolemaeus vervolgt zijn kenschets van Hannibaldus met een kort oordeel over diens *Scriptum*: "Deze *scripta super sententias* zijn niets anders dan een *abbreviatio* van de tekst van Thomas' *Scriptum*." (5) M. Grabmann bevestigt dit, maar voegt eraan toe dat deze bekorting door het uitlichten van de belangrijkste argumenten niet zonder helderheid is. (6) Inhoudelijk echter staat Hannibaldus zeer dicht bij de opvattingen van zijn leermeester, zo zelfs dat lange tijd gemeend is dat Thomas zijn *Scriptum* gereviseerd had of dat hij een ander geschreven had, opgedragen aan Hannibaldus. Vandaar dat het werk sinds de uitgave van Thomas Nerius (Parijs, 1560) in de verzamelde werken van Thomas van Aquino opgenomen werd onder de titel *Scriptum in IV libros Sententiarum ad Hannibaldum*. (7)

Niet alleen methodisch via de weg van de *abbreviatio* en inhoudelijk wat zijn opinies betreft, maar ook in de verwoording is Hannibaldus vaak dicht in de buurt van Thomas gebleven. Zo heeft M.-D. Chenu (8) ontdekt dat Hannibaldus in zijn tractaat over de theologie als wetenschap (*In I Sent.*, qu. 1, art. 1) in de solutio van een opwerping (ad 2) een tekst uit Thomas' commentaar op *De*

Trinitate van Boëthius tot in de formulering toe heeft ingevlochten in zijn eigen tekst.

Hoewel Hannibaldus in het algemeen de meningen van Thomas heeft nagevolgd en verwoord in zijn *Scriptum*, zal ik in het volgende een voorbeeld geven van principieel verschil. Hannibaldus' uiteindelijke opvatting over schepping impliceert namelijk voor de toentertijd heftig besproken kwestie van de eeuwigheid van de wereld een standpunt dat volstrekt afwijkt van de positie van Thomas over schepping en de mogelijkheid van eeuwige schepping.

Een eeuwige wereld is onmogelijk

Hannibaldus zegt over schepping het volgende. De absoluut eerste oorzaak van alle dingen, *ipse Deus*, is de universele oorzaak van het zijnde als zijnde. Het voortbrengen van een ding volgens zijn gehele zijndheid, d.w.z. naar de zijnsbeginselen van vorm en materie, wordt scheppen genoemd en komt aan God toe. (9) Alle andere, namelijk secundaire, particuliere oorzaken brengen hun effect slechts voort naar de vorm via in-formatie van de vorm in materie, niet naar de gehele substantie of zijndheid. (10) Gods scheppingswerk veronderstelt geen enkel zijnsbeginsel. Als schepping uit niets is schepping door een zekere uitstroming of uitvloeiing (*effluxus*) uit de goddelijke oorsprong. (11) Deze zijnsgeving is zakelijk gezien niets anders dan een relatie waardoor het schepsel verwijst naar God als zijn oorzaak. (12) Kortom, Thomas van Aquino zou hier spreken van de zijnsafhankelijkheid van de *creatura* ten opzichte van haar *creator*, die het schepsel uit niets geschapen heeft. (13)

Hannibaldus' visie op schepping als *creatio ex nihilo* is tot zover een korte samenvatting van die van zijn leermeester Thomas:

1. Notie van 'ex nihilo' in negatieve zin. Schepping is uit niets in deze zin dat God niet uit iets wat reeds voorondersteld is (bijv. een preëxistente materie) heeft geschapen. Wat voortgebracht wordt is de gehele substantie der dingen; terminus ad quem van de schepping is het gehele zijnde.

2. Notie van 'ex nihilo' in positieve zin. Schepping drukt een relatie van zijnsafhankelijkheid uit. Uit zichzelf zijn de dingen niets, zij bestaan slechts door zijnsgeving, die een *effluxus* vanuit de schepper genoemd wordt.

Deze tweevoudige notie van schepping uit niets had Thomas al breed uitgewerkt in zijn *Scriptum* (II, dist. 1, qu. 1, art. 2, sol.) via een wijsgerig-semanticke analyse van de term 'creavit' uit de geloofsthesen "in principio Deus creavit caelum et terram" (*Genesis* 1:1). Tot deze analyse was ook de filosofische rede gekomen, zij het na een moeizame en lange weg vol dwalingen. (14) Tot zover kon Thomas dus volop gebruik maken van de resultaten van de filosofen om zijn scheppingstheologie op te bouwen. Er is echter, aldus Thomas, nog een derde notie van schepping, namelijk dat zij "in den beginne" is voortgebracht (en dus feitelijk, of beter in waarheid, niet eeuwig is *a parte ante*). Deze betekenis echter van 'ex nihilo' hebben de filosofen nooit met het verstand kunnen aantonen. De waarheid van schepping uit niets als "in den beginne" berust uitsluitend op de christelijke openbaring; zij valt dus buiten het bereik van de natuurlijke rede. (15)

De genoemde tweevoudige, filosofische idee van schepping uit niets zegt als zodanig dus nog niets definitiefs over de scheppingsduur *a parte ante*: schepping "van eeuwigheid af" en schepping "in den beginne" zijn dan ook tot zover beide mogelijk. Het eerste hebben de filosofen unaniem geleerd, zij het als onbewezen volgens Thomas, het tweede leert de christelijke geloofsdoctrine, zij het evenmin als bewezen. Aangezien 'schepping' en 'eeuwige duur *a parte ante*' niet contradictoir zijn en geloofstheseën niet verstandelijk bewezen en ingezien kunnen worden, blijft de mogelijkheid open dat God de wereld evengoed van eeuwigheid af geschapen had kunnen hebben – ook al heeft hij dit *de facto*, of beter in waarheid, niet gedaan. (16)

Wanneer Hannibaldus echter de vraag stelt naar de eeuwigheid van de wereld: *Utrum creaturarum universitas, quae mundi nomine nuncupatur, sit Deo coaeterna*, (17) dan blijkt dat hij in tweeërlei opzicht zijn leermeester niet navolgt, maar zelfs tegenspreekt. Ten eerste meent Hannibaldus dat schepping "in den beginne" verstandelijk bewezen kan worden en ten tweede dat (dus) schepping niet van eeuwigheid af geweest had kunnen zijn. Welke argumentatie gebruikt Hannibaldus voor zijn positie?

Nadat hij drie artikelen gewijd heeft aan de notie van schepping als zodanig (wat impliceert zij en wat sluit zij uit), stelt Hannibaldus de vraag naar de mede-eeuwigheid van de wereld met haar schepper. (18) De these ter discussie is dan: *Videtur quod mundus sit aeternus*. (19)

Hannibaldus stelt eerst vier vrij willekeurig gekozen argumenten voor de eeuwigheid van de wereld op uit het in zijn tijd reeds ruime assortiment:

a. Aangezien de hemel structureel niet onderhevig is aan generatie en corruptie, is zij ongeworden en onvergankelijk, en dus eeuwigdurend; *et per consequens totus mundus*.

b. Aangezien het *nunc*, dat de tijd wezenlijk bepaalt, het begin is van de toekomst en het eind van het verleden, is de tijd er altijd geweest; *et per consequens motus et mobile* (want de tijd is het accident van de beweging). [En dus is de wereld eeuwig.]

c. Aangezien er beweging is vóór elke beweging, is er altijd beweging geweest; *et per consequens mundus*.

d. Aangezien Gods handelen van eeuwigheid af is, is dus ook zijn effect eeuwigdurend veroorzaakt door hem; *mundus ergo est aeternus*. (20)

Vervolgens stelt Hannibaldus twee argumenten op tegen de eeuwigheid van de wereld, en geeft hij de oplossing van de kwestie en de beantwoording van de argumenten *pro*.

Hannibaldus begint zijn *responsio* met te zeggen dat God de oorzaak is van alle dingen buiten hem (vgl. art. 1-3). Het scheppingswerk is echter niet tot stand gekomen op grond van de noodzakelijkheid van Gods natuur – hij moest niet scheppen, zoals hij wel de Zoon moest genereren – maar het kwam tot stand vanuit een vrij voorstel van de goddelijke wil. Toch is er daarbij geen sprake van willekeur geweest, want God handelt door zijn verstand en wijsheid, die het beginsel der dingen zijn via het medium van de wil. Deze wil verhoudt zich gelijkelijk tot de volgende twee mogelijkheden: zij brengt haar effect voort/zij brengt haar effect niet voort. (21)

Tot zover is er nog geen sprake van enige tijdsduur met betrekking tot schepping van eeuwigheid af of schepping "in den beginne". Hannibaldus zegt alleen dat Gods wil twee mogelijkheden ter selectie voor zich heeft liggen: de wereld tot een zijnde 'buiten' zich scheppen of niet scheppen (in dit laatste geval blijft de wereld in welke zin ook een idee in Gods geest).

De tekst vervolgt dan met de redengeving voor het *daadwerkelijk* scheppen. God heeft besloten tot schepping, maar waarom? De reden is deze, aldus Hannibaldus: God maakte de wereld met het doel dat zij hem als schepper zou representeren en manifesteren. (2) Nu echter wordt het element van de *scheppingsduur* ingebracht, want zo zegt Hannibaldus, deze representatie is de

reden waarom God de wereld maakte *nadat* zij niets was. (23) En hij verstaat dit geschapen-zijn *na* niet-zijn exclusief in durationele zin: als God scheidt, dan scheidt hij zijn maaksel met een eerste aanvang van duur, "in den beginne". Deze uitleg van Hannibaldus' tekst vindt haar grond in het eerste argument *contra* de eeuwigheid van de wereld: alles wat geschapen wordt is uit niets; welnu, de wereld is geschapen (zoals eerder bewezen werd, zie art. 1); dus is zij uit niets; 'uit niets' houdt in dat de wereld zijn *na* niet-zijn heeft; de wereld is dus niet eeuwig. (24) Nota bene dat Hannibaldus dit *sed contra*-argument niet weerlegt, zoals hij de argumentatie *pro* wel bestrijdt *na* zijn *responsio*; hij accepteert dit *sed contra*-argument dus als demonstratief. Aangezien 'niet eeuwigdurend' gelijk staat met 'aangevangen zijn', heeft Hannibaldus dus naar zijn eigen mening op noodzakelijke wijze bewezen (het argument heeft namelijk de vorm van een geldig syllogisme) dat de wereld een eerste begin moet hebben gehad, wat hij uitdrukt met het begrip 'zijn *na* niet-zijn'.

Thomas van Aquino accepteert deze durationele betekenis van *esse post non esse* niet als bewijsbaar door de rede; zij behoort slechts tot het terrein van het geloof. Maar ook meent Thomas dat de term 'post' niet eenduidig is. 'Post' kan namelijk ook uitdrukking geven aan de zijnsafhankelijkheid ten opzichte van de schepper: het schepsel is 'na' niets, omdat het uit zichzelf 'niets' is en daarom in het zijn vastgehouden, geconserveerd moet worden. Het schepsel is dus ontologisch of oorspronkelijk gezien 'na' zijn schepper. Geschapen-zijn zegt dan ook tot zover nog niets over enige notie van duur. (25)

Voor Hannibaldus echter zegt geschapen-zijn noodzakelijk – als tot het wezen van de *creatura* behorend – aangevangen zijn met en in een absoluut eerste begin. Volgens hem kan dan ook het geloofsartikel van schepping "in den beginne" demonstratief bewezen worden. En zo vervolgt hij dan zijn *responsio*: Vandaar dat het katholieke geloof met kracht (van rationeel te doorgronden redenen zelfs! PvV) op het standpunt staat dat de wereld niet altijd en eeuwigdurend heeft bestaan. (26)

Hannibaldus besluit zijn *responsio* met de positie van sommige filosofen te vermelden, volgens wie er geen noodzakelijke maar wel bepaalde waarschijnlijke argumenten zijn voor de eeuwigheid van de wereld of die van de materie. En hij verwijst dan naar de uitspraak van Aristoteles in de *Topica* I, 11 (104b12-17): Er zijn bepaalde kwesties die wij door strikte bewijsvoering niet kunnen oplossen, zoals de vraag of de wereld eeuwig is of niet. (27) Wat hier echter

onduidelijk is bij Hannibaldus is zijn bewering (zie nt 27) dat volgens deze filosofen de dingen niet door een wil (van een godheid) in het zijn gesteld zijn, maar vanuit de noodzakelijkheid van de natuur (van een godheid?). Natuurnoodzakelijkheid impliceert uit de aard der zaak eeuwige duur en sluit een eerste aanvang uit. (28) Argumentatie voor een eeuwige wereld op grond van de natuurnoodzakelijkheid van het zijn van de wereld moet dus zelf ook noodzakelijk of strikt demonstratief zijn en waarschijnlijkheid, vermoeden en gissing uitsluiten!

Na zijn *solutio* van de kwestie beantwoordt Hannibaldus de eerder gemaakte vier opwerpen voor de eeuwigheid van de wereld. Laat ik hier de weerlegging van de eerste twee uiteenzetten. De eerste omdat zij typisch is voor de invloed van Thomas van Aquino op Hannibaldus en de tweede omdat zij niet zonder originaliteit is.

Arg. 1 luidt als volgt: de hemel is ongeworden en dus eeuwigdurend; bijgevolg is de gehele wereld van eeuwigheid af. (29)

Met zijn weerlegging bedoelt Hannibaldus twee dingen:

a. Een uitleg van Aristoteles terzake: de Filosoof toont met het genoemde argument aan dat de hemel niet door generatie of natuurlijke wording tot zijn gebracht is via een natuurlijke werkoorzaak.

b. Een filosofische kritiek: wanneer de hemel (en dus de wereld) ongeworden is in de zin van fysisch ongeworden, dan sluit dit nog niet uit dat zij metafysisch tot zijn gebracht is door schepping, d.w.z. door een werkoorzaak die volgens haar wil handelt. (30) Vgl. Thomas van Aquino, *Scriptum*, II, 1, 1, 5, arg. 1 & ad 1.

Arg. 2 luidt als volgt: de tijd is er altijd geweest, omdat haar kern, het *nunc*, het begin van de toekomst en het einde van het verleden is. (31) Zoals Thomas reeds vóór hem gedaan had, richt Hannibaldus zijn kritiek op de kern van het argument: de bewering dat het nu als het tegenwoordige moment (*instans*) het begin is van de toekomst en het einde van het verleden. De betekenis hiervan is dat het *instans* of *nunc* de delen van de tijd voortzet. Maar, zo concludeert Hannibaldus, dan is het niet noodzakelijk dat het *primum instans* het einde is van een voorafgaande tijd, noch dat het *ultimum instans* het begin is van een toekomende tijd. Immers, geen van beide zet als zodanig de tijd voort. (32)

Wat Hannibaldus bedoelt te zeggen is dat er twee tijdsmomenten zijn die de universele strekking van de definitie van '*instans*' falsifiëren: het eerste en het laatste *instans*, het begin en het einde

van de wereld. Wanneer namelijk een lijn getrokken wordt vanuit een eerste punt, dan gaat aan dit eerste moment niets vooraf; analoog geldt van een laatste punt als einde van een lijn dat het niets na zich heeft. (33) Zo kan dus schepping "in den beginne" goed begrepen worden als aangevangen vanuit een absoluut eerste *instans*. Een eeuwige wereld zonder eerste aanvang is dan ook – filosofisch gezien – niet de enige mogelijkheid.

De twee argumenten tegen de eeuwigheid van de wereld die door Hannibaldus na de vier argumenten *pro* zijn aangevoerd, heeft hij niet weerlegd. Dit betekent dan ook dat hij ze als demonstratieve bewijzen heeft opgevat. Thomas van Aquino bijv. heeft namelijk ook de argumenten tegen de wereldeeuwigheid (en voor een wereldaanvang) weersproken als zijnde niet apodictisch en noodzakelijk. (34) Hannibaldus is hierin dus niet zijn leermeester gevolgd. Deze zelfstandigheid bleek al eerder bij de uiteenzetting van Hannibaldus' *solutio*, waarbij het eerste van de twee argumenten *sed contra* werd gebruikt ter interpretatie van deze *solutio*.

Het tweede *sed contra*-argument dat Hannibaldus met zijn *solutio* geëndosseerd heeft (en dus niet weerlegd), betreft niet het scheppingsbegrip als zodanig, zoals *sed contra* 1, maar poogt aan te tonen dat een eeuwige wereld twee onmogelijkheden impliceert, die beide het begrip 'oneindigheid' betreffen:

Sed contra 2:

1. Een eeuwige wereld houdt een oneindig aantal dagen in dat voorafging aan de huidige dag. Welnu, het oneindige kan niet doorlopen worden. (35) Dus etc.

2. Een eeuwige wereld houdt een oneindig aantal menselijke zielen in die *simul in actu* bestaan, aangezien de ziel onsterfelijk is en dus bestaan blijft bij de lichamelijke scheiding bij de dood. Welnu, het oneindige dat *simul in actu* is, is onmogelijk. (36) Dus etc. (37)

Waar de vier argumenten voor de eeuwigheid van de wereld tamelijk willekeurig gekozen zijn door Hannibaldus, daar is de *sed contra*-argumentatie een weloverdachte keuze geweest. Hannibaldus volgt namelijk met zijn *sed contra*-bewijzen de positie van Bonaventura in de kwestie van de wereldeeuwigheid, een positie die Thomas juist sterk had bestreden!

Laat ik afsluiten met iets over de positie van Bonaventura te zeggen, en wel om hiermee enigszins de achtergrond te schetsen van Hannibaldus' kritische houding ten opzichte van Thomas in de kwestie van een mogelijk eeuwigdurende wereld.

De reden waarom Bonaventura zo vaak de nadruk heeft gelegd op de onmogelijkheid van een eeuwig geschapen wereld ligt, aldus J.G. Bougerol, (39) in het uitgangspunt van de "spéculation bonaventurienne", namelijk de notie van schepping. Is schepping van eeuwigheid af (*creatio ab aeterno*) niet mogelijk, dan wordt met schepping bedoeld: schepping vanaf een absoluut eerste begin (*creatio ab initio*). En dat is wat volgens Bonaventura door de term 'schepping' noodzakelijk uitgedrukt wordt: een eerste aanvang der dingen, nadat zij er 'tevoren' niet geweest waren. *Creatio ab initio* is schepping uit en na niets. Deze uitleg en betekenis, zij het meer toegespitst op rationele noodzakelijkheid, herinnert aan de positie van Augustinus, die door Bonaventura in dezen nagevolgd wordt, zoals hij in zijn *Epistula de tribus quaestionibus* (40) duidelijk maakt: "Niemand anders heeft beter een beschrijving gegeven van de aard en wijze van de schepping der wereld dan Augustinus in zijn boek *De civitate dei* (XI-XII)."

In boek III, dist. 24 van zijn commentaar op de *Sententiae* (41) zegt Bonaventura dat het vraagstuk van de schepping der wereld behoort tot de meest verheven en edelste kwesties om te onderzoeken en te behandelen. Misschien dat hij juist op grond hiervan zo gespist is op de precieze betekenis van 'schepping', wanneer hij de vraag naar de oorsprong van de werkelijkheid onderzoekt en in verband daarmee de kwestie van de (on)mogelijkheid van een eeuwige schepping ter sprake brengt.

Bonaventura's these ter zake kan in het kort als volgt worden weergegeven. De gehele wereld is naar vorm en materie voortgebracht door het goddelijke causale principe. Deze voortbrenging is te verstaan als schepping uit niets, wat twee dingen inhoudt. Ten eerste, dat de schepper geen enkel preëxistent en met hem mede-eeuwig materiaal vooronderstelt bij het maken van zijn schepsel (uit niets = uit niet iets, d.w.z. zonder iets anders wat reeds bestond). Ten tweede houdt schepping uit niets in dat de wereld noodzakelijk een absoluut eerste aanvang heeft gehad (uit niets = 'na' niets, d.w.z. het maaksel heeft een eerste begin van duur gehad, is "in den beginne" geweest). (42) Schepping in deze zin sluit dus per se de mogelijkheid van een eeuwige schepping uit, aangezien dit begrip intrinsiek contradictoir is. Een geschapen wereld die altijd en immer heeft bestaan zonder eerste aanvang van duur is dan ook voor Bonaventura een onmogelijkheid, terwijl het tegendeel - *creatio ab initio* - noodzakelijk is. (43)

Noten

- (1) Zie voor Hannibaldus: M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, München, 1926, vol. I, pp. 347-348; Art. in *New Catholic Encyclopedia*.
- (2) H. Denifle (ed.), "Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens im 13. und 14. Jht.," *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 2 (1886), p. 238.
- (3) Zie A. Touron, *La vie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1737, pp. 282-283; P. Mandonnet, *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, Fribourg (Suisse), 1910, pp. 152-153 (nr. 124); M. Grabmann, *a.w.*, p. 347.
- (4) "Epistola dedicatoria," *Catena aurea in IV Evangelia*, Taurini, 1915, tom. I, p. 468: Verum quia congruit ut de laborum fructibus oblationes sacerdotibus offerantur, Expositionis evangelicae opus, laboris mei fructum, Apostolorum Presbytero censui offerendum: in quo vestra suscipiat auctoritas debitum, ut scientis industria iudicii censuram exerceat; et *antiqua dilectio*, amoris affectum in offerentis munere comprehendat. (mijn onderstreping, PvV)
- (5) M. Grabmann, *a.w.*, p. 347.
- (6) *Ibidem*.
- (7) J.A. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino*, Washington, 1983 (19741), p. 129; P. Mandonnet, *a.w.*, pp. 152-153.
- (8) *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris, 1957, pp. 75-76 (nt 1).
- (9) *In II Sent.*, dist. 1, qu. 1, art. 1, sol. (Thomas van Aquino, *Opera omnia*, ed. Vivès, Parisiis, 1878, vol. XXX, p. 254a): (...) ipse Deus qui est causa simpliciter prima, est causa universalis entis, in quantum huiusmodi. (...) Sed Dei est producere rem secundum totum illud quod est entitatis in ipsa, et quantum ad formam, et quantum ad materiam, et hoc est creare: unde Deo competit res in esse per creationem educere.

De reden waarom Bonaventura zo vaak de nadruk heeft gelegd op de onmogelijkheid van een eeuwig geschapen wereld ligt, aldus J.G. Bougerol, (39) in het uitgangspunt van de "spéculation bonaventurienne", namelijk de notie van schepping. Is schepping van eeuwigheid af (*creatio ab aeterno*) niet mogelijk, dan wordt met schepping bedoeld: schepping vanaf een absoluut eerste begin (*creatio ab initio*). En dat is wat volgens Bonaventura door de term 'schepping' noodzakelijk uitgedrukt wordt: een eerste aanvang der dingen, nadat zij er 'tevorens' niet geweest waren. *Creatio ab initio* is schepping uit en na niets. Deze uitleg en betekenis, zij het meer toegespitst op rationele noodzakelijkheid, herinnert aan de positie van Augustinus, die door Bonaventura in dezen nagevolgd wordt, zoals hij in zijn *Epistula de tribus quaestionibus* (40) duidelijk maakt: "Niemand anders heeft beter een beschrijving gegeven van de aard en wijze van de schepping der wereld dan Augustinus in zijn boek *De civitate dei* (XI-XII)."

In boek III, dist. 24 van zijn commentaar op de *Sententiae* (41) zegt Bonaventura dat het vraagstuk van de schepping der wereld behoort tot de meest verheven en edelste kwesties om te onderzoeken en te behandelen. Misschien dat hij juist op grond hiervan zo gespitst is op de precieze betekenis van 'schepping', wanneer hij de vraag naar de oorsprong van de werkelijkheid onderzoekt en in verband daarmee de kwestie van de (on)mogelijkheid van een eeuwige schepping ter sprake brengt.

Bonaventura's these ter zake kan in het kort als volgt worden weergegeven. De gehele wereld is naar vorm en materie voortgebracht door het goddelijke causale principe. Deze voortbrenging is te verstaan als schepping uit niets, wat twee dingen inhoudt. Ten eerste, dat de schepper geen enkel preëxistent en met hem medeeeuwige materiaal vooronderstelt bij het maken van zijn schepsel (uit niets = uit niet iets, d.w.z. zonder iets anders wat reeds bestond). Ten tweede houdt schepping uit niets in dat de wereld noodzakelijk een absoluut eerste aanvang heeft gehad (uit niets = 'na' niets, d.w.z. het maaksel heeft een eerste begin van duur gehad, is "in den beginne" geweest). (42) Schepping in deze zin sluit dus per se de mogelijkheid van een eeuwige schepping uit, aangezien dit begrip intrinsiek contradictoer is. Een geschapen wereld die altijd en immer heeft bestaan zonder eerste aanvang van duur is dan ook voor Bonaventura een onmogelijkheid, terwijl het tegendeel - *creatio ab initio* - noodzakelijk is. (43)

Noten

- (1) Zie voor Hannibaldus: M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, München, 1926, vol. I, pp. 347-348; Art. in *New Catholic Encyclopedia*.
- (2) H. Denifle (ed.), "Quellen zur Gelehrten-geschichte des Predigerordens im 13. und 14. Jht.," *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 2 (1886), p. 238.
- (3) Zie A. Touron, *La vie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1737, pp. 282-283; P. Mandonnet, *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*, Fribourg (Suisse), 1910, pp. 152-153 (nr. 124); M. Grabmann, *a.w.*, p. 347.
- (4) "Epistola dedicatoria," *Catena aurea in IV Evangelia*, Taurini, 1915, tom. I, p. 468: Verum quia congruit ut de laborum fructibus oblationes sacerdotibus offerantur, Expositionis evangelicae opus, laboris mei fructum, Apostolorum Presbytero censui offerendum: in quo vestra suscipiat auctoritas debitum, ut scientis industria iudicii censuram exerceat; et *antiqua dilectio*, amoris affectum in offerentis munere comprehendat. (mijn onderstreping, PvV)
- (5) M. Grabmann, *a.w.*, p. 347.
- (6) *Ibidem*.
- (7) J.A. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino*, Washington, 1983 (19741), p. 129; P. Mandonnet, *a.w.*, pp. 152-153.
- (8) *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris, 1957, pp. 75-76 (nt 1).
- (9) *In II Sent.*, dist. 1, qu. 1, art. 1, sol. (Thomas van Aquino, *Opera omnia*, ed. Vivès, Parisiis, 1878, vol. XXX, p. 254a): (...) ipse Deus qui est causa simpliciter prima, est causa universalis entis, in quantum huiusmodi. (...) Sed Dei est producere rem secundum totum illud quod est entitatis in ipsa, et quantum ad formam, et quantum ad materiam, et hoc est creare: unde Deo competit res in esse per creationem educere.

(10) Ibidem; vgl. ad 4 (p. 254b).

(11) Ibidem, ad 1; ad 4: hier spreekt Hannibaldus van 'simplex effluxus'; zie ook art. 3, sol.

(12) Ibidem, ad 1: God brengt de dingen in het zijn "per quemdam effluxum, cum nihil praesupponatur divinae factioni. Unde ipsa creatio nihil est aliud secundum rem, quam relatio quaedam qua creatura refertur ad Deum ad causam."

(13) *In II Sent.*, dist. 1, qu. 1, art. 2, sol. (*Opera omnia*, ed. Parma, Parisiis, 1856, tom. VI, pp. 386-387).

(14) Zie bijv. *De potentia*, 3, 5, sol.; *De subst. separ.*, cap. 9.

(15) *In II Sent.*, 1, 1, 2, sol. in fine.

(16) Zie met name *De potentia*, 3, 14 en *De aeternitate mundi*.

(17) Ed. Vivès, p. 253b.

(18) Het is opmerkelijk dat Hannibaldus spreekt van 'mede-eeuwigheid', zonder in te gaan op een nadere kwalificatie van Gods eeuwigheid en die van de wereld: *aeternitas*, respectievelijk *sempiternitas*, zoals Thomas gewoonlijk doet. Suggereert Hannibaldus misschien dat 'mede-eeuwigheid' duidt op 'mede-substantialiteit', iets wat ook door theologen als Bonaventura c.s. gesuggereerd wordt.

(19) Ed. Vivès, p. 256a.

(20) Ed. Vivès, p. 256a-b.

(21) *In II Sent.*, 1, 1, 4, sol. (p. 256b): Respondeo dicendum, quod sicut supra ostensum est, omnium quae sunt, praeter Deum, ipse Deus est causa; quae non agit quasi ex necessitate naturae, sed ex propositione voluntatis: agit enim per intellectum, qui est rerum principium mediante voluntate. Voluntas autem se habet ad utrumlibet: potest enim producere effectum suum, et non producere.

(22) *Ibidem*: (...) Deus fecit mundum ad hoc, ut mundus Deum repraesentaret.

(23) *Ibidem*: Quia igitur Deus fecit mundum ad hoc, ut mundus Deum repraesentaret, fecit eum postquam non fuerat: hoc enim modo in mundo facultas divinae voluntatis repraesentatur, qua potest effectum producere et non producere.

(24) *Ibidem*, sed contra 1: Omne quod creatur, ex nihilo est: sed mundus est creatus (...); ergo ex nihilo: et ita habet esse post non esse; non ergo est aeternus.

(25) Thomas, *In II Sent.*, 1, 1, 2, sol.

(26) Hannibaldus, *In II Sent.*, 1, 1, 4, sol. (pp. 256b-257a): Unde fides catholica firmiter tenet, mundum non semper fuisse.

(27) *Ibidem* (p. 257a): Quidam vero philosophi, res non ex voluntate institutas esse, sed ex necessitate naturae ponentes, dixerunt, vel materiam, vel mundum esse aeternum; non quasi necessariis rationibus hoc asserentes, sed quibusdam probabilibus conjecturis. Unde dicitur in I *Topicorum*, quod sunt quaedam problemata de quibus rationem non habemus, ut utrum mundus sit aeternus.

(28) Zie bijv. Aristoteles, *De generatione et corr.*, II, 11 (337b35 e.v.); *Ethica Nicom.*, VI, 3; vgl. ook *Metaph.*, VI, 2 (1026b27 e.v.)

(29) Ed. Vivès, p. 256a.

(30) *In II Sent.*, 1, 1, 4, ad 1 (p. 257a): Ad primum ergo dicendum, quod per rationem illam ostenditur a Philosopho in I *Caeli et mundi*, quod caelum non exit in esse per generationem, quasi a causa naturaliter agente. Non autem removetur, quin exeat in esse per creationem, a causa voluntarie agente.

(31) Ed. Vivès, p. 256a-b.

(32) *In II Sent.*, 1, 1, 4, ad 2 (p. 257a): Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, instans est principium futuri et finis praeteriti, intelligitur de instanti, secundum quod continuat partes temporis. Unde non est necessarium quod primum instans sit finis alicuius temporis,

neque quod ultimum sit principium temporis, quia neutrum continuat tempus temporis.

(33) Het voorbeeld is van Thomas, *In VIII Phys.*, lect. 2, nr. 983.

(34) Zie *In II Sent.*, 1, 1, 5, ad 1(2)-9(2); *solutio*.

(35) Aristoteles, *Metaph.*, XI, 10 (1066a35).

(36) Aristoteles, *Physica*, III, 5 (204a20-25); *Metaph.*, XI, 10 (1066b11).

(37) *In II Sent.*, 1, 1, 4, sed contra 2 (p. 256b): (...) si mundus fuit ab aeterno, et dies fuerunt ab aeterno, et similiter homines infiniti; ergo dies infiniti praecessissent diem istum, et infinitae animae remanerent a corporibus separatae: quorum utrumque impossibile est; quia ex primo sequeretur, quod infinita essent pertransita; ex secundo autem, quod essent infinito (sic!) simul in actu.

(38) Bonaventura, *In II Sent.*, dist. 1, pars 1, art. 1, qu. 2, rationes ad oppos. 1-6, (*Opera omnia*, ed. Quaracchi, 1885, tom. II, pp. 20b-22a); vgl. qu. 1, waar 'creatio' uitgelegd wordt als uitsluitend betekend "in den beginne".

(39) *Introduction à l'étude de S. Bonaventure*, Tournai, 1961, p. 229.

(40) *Opera omnia*, ed. Quaracchi, 1898, tom. VIII, p. 335b.

(41) *In III Sent.*, dist. 24, art. 2, qu. 3, ad 4 (*Opera omnia*, ed. Quaracchi, 1887, tom. III, p. 524b).

(42) *In II Sent.*, pars 1, dist. 1, art. 1, qu. 1 (*Opera omnia*, ed. Quaracchi, 1885, tom. II, pp. 13-18). Nota bene dat de samenvatting van Bonaventura's these een interpretatie is, omdat hij in zijn uiteenzetting over schepping (quaestio 1) niet expliciet zegt dat 'ex nihilo' uitsluitend verstaan moet worden in de zin van "in den beginne", d.w.z. met een absoluut eerste aanvang van duur.

(43) *In II Sent.*, pars 1, dist. 1, art. 1, qu. 2 (*Opera omnia*, ed. Quaracchi, 1885, tom. II, pp. 19-24).

SUMMARY

One of the Earliest Disciples of Thomas Aquinas, Hannibaldus de Hannibaldis, On the Impossibility of an Eternally Created World

Concerning the question of the eternity of the world, it appears that Hannibaldus de Hannibaldis, when he answers the problem 'Utrum creaturarum universitas, quae mundi nomine nuncupatur, sit Deo coaeterna,' in a twofold respect does not follow his master Thomas Aquinas. He even contradicts Aquinas' opinion, which says that, philosophically speaking, *creatio ab aeterno* is a possible position.

In the first place, Hannibaldus thinks that creation "in the beginning" can be proved with demonstrative force. Being created means, according to him, that the creature has received being *after* not being, in the strict durational sense of *esse post non esse*. In the second place, it follows then logically from this precise meaning of creation that an eternally created world could not have been made by God.

It is interesting that Hannibaldus' conception recalls to mind the view of Bonaventure on creation and the impossibility of an eternally created world, a view which Thomas Aquinas had criticized so sharply.

Hannibaldus' scientific work – we only know that he wrote a commentary on the *Sentences* – is incorporated in Thomas Aquinas, *Opera omnia*, ed. Vivès, Parisiis, 1878, vol. 30.

PALAMISME EN THOMISME

J. van Rossum

De palamitische controverse

In de winter van het jaar 1334 en 1335 zond Paus Johannes XXII twee legaten naar Constantinopel om de contacten met de Byzantijnen te herstellen. De Byzantijnse Keizer, Andronikos III Paleologos, benoemde een zekere Barlaam, een geleerde monnik afkomstig uit Calabrië, tot woordvoerder van het patriarchaat van Constantinopel bij de theologische discussies. Barlaam schreef naar aanleiding hiervan enkele anti-Latijnse geschriften.

Hoofdthema van al deze discussies was het probleem van het *Filioque*. De geschriften van Barlaam werden gelezen door Gregorius Palamas, een monnik van de hermitage van St.-Sabbas op de Heilige Berg Athos. Hij was het niet eens met Barlaams theologische benadering van het probleem van het *Filioque*.

De correspondentie tussen beide monniken resulteerde in een grote theologische strijd, die ook wel aangeduid wordt als de "hesychastenstrijd", aangezien de monniken die "hesychasten" werden genoemd en tot wie Palamas behoorde, ook door Barlaam werden aangevallen vanwege hun eigenaardige gebedstechniek.

Hier kan niet verder worden ingegaan op de historische ontwikkeling van deze controverse. (1) Er zij slechts vermeld, dat de theologie van Gregorius Palamas, tegenwoordig vaak aangeduid als "palamisme", op twee Synoden in Constantinopel in 1341 en 1351 door de Orthodoxe Kerk van het Oosten officieel is aanvaard. Bovendien is Palamas in 1368 opgenomen in de heiligenkalender en is de tweede zondag van de "Grote Vasten" speciaal aan hem gewijd. Hieruit blijkt de grote betekenis die wordt toegekend door de oosterse Orthodoxie aan deze theologische controverse en aan het palamisme.

De theologie van Gregorius Palamas

De discussie tussen Palamas en Barlaam ging in feite over het probleem van de *kennis van God*. Barlaam baseerde zijn argumentatie op de *apofatische* theologie van Dionysius Areopagita (hij was

in 1330 benoemd door de Keizer om exegese te geven van de werken van de "grote Dionysius") en hij bestreed het gebruik van "syllogismen" zoals de "Latijnen" die toepasten tijdens de discussies over het *Filioque*. God is onkenbaar en daarom kan niets met betrekking tot Hem worden "aangetoond": zo was, in het kort geformuleerd, zijn redenering.

Palamas bespeurde echter in deze betoogtrant een dogmatisch relativisme en agnosticisme. (2) Hij had al eerder twee traktaten geschreven, waarvan de titel "Apodictische verhandelingen" (over de voortgang van de Heilige Geest) reeds aanduidt dat Palamas' benadering van de theologie lijnrecht tegengesteld was aan die van Barlaam. In zijn eerste brief aan Akindynos, zijn leerling en latere tegenstander, schreef hij n.a.v. Barlaams geschriften dat het wel degelijk "mogelijk is te onderzoeken en aan te tonen (*ἀποδείξει*) dat God bestaat; dat Hij een uniek persoonlijk (Zijn) is en niet een uniek onpersoonlijk ding; dat hij de Drieheid niet overschrijdt, en vele andere dingen die rondom Hem gezien worden. Zo niet, dan is het geheel en al onmogelijk iets over God te weten te komen." (3) Dit alles betekent niet dat voor Palamas de Godskennis een louter rationele aangelegenheid was. Zo schreef hij in dezelfde brief dat er dingen zijn m.b.t. God "die totaal onbegrijpelijk en onnaspeurbaar blijven," zoals bijv. de manier waarop de Zoon "geboren" is of de Heilige Geest "voortkomt" (uit de Vader). Dit is een zaak van het geloof, dat geen "bewijs" (*ἀπόδειξις*) nodig heeft. (4) Bovendien was voor hem de meest volmaakte vorm van kennis van God geen verstandelijke of indirecte kennis, maar een directe of mystieke kennis: een kennis die gegeven wordt aan "hen wier hart gezuiverd is; zij weten door het teken van het geestelijk Licht, dat in hen schijnt, dat God bestaat en dat Hij als het ware Licht is, of beter gezegd de Bron van een geestelijk en onmaterieel Licht." Hier toonde Palamas zich een representant van de hesychasten, voor wie de directe aanschouwing van het Thaborlicht het doel was van het geestelijk leven.

In een later stadium concentreerde het debat tussen Barlaam en Palamas zich dan ook op de spiritualiteit van de hesychasten. Barlaam was inmiddels in aanraking gekomen met sommigen van deze monniken en was geschokt door de gebedstechniek die zij praktizeerden. "Navelstaanders" (6) noemde hij hen, vanwege de lichaamshouding die zij aannamen bij de beoefening van het "Jezusgebed".

Hij schreef een verhandeling tegen hen, getiteld *Tegen de Messalianen*, waarin hij hen beschuldigde van "Messalianisme": ze pretendeerden immers God te "zien" met hun fysieke ogen. Palamas' verdediging van de hesychasten in zijn *Triaden* (7) betrof de volgende twee punten: 1) De fysieke gebedsmethode; 2) De beschuldiging van "Messalianisme" en het probleem van de Godskennis. Wat het eerste betreft, valt er een groot verschil waar te nemen tussen de antropologie van Palamas, die het menselijk lichaam positief waardeert op grond van de Incarnatie (ook het lichaam heeft deel aan de "spirituele vreugde die van de geest in het lichaam komt") (8) en Barlaams "platoniserende antropologie, die het lichaam ziet als een hindernis en een obstakel voor de kennis van de werkelijkheid". (9) Het tweede punt betreft de theologie van Palamas als zodanig (het "palamisme"): de leer van het onderscheid in God tussen Zijn "Wezen" en Zijn "energieën". Palamas verdedigde de hesychasten door erop te wijzen dat het Thaborlicht, dat sommigen van hen vermogen te zien, niet het "wezen" (οὐσία) zelf van God is, maar de uitstralingen ervan, de "energieën". Palamas benadrukte dat de energieën van God (hij bedoelt hiermee de namen of attributen van God) God Zelf zijn en daarom "ongeschapen". De controverse ging daarom ook over de vraag of het Thaborlicht "geschapen" of "ongeschapen" was. Volgens Palamas' tegenstanders was het Thaborlicht niet God Zelf en daarom een "geschapen" of "symbolisch" licht. Volgens Palamas daarentegen behoorde het Thaborlicht tot God Zelf: de discipelen zagen op de berg Thabor het "ongeschapen" licht van het Koninkrijk Gods, (10) hoewel God in Zijn "wezen" voor hen verborgen bleef.

Daarom moest er in God Zelf een "onderscheid" zijn tussen Zijn "wezen" en Zijn "energieën": (11)

Kortom we moeten een God zoeken in wie men op een of andere wijze deel kan hebben. Ieder van ons die deel heeft in Hem zal - op de wijze die bij hem past en overeenkomstig dit deel hebben - het zijn, het leven en de vergoddelijking ontvangen.

Er is dus iets tussen de schepselen en die onparticipeerbare Bovenwezenlijkheid (τῆς ἀμεθέκτου ὑπερουσιότητος). Niet één realiteit, maar vele: zoveel als er participanten zijn. Zij hebben geen bestaan in zichzelf, deze werkelijkheden tussen (de schepselen en Gods transcendente Wezen). Want zij zijn krachten van die Bovenwezenlijkheid, die op een unieke en enkelvoudige wijze van te voren bezit en samenvat (μοναχῶς καὶ ἐναίως προειληφύιας καὶ συνειληφύιας) heel die menigte van participeerbare realiteiten.

Door middel van deze (menigte) vermenigvuldigt het Transcendente Wezen zich in emanaties (κατὰ τὰς προόδους πολυπλασιαζομένα) en wordt door allen geparticipeerd, terwijl Het zelf onparticipeerbaar en één blijft Dus zulke krachten en voorbeelden (van de schepping) bestaan en pre-existeren, maar ze zijn geen substanties (οὐσίαι) noch hebben zij hun eigen bestaan (αὐθυποστάτα) of voltooiën het Zijn van God. Want Hij geeft hun het bestaan (ὑποστάτης γὰρ ἐστὶν αὐτῶν) en Hijzelf bestaat niet door hen: niet de realiteiten rondom God (τὰ περὶ θεόν) zijn het Wezen van God, maar Hijzelf is het Wezen van de realiteiten rondom Hem Dezelfde God is dus participeerbaar ('Αμέθεκτος ἄρα καὶ μεθεκτός ὑπάρχει ὁ αὐτός θεός) en niet participeerbaar, enerzijds omdat Hij Bovenwezenlijk is, anderzijds omdat Hij een kracht en een energie heeft die het zijn geeft en die het voorbeeld en de vervolmaking van alles is.

Uit deze tekst, waarvan het bijzondere spraakgebruik, dat ontleend is aan de Areopagiet, opvalt, blijkt dat Palamas' theologie niet zo moet worden opgevat alsof hij God wilde verdelen in een "gedeelte" dat onkenbaar is (zijn Wezen of "Bovenwezenlijkheid") en "een gedeelte" dat kenbaar (of participeerbaar) is: de "energieën" van God. Palamas geeft geen theologische of filosofische oplossing van het probleem van de goddelijke "enkelvoudigheid", die voor het logisch denkende verstand niet te rijmen is met een "onderscheid" in God. Hij blijft staan in de traditie van de *theologia negativa*: alleen d.m.v. ontkenningen kan hij de relatie tussen Gods energieën en Zijn Wezen weergeven. Ook maakt deze tekst duidelijk dat volgens Palamas dit onderscheid reëel is en niet louter een onderscheid dat bestaat in het menselijk denken over God. In westers-scholastieke termen zou Palamas dus een "realist" genoemd kunnen worden.

Uit hetgeen tot nu toe gezegd is blijkt dat Palamas "het Zijn" van God niet reduceert tot Zijn "Wezen" of Natuur. Hier ligt, zoals we zullen zien, een groot verschil met de westers-scholastieke theologie. Wanneer de mens deel heeft aan Gods energieën (in het sacramentale leven van de Kerk en in de mystieke ervaring), heeft hij niet deel aan een "deel" van God, maar aan God in Zijn totaliteit, hoewel Zijn "Wezen" onkenbaar blijft: (12)

(God) is geheel aanwezig in ieder van de goddelijke energieën. Ieder van hen dient Hem als naam: hierdoor wordt duidelijk dat hij al deze ook transcendeert. Want hoe kan Hij, als er vele goddelijke energieën zijn, totaal (ὅλος) in ieder tegenwoordig zijn op geheel en al ondeelbare wijze, en geheel en al (ὅλος) in ieder gezien en

genoemd worden ten gevolge van de bovennatuurlijke en ondeelbare enkelvoudigheid, als Hij al deze niet zou transcenderen?

Voor een goed verstaan van Palamas' theologie dient ook benadrukt te worden dat de goddelijke energieën voor hem geen onpersoonlijke krachten zijn. (13) In Zijn energieën is God aanwezig als Vader, Zoon en Heilige Geest. Deel hebben aan God betekent niet: deel hebben aan een onpersoonlijke kracht of manifestatie van God, maar aan God als levende Persoon, d.w.z. aan de drie-ene God. Daarom behoort elke goddelijke energie of attribuut (leven, goedheid, enkelvoudigheid, kortom: alles wat over God gezegd kan worden) toe aan alle drie goddelijke Hypostasen. De Vader, de Zoon en de Heilige Geest hebben alle drie deel aan Gods leven, goedheid, enkelvoudigheid, enz. De goddelijke attributen of namen kunnen dus toegepast worden op alle drie Hypostasen van God, maar niet op al Zijn energieën, want iedere naam van God behoort tot één bepaalde energie. De goddelijke energieën mogen niet met elkaar verward worden: zij zijn onderling onderscheiden. (14)

Eveneens mag men de goddelijke Hypostasen niet met de energieën van God verwarren: de naam "Vader" is de naam van één bepaalde goddelijke Hypostase, en niet van een energie, hoewel de Vader Zich manifesteert in alle energieën. (15) Deze misschien enigszins scholastisch aandoende gedachtengang krijgt zijn volle betekenis in Palamas' leer van de vergoddelijking van de mens. "Vergoddelijking" (θέωσις), de traditionele term in de Griekse patristiek voor de vervulling van het geestelijk leven van de mens, betekent niet "identiek" worden aan God. Eenwording met God is een eenwording "van genade" (κατὰ χάριν) of "van energie" (κατ'ἐνέργειαν), niet "van wezen" (κατ'οὐσίαν) of "van hypostase" (καθ'ὑπόστασιν). Een eenwording van de mens met God κατ'οὐσίαν of καθ'ὑπόστασιν zou betekenen, zegt Palamas, dat God "miljoenen hypostasen" zou hebben (μυριοὑπόστατος). (16)

Barlaam: "humanist" of "scholastic"?

In het bovenstaande hebben we Palamas aangeduid als een "realist". Hoe moeilijk het is, westers-scholastieke termen, zoals "realisme" en "nominalisme", toe te passen op de theologie van het christelijk Oosten, blijkt uit de discussie die gevoerd is over de theologische achtergrond van Palamas' tegenstander, Barlaam. J. Mey-

endorffs karakterisering van Barlaams theologie als "nominalisme" (17) heeft een grote kritiek uitgelokt van verschillende kanten. Zo wees Sinkewicz erop, dat "Barlaam, om zijn eigen woorden te gebruiken, een 'vriend van ideeën' was" (18) en dat hij daarom in geen enkel opzicht vergeleken kan worden met zijn westerse tijdgenoot Willem van Occam.

Volgens A. de Halleux zou men veeleer Palamas een nominalist of "occamist" kunnen noemen, aangezien het nominalisme gezien kan worden als een reactie op het rationalisme van de hoogscholastiek. (19) Meyendorff erkent overigens, dat een directe invloed van Occam op Barlaam niet aangewezen kan worden. Daarom kan er slechts gesproken worden van een "zekere osmose van denken, een gemeenschappelijke intellectuele sfeer." (20)

Barlaam behoorde tot die kringen van theologen en geleerden in Byzantium die aangeduid worden met de naam "humanisten". Er is terecht op gewezen, dat de term "humanist" een vage term is, (21) maar zeker vanaf de elfde eeuw kan men in de Byzantijnse theologie twee stromingen onderscheiden: 1) een ascetisch-mystieke stroming, waarvan de grootste vertegenwoordiger de mysticus Symeon, de Nieuwe Theoloog (949-1022) was en 2) een stroming die een grote voorliefde toonde voor de klassieke filosofie en cultuur (de "humanisten"); een representant hiervan was bijv. Michael Psellos (1018-1078), een professor aan de pas opgerichte "universiteit" van Constantinopel. Men kan in het algemeen stellen dat de christelijke theologie altijd al enige vorm van humanisme (of misschien beter: "hellenisme") gekend heeft: men denke aan een Clemens van Alexandrië of een Justinus Martyr. Tot een botsing tussen humanisme en theologie komt het in Byzantium slechts in uitzonderlijke gevallen: de veroordeling van Origenes in 553 of van Johannes Italos in 1082, vanwege hun expliciet platonische leerstellingen, zoals de pre-existentie van de menselijke ziel.

De palamitische controverse kan dus in het algemeen beschouwd worden als een controverse tussen deze twee stromingen. We schrijven hier "in het algemeen", omdat bij nader inzien niet alle voor- of tegenstanders van Palamas' theologie tot één bepaalde stroming gerekend kunnen worden, "humanisten" of "hesychasten". Zo zijn er aanhangers van het palamisme geweest die tot de humanisten gerekend moeten worden (zie de volgende paragraaf). Akindynos, een tegenstander van Palamas, heeft nooit het hesychasme bestreden. Palamas zelf, hoewel hij zich in het algemeen negatief uitliet over de Griekse filosofen, erkende een zekere waarde in

de Griekse filosofie. (22) Bovendien blijkt hij een meer filosofisch of speculatief georiënteerd theoloog te zijn dan bijv. de grote mysticus Symeon, de Nieuwe Theoloog.

De palamitische of hesychastische controverse moet in ieder geval gezien worden als een conflict binnen de Byzantijnse theologie en niet als een controverse tussen "oosterse" en "westerse" theologie. Pas in de tweede helft van de veertiende eeuw, wanneer Thomas van Aquino in het Grieks wordt vertaald, zien we dat de meeste tegenstanders van het palamisme aanhangers zijn of worden van het thomisme en zich bekeren tot het Rooms-Katholicisme.

Thomisten in Byzantium

In het bovenstaande hebben we erop gewezen dat er een formele overeenkomst is gesuggereerd tussen de theologie van Barlaam en de westerse scholastiek.

Deze formele overeenkomst kan worden aangetoond in zijn commentaar op de *Kerkelijke Hiërarchie* van Pseudo-Dionysius, waarin hij schrijft dat volgens Dionysius het einddoel van de "hiërarchie" de kennis van het zijnde is, d.w.z. de filosofie. (23) Voor Barlaam en zijn volgelingen betekende kennis van God altijd indirecte of verstandelijke kennis. Palamas daarentegen maakte een onderscheid tussen de apofatische theologie, die slechts kan leiden tot een rationele kennis van God, en het "schouwen" van God: deze laatste vorm van Godskennis gaat de apofatische theologie te boven. De "mystieke duisternis" waarvan de Areopagiet spreekt, is een directe ervaring van God en niet slechts een metafoor. (24)

Wat zijn opvatting van de Godskennis betreft, kan Barlaam met Thomas van Aquino vergeleken worden (zie volgende paragraaf), hoewel hij zichzelf tijdens zijn discussie met Palamas als een tegenstander van Thomas beschouwde vanwege diens gebruik van syllogismen. (25)

Een andere aanwijzing van het feit, hoe dicht de tegenstanders van Palamas bij de westerse scholastiek stonden is het feit, dat vanaf de tweede helft van de veertiende eeuw zij zich vrijwel allemaal bekeerd hebben tot het Rooms-Katholicisme (reeds Barlaam ging na zijn veroordeling terug naar het Westen en werd door de Paus benoemd tot bisschop van een geünieerd Grieks bisdom) en een voorliefde toonden voor de theologie van Thomas,

die in Byzantium bekend was geworden door de vertalingen van Demetrius Cydones (1324-1398) en zijn broer Prochoros Cydones (1330-1369). (26) Echter, deze tweede fase van de palamitische controverse (na de officiële aanvaarding door de Orthodoxe Kerk van het palamisme) moet niet eenvoudigweg gezien worden als een controverse tussen thomisten en hesychasten. Zo was Johannes Cyparissiotis (tweede helft veertiende eeuw), volgens H.G. Beck "de belangrijkste tegenstander die het palamisme ooit gekend heeft," (27) geen "thomist", hoewel hij een "uitstekend kenner was van de filosofie van Aristoteles." (28) En wat nog interessanter is: er waren onder de palamitische theologen die een grote voorliefde hebben getoond voor de theologie van Thomas van Aquino! *Nilos Cabasilas*, Palamas' opvolger als aartsbisschop van Thessalonica in 1361, kan hier genoemd worden. Zijn leerling Demetrius Cydones schreef over hem dat hij "een grote hartstocht toonde voor de boeken van Thomas." (29) Aanvankelijk was hij dan ook een tegenstander van Palamas en pas later heeft hij zich "bekeerd" tot het palamisme (volgens de Byzantijnse geschiedschrijver en tegenstander van het palamisme, Nicephoros Gregoras, om zuiver politieke motieven). (30) *Nilos'* latere theologische standpunt heeft nooit geleid tot een consequent anti-thomisme: kenmerkend voor zijn houding is het feit, dat in zijn enige apologetische werk over het palamisme de naam van Thomas niet voorkomt, hoewel zijn tegenstanders bijna allemaal thomisten waren. (31) Dit moet wel gezien worden als een stilzwijgend eerbetoon aan de man, die hij eertijds zo "hartstochtelijk" had bewonderd.

Een theologisch veel belangrijker "palamitische thomist" was *Gennadios Scholarios* (1405-1472), de eerste Patriarch van Constantinopel na 1453 onder de Turkse heerschappij. (32) Hij was een leerling geweest van Marcus Eugenius, de belangrijkste vertegenwoordiger van de Byzantijnen op het Concilie van Florence, en een consequent anti-unionist. Scholarios opende een school in Constantinopel om speciaal onderricht te geven in de filosofie van Aristoteles. Bij de Latijnen bespeurde hij meer filosofische interesse dan bij zijn Byzantijnse tijdgenoten en zo kwam het, dat hij interesse kreeg voor de werken van Thomas, waarvan hij ook enkele in het Grieks vertaalde. Zijn enthousiasme voor de "doctor angelicus" uit zich bijv. in het voorwoord tot zijn commentaar op *De ente et essentia*: (33)

Deze Thomas, Latijn van geboorte en in leer, verschilt van ons in die dingen waarin ook de Kerk van Rome – die onlangs nieuwe leerstellingen heeft ingevoerd – van ons verschilt. Maar wat betreft de andere leerstellingen: hij is wijs en nuttig voor degenen die hem lezen.

Elders schrijft hij, dat hij alleen Thomas' leer van de Heilige Geest (het *Filioque*) afwijst en wat deze geschreven had over het onderscheid tussen het goddelijk "wezen" en de "energie". (34) M.a.w., Scholarios betoont zich een volgeling te zijn van zowel Thomas als Palamas! Zijn levenslange bewondering voor Thomas weerhield hem er echter niet van zijn leermeester Marcus Eugenicus op diens sterfbed te beloven hem op te volgen als woordvoerder van de tegenstanders van de unie met Rome.

Palamisme en thomisme

Gennadios wees een zuiver nominalistisch (κατ'ἐπίνοίαν, λογῶ) onderscheid tussen het goddelijk wezen en de energieën af: volgens hem hadden Barlaam en zijn volgelingen deze leer overgenomen van Thomas van Aquino. (35) Het staat echter te bezien of hij hier helemaal recht doet aan wat Thomas zegt over de goddelijke attributen. Thomas leert allerminst een puur "nominalisme". In zijn commentaar op de *Sententiae* van Petrus Lombardus schrijft hij dat de goddelijke attributen, zoals wijsheid en goedheid, (36)

geheel en al één zijn *re* in God, maar verschillen *ratione*: en deze *ratio* vindt niet alleen haar oorsprong in het denken van de mens (*ex parte ipsius ratiocinantis*), maar in de eigenschap van de *res* zelf (*ex proprietate ipsius rei*).

De *rationes* of goddelijke attributen "bestaan niet slechts in de menselijke geest (*non sunt tantum in intellectu*), omdat zij hun allereerste fundering hebben in de *res* die God is (*quia habent proximum fundamentum in re quae Deus est*)". (37) Thomas zegt hier, dat de goddelijke attributen beantwoorden aan een objectieve werkelijkheid in God zelf, terwijl ze tevens één zijn in God. Ook Thomas zag zich derhalve gesteld voor het probleem van Gods "enkelvoudigheid": hierin komt hij overeen met Palamas! Thomas lost het op door te wijzen op Gods transcendentie, die het menselijk

denken te boven gaat: *Ista pluralitas rationum contingit ex hoc quod res quae Deus est, superat intellectum nostrum.* (38) Wat in God één is en enkelvoudig, verschijnt aan ons verstandelijk denken als meervoudig: *Hoc quod in Deo est unum et simplex, plurificatur in intellectu nostro, etiam si immediate a Deo reciperet.* (39) In God bestaat er geen veelvoudigheid, maar is er enkel de volheid van Zijn volmaaktheid (*plenitudo perfectionis*), die elk voorstellingsvermogen te boven gaat (*sua perfectio superat unamquamque conceptionem nostri intellectus.* (40)

Hetzelfde lezen wij in de *Summa* (I, q. 13, a. 4). Thomas behandelt hier de vraag of de namen die aan God worden toegeschreven, synoniemen zijn. Zijn conclusie is, dat ze geen synoniemen zijn en dat de verschillende begrippen (*rationes*) van die namen niet "leeg en ijdel zijn, omdat aan hen alle één werkelijkheid beantwoordt die enkelvoudig is, maar door al die namen op veelvoudige en onvolmaakte wijze gepresenteerd wordt." Men kan hier een vergelijking trekken met Palamas, die schreef dat de goddelijke energieën "op een unieke en enkelvoudige wijze" aanwezig zijn in Gods transcendente Wezen. (41) Beide theologieën kunnen in dit opzicht "apofatisch" genoemd worden: zowel Thomas als Palamas erkennen op de een of andere wijze de objectieve werkelijkheid van Gods attributen (beiden zijn in dit opzicht geen "nominalisten") en tevens het unieke van Gods transcendente Wezen, dat voor het beperkte menselijke denken niet te vatten is. Beide theologen geven derhalve geen logische, voor het verstand aanneembare, verklaring van het feit dat de "veelvoudigheid" van de goddelijke attributen Gods "enkelvoudigheid" niet opheft.

Het is boeiend om na te gaan wat beide theologen zeggen over Gods transcendentie in verband met de kennis van God. We bespeuren hier een verschil in benadering. Thomas stelt dat God, aangezien Hij *actus purus* is en daarom zonder enige "potentialiteit", tot in de hoogste graad "kenbaar" is. (42) Een volledige kennis van God echter blijft voor elk schepsel onmogelijk, aangezien Gods "zijn" oneindig is en geen enkel schepsel Hem op "oneindige wijze" kan kennen. (43)

Een van de belangrijkste kenmerken van Palamas' theologie is, zoals we gezien hebben, de ontkenning van de mogelijkheid Gods wezen of natuur te kennen of te aanschouwen. Palamas fundeerde Gods transcendentie niet alleen op de beperkingen die de schepping met zich meebrengt, maar ook (en hier zien we een verschil met Thomas) op de mystieke ervaring. We hebben er reeds op gewezen

dat voor Palamas de ervaring van God een ervaring van Zijn transcendentie inhoudt. (44) In het "geestelijk schouwen" *ondergaat* (πάσχειν) de mens de "negatie", d.w.z. de transcendentie van God. Deze "kennis" van "datgene wat het schouwen te boven gaat" is daarom een hogere vorm van kennen dan de apofatische of negatieve theologie, die slechts een indirecte of verstandelijke kennis van God kan geven. (45) Om de ervaring van Gods transcendentie in de directe Godsaanschouwing weer te geven, gebruikt Palamas, in navolging van Gregorius van Nyssa en Pseudo-Dionysius, het beeld van de "duisternis" of de "meer dan lichtende duisternis". Het blijkt, dat voor Palamas Gods transcendentie niet alleen het gevolg is van onze menselijke beperkingen, maar ook door God Zelf aan ons wordt geopenbaard: Hij "verlaat" Zijn transcendentie omdat Hij dat wil. (46) In de menselijke ervaring van Gods transcendentie is Hij Zelf aanwezig. De "goddelijke duisternis" is daarom voor Palamas God Zelf, d.w.z. Zijn gave of energie. M.a.w. de transcendentie is een attribuut van God. Palamas zal dus niet met Thomas kunnen zeggen dat God *quantum in se est maxime cognoscibilis est*. Dit betekent niet dat volgens Palamas God Zichzelf niet zou kennen; "kenbaarheid" van God wil zeggen: kenbaarheid van God *voor de mens*, zoals alle goddelijke attributen iets zeggen over God zoals Hij Zich aan de mens openbaart, en niet wat Hij *in se* is. God blijft *in se*, in Zijn "wezen", voor de mens onkenbaar, niet alleen vanwege de eindigheid van de schepping (die het Oneindige niet kan vatten), maar ook en vooral omdat God Zelf Zijn "wezen" niet aan de mens openbaart en openbaren wil. "Onkenbaarheid" is daarom ook een attribuut van God waarin Hij Zich openbaart en aanwezig is, evenals alle namen en benamingen die men Hem kan geven, zoals leven, goedheid, licht, duisternis, enkelvoudigheid, etc.

We zien hier dus twee verschillende benaderingen van Gods transcendentie: het uitgangspunt van Palamas is het "zijn" van God Zelf en dat van Thomas het "zijn", of beter: het "geschapen-zijn", van de mens. Bovendien zien we een tegengestelde benadering van de Godsleer: Palamas reduceert het "zijn" van God niet tot Zijn "wezen", terwijl volgens Thomas alles wat over God gezegd kan worden identiek is aan (of samenvalt met) Zijn wezen. "God zien" betekent volgens Thomas: "Gods wezen zien". (47) Deze verschillen hebben ook consequenties voor de "genadeleer" van beide theologen. Palamas benadrukte, zoals we hebben gezien, dat de "energieën" niet slechts een "deel" van God zijn, maar God in

Zijn totaliteit: in ieder van Zijn energieën is God in Zijn totaliteit aanwezig. (48) Gods transcendentie heft de realiteit van de mystieke eenwording van de mens en God niet op. Daarom werd Palamas er niet van weerhouden, de "vergoddelijking" van de mens in zo realistisch mogelijke bewoordingen weer te geven: de mens zelf wordt "ongeschapen" door de genade. (49)

Er is een wederzijdse doordringing of versmelting tussen God en mens mogelijk, zonder dat de mens "identiek" kan worden aan God Zelf, want Hij blijft transcendent in Zijn wezen. De zojuist aangehaalde uitspraak van Palamas zal natuurlijk niet te vinden zijn in de werken van Thomas. Voor Thomas is "genade" iets dat aan de menselijke natuur wordt "toegevoegd" om het "bovennatuurlijke goede" te doen en te willen. (50) Het "natuurlijke" en het "bovennatuurlijke", mens en God, (51) worden in het thomisme scherp van elkaar onderscheiden. Voor Palamas daarentegen wordt in de "vergoddelijking" de hele menselijke natuur tot "bovennatuurlijk zijn" getransformeerd of getransfigureerd: de hele mens, met inbegrip van het lichaam, wordt *Pneuma*. (52) In de genadeleer van Thomas wordt de menselijke natuur "vervolmaakt", (53) terwijl volgens Palamas de menselijke natuur veranderd of getransfigureerd wordt, d.w.z. doorstraald met het ongeschapen goddelijk Licht, zoals eens Christus op de berg Thabor. (54) In plaats van *gratia non tollit naturam, sed perficit*, zou Palamas kunnen zeggen: *gratia non tollit naturam, sed transfigurat*. De idee van een "geschapen genade" of een "geschapen bovennatuur" is daarom onbekend in het palamisme en in de theologie van het christelijk Oosten. Het is boeiend te zien, hoe er in de theologie van het Westen een spanning valt waar te nemen tussen de prioriteit van de "ongeschapen" en de "geschapen" genade. Karl Rahner meent ook bij Thomas een prioriteit van de ongeschapen genade aan te kunnen tonen. (55)

Deze vergelijkende studie van het thomisme en het palamisme leidt tot de volgende conclusies.

1) Het "zijn" van God wordt in beide theologieën op verschillende wijze opgevat: Thomas identificeert het goddelijk "zijn" met het "wezen" van God; Palamas daarentegen reduceert het goddelijk "zijn" niet tot Zijn "wezen" of natuur, maar zegt dat er een onderscheid is tussen beide, zonder dat Gods "enkelvoudigheid" hierdoor wordt opgeheven.

2) Ook in het thomisme is de "enkelvoudigheid" van God een probleem, voor zover de goddelijke attributen niet als "lege en ijdele namen" beschouwd worden.

3) Beide theologieën kunnen "apofatisch" genoemd worden, voor zover ze de beperktheid van het menselijk kennen van God benadrukken.

4) In vergelijking met Palamas kan Thomas' benadering van de kennis van God intellectualistisch of verstandelijk genoemd worden (de kennis van God betreft slechts de *intellectus* van de mens), (56) terwijl die van Palamas als mystiek-ascetisch getypeerd zou kunnen worden (de "kennis" van God betreft de hele mens, met inbegrip van het lichaam).

5) In beide theologieën wordt de transcendentie van God op verschillende wijze benaderd: Thomas' denken over God wordt bepaald door het bewustzijn van de eindigheid van de mens, terwijl Palamas uitgaat van de directe ervaring van Gods "duisternis" of onkenbaarheid, die door God Zelf aan de mens wordt meegedeeld.

6) In de "genadeleer" van beide theologen zien we bij Palamas een sterk accent liggen op de directe en onmiddellijke vereniging van de mens met God, waarbij de menselijke natuur als geheel getransfigureerd wordt, terwijl Thomas daarentegen God en mens, het "natuurlijke" en het "bovennatuurlijke", scherp van elkaar wil onderscheiden.

Noten

- (1) Zie hiervoor vooral Jean Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris: Du Seuil, 1959. Een overzicht van de literatuur over het palamisme is te vinden in D. Stiernon, "Bulletin sur le palamisme," *Revue des études byzantines* 30 (1972), pp. 231-336. Voor een volledige discussie van het hieronderstaande verwijzen wij naar onze dissertatie: *Palamism and Church Tradition. Palamism, Its Use of Patristic Tradition, and Its Relationship with Thomistic Thought*, New York: Fordham University, 1985 (University Microfilms International, Ann Arbor, Michigan 48106, U.S.A.).
- (2) Meyendorff, p. 67.
- (3) Gregorius Palamas, *Συγγράμματα*, vol. I, ed. P. Chrestou et al., Thessalonica, 1962, p. 212.
- (4) *Ibidem*.
- (5) *Ibidem*, p. 216.
- (6) Eigenlijk ὁμολόψυχοι.
- (7) Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes*, 2 vols., ed. Jean Meyendorff, Louvain, 1973 (2e ed.). Hieronder geciteerd als *Tr.*
- (8) *Tr.* II, 2, 9: ἡ ἀπὸ τοῦ νοῦ ἐπὶ τὸ σῶμα πνευματικὴ ἐρχομένη ἡδονή.
- (9) Robert Sinkewicz, "The Doctrine of the Knowledge of God in the Early Writings of Barlaam the Calabrian," *Medieval Studies* 44 (1982), pp. 181-242 (236).
- (10) Palamas benadrukt het eschatologische aspect van de mystiek van het hesychasme. Zo verwijst hij graag naar Basilius de Grote, die het Thaborlicht een "prelude" noemt van Christus' *parousia* (PG [= Patrologia Graeca (Migne)] 29, p. 400 C-D). Cf. *Tr.* I, 3, 26.

(11) *Tr.* III, 2, 24 & 25.

(12) *Tr.* III, 2, 7.

(13) Een andere visie hierop geeft Dorothea Wendebourg, *Geist oder Energie*, München: Kaiser Verlag, 1980.

(14) Gregorius Palamas, *Tegen Akindynos V*, 27, ed. Chrestou, vol. III, pp. 373f. Geciteerd in Meyendorff, *Introduction*, p. 301.

(15) *Ibidem*.

(16) Cf. *Theophanes*, PG 150, p. 941A; Meyendorff, *op. cit.*, pp. 254f.

(17) Cf. *op. cit.*, pp. 65 & 67.

(18) "The Solutions Addressed to George Lapithes by Barlaam the Calabrian and Their Philosophical Context," *Medieval Studies* 43 (1981), pp. 151-217 (184).

(19) "Palamisme et scolastique," *Revue théologique de Louvain* 4 (1973), pp. 409-442 (433).

(20) *Op. cit.*, pp. 323f.

(21) Sinkewicz, "The Doctrine," pp. 239f (n. 273): "Humanism has become a word which requires ten pages of explanation before it can be used without inviting misunderstanding."

(22) Cf. *Tr.* I, 1, 12: "Wij willen dus degenen die het profane onderwys willen volgen er niet van afhouden, tenzij ze het monastieke leven op zich hebben genomen. Maar wij raden absoluut niemand aan zich er tot het einde toe mee bezig te houden. En wij weigeren te verwachten daardoor enige zuivere en volmaakte kennis omtrent het goddelijke te zullen krijgen."

(23) Geciteerd door Palamas in *Tr.* II, 3, 73. Cf. Meyendorff, *op. cit.*, p. 283. Het werk van Barlaam is voor het grootste deel nog niet gepubliceerd.

(24) *Tr. II, 3, 54.*

(25) Twee van zijn geschriften hebben als titel: *Tegen Thomas.*

(26) Stylianos G. Papadopoulos, "Thomas in Byzanz. Thomas-Rezeption und Thomas-Kritik in Byzanz zwischen 1354-1453," *Theologie und Philosophie* 49 (1974), pp. 274-304. Gerhard Podskalsky, "Die Rezeption der thomistischen Theologie bei Gennadios II. Scholarios," *Theologie und Philosophie* 49 (1974), pp. 305-323.

(27) *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959, p. 739.

(28) Gerhard Podskalsky, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, München, 1977, p. 169.

(29) "Apologie III," *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota*, ed. Giovanni Mercati, Città del Vaticano, 1931, p. 391.

(30) *Hist. Byz.* XXII, 4 (PG 149, p. 1329C); XXIV, 2 (PG 148, p. 1436B).

(31) *Tegen de ketterse Akindyniten*, in "La 'Regla teológica' de Nilo Cabásilas," *Orientalia Christiana Periodica* 23 (1957), pp. 240-256, ed. Manuel Candal.

(32) Zie het artikel van Podskalsky in n. 26.

(33) Gennade Scholarios, *Oeuvres complètes*, 8 vols., ed. L. Petit e. a., Paris, 1928-1936 (vol. VI, p. 177).

(34) Kanttekening bij zijn samenvatting van de *Summa theologiae*, in *Oeuvres complètes*, VI, p. 1, n.

(35) *Oeuvres complètes*, VI, p. 283. Cf. p. 284: "Thomas is naar onze mening niet zó uitmuntend dat wij hem ten allen tijde verdedigen, hoewel deze man ons vroeger, en nu nog steeds, opmerkelijk toescheen."

(36) *In I Sent.*, dist. 2, q. 1, art. 3, sol.

(37) Ibidem, ad 3.

(38) Ibidem, ad 4.

(39) Ibidem.

(40) Ibidem.

(41) *Tr.* III, 2, 25: zie n. 11.

(42) Deus, qui est actus purus absque omni permixtione potentiae, quantum in se est, maxime cognoscibilis est (*Summa theol.* I, q. 12, art. 1, res.).

(43) Ibidem, art. 7, res.

(44) Zie n. 24.

(45) *Tr.* II, 3, 26.

(46) *Tr.* I, 3, 47: "Onze geest treedt buiten zichzelf en wordt op deze wijze met God verenigd, zichzelf te boven gaande. God evenwel treedt ook buiten Zichzelf (Θεός καὶ αὐτὸς ἔξω ἑαυτοῦ γίνεται) en wordt op deze wijze met onze geest verenigd, terwijl Hij naar ons afdaalt (συγκαταβάσει χρώμενος)."

(47) *Summa theol.* I, q. 12.

(48) Zie n. 12.

(49) Cf. *Derde brief aan Akindynos*, ed. Chrestou, op. cit., vol. I, p. 308. Zie Meyendorff, op. cit., p. 247.

(50) Cf. *Summa theol.* I-II, q. 109, art. 2, res.: Sic igitur virtute gratuita superaddita virtuti naturae indiget homo in statu naturae integrae quantum ad unum, scilicet ad operandum et volendum bonum supernaturale.

(51) Het is opmerkelijk dat Thomas een voorkeur toont voor het verbum *conjungere* i.p.v. *unire*: cf. Roy J. Deferrari e.o., *A Complete*

Index of the Summa Theologica of St. Thomas Aquinas, Washington D.C., 1956, s.v.

(52) *Tr.* II, 3, 31: 'Ο δὲ Πνεῦμα γεγονῶς καὶ ἐν Πνεύματι ὄρῳν.

(53) Cf. *In Boeth. De Trin.*, q. 2, art. 3, res.: *Dona gratiarum hoc modo naturae adduntur quod eam non tollunt sed perficiunt.*

(54) Cf. *Tr.* II, 3, 36: "Als hij zichzelf bezieet, ziet hij Licht; als hij het object waarnaar hij kijkt, bezieet, ook dat is licht; als hij het middel waardoor hij schouwt, bezieet, ook dat is licht. En dat is de eenwording: dat alles één is, zodat hij die schouwt niets kan onderscheiden, noch het middel, noch het object, noch het wezen, maar alleen dit – dat hij Licht is en Licht ziet, anders dan al het geschapene." Cf. in de Russische mystiek het gesprek tussen St.-Serafim van Sarov en Motovilov: Jean Meyendorff, *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris: Du Seuil, 1959, pp. 167f.

(55) "Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade," *Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln, 1960 (4e ed.), pp. 347-375 (366). Cf. Gerry Russo, "Rahner and Palamas: A Unity of Grace," *St. Vladimir's Theological Quarterly* 32 (1988), pp. 157-180.

(56) *Summa theol.* I, q. 12.

SUMMARY

Palamism and Thomism

A comparative study of the theologies of Gregorius Palamas and Thomas Aquinas concerning our knowledge of God results in the following conclusions:

(1) The 'being' of God is conceived of differently: Thomas identifies divine 'being' with God's 'essence', whereas Palamas does not reduce God's 'being' to God's 'essence' or nature, but maintains a distinction between both, without thereby denying God's 'simplicity'.

(2) God's 'simplicity' presents a problem also for Thomas in that the divine attributes should not be conceived of as 'empty and idle names'.

(3) Both theologies may be called 'apophatic' in that both underline the limitations of man's knowledge of God.

(4) Thomas's approach of our knowledge of God may be called intellectualistic (the knowledge of God concerns the human *intellectus*), whereas that of Palamas may be characterized as mystical-ascetic (the knowledge of God concerns the complete human being, including his body).

(5) There is a different approach of God's transcendence: Thomas's thinking about God is marked by his awareness of man's finitude, whereas Palamas starts from a direct experience of God's 'darkness' or unknowability, communicated to man by God Himself.

(6) Concerning the doctrine of Grace, we see Palamas underline the direct and immediate union of man with God, whereby human nature is transfigured as a whole, whereas Thomas distinguishes sharply God from man, the 'natural' from the 'supernatural'.

FRANCISCUS DE VICTORIA'S COMMENTAAR OP DE *QUAESTIO DE BELLO* VAN THOMAS VAN AQUINO

Vertaald door H.A. Krop

Inleiding

Sinds het begin van deze eeuw wordt Franciscus de Victoria algemeen als één van de scheppers van het volkenrecht beschouwd. In de talrijke studies die aan zijn werk gewijd zijn is de relatie tussen Victoria en Hugo de Groot in veel gevallen het uitgangspunt geweest. (1) Van Victoria's werken hebben om deze reden vooral de colleges over het recht van oorlog en over de Indianen uit 1539 in de belangstelling gestaan. Hierin kan men zijn opvattingen over het internationale recht, de Spaanse kolonisatie van Amerika en het oorlogsrecht aantreffen. De aandacht voor de genoemde colleges blijkt onder meer uit het feit dat ze in het Spaans, Frans, Duits, Engels en zelfs in het Nederlands (2) vertaald zijn.

In vergelijking hiermee hebben Victoria's commentaren op de *Summa theologiae* weinig aandacht getrokken. Toch is Victoria zijn hele leven als commentator van Thomas werkzaam geweest. Aan de Sorbonne maakte hij via zijn leermeester Crockaert kennis met het werk van Thomas. Peter Crockaert was de eerste magister in de theologie die in Parijs de *Sententiën* van Petrus Lombardus door de *Summa theologiae* verving als basistekst voor het onderwijs in de theologie. Op instigatie van Crockaert verzorgde Victoria de eerste gedrukte uitgave van de *Secunda secundae* in Frankrijk. (3) Volgens Beltran de Heredia, de uitgever van veel van Victoria's werk, stond dit deel van de *Summa theologiae* ook in Victoria's onderwijs in Salamanca centraal. (4) In de veertien jaar tussen 1526 en 1540 heeft hij acht keer college gegeven over de *Secunda secundae*.

Thomas' quaestio *De bello* heeft Victoria in het cursusjaar 1534/1535 behandeld. In zijn commentaar worden aan de hand van de tekst van Thomas praktisch dezelfde vragen behandeld als in *De jure belli* zonder dat zijn opvattingen wezenlijk verschillen. (5) Het vraagstuk van de kolonisatie van Amerika wordt evenmin als in *De jure belli* aangeroerd. Als voorbeeld wordt slechts de oorlog tussen

Frankrijk en Spanje genomen. Aangezien deze tekst, zoals Regout opmerkt, (6) geen directe invloed heeft gehad op de ontwikkeling van de leer van de rechtvaardige oorlog, is hij vooral van waarde voor de geschiedenis van de receptie van het denken van Thomas.

QUAESTIO 40: DE OORLOG

ARTIKEL I: IS OORLOG VOEREN ALTIJD EEN ZONDE?

Inhoud

Deel I: Het recht van oorlog

Een christen mag onder bepaalde voorwaarden oorlog voeren.

– Vragen over de voorwaarde van het vereiste gezag.

1. Wat moet men onder vorsten verstaan?
2. Wat is een staat?

– Vragen over de voorwaarde van de rechtvaardige grond.

1. Mag een koning op grond van een verbond oorlog voeren?
2. Mag men tegen een koning oorlog voeren?
3. Mag de Spaanse koning het hertogdom Milaan verdedigen tegen de Franse koning?
4. Moeten de onderdanen weten of de oorlog gerechtvaardigd is?

Deel II: Het oorlogsrecht

1. Mag men in een oorlog doden?
2. Mogen in een gerechtvaardigde oorlog onschuldige kinderen gedood worden?
3. Mag men in een gerechtvaardigde oorlog plunderen?
4. Wordt buit het eigendom van degene die deze buit genomen heeft?
5. Mag men krijgsgevangenen maken?
6. Worden krijgsgevangenen slaven?
7. Mag men in een oorlog dingen doen die geen voordeel brengen?
8. Mag men gijzelaars doden?
9. Het kerkelijke verbod van toernooien.

Tekst

1. Men ontkent dat <oorlog voeren altijd een zonde is>. (7) < De juistheid van deze opvatting> blijkt uit een tekst van Augustinus. Op grond van een uitspraak van Johannes de Doper die in Lucas 3 <vs. 14 vermeld wordt>, wordt in de *Preek over de honderdman*, (8) die in krijgsdienst was, dit bewezen. Johannes zegt niet dat soldaten de dienst moeten verlaten, maar leert hun wat noodzakelijk is voor het heil. Thomas stelt daarom dat het oorlog voeren toekomt aan een koning, en deze is een openbare, niet een privé persoon. Een oorlog moet verder gevoerd worden op een redelijke grond en niet uit begeerte om te schaden. Zie de letterlijke tekst. (9)

2. Dit is een ernstig (10) onderwerp: hierbij is het van groot belang om te weten wat wel en wat niet geoorloofd is.

Tertullianus, een zeer oude schrijver, beantwoordt in *De krans van de soldaat* de centrale vraag of christenen dienst mogen nemen ontkennend. (11) Hij toont dit als volgt aan: Petrus gebruikte met recht zijn zwaard ter verdediging van Christus en toch zei Christus: "Breng uw zwaard weer op zijn plaats" <Matth. 26:52>. Verder volgt dit uit de uitspraak van Christus: "Al wie het zwaard opneemt zal door het zwaard vergaan." Deze uitspraak heeft geen betrekking op rovers, omdat dat <in deze context> geen zin zou geven. Petrus deed immers iets wat geoorloofd is. (12) Vele dingen voert hij ter ondersteuning van dit oordeel aan. Hij voert <als argument> aan dat op grond van Paulus (13) een christen geen twist moet dulden, maar liever moet bewerkstelligen dat hij tekort gedaan wordt dan dat hij een proces voert. Voorts, hoe zou het een christen, die als hij geslagen wordt de andere wang moet toekeren, (14) geoorloofd zijn oorlog te voeren? Het is daarom christenen niet geoorloofd oorlog te voeren.

Op het argument dat steunt op de uitspraak van Johannes de Doper zegt hij dat er een verschil bestaat tussen hen die, als zij in krijgsdienst zijn, tot het geloof komen, want zij mogen in dienst blijven omdat zij de eed die zij aan de koning gezworen hebben niet ontrouw kunnen worden – <als zij dit wel zouden doen, > dan krijgen zij de doodstraf – en anderen die het geloof <reeds hebben>. Zij mogen immers geen oorlog voeren en Johannes de Doper raadt iemand niet aan dat hij dienst neemt.

Tertullianus zegt verder dat vele zonden het gevolg zijn van het feit dat men wacht loopt op de dag des Heren. Op deze dag is het een christen niet geoorloofd te werken en moet hij zich van elke

arbeid onthouden. Och, dat U mag zien met welke eerbied de feestten gevierd werden die de ketters nu bespotten!

Zoals U echter weet, huldigde Tertullianus bepaalde afwijkende meningen, tot aan ketterij toe. Dit geldt misschien ook voor de <opvatting dat christenen nooit oorlog mogen voeren>. Wel kan men met recht zeggen dat Tertullianus in dit geval een advies gaf. Ik verheug me er over dat er oorlogen ter verdediging van de staat bestaan. Ik wil echter niet dat een privé persoon, die ik het eeuwige leven toewens, dienst neemt.

De conclusie dat christenen oorlog mogen voeren is reeds zeker op grond van de argumenten van Thomas. (15) Zoals Paulus immers zegt, een vorst draagt het zwaard ter verdediging van de staat. Als de Fransen de Spanjaarden aanvallen, (16) dan moet de vorst hen afweren en Fransen doden als het nodig is, (17) ook al beelden gene nieuwe ketters (18) zich in dat het christenen niet vrij staat oorlog te voeren, op grond van de tekst: "Wreekt uzelf niet, geliefden, maar laat plaats voor de toorn" <Rom. 12:19>. Dit is echter een ketterij.

3. De regelingen en voorwaarden van de oorlog geven aanleiding tot de volgende discussiepunten.

De eerste voorwaarde is dat een oorlog moet zijn aangegaan door een openbare persoon. Vorsten hebben immers het recht oorlogen te voeren. Wat verstaat men onder vorsten? Het is aannemelijk dat men hieronder alleen moet verstaan iemand die aan niemand ondergeschikt is, want Thomas zegt dat, als iemand een meerdere heeft, dan mag hij niet de oorlog verklaren en moet hij zijn recht zoeken bij zijn meerdere.

Hiertegen pleit dat Thomas zegt dat zij die het recht hebben om ondergeschikten te straffen en de staat te beveiligen tegen privé personen, namelijk door hen te straffen, oorlogen kunnen beginnen. Welnu, hoewel koningen onderworpen zijn aan keizers, kunnen zij privé personen straffen en de staat bewaken. Zij mogen dus iemand de oorlog verklaren.

Mijns inziens kan <ten eerste> in een verdedigingsoorlog, zoals Cajetanus zegt, die dit onderwerp helder behandelt, elke koning en elke staat zich verdedigen. (19) <Dit geldt> ook voor een stad, want als de inwoners van Toledo de inwoners van Salamanca aanvallen, dan kunnen dezen zich op eigen gezag verdedigen. Hieraan is geen twijfel mogelijk.

Ten tweede is het gezag van een vorst onleend aan de staat. Wanneer een staat dus oorlog mag voeren, mag een koning dit ook.

Ten derde bestaat er een verschil tussen een privé persoon en de staat. Immers, hoewel een privé persoon zichzelf en zijn eigendommen mag verdedigen, mag hij toch zichzelf niet wreken en alleen bij een rechter om schadeloosstelling verzoeken. (20) Als het tegendeel geoorloofd was, dat wil zeggen dat iedereen rechter in zijn eigen zaak zou zijn, dan zou de wereld (21) niet bestuurd kunnen worden. Dit zou niet alleen in strijd zijn met het goddelijke recht maar ook met het natuurrecht. Een staat heeft echter volledig de bevoegdheid om zich te wreken, zijn eigendommen terug te halen en zijn vijanden te straffen. Het punt is duidelijk: als <een staat> dit niet zou kunnen, dan zou op aarde wanorde heersen en zou men schade door slechte mensen toegebracht moeten dulden. Hieruit volgt dat de staat in deze drie opzichten – namelijk het zich op vijanden wreken, het terughalen van zijn eigendommen en het straffen van de vijanden – over vijanden en onderdanen hetzelfde gezag bezit. Als een staat hiertoe de bevoegdheid heeft, dan mag een vorst, die zijn macht door de staat bezit, dit ook.

4. Een <tweede> discussiepunt is: welke gemeenschap kunnen wij een staat noemen? Mijn opvatting is dat, zoals Aristoteles zegt, een staat zich zelf genoeg moet zijn. (22) Een gemeenschap die de bevoegdheid heeft om de drie genoemde dingen te doen – namelijk om zich zelf te wreken enzovoort – is daarom een staat.

Welke gemeenschap heeft echter <de bevoegdheid tot> deze drie dingen? Cajetanus is van mening dat een gemeenschap geen staat genoemd wordt omdat hij één hoofd heeft, maar omdat hij een volmaakte staat is en geen onderdeel van een andere staat en zijn zaken bestuurt samen met een andere. Het is daarbij niet van belang of de staat ondergeschikt is aan een andere of niet. (23) Vandaar dat de hertog van Milaan een oorlog kan beginnen als het nodig is, want ook al is hij een onderdaan van de keizer, toch is deze staat volmaakt en vormt hij geen gemeenschap met een andere. Hieruit blijkt ook hoe een koning die aan de keizer ondergeschikt is iemand de oorlog kan verklaren en ook wie oorlogen kan verklaren.

5. Discussiepunten rond de grond van de oorlog.

Wij hebben betoogd dat een koning om zijn goederen terug te krijgen en zich te wreken oorlog kan voeren. Welnu, mogen wij vanwege een verbond oorlog voeren, bij voorbeeld om een andere vorst die onrecht aangedaan wordt te helpen?

Mijns inziens mag dit. <Ten eerste, > omdat vrienden in zekere zin één zijn met ons. (24) Ten tweede volgt dit uit het feit dat als wij

onrecht te verduren hebben, wij de Portugezen te hulp mogen roepen. Wij mogen hen dus ook ondersteunen.

6. Mag men ook de onderdanen tegen hun vorst verdedigen, wanneer hij hen onrecht doet? Mag men tegen een koning oorlog voeren?

Mijns inziens is dit <ten eerste> niet geoorloofd als de zaak twijfelachtig is. Men zou namelijk een staat in wanorde brengen, als andere vorsten, om iemand die zich over zijn koning beklaagt te helpen, ten strijde mogen trekken. Verder is de vorst zelf de rechter in deze zaak. De zaak moet dus niet door anderen beslist worden. Ten tweede, als het vast staat dat de onderdanen door hun koning onrecht wordt aangedaan, dan mogen de edelen de strijd aanbinden met hun vorst. En in het algemeen geldt dat, wanneer de onderdanen het recht van oorlog tegen hun koning hebben, de edelen voor het volk mogen strijden. De reden is dat een volk onschuldig is en het de edelen vrij staat om op grond van het natuurrecht de wereld (25) tegen onrecht te verdedigen, zoals ten tijde van Peter, (26) koning van Spanje, gebeurd is. Hij was een tiran en de koning der Fransen streed tegen Peter ter wille van een andere zoon.

7. Men stelt nu aan de orde of <men oorlog mag voeren> wanneer het om het goed van een ander gaat, bij voorbeeld om het hertogdom van Milaan: mag de koning van Spanje de hertog van Milaan beschermen tegen de koning van Frankrijk? (27)

Mijn opvatting is dat, wanneer het een goed van ons betreft, het volstrekt geoorloofd is. Als het niet duidelijk is wie de eigenaar is, dan is de aanspraak van de feitelijke bezitter beter. Men oordeelt dan op dezelfde wijze als bij een privé persoon. Als ik eraan twijfel of een kledingstuk van mij is, dan moet ik ijverig trachten de waarheid te achterhalen. Zolang ik blijf twijfelen, mag ik het geoorloofd in mijn bezit houden. Omgekeerd, als ik eraan twijfel of een kledingstuk dat een ander bezit van mij is, dan mag ik het niet met geweld meenemen zolang er twijfel mogelijk blijft. De reden is dat de ander het recht van de bezitter heeft. (28) Ik kan dus niet het recht van het nemen hebben, omdat niet beide partijen in een oorlog het recht aan hun zijde kunnen hebben. (29) Past men deze redenering op het onderhavige probleem toe, dan meen ik dat men over een zaak waarvan het niet duidelijk is wie de eigenaar is, geen oorlog mag voeren. Wanneer echter een hertog met een juiste titel is opgetreden, dan mag men hem in de oorlog beschermen. Omgekeerd is het in dat geval niet geoorloofd de aanvaller te ondersteunen. Iemand

die helpt stelt zich immers aan gevaar bloot, <want> als het niet zeker is <wie de eigenaar van een zaak is>, zou men de bezitter onrecht doen.

8. Hierbij sluit aan een vraag over onderdanen: moeten zij weten dat een oorlog rechtvaardig is om ten strijde te kunnen trekken, of is het voldoende dat hun vorsten hen daartoe oproepen?

Het is aannemelijk dat zij dit moeten weten, omdat als dit niet zo was, men anders allen die met de koning van Frankrijk tegen de Spanjaarden optrekken en omgekeerd, voor onschuldig moet houden. Als zij hiertoe niet verplicht zijn, maar met recht optrekken, dan zouden zij hen dus niet mogen doden, omdat zij onschuldig zijn.

Hiertegen pleit dat soldaten geen rechters zijn. Men is dus niet verplicht het te weten.

Mijn zienswijze is <ten eerste> dat, als het vast staat dat een oorlog onrechtvaardig is en zij weten dit of zij zijn zich daarvan bewust, dan mogen zij geen oorlog voeren, ook al dwingt hun vorst hen daartoe. De reden is dat men een doodzonde begaat en men God meer moet gehoorzamen dan hem. Ten tweede zijn mannen uit het volk die niet toegelaten worden tot de raadskamer van de vorst, niet verplicht te weten of de grond van de oorlog rechtvaardig is, maar zij mogen hun koning volgen. Dit behoeft geen nader betoog, omdat niet allen op de hoogte gebracht kunnen worden van de grond van de oorlog. Ten derde moeten de groten die tot de raadskamer van de vorst toegelaten worden, de grond van de oorlog onderzoeken. ⁽³⁰⁾ Dit komt hun immers toe. Verder moeten zij de koning van advies dienen over de vraag of <een oorlog> passend is of niet. Zij moeten hem immers met raad ondersteunen. Ten vierde, wanneer het niet zeker is dat de grond van de oorlog onrechtvaardig is, maar twijfelachtig, dan mogen soldaten mee ten strijde trekken. Dit laat zich als volgt bewijzen.

a. Een soldaat moet dan tussen twee dingen kiezen. Als hij ten strijde trekt, dan loopt hij het risico onrechtvaardig oorlog te voeren; als hij dit niet doet, dan bestaat het gevaar dat hij zijn koning en vaderland in nood ontrouw wordt. Welnu, wanneer iemand tussen twee kwaden moet kiezen, dan moet hij aan het kleinste kwaad de voorkeur geven. Welnu, het is een kleiner kwaad vijanden te schaden, dan de eigen staat.

b. Zoals wij gesteld hebben, behoeven zij niet de grond van de oorlog te onderzoeken, omdat het niet aan allen toekomt deze te kennen. ⁽³¹⁾ In geval zij dus in onzekerheid verkeren, mogen soldaten ten strijde trekken. Het is waar dat, zoals wij over het

onderwerp der onwetendheid (32) zeiden dat, wanneer 'men kleppen op heeft' en de onwetendheid als het ware voorgewend wordt, men haar niet ter verontschuldiging kan aanvoeren. Dit zou het geval zijn wanneer er aanwijzingen zijn dat een oorlog niet gerechtvaardigd is en ik daarover in onzekerheid verkeer, maar omdat ik voor mijn koning genegenheid koester, sluit ik mijn ogen. Wat weet ik dan? Mijns inziens kan ik dan niets ter verontschuldiging van mijn zonde aanvoeren. Wanneer wij dus stellen dat, wanneer er onzekerheid bestaat dat de onderdanen hun vorst in de strijd kunnen volgen, dan moet men dit zo verstaan dat het gaat om een onzekerheid die aannemelijk is. Merk verder op dat, wanneer nadien vast komt te staan dat de oorlog onrechtvaardig was - voordien waren wij hierover onzeker en volgden wij te goeder trouw onze koning, maar nadien verkregen wij er zekerheid over dat de oorlog ongerechtvaardigd was - dan moeten soldaten geplunderde goederen, wanneer zij zich daardoor verrijkt hebben, teruggeven. Zij zijn er niet toe verplicht toegebrachte schade te vergoeden, <bij voorbeeld> wanneer zij een stad in brand gestoken hebben of bepaalde dingen opgegeten hebben. De dingen die zij in handen hebben en waarmee zij zich verrijkt hebben, moeten zij echter teruggeven. (33) De koning moet misschien de schade vergoeden.

Tenslotte begaan zij die bereid zijn om zich in elke oorlog te mengen en zich niet afvragen of deze gerechtvaardigd is of niet, maar optrekken met degene die de meeste soldij geeft zonder diens onderdaan te zijn, een doodzonde. (34) Dit is niet alleen het geval wanneer zij met iemand optrekken, maar altijd, omdat zij dit verlangen bezitten. Verder, wanneer over een zaak twijfel bestaat, dan kunnen hulptroepen, bij voorbeeld de Zwitsers, geen hulp bieden aan één van de partijen, wanneer zij daarvan geen onderdaan zijn. Merk echter op dat het juridisch onzeker kan zijn of die stad, die in het bezit is van de koning van Spanje, tot Frankrijk behoort. Het is zeker dat de oorlog waarmee de Spaanse koning de stad verdedigt gerechtvaardigd is. Iedereen kan daarom de Spaanse koning te hulp komen.

9. Een volgend punt is of men mag doden in een oorlog. Als het noodzakelijk is voor de overwinning, dan is dat geoorloofd, omdat men ook privé personen mag doden die wanorde in de staat teweegbrengen. (35)

10. Dan rijst de vraag of de Spanjaarden, als zij de overwinning behaald hebben en geen gevaar meer te vrezen hebben doordat de

vijanden op de vlucht slaan, hen mogen achtervolgen en doden, daarbij gesteld dat hun dood niet langer noodzakelijk is voor de overwinning.

Mijns inziens is <ten eerste> het geheel en al geoorloofd hen te doden. De reden is, dat een koning niet alleen het gezag heeft om zijn eigendommen terug te halen, maar ook om vijanden te straffen. (36) Dit ook nadat zij een stad binnengegaan zijn, zoals een koning burgers kan doden die een stad in brand gestoken hebben en niet alleen hun goederen verbeurd kan verklaren. Dit volgt uit het feit dat, als men hen niet mag doden, men oorlogen niet kan vermijden, omdat zij terstond zullen terugkeren. Ten tweede is het niet geoorloofd alle vijanden te doden, maar moet men daarbij maat betrachten. (37) Zoals een koning niet alle burgers van een stad mag straffen die tegen hem in opstand zijn gekomen, maar sommigen wel, zo mag men ook in het algemeen niet alle vijanden doden, maar moet men in ogenschouw nemen of het de eerste oorlog is die zij ongerechtvaardigd tegen ons gevoerd hebben en verder of zij al of niet een grond hiervoor hebben. Ten derde mag men geen vijanden doden nadat de overwinning behaald is, wanneer zij geoorloofd gestreden hebben en zij niet langer een gevaar opleveren. Het is dus zo dat, als de koning van Spanje met recht de stad Bayonne belegert, zij zich met recht mogen verdedigen, want als zij dat niet doen, dan leveren zij hun stad uit. Als de Spaanse koning de stad neemt en zij vormen voor hem geen gevaar, dan mag hij hen niet doden. De reden is dat zij onschuldig zijn. Ik zeg "tenzij zij in de oorlog een risico vormen," omdat als er een feitelijke oorlogstoestand bestaat, men geweld met geweld mag beantwoorden. (38) Ook al zijn de vijanden onschuldig, dan mag men hen toch doden, zoals in ons geval.

11. Een volgend punt is of in die (39) oorlog onschuldige kinderen gedood mogen worden? Ik verschil hierover van mening met een bepaald lid van de koninklijke raad. Hij stelde dat dit aan te raden is, opdat allen dan gedood worden en de oorlog goed afloopt.

Ten eerste zijn mijns inziens allen die wapens kunnen dragen als schuldig te beschouwen, omdat men ervan kan uitgaan dat zij de vijand tegen onze koning willen verdedigen. Men mag hen doden, tenzij het tegendeel vast staat, namelijk dat zij onschuldig zijn. Ten tweede, men mag onschuldigen doden wanneer het voor het doel van de overwinning noodzakelijk is. Als men een stad aanvalt, dan moet men hem beschieten. De dood van onschuldigen is hiervan het gevolg. Laat dit het gevolg zijn, want het is een accidenteel gevolg.

(40) Hierover is geen twijfel mogelijk: dit is vergelijkbaar met het aanvallen van een versterking. Ten derde, wanneer de stad genomen is en men de overwinning bereikt heeft, waardoor men niet langer risico loopt, mag de koning de onschuldigen, zoals kinderen, religieuzen en geestelijken, die geen bijstand verlenen, niet doden. De reden is duidelijk: zij zijn namelijk onschuldig en voor het doel van de overwinning is het niet nodig dat zij gedood worden. Het is een ketterij om te zeggen, dat men hen dan mag doden. Wanneer men dus tussen schuldigen en onschuldigen kan onderscheiden, mogen zij op grond van hun bedoeling niet gedood worden.

12. Mag men verder in een rechtvaardige oorlog een stad buit maken en aan plundering en het zwaard prijs geven? Het is aannemelijk van wel, want anders kunnen steden niet veroverd worden. De soldaten worden vuriger en de vijanden worden dan meer bevreesd. Het is dus nodig om de overwinning te behalen. Hiertegen pleit dat dan de dood van onschuldigen het gevolg is. Het is daarom niet geoorloofd.

Ten eerste, als het niet nodig is voor het doel van de oorlog, begaan zij die dit toestaan mijns inziens een zeer zware zonde. Ten tweede, als het nodig is, dan kunnen aanvoerders dit toestaan, soldaten kunnen dit echter niet op eigen gezag doen. De aanvoerders kunnen bij voorbeeld toestaan om Moorse steden te plunderen. Dit is niet geoorloofd omdat het Moren zijn, maar omdat zij onze eigendommen in bezit hebben en omdat het een gerechtvaardigde oorlog is. Het is dus ook geoorloofd in een oorlog tussen christenen. (41) Ten derde moeten de aanvoerders de soldaten dan aansporen geen onschuldigen te doden. Hoewel zij echter weten dat de soldaten hierdoor vele slechte dingen zullen doen, kunnen zij hun dit toch toestaan.

13. Bij het beantwoorden van deze en de vorige vraag moet men acht slaan op de volgende tekst uit Mattheus 13 <vs. 29>: "Laat het onkruid opgroeien, opdat gij niet het koren uitrukt." Hieruit volgt dat soms schuldigen niet gestraft moeten worden, om daardoor niet de dood van onschuldigen te veroorzaken. Thomas zegt daarom hiervoor in <de *Summa theologiae*, II^a II^{ae}> quaestio II, a. 3, ad 3, dat wanneer ketteren niet zonder aanstoot en risico voor onschuldigen gestraft kunnen worden, zij soms ongestraft moeten blijven. Wat ons probleem betreft, meen ik dus dat men ervan moet uitgaan dat in een staat sommigen onschuldig zijn en dat het daarom in het algemeen God niet welgevallig en onchristelijk is om allen te doden, omdat dan onschuldigen gedood worden. De aan-

voerders moeten daarom liever de schuldigen na het behalen van de overwinning ter bestraffing doden.

Hiertegen pleit dat Saul allen in Amalek doodde, ook de kinderen, en er bleef zelfs niemand over die watert tegen een muur. (42) Sterker nog, omdat hij iets achterhield, zei Samuel hem aan, dat de Heer het koningschap van hem zou wegnemen.

Hierop antwoord ik, dat hij dit deed op bevel van de Heer, die de Heer van het leven is, zoals de Heer in Sodom de onschuldigen doodde en toch deed Hij dit tot heil, omdat zoals Hiëronymus zegt die onschuldigen gered zijn. (43) Men moet in dit verband ook de bekende geschiedenis van keizer Theodosius vermelden, die de stad Thessalonica, die tegen hem in opstand was gekomen, ten prooi gaf aan het zwaard en aan plundering. (44) Ambrosius deed hem in de ban totdat hij boete deed. De reden is niet dat hij de aanzienlijken van de stad gedood heeft, omdat dit geoorloofd is, maar omdat hij onschuldigen doodde. Hieruit volgt, dat men in een oorlog armen en leden van de geestelijke stand, die niet de oorzaak van de oorlog vormen noch daaraan bijdragen, niet mag doden.

14. Mag men degenen in een stad die nu geen schuld hebben en geen schade toebrengen, maar als men hen laat leven wel schade zullen veroorzaken, ter dood brengen? Het lijkt niet aannemelijk, omdat zij feitelijk geen schade toebrengen.

Hiertegen pleit dat het voor ons niet voordelig kan zijn hen nu in leven te laten, omdat zij later tegen ons oorlog zullen voeren.

Dit is mijns inziens niet geoorloofd, wat de militairen ook zeggen. (45) Men mag de kinderen van de ongelovigen niet ter dood brengen, omdat zij geen onrecht begaan hebben.

15. Het is een moeilijk punt of men in een rechtvaardige oorlog onschuldigen wel mag uitplunderen.

Wanneer het noodzakelijk is voor de uiteindelijke overwinning, mag men mijns inziens ten eerste al de werktuigen, schapen, runderen en ander vee die daarvoor nodig zijn plunderen, ook al is het van onschuldigen. (46) De reden is evident, omdat wie oorlog mag voeren zich ook al de middelen mag verschaffen voor het doel van <oorlog>, de overwinning. Ten tweede <mag men ook van> een staat of een koninkrijk die geen schuld hebben <buit nemen>, bij voorbeeld wanneer de Fransen de Spanjaarden beroofd hebben en de Franse koning en dit koninkrijk willen hun geen schadeloosstelling geven, dan mogen de laatsten Frankrijk binnenvallen en al de rijkdom ervan plunderen, zelfs van onschuldigen. De reden is dat zij anders hun goed niet kunnen terugkrijgen. Men handelt dan niet

tegen privé personen, maar tegen de staat. Schuldige Fransen moeten naderhand de onschuldige Fransen de schade vergoeden. (47)

16. Een ander punt is of datgene wat iemand neemt in een rechtvaardige oorlog van degene is die dit in bezit neemt? Hierover later meer <bij de behandeling van> quaestio 66, a. 8, over de buit. (48)

Nu ten <eerste het> volgende: als de Spanjaarden van 100.000 ducaten beroofd zijn, dan kunnen zij deze terugnemen. Dit is evident, omdat men zijn goederen terug mag nemen.

Ten tweede is mijns inziens niet alleen dit geoorloofd, maar mag men ook al de dingen roven waarmee men zich schadeloos kan stellen voor de kosten van de oorlog. Dit is duidelijk: de oorlog wordt gevoerd om iedereen schadeloos te stellen. Men mag dus alles nemen <wat nodig is> om zich schadeloos te stellen voor de kosten van de oorlog.

Ten derde mag de Spaanse koning meer dan de eigen goederen en de kosten nemen om hun straf te geven, bij voorbeeld ter hoogte van 20.000 ducaten. De reden is dat, zoals wij stelden, hij in het tijdelijke kan straffen zoals hij privé personen lichamelijk kan straffen. Verder kan hij, zoals wij zeiden, optreden om de Fransen te bestraffen voor hun vergrijp.

Ten vierde mag men in een rechtvaardige oorlog niet onverschillig welke goederen van de vijanden in bezit nemen. Niet alles wat men in een oorlog veroverd heeft is van de overwinnaar. Men mag niet alles waartoe men in staat is in bezit nemen, maar de dingen waarmee men zich schadeloos kan stellen voor de schade en de gemaakte kosten en waarmee men het vergrijp van de vijanden kan bestraffen. De reden is dat een koning geen groter gezag heeft over de vijanden dan over de mensen die aan hem onderworpen zijn. Welnu, als de hertog van Alva iemand gedood heeft, dan mag men hem niet bestraffen door hem zijn hertogdom te ontnemen, dat zou een te grote straf zijn. Gegeven het feit dat de Fransen de Spanjaarden geplunderd hebben, mag dit vergrijp dus ook niet bestraft worden met willekeurig welke straf.

Ten vijfde, tijdens een rechtvaardige oorlog worden de roerende goederen waarvan men zich meester gemaakt heeft op grond van het recht der volken, het eigendom van degene die zich ervan meester gemaakt heeft. Dit is misschien ook wel zo omdat iemand bij de biecht niet veroordeeld wordt om de dingen terug te geven waarvan hij zich tijdens de oorlog meester gemaakt heeft. Ik zeg

tijdens een gerechtvaardigde oorlog, want als wij overwonnen hebben, ons voor onze kosten schadeloos gesteld hebben, de vergrijpen bestraft zijn en de straffen aan de vijanden voltrokken zijn, dan mogen wij tijdens een feitelijke oorlogstoestand buit nemen en dan is dit van ons, maar wij mogen niet langer verder plunderen. <De uitspraak> dat al de goederen die wij gedurende de rechtvaardige oorlog in bezit nemen, zodat wij dus niet ongerechtvaardigd strijden, van ons zijn, heeft betrekking op roerende goederen.

Ten zesde is het anders bij onroerende goederen. (49) In plaats van een bepaalde buit maken de Spanjaarden zich meester van tien Franse steden. Deze zijn niet van de Spaanse koning en hij kan hen ook niet behouden. Veronderstellen wij dat de koning van Frankrijk zijn onderdaan is, dan zou deze straf buitensporig groot zijn. Welnu, nadat een koning zich schadeloos gesteld heeft, zijn kosten vergoed zijn en het vergrijp bestraft is, mag hij volstrekt niet die steden behouden.

Ten zevende, als de Spaanse koning één stad van Frankrijk in bezit neemt en het behouden hiervan dient ter bestraffing van de vergrijpen die de Fransen begaan hebben, dan mag hij hem behouden en hoeft hij hem nooit aan de Franse koning terug te geven, omdat hij hem mag straffen. Dit hoeft niet te geschieden in overeenstemming met het oordeel van de overwonnenen, maar met dat van de overwinnaar. Gesteld dat de Franse koning hem een andere genoegdoening aanbiedt, dan mag hij deze niet aanvaarden, maar liever de stad houden. De reden is dat hij rechter in deze zaak is.

17. Mag men mensen in een oorlog gevangen nemen en krijgsgevangen maken? Dit is <ten eerste> mijns inziens geoorloofd. Dit volgt uit het recht der volken. Niemand veroordeelt dit of veroordeelt tot teruggave, maar men kan hen behouden totdat zij vergoed worden. Ten tweede mag men hen niet meer doden, omdat zij krijgsgevangenen zijn en het niet nodig is voor de overwinning.

18. Zijn krijgsgevangenen slaven?

<Ten eerste> was dit, mijns inziens, volgens het recht der volken stellig soms het geval, want ten tijde van de Romeinen werd het gebruik in acht genomen dat krijgsgevangenen slaven werden. (50) Ten tweede stem ik met de opvatting van Petrus Paludanus in zijn commentaar op het vierde boek van de *Sententiën*, d. 15, q. 3, a. 5, con. I (51) in dat christenen nu, zelfs in een gerechtvaardigde oorlog, niet tot slaaf gemaakt kunnen worden, ook al worden zij op een

geoorloofde wijze gevangen genomen. De reden is dat zij kunnen getuigen en eigen bezit hebben, wat slaven niet geoorloofd is. Ten derde, in oorlogen tegen anderen, bij voorbeeld tegen heidenen of Moren, worden de krijgsgevangenen slaven. Ik zeg als de oorlog met hen gerechtvaardigd was, omdat als dit niet het geval is, dan kunnen zij die gevangen genomen zijn niet tot slaaf gemaakt worden. Dit is de juiste opvatting.

19. Mogen wij in een oorlog dingen doen die ons geen voordeel brengen? Bij voorbeeld, mogen de Spanjaarden Franse steden en landerijen in brand steken, omdat dit voor de Spanjaarden geen nut heeft?

Uit wellust dit doen is, mijns inziens, duivels en het is een hels vuur, omdat het niet nodig is voor het doel, de overwinning. Het is tussen christenen God ook niet welgevallig. Men vernietigt steden die nadien in vele jaren niet herbouwd worden, zoals Socrates tegen Alexander zei, die een stad vernietigd had: waarschijnlijk in vele jaren zult gij zo'n stad niet bouwen. (52)

20. Ten aanzien van gijzelaars, zij die als waarborg dienen, geldt het volgende. Koningen hebben een verdrag gesloten dat inhoudt dat sommige mensen in de macht van de ene koning worden gegeven zodat, als de andere koning zich niet aan dat verdrag houdt, zij ter dood gebracht worden, zoals enkele jaren geleden gebeurde tussen Spanje en de Fransen. Mogen zij ter dood gebracht worden als de ander niet doet wat hij beloofd heeft? Het lijkt aannemelijk van wel, omdat zij als onderpand gegeven zijn, zodat zij gedood worden als de bepalingen niet in acht genomen worden. Hiertegen pleit dat zij onschuldig zijn. Waarom moeten zij gedood worden voor een vergrijp van een ander? Ook bevorderen zij het niet of zijn ze schuldig. (53)

Mijns inziens mag men hen volstrekt niet doden, maar moeten zij gevangen gehouden worden. Die wet en dat verdrag is onrechtvaardig. De reden is dat zij onschuldig zijn.

21. Het laatste discussiepunt betreft het vierde argument uit de tekst <van Thomas> om aan te tonen dat de oorlog niet geoorloofd is. (54) Men toont aan dat oefeningen voor de strijd door de Kerk verboden zijn. Dit is duidelijk, omdat toernooien verboden zijn. Degenen die in een toernooi meedoen krijgen dientengevolge geen kerkelijke begrafenis als zij komen te sterven. De oorlog is dus ook niet geoorloofd. Verder wordt deze conclusie daardoor ondersteund, dat wij in Spanje zien dat in deze lansgevechten en toernooien sommigen sterven, bij voorbeeld de oudste zoon van Oña-

nate en vele anderen. Dit is ook het geval bij cañas. (55) Deze oefeningen zijn daarom niet geoorloofd.

Men stelt dat dergelijke oefeningen als zodanig geoorloofd zijn. Zijn doden ervan <niet> het gevolg? (56) Mijns inziens sterven vele bouwlieden wanneer zij tijdens de bouw ten val komen, toch zegt niemand dat dit verboden is. Het is dus niet als zodanig verboden en in de regel sterven er geen mensen bij deze oefeningen. Wanneer in de regel doden van zo'n oefening het gevolg zouden zijn, dan zou deze verboden zijn, anders niet.

Noten

- (1) Vergelijk het onlangs verschenen boek van Peter Haggemacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Parijs, 1983.
- (2) *Koloniale problemen* (een vertaling van *De Indis* door Dekker en Van der Vegt), Utrecht, 1932 en *Is annexatie door Nederland van aangrenzend Duitsch gebied zedelijk verantwoord? Gevolgd door Over het recht van oorlog door Franciscus de Victoria*, Rotterdam, 1945.
- (3) Zie de inleiding van zowel de Franse vertaling van M. Barbier (Genève, 1966, p. X) als van de Duitse vertaling van W. Schätzel (Tübingen, 1952, p. XII).
- (4) Zie *Los Manuscritos del Maestro Fary Francisco de Vitoria*, Madrid, 1928 en zijn artikel 'Vitoria' in de *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 15, col. 3117-3144.
- (5) Slechts de paragrafen 5-7 over het recht van interventie in geval van een verdrag en bij een opstand van de edelen tegen hun koning keren niet in de *De jure belli* terug.
- (6) *La doctrine de la guerre juste de saint Augustin à nos jours*, Parijs, 1934, p. 152.
- (7) Gedeelten tussen <...> zijn vanwege de uiterste beknoptheid van Victoria's tekst door mij toegevoegd.
- (8) *Ad Marcellinum* (epist. 138), c. 2, n. 15 (PL 33, p. 532). Deze tekst is opgenomen in het *Decretum Gratiani*, c. 23, q. 1, c. 4 en in het *contra* van Thomas' quaestio *De bello*.
- (9) *Summa theologiae* II^a-II^{ae}, q. 40, a. 1. Thomas gebruikt het woord *princeps* in plaats van *coning* en 'rechtvaardig' in plaats van 'redelijk'.
- (10) *Gravis*. Het gaat om de vraag of het al of niet een doodzonde is. Zie paragraaf 8. Deze tekst is als hulp voor de biechtvader geschreven. Zie paragraaf 16.

(11) *De corona militis*, c. I en II (PL 2, pp. 93 en 111).

(12) Volgens de natuurwet mag men immers geweld met geweld beantwoorden. Zie *De juri belli*, q. 1, paragraaf 2.

(13) I Cor. 6:7.

(14) Matth. 5:39.

(15) In *De jure belli*, q. 1 in de uitgave onder leiding van L. Pereña (Corpus Hispanorum de pace VI), Madrid, 1981, paragraaf 2, pp. 102-108 voert Victoria hiervoor acht argumenten aan. Als uitgangspunt dienen, ten eerste, teksten van Augustinus en van Thomas, ten tweede, het natuurrecht, ten derde, het voorbeeld van de heiligen en ten vierde, het doel van de oorlog. Het doel van de oorlog is de vrede en veiligheid van de staat. Deze kan niet bewaard blijven als de angst voor een oorlog vijanden niet belet om onrecht te doen. In het zevende argument leidt Victoria deze conclusie af uit het doel en het goed van de wereld. Als tirannen en rovers ongestraft onrecht zouden kunnen doen, dan is het volstrekt onmogelijk dat de aarde gelukkig is.

(16) Rom. 13:4.

(17) Tussen 1492 en 1559 waren Frankrijk en Spanje bijna onafgebroken in oorlog.

(18) Zoals uit *De jure belli*, q. 1, paragraaf 1 blijkt, doelt Victoria op Luther, die in *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* van 1518 had gesteld dat christenen zich niet tegen de Turken teweer mochten stellen. Deze opvatting veroordeelde Leo X in artikel 34 van de bul *Exsurge Domine* uit 1520.

(19) Commentaar op de *Summa theologiae* (ed. Leonina, p. 313). Cajetanus zegt dat op grond van de natuurwet elk volk zich mag verdedigen.

(20) In een verdedigingsoorlog moet men zich, volgens Victoria, beperken tot het afweren van de aanval, ook al impliceert dat het toebrengen van schade aan de agressor. Geroofde eigendommen mag men onmiddellijk terugnemen. Kenmerkend voor een verdedi-

gingsoorlog is, dat de afweer direct op de aanval volgt: "Een privé persoon heeft niet het recht onrecht te wreken. Na een bepaald tijdsverloop mag hij immers de weggenomen goederen niet terugnemen. Verdediging moet namelijk geschieden op het moment zelf. Vandaar dat, wanneer de noodzaak van de verdediging er niet meer is, de aanleiding van de oorlog verdwenen is." (*De jure belli*, q. 2, paragraaf 2)

(21) Het begrip wereldgemeenschap, waarvan de staten een onderdeel vormen, neemt in het denken van Victoria een belangrijke plaats in. Hij beschouwt de wereld in zekere zin als een staat met een eigen *bonum commune*. Het recht van deze wereldstaat is het recht der volken, dat alle vorsten geacht worden te beschermen. Om vergrijpen tegen dit recht te bestraffen hebben de vorsten niet alleen gezag over hun onderdanen, maar ook over vreemdelingen. Dit gezag hebben zij krachtens het natuurrecht, want "de wereld zou niet in stand kunnen blijven als niemand de macht en het gezag heeft om de boosdoeners af te schrikken en te zorgen dat zij de goeden niet schaden. Welnu, alles wat noodzakelijk is voor het bestuur en de instandhouding van de wereld is krachtens de natuurwet." (*De juri belli*, q. 4, p. 1, paragraaf 5) Zie ook *Francisco de Victoria. Leçons sur les Indiens et sur le droit de la guerre* (vertaald en ingeleid door M. Barbier), Genève, 1966, pp. XLII-XLVI en P. Haggemacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, pp. 132-133.

(22) *Politica* III, c. 1, 1257b17-21. De gedachte van een staat als een rechtsgemeenschap gaat op Aristoteles terug, vergelijk *Politica* I, c. 2.

(23) Commentaar op de *Summa theologiae* (ed. Leonina, pp. 313-314). Cajetanus geeft als criterium dat onvolmaakte staten deel hebben aan één koninklijke rechtbank en alle koninklijke belastingen betalen. Een volmaakte staat heeft ook zijn eigen vorst. In *De jure belli*, q. 2, paragraaf 3 noemt Victoria een staat volmaakt als deze eigen wetten, een eigen raad en eigen magistraten heeft. Volmaakt wil in dit verband zeggen 'dat waaraan niets ontbreekt'. Deze omschrijving van volmaakt vindt men in de *Physica* III, c. 6, 207a8 van Aristoteles. Een volmaakte staat is daarom geen onderdeel van

een andere staat. Wel kunnen volgens Victoria twee volmaakte staten, bij voorbeeld de koninkrijken Aragon en Castilië, één vorst gemeen hebben.

(24) Vergelijk *Ethica Nicomachea* IX, c. 8, 1168b5: "Vrienden hebben één ziel."

(25) Niet alleen de koningen maar ook de edelen hebben de verdediging van het algemeen goed der wereld als taak. Vergelijk noot 15.

(26) Peter de Wrede (1334-1369) werd door zijn halfbroer Hendrik van Trastamara met hulp van de Fransen afgezet en vermoord.

(27) De vraag lijkt aan te sluiten bij die van de twee vorige dubia die het vraagstuk van het bondgenootschap betroffen. Het antwoord snijdt echter een ander punt aan, namelijk de rechtvaardige aanleiding bij twijfel over eigendom. In *De jure belli*, q. 4, p. 1, paragraaf 8 wordt het geval besproken dat de Spaanse en de Franse koning met recht aanspraak maken op Bourgondië, dat echter in het bezit van Frankrijk is.

(28) Of "bij twijfel is de toestand van de bezitter beter." Dit zijn beide toespelingen op een adagium uit het Romeinse recht, namelijk dat bij gelijk recht het recht van de bezitter de voorrang heeft: *Digesten* 50, 27, 128. Het Romeins recht maakt een onderscheid tussen *possessio*, bezit, en *dominium*, legitiem eigendom.

(29) In *De jure belli*, q. 4, p. 1, paragraaf 6 en paragraaf 9 stelt Victoria dat alleen in geval van legitieme onwetendheid beide partijen een gerechtvaardigde zaak kunnen hebben en verontschuldigd zijn van de zonde. Dit zal bij onderdanen vaak het geval zijn.

(30) Uit Victoria's opvatting dat niet de vorst, maar de staat als geheel de drager van het recht om oorlog te voeren is, volgt dat de vorst ook niet als enige de aanleiding van de oorlog mag beoordelen.

(31) Het volk kan een oorlog niet verhinderen. Het hoeft daarom ook de aanleiding van de oorlog niet te onderzoeken. *De jure belli*, q. 4, p. 1, paragraaf 7.

(32) Waarschijnlijk in de commentaar op een eerdere quaestio. In *De jure belli*, q. 4, p. 1, paragraaf 7 noemt Victoria een dergelijke onwetendheid *affectata* (geveinsd) en komt deze uit een verkeerde strijd-lust voort. De onwetendheid moet waarschijnlijk en 'onoverwinnelijk' zijn, dat wil zeggen niet vermijdbaar. In *De Indis* II, paragraaf 9 noemt Victoria een onwetendheid onoverwinnelijk, wanneer men al het naar menselijke maatstaven mogelijke heeft gedaan om de waarheid te kennen. Zij moet in overeenstemming zijn met het oordeel van een wijze. Zie q. 4, p. 1, paragrafen 9 en 6.

(33) In *De jure belli*, q. 4, p. 1, paragraaf 10 geeft Victoria als regel dat wie zich niet aan iets schuldig gemaakt heeft, geen schadeloosstelling hoeft te geven. Wie dus te goeder trouw heeft deel genomen aan een feestmaal van gestolen goederen, hoeft deze niet te vergoeden, tenzij hij zich daarmee verrijkt heeft door enig voedsel mee naar huis te nemen. Als men te kwader trouw gestreden heeft, dan moet men de vijand wel schadeloos stellen.

(34) Al de canonist Willem van Rennes (dertiende eeuw) maakt een onderscheid tussen onderdanen en huurlingen. Cajetanus en de Spaanse neoscholastici, met uitzondering van Suarez, veroordelen eveneens de huurlingen. Zie Haggenmacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, p. 198.

(35) In *De jure belli*, q. 4, p. 1, paragraaf 1 geeft Victoria als algemene regel dat alleen wat dient ter verdediging van het algemeen goed geoorloofd is.

(36) In *De jure belli*, q. 4, p. 2, paragraaf 5 somt Victoria de vier doeleinden van de oorlog op: 1. de verdediging van personen en goederen; 2. het terughalen van gestolen goederen; 3. het bestraffen van geleden onrecht en 4. het garanderen van de vrede en de veiligheid van de staat in de toekomst.

(37) Namelijk tussen straf en vergrijp. Zie *De jure belli*, q. 4, p. 2, paragraaf 5.

(38) Iemand is volgens Victoria als een schuldige te beschouwen op grond van het feit dat hij burger is van de vijandelijke staat. Het goed van iedere burger van de vijandelijke staat mag namelijk gebruikt worden om zich voor het geleden onrecht schadeloos te

stellen: "Een vorst die geschaad is kan een schadeloosstelling verlangen van ieder deel <van de staat>." Zie *De jure belli*, q. 4, p. 2, paragraaf 2. Als burgers van een vijandelijke staat beschouwt Victoria in eerste instantie de weerbare mannen. Zie het vervolg van de tekst. Bij hen wordt dus geen persoonlijke schuld verondersteld. Oorlog is namelijk een strijd van staten, waarbij de burgers collectief betrokken zijn. Zie paragraaf 15. Onschuldig, tenzij het tegendeel blijkt, zijn kinderen, vrouwen, geestelijken, boeren en vreemdelingen, omdat zij zich niet in de strijd willen mengen. Uit het feit dat Victoria geen individuele schuld bij de onderdanen van een vijandelijke staat noodzakelijk acht, kan men niet, zoals Regout in zijn *La doctrine de la guerre juste* (zie noot 6), p. 168 stelt, afleiden dat de aanvalsoorlog door Victoria in eerste instantie niet het karakter van een straf heeft.

(39) Bedoeld is de rechtvaardige oorlog. Ook in *De jure belli*, q. 4, p. 2, paragraaf 1 keurt Victoria het doden van Turkse en Saraceense kinderen als verzorgingsmaatregel af.

(40) In *De jure belli*, q. 4, p. 2, paragraaf 1 stelt Victoria dat het altijd ongeoorloofd is om met opzet onschuldigen te doden. De grondslag van de rechtvaardige oorlog is namelijk het geleden onrecht en onschuldigen hebben per definitie geen onrecht begaan.

(41) Voor de vraag of een oorlog gerechtvaardigd is, is het niet relevant of deze tegen christenen of heidenen gericht is. In *De Indis* betoogt Victoria namelijk dat heidenen en ketters legitiem eigendom bezitten, dat zij mogen verdedigen.

(42) I Sam. 15:3, 8 en 28. In de Masoretische tekst komt de uitdrukking 'watert tegen de muur' niet voor, maar wel in sommige handschriften van de Vulgaat, bij voorbeeld Codex ambrosiana E 53.

(43) Gen. 19:24-25. Hiëronymus merkt onder verwijzing naar deze tekst in *In Naum* ad c. 1:9 (PL 25, p. 1258) op dat God soms onschuldigen met de schuldigen tegelijk straft, bij voorbeeld de Egyptenaren die door het water van de Schelfzee verzwolgen werden, of de Israëlieten die door vurige slangen gebeten werden. Zo'n straf is echter niet eeuwig: "Scitote ideo eum ad praesens reddidisse supplicia ne in aeternum puniret."

(44) Victoria verwijst hier naar het bloedbad dat in 390 op bevel van keizer Theodosius is aangericht vanwege de moord op een keizerlijke ambtenaar. In een brief verweet Ambrosius de keizer deze daad. *Epistolae* LI, PL 16, pp. 1160-1164.

(45) Vergelijk paragraaf 11.

(46) De overwinnaar mag de overwonnene een schadeloosstelling opleggen ter grootte van a. de waarde van de geroofde goederen; b. de kosten van de oorlog die noodzakelijk was om de geroofde goederen teug te krijgen; c. de straf voor de misdaden die door de overwonnene begaan zijn. Victoria legt er de nadruk op dat men ook bij plundering de juiste maat in het oog moet houden tussen vergrijp en straf.

(47) Hieruit blijkt dat de oorlog volgens Victoria in eerste instantie een strijd tussen staten, collectieven, is.

(48) In deze tekst stelt Victoria dat alleen een staat binnen het kader van het recht buit mag maken. Ook in dit artikel over de buit onderscheidt Victoria tussen roerende en onroerende goederen. Ten aanzien van de laatste gelden striktere regels. Aan het slot van het artikel bespreekt hij de vraag in welke gevallen men de goederen van ongelovigen mag plunderen.

(49) Ook in *De jure belli*, q. 4, p. 2, paragraaf 7 onderscheidt Victoria tussen roerende en onroerende goederen. Of hij hiervoor een principiële reden heeft blijkt niet duidelijk.

(50) Volgens *De jure belli*, q. 4, p. 2, paragraaf 3 is het geoorloofd Saraceense vrouwen en kinderen tot slaaf te maken, omdat de oorlog tussen christenen en Saracenen altijd zal voortduren. Omdat oorlogen tussen christenen tijdelijk zijn, mag men christelijke krijgsgevangenen niet tot slaaf maken, maar moet men een losgeld vragen.

(51) Petrus Paludanus (ong. 1280-1342).

(52) De herkomst van dit verhaal is onduidelijk. Aangezien Socrates in 399 v. Chr. gestorven is en Alexander de Grote in 356 is geboren, kan dit verhaal niet op een historische gebeurtenis gebaseerd zijn.

Misschien heeft Victoria het aan één van de vele in die tijd in omloop zijnde Alexanderromans ontleend. Wel wordt over Anaximenes, die Alexander in de rhetorica zou hebben onderwezen, verteld dat hij met een list een stad van de ondergang gered zou hebben. Alexander ziet Anaximenes aankomen en, wetend dat deze hem verwijten zal maken dat hij de vernietiging van de stad bevolen heeft, zweert hij dat hij het eerste wat Anaximenes hem zal zeggen niet zal doen. Het eerste wat deze echter zegt is: "Vernietig de stad zo snel mogelijk." Zie Walter Burleigh, *De vita en moribus philosophorum* (H. Knust ed.), Tübingen, 1886, c. 63, p. 272.

(53) Lees *in noxa* i.p.v. *innoxia*.

(54) Het vierde van de inleidende argumenten in de quaestio *De bello*. Dit argument houdt in dat de oefening tot iets wat toegestaan is ook geoorloofd is. Welnu, toernooien zijn oefeningen voor de oorlog en door de kerk verboden. Dit blijkt uit het feit dat de kerk degenen die bij toernooien sneuvelen een kerkelijke begrafenis onthoudt.

(55) Gevechten waarbij groepen ruiters alleen met rieten stokken (Spaans *caña*) gewapend waren.

(56) Dat doden het gevolg zijn van het houden van toernooien is een objectie tegen de in de regel ervoor genoemde opvatting dat zij als zodanig geoorloofd zijn.

EEN HYPOTHESE GETOETST

Een lezing van enkele quaestiones
uit Thomas' *Summa theologiae*

*Paul Bakker, Marc Brinkhuis,
Albert Kamp, Herwi Rikhof (1)*

1. Inleiding

De quaestiones waarmee Thomas zijn *Summa theologiae* opent blijven intrigeren, al was het alleen maar om de verschillende en uiteenlopende reacties die ze oproepen. Met die reacties komt de vraag naar de interpretatie, naar de wijze van lezen naar voren. In de laatste jaren zijn daarvoor binnen de werkgroep Thomas van Aquino ideeën ontwikkeld en de discussie daarover gaat verder. Aan deze discussie wil dit artikel een bijdrage leveren en wel door een hypothese, die in eerste instantie met betrekking tot de quaestiones 3-13 van de *Prima pars* geformuleerd is, te gebruiken bij de lezing van latere quaestiones uit de *Summa* en zo deze enigszins intern te toetsen.

De hypothese luidt als volgt. Thomas opent zijn *Summa* met een onderzoek naar regels die het spreken over God betreffen. Deze regels dienen ertoe dat, wanneer inhoudelijk over God gesproken wordt, zó gesproken wordt dat inderdaad over God gesproken wordt. De regels hebben een overwegend negatief karakter en worden geformuleerd aan de hand van formele trekken.

Ter toelichting en verheldering kunnen kort de volgende opmerkingen gemaakt worden. De hypothese kan allereerst ook polemisch geformuleerd worden via contrasten of ontkenningen van leeswijzen die dikwijls gevonden worden: Thomas opent zijn *Summa* niet met een (al dan niet filosofisch bepaalde of geïnspireerde) Godsleer, niet met een positieve uiteenzetting van de attributen Gods, niet met een informatieve beschrijving van het wezen Gods. Het overwegend negatieve van de spraakregels kan vervolgens toegelicht worden door Thomas' uitgangspunt bij dit onderzoek naar spraakregels, namelijk dat God "principium rerum et finis earum" is. (2) Het is een gelovig uitgangspunt, omdat het de

vertaling is van de belijdenis dat God de Schepper van hemel en aarde is. De formulering 'begin en eind van alles' houdt allereerst en vooral een onderscheid in van enerzijds God en anderzijds alles: God als begin en eind van alles valt niet onder dat alles. Anders geformuleerd: God als Schepper is geen onderdeel van de schepping, is geen schepsel. De formulering 'begin en eind van alles' en ook de titel of karakterisering 'Schepper' houden daarnaast ook een band in. In de quaestiones 3-11 staat het onderscheid centraal, terwijl in de quaestiones 12 (kennen) en 13 (spreken) naast of binnen het onderscheid ook het verband onderzocht wordt. De formele trekken tenslotte kunnen worden toegelicht aan de hand van Thomas' vertrekpunt in zijn onderzoek naar de spraakregels: de samengesteldheid. Uit Thomas' analyse van samengesteldheid blijkt dat het hem niet gaat om een samengesteldheid die ervaren kan worden, maar om een samengesteldheid die ten grondslag ligt aan de ervaring, niet een samengesteldheid die toegekend wordt aan iets of iemand, maar die het spreken over dat iets of iemand bepaalt. Het gaat hier om het aanwijzen van 'formele trekken'. (3)

Deze hypothese wordt gebruikt bij de lezing van een aantal teksten uit het vervolg van de *Summa*. Allereerst twee teksten uit de *Prima pars*: q. 21, waarin de rechtvaardigheid en barmhartigheid van God en hun onderlinge relatie ter discussie staan, en q. 34, waarin de benaming 'Woord' voor de Zoon centraal staat. Vervolgens twee teksten uit de *Tertia pars*: q. 1 over de gepastheid van de menswording en q. 24 over de predestinatie van Christus. Telkens wordt gekeken of Thomas expliciet of impliciet de regels die hij in de openingsquaestiones heeft opgesteld, gebruikt. Telkens wordt ook gekeken of de hypothese in staat stelt tot een coherente lezing van de betreffende quaestio te komen; hierbij wordt ervan uitgegaan dat de quaestio een samenhangend geheel is.

Er zijn goede argumenten aan te voeren voor een onderlinge afhankelijkheid van 'sermo de Deo' zoals die in de openingsquaestiones van de *Prima pars* te vinden is en de 'sermo de Christo' zoals die in het eerste gedeelte van de *Tertia pars* te vinden is. (4) Deze argumenten vragen om een circulaire lezing van de quaestiones die die twee sermones betreffen. In de lezing die hier wordt uitgevoerd wordt slechts één beweging van de cirkel uitgevoerd: de beweging van de 'Godsleer' naar het spreken over Christus.

In drie van de vier gevallen is de tekst uitvoerig geanalyseerd in een kandidaatsscriptie. (5) Zowel de keuzes van de tekst als de vraagstellingen van de analyses waren in het geval van de

christologische teksten niet ingegeven door de eerder geformuleerde hypothese, maar door andere interesses: in het geval van het *motivum incarnationis* een nieuwsgierigheid naar de klassieke christologie in vergelijking met de moderne christologie van beneden, in het geval van de predestinatie van Christus door een van oorsprong exegetisch probleem rond het 'moeten', zoals dat bij voorbeeld te vinden is in "Moest de Messias niet zo lijden?" (Lk. 24:26) In het geval van de barmhartigheid en rechtvaardigheid Gods werden keuze en analyse wel gemaakt in verband met de hypothese. Een paper voor een doctoraal college was de aanleiding om de *quaestio 'de Verbo'* nader te bezien. De *quaestiones* worden nu besproken in de volgorde van de *Summa*.

2. De rechtvaardigheid en barmhartigheid van God (ST I, q. 21)

Et propter hoc etiam ea quae alicui debentur Deus ex abundantia suae bonitatis largius dispensat quam exigit proportio rei. Minus enim est quod sufficeret ad conservandum ordinem iustitiae quam quod divina bonitas confert, quae omnem proportionem creaturae excedit. (6)

2.1. Inleiding

Na q. 13 lijkt een cesuur te vallen binnen de *quaestiones* die in de *Prima pars* de sermo de Deo vormen (qq. 2-26). Een globale lezing van de *divisiones* van Thomas bevestigt deze observatie. (7) De indruk wordt gewekt, dat de *quaestiones* 3-13 een zekere eenheid vormen, (8) bepaald door het *quid/quomodo non sit*, en dat de *quaestiones* na q. 13 een eigenstandig complex vormen, in discontinuïteit met dit *quid/quomodo non sit*. Indien dit het geval is, betekent dit een serieuze inperking of zelfs een falsificatie van de hypothese uit de inleiding: Thomas' onderzoek naar de regels m.b.t. het spreken over God blijft in dat geval beperkt tot de eerste *quaestiones*, terwijl na q. 13 toch nog een informatieve, beschrijvende Godsleer volgt.

Deze schijn van discontinuïteit verschijnt scherp in de *divisiones* voor q. 2 en q. 14. Deze laten zien, dat Thomas zijn sermo de Deo structureert in een min of meer algemeen kader, dat bestaat uit een tweetal *distincties*: de *distinctie an sit - quid sit* en de *distinctie substantia - operatio*. Tevens komt naar voren dat deze twee *distincties* in elkaar grijpen, waarbij de tekst een drieslag suggereert: *an sit* (q. 2) - *quid sit/substantia* (qq. 3-13) - *operatio* (qq. 14-26). Wan-

neer vervolgens het *quid/quomodo sit* door Thomas, in het geval van het spreken over God, gecorrigeerd wordt tot *quid/quomodo non sit*, dan is duidelijk dat de quaestiones over Gods operationes goeddeels geïsoleerd komen te staan van de voorafgaande quaestiones.

Het is de bedoeling van de nu volgende analyse van q. 21 uit de *Prima pars*, te laten zien dat, ondanks deze schijn van discontinuïteit, een belangrijke mate van continuïteit moet worden aangenomen tussen de quaestiones 3-13 en de quaestiones na q. 13, m.a.w. dat elementen van de in de inleiding geformuleerde hypothese ook na q. 13 bepalend zijn voor Thomas' methodologie. De procedure die bij deze analyse gevolgd wordt, zal als volgt zijn. Uitgangspunt van de analyse is de in de inleiding geformuleerde hypothese; de analyse zal een test zijn of, op basis van deze hypothese, een coherente lezing mogelijk is van een quaestio uit het complex na q. 13. Gezien het gegeven, dat het tot *quid/quomodo non sit* gecorrigeerde *quid/quomodo sit* het centrale element van discontinuïteit lijkt te vormen, zal in de analyse het accent liggen op het aspect van negativiteit uit de hypothese. Eindpunt van de analyse zal derhalve geen directe verificatie of falsificatie van de hypothese kunnen zijn – deze is het uitgangspunt –, maar een inzicht in de draagwijdte en het gewicht van Thomas' methodologie, zoals ontwikkeld in de quaestiones 3-13, voor het geheel van zijn sermo de Deo. Op basis daarvan is het mogelijk opnieuw een uitspraak te doen over continuïteit of discontinuïteit binnen de sermo de Deo.

2.2. Twee analyses

Q. 21 bestaat uit vier articuli. (9) Binnen deze articuli moet, blijkens de formulering van de vragen, een tweedeling worden gemaakt tussen aa. 1-3 enerzijds en a. 4 anderzijds. Voor deze tweedeling is een tweetal argumenten. Ten eerste komt in aa. 1-3 de rechtvaardigheid of barmhartigheid van God afzonderlijk ter sprake, terwijl het in a. 4 gaat om het ensemble van rechtvaardigheid en barmhartigheid, inclusief hun onderlinge verhouding. Ten tweede lijkt de algemene distinctie *substantia - operatio*, die fungeert als structurerend element voor de gehele sermo de Deo, ook binnen de formulering van de vragen een zekere rol te spelen: aa. 1-3 gaan over het *in Deo*, a. 4 over het *opus Dei*.

In de eerste drie articuli, over het *in Deo* van de rechtvaardigheid en barmhartigheid, bepaalt Thomas onder welke condities en in

welke zin rechtvaardigheid en barmhartigheid termen zijn die van God geprediceerd kunnen worden. In a. 4 komen de in de eerste drie articuli ontwikkelde lijnen samen tot een bepaling van rechtvaardigheid en barmhartigheid als noodzakelijke elementen van het *opus Dei*, als elementen van de definitie ervan. In het nu volgende zal een analyse gegeven worden van a. 1 en a. 4, omdat deze twee articuli samen het meest pregnant het geheel van Thomas' methodologie aan het licht brengen.

2.2.1. "Utrum in Deo sit iustitia" (a. 1)

De vier objectiones argumenteren voor het *Videtur quod non* langs een tweetal lijnen. De eerste drie objectiones argumenteren dat in de definitie van rechtvaardigheid de ongeschiktheid van de term voor God ligt besloten. De derde objectio is hier het centrale argument: "Praeterea, actus iustitiae est reddere debitum. Sed Deus nulli est debitor. Ergo Deo non competit iustitia." De contradictorische verhouding tussen rechtvaardigheid als *reddere debitum* enerzijds en God als schuldenaar van niemand anderzijds vormt de inzet van het inhoudelijk gedeelte van Thomas' positiebepaling. De vierde objectio argumenteert via het *in Deo*, waarbij het argument een scheiding suggereert tussen 'essentia' en 'actus' en tussen 'bonus' en 'iustus.' (10) Het *sed contra*-argument is, zoals telkens in deze quaestio, geen argument in eigenlijke zin, d.w.z. geen argument op het niveau van de objectiones, maar bestaat in een constatering van een incoherentie tussen de argumenten van de objectiones en het bijbels spreken over God.

Thomas bepaalt zijn positie in een tweetal stappen. De eerste, formele stap wordt gevormd door het respons. De tweede, inhoudelijke stap wordt gevormd door het antwoord op de derde objectio. Beide stappen hebben een centrale term in hun analyse: *ordo*.

Het respons is de formele stap in Thomas' positiebepaling. Hij onderscheidt hier twee soorten rechtvaardigheid, namelijk ruilrechtvaardigheid en verdelende rechtvaardigheid: (11)

Dicendum quod duplex est species iustitiae. Una quae consistit in mutua datione et acceptione, ut puta quae consistit in emptione et venditione, et aliis huiusmodi communicationibus vel commutationibus; et haec dicitur a Philosopho 'iustitia commutativa' vel directiva communicationum vel commutationum. [...] Alia quae consistit in distribuendo et dicitur 'distributiva iustitia', secundum quod

aliquis gubernator vel dispensator dat unicuique secundum suam dignitatem.

Deze twee soorten rechtvaardigheid hebben betrekking op tweeërlei ordo binnen onze menselijke werkelijkheid: de ruilrechtvaardigheid heeft betrekking op de *ordo partis ad partem*, de verdelende rechtvaardigheid op de *ordo totius ad partes*. De ruilrechtvaardigheid verschijnt daarmee als een rechtvaardigheid van wederkerige (mutua) proportionaliteit tussen twee gelijke partners, een rechtvaardigheid van 'fair play', de verdelende rechtvaardigheid als eenrichtingsrechtvaardigheid, een rechtvaardigheid van een bestuurder (gubernator) jegens bestuurden, ofschoon het proportionaliteitskarakter een zekere wederkerigheid in het model brengt. (12)

Wanneer Thomas deze twee soorten rechtvaardigheid bevraagt op hun geschiktheid voor het spreken over God, dan wijst hij, met een beroep op Rom. 11:35, (13) de ruilrechtvaardigheid zonder meer af: omdat God Schepper is, is het onzinnig op het niveau van wederkerigheid en ruil tussen gelijke partners te spreken over *redde-re debitum* door God. De verdelende rechtvaardigheid lijkt, vanwege het eenrichtingskarakter ervan, wel geschikt voor God. Het is evenwel opvallend, dat Thomas gebruik maakt van een vergelijking voor de toepassing van dit model op het spreken over God. In deze vergelijking worden we verwezen naar onze eigen geschapen werkelijkheid, de *ordo universi*, die Gods rechtvaardigheid manifesteert:

Sicut igitur ordo congruus familiae vel cuiuscumque multitudinis gubernatae demonstrat huiusmodi iustitiam in gubernante, ita ordo universi, qui apparet tam in rebus naturalibus quam in rebus voluntariis, demonstrat Dei iustitiam.

Voor de analyse is van belang op te merken, hoe Thomas de term ordo bewerkt. Van de tweevoudige ordo die binnen het algemene begrip rechtvaardigheid te onderscheiden is wordt, wanneer het gaat om Gods rechtvaardigheid, de *ordo partis ad partem* zonder meer afgewezen: God is geen deel van de geschapen werkelijkheid, maar de Schepper. In de vergelijking waarmee Thomas de rechtvaardigheid die betrekking heeft op de orde van verdeling toepast op het spreken over God, vindt een belangrijke transformatie plaats van het begrip ordo: van een ordo binnen onze menselijke werkelijkheid wordt het de *ordo universi*, de orde van de werke-

lijkheid als zodanig, de orde van het geheel van de schepping.

Het antwoord op de derde *objectio* is de inhoudelijke stap in Thomas' positiebepaling. Na in het respons bepaald te hebben welke soort rechtvaardigheid in welke zin van God geprediceerd kan worden, moet nu worden ingegaan op de betekenis van die rechtvaardigheid in verband met God. Hierbij houdt Thomas vast aan de algemene definitie van rechtvaardigheid als *reddere debitum*, (14) en poogt hij de beide elementen van de contradictie uit de derde *objectio* staande te houden. Dit antwoord bestaat uit een drietal stappen.

Thomas begint met een tweetal begripsanalyses: een analyse van het begrip *debitum* in termen van *ordo*, (15) en een analyse van het begrip *ordo*, waarin onderscheid gemaakt wordt tussen twee *ordines* die besloten liggen in het begrip *ordo universi*: de orde van scepseel en de orde van al het geschapene tot de Schepper. (16)

Vervolgens laat Thomas zien hoe het spreken over Gods rechtvaardigheid op deze beide *ordines* betrekking heeft. Hiertoe onderscheidt hij, parallel aan de beide *ordines*, twee manieren om het *debitum* i.v.m. God te verstaan:

Sic igitur et debitum attendi potest dupliciter in operatione divina, aut secundum quod aliquid debetur Deo aut secundum quod aliquid debetur rei creatae; et utroque modo Deus debitum reddit.

In de zin van 'verschuldigd aan iets geschapens' betekent het spreken over Gods rechtvaardigheid, dat aan het geschapene gegeven wordt wat ertoe geordend is, dat het scepseel heeft wat het bedoeld is te hebben. (17) In deze zin behoudt rechtvaardigheid haar gewone betekenis van proportionaliteit. In de zin van 'verschuldigd aan God' betekent het spreken over Gods rechtvaardigheid, dat in het geschapene vervolmaakt wordt wat in Gods wijsheid en wil m.b.t. het geschapene besloten ligt. Op dit niveau brengt Thomas de rechtvaardigheid van God terug tot goedheid en verliest de rechtvaardigheid haar betekenis van proportionaliteit. (18)

Thomas' antwoord eindigt met de meest fundamentele stap: hij maakt het 'verschuldigd aan iets geschapens' afhankelijk van het 'verschuldigd aan God'. Deze bepaling impliceert een fundamentele correctie van het model van verdelende rechtvaardigheid: het element van wederkerigheid, dat in het 'secundum suam dignitatem', in het proportionaliteitskarakter van dit model, besloten ligt, wordt gecorrigeerd d.m.v. een beroep op God als Schepper van alles, in

termen van *ordo*. (19) De schepping verhoudt zich tot God in een *ordo* met twee aspecten: *ordo a principio* en *ordo ad finem*. Wat tot een schepsel geordend is heeft God, als principium, tot dat schepsel geordend; wat tot een schepsel geordend is, is tot dat schepsel geordend met het oog op God, als finis. Daarmee staat alles wat God als debitum aan de schepselen geeft, binnen het grotere kader van de goedheid Gods als begin en einde, beginsel en doel.

Maken we ten slotte de balans op van Thomas' positiebepaling als geheel. Hij kan slechts één van de twee soorten rechtvaardigheid die wij kennen gebruiken als model voor het spreken over Gods rechtvaardigheid. Dit model moet hij tegelijkertijd corrigeren. Dit doet hij op twee manieren. De eerste correctie voert hij uit door, via een vergelijking, Gods rechtvaardigheid niet te betrekken op een *ordo* binnen de menselijke werkelijkheid, maar op de *ordo universi*, de *ordo* van het geheel van de schepping. De tweede correctie voert hij uit door de proportionaliteit die besloten ligt in het model van verdelende rechtvaardigheid eruit te halen door het *reddere debitum* een plaats te geven binnen het kader van de goedheid van Gods handelen als *principium et finis*.

Het accent in Thomas' analyse van het spreken over Gods rechtvaardigheid ligt op ontkenning en verwijdering van elementen van 'onze' rechtvaardigheid die God niet passen. Om het spreken over Gods rechtvaardigheid te verstaan, neemt Thomas zijn uitgangspunt in het enige aanknopingspunt dat we hebben: de rechtvaardigheid in onze geschapen werkelijkheid en ons verstaan ervan. Dit verstaan wordt vervolgens van binnenuit uitgehold door die specifica van rechtvaardigheid die God niet passen te verwijderen. Criterium voor het al dan niet passend zijn is, doorheen de gehele argumentatie, het in q. 2 (intr.) geformuleerde uitgangspunt, dat God de Schepper is, *principium et finis*. (20) De eindterm van de analyse is daarom de goedheid van God als generieke betekenis van rechtvaardigheid en als meest geschikte, of minst ongeschikte term om het Schepper-zijn van God uit te drukken. (21)

2.2.2. "Utrum in omnibus operibus Dei sit misericordia et iustitia" (a. 4)

In aa. 1-3 heeft Thomas in het algemeen bepaald dat zowel rechtvaardigheid als barmhartigheid termen zijn die van God geprediceerd kunnen worden m.b.t. zijn operationes. (22) In a. 4 komt de vraag aan de orde naar rechtvaardigheid en barmhar-

tigheid als behorend bij elk *opus Dei*, als definitie-elementen van het handelen Gods.

De formulering van de vraag van a. 4 laat zien, dat Thomas hier twee met elkaar interfererende vragen aan de orde stelt. De primaire vraag van a. 4 is de vraag naar rechtvaardigheid en barmhartigheid als elementen van de grondstructuur van Gods opus. De secundaire vraag van a. 4 is de vraag naar de onderlinge verhouding van rechtvaardigheid en barmhartigheid. (23) In Thomas' positiebepaling fungeert het antwoord op de secundaire vraag als basis voor het antwoord op de primaire vraag.

De vier objectiones argumenteren voor het *Videtur quod non* langs een tweetal lijnen. De eerste drie objectiones zijn argumenten op het niveau van Gods gubernatio, (24) dat er een scheiding bestaat tussen werken van Gods rechtvaardigheid en werken van zijn barmhartigheid. Hiermee argumenteren deze objectiones via de secundaire vraag van a. 4. De vierde objectio legt het accent op de primaire vraag van a. 4. Deze objectio argumenteert op het niveau van het scheppingskader, dat Thomas in a. 1 heeft bepaald als fundamentele vooronderstelling om überhaupt zinvol over Gods rechtvaardigheid te kunnen spreken. Het argument toont, dat op het niveau van Gods scheppingshandelen geen sprake kan zijn van rechtvaardigheid en barmhartigheid, omdat precies dit scheppingskader voorondersteld moet worden bij ieder spreken over Gods rechtvaardigheid en barmhartigheid. Inhoudelijk verloopt dit argument via de notie 'vooronderstellen': (25)

Praeterea, iustitiae est reddere debitum, misericordiae autem sublevare miseriam; et sic tam iustitia quam misericordia aliquid praesupponit in suo opere. Sed creatio nihil praesupponit. Ergo in creatione neque misericordia est, neque iustitia.

Thomas' respons bestaat uit een formulering van zijn positie – rechtvaardigheid en barmhartigheid worden noodzakelijkerwijs aangetroffen in elk werk Gods – (26) en een uitleg van deze noodzaak. De kernbeweging van deze uitleg bestaat in het terugredeneren van Gods rechtvaardigheid en barmhartigheid, als species, naar Gods goedheid, waarbij wederom de verwijzing naar Gods scheppingshandelen een belangrijke rol speelt. De eerste stap in de uitleg bepaalt dat in ieder werk van God rechtvaardigheid is, door de boven weergegeven analyse uit a. 1 (ad 3) over te nemen en te laten zien dat in deze analyse besloten ligt dat rechtvaardigheid behoort tot de grondstructuur van Gods handelen. (27) Het *reddere*

debitum, verstaan als Gods handelen in overeenstemming met zijn wijsheid en goedheid, moet van geheel het *opus Dei* geprediceerd worden, omdat van elke operatio van God geldt dat ze overeenstemt met zijn wijsheid en goedheid. (28)

In de tweede stap van de uitleg bepaalt Thomas, dat in ieder werk van God barmhartigheid is, via de vaststelling dat ieder werk van Gods rechtvaardigheid een werk van barmhartigheid vooronderstelt. (29) Deze tweede stap sluit aan bij de eerste, in zover Thomas hier de barmhartigheid behandelt als synoniem van goedheid. Evenals in de eerste stap gaat Thomas uit van het *reddere debitum*, dat hij in de goedheid Gods fundeert. De goedheid, waarvan het *reddere debitum* afhangt, krijgt hier een nadere duiding als Gods handelen op het scheppingsniveau, d.m.v. de analyse dat *debitum* altijd iets vooronderstelt wat eerder is. Om niet in een eindeloze regressie te geraken, moet men ten slotte uitkomen bij een operatio die alleen afhangt van de goedheid van God, waarmee het 'ultimus finis', de uiterste grens in ons spreken over God bereikt is. (30)

Thomas' positiebepaling wordt afgerond door het antwoord op de vierde objectio. Dit antwoord begint met een analyse van de notie 'vooronderstellen' in verband met scheppen. Materialiter vooronderstelt scheppen niets, is het *ex nihilo*. Aan de kant van de Schepper is evenwel de wijsheid en, uiteindelijk, de goedheid voorondersteld. (31) Vervolgens legt Thomas uit, in welke zin in het scheppingshandelen Gods van rechtvaardigheid en barmhartigheid gesproken kan worden. Met betrekking tot de rechtvaardigheid bestaat deze uitleg in een toepassing van het *respons*. Met betrekking tot de barmhartigheid kan Thomas nu het specificum van de barmhartigheid ten opzichte van de goedheid bepalen: het *defectus*, (32) dat de barmhartigheid wegneemt, moet op het niveau van Gods scheppingshandelen worden verstaan als *defectus* op het niveau van zijn: als niet-zijn. (33)

Maken we ten slotte de balans op van Thomas' positiebepaling in a. 4. Thomas geeft een analyse van rechtvaardigheid en barmhartigheid als elementen van de definitie van het *opus Dei*. Ten aanzien van de rechtvaardigheid bestaat zijn analyse, in aansluiting bij a. 1, in de bepaling van de rechtvaardigheid als species van het genus van Gods goedheid. Thomas' analyse met betrekking tot de barmhartigheid is complexer: de species barmhartigheid wordt gelijkgesteld met het genus goedheid, dat vervolgens geduid wordt als Gods scheppingshandelen. De analyse via ontkenning en

verwijdering, die in a. 1 centraal stond, maakt hier plaats voor een expliciete analyse naar de eindterm van de analyse uit a. 1: de goedheid van de Schepper als fundament en uiterste grens van hetgeen we van God kunnen zeggen.

2.3. Evaluatie

De analyses van a. 1 en a. 4 laten een tweetal aspecten van Thomas' methodologie zien: analyse via ontkenning en verwijdering van bij God niet passende elementen van onze begrippen, en analyse naar de goedheid van God toe als eindterm, als *ultimus finis*. Telkens terugkerend element in de argumentatie is, bij elk van de twee aspecten, het scheppingsargument. Aandacht voor het gebruik van dit scheppingsargument kan de interne logica van de twee aspecten van Thomas' methodologie nader in beeld brengen.

Gods scheppingshandelen, de verhouding van God t.o.v. alles als begin en eind, beginsel en doel, moet, aldus Thomas, telkens bedacht worden als vooronderstelling, als kader bij elk spreken over operationes van God. Binnen dit scheppingskader kunnen aan onze geschapen werkelijkheid ontleende begrippen voor God worden gebruikt. Hierbij blijft echter, als kader, het scheppingshandelen van God het model om geheel het *opus Dei* te verstaan: Gods handelen is altijd te verstaan in termen van 'prius'. Als zodanig verschijnt het scheppingsargument in a. 1 als criterium om te bepalen welke elementen van 'onze' rechtvaardigheid God niet passen en bijgevolg ontkend en verwijderd moeten worden.

Op basis van dit gebruik van het scheppingsargument kan gezegd worden dat de analyse via ontkenning en verwijdering in deze quaestio het bepalende element in de methodologie vormt. De goedheid lijkt het positieve aspect in Thomas' methodologie te zijn, maar wordt in belangrijke mate geregeerd door de negatieve argumentatie. In a. 1 verschijnt de goedheid als eindterm van een negatieve analyse van rechtvaardigheid. (34) In a. 4 is de goedheid weliswaar niet de eindterm van een negatieve analyse, maar hier lijkt Thomas' argumentatie beschouwd te kunnen worden als explicitering van de argumentatie in de vorige artikelen. Bovendien is de goedheid Gods hier bepaald als *ultimus finis*, de uiterste grens in ons spreken over God. Ook een perfectiewoord als goedheid bevat daarmee een belangrijke negatieve dimensie.

Op het niveau van het functioneren van deze methodologie binnen q. 21 valt een aantal onderlinge samenhangende aanwijzin-

gen op binnen het argumentatiepatroon. Deze aanwijzingen zijn nauw gerelateerd aan de regels die Thomas in q. 13 heeft ontwikkeld m.b.t. het spreken over God. De eerste aanwijzing kan als volgt geformuleerd worden: onderscheidingen die wij maken binnen het spreken over God zijn onderscheidingen die aan onze kant liggen. (35) Deze aanwijzing is gelegen in Thomas' analyse van rechtvaardigheid en barmhartigheid als species van het genus goedheid. (36) De tweede aanwijzing ligt besloten in de vergelijking die Thomas in a. 1 geeft in verband met de toepassing van het model van verdelende rechtvaardigheid op het spreken over God: kennis over God is slechts mogelijk als kennis via de bemiddeling van de schepping, kennis via de effecten. (37) De derde aanwijzing kan gezien worden als volgend uit het "Quae est ultimus finis?": God bepaalt de betekenis van de begrippen die wij gebruiken in ons spreken over hem. (38)

Op basis hiervan is het nu, ten slotte, mogelijk een uitspraak te doen over continuïteit of discontinuïteit binnen de sermo de Deo. (qq. 2-26) en daarmee over de vraag naar de draagwijdte en het gewicht van Thomas' methodologie. Ten aanzien van de vraag van continuïteit of discontinuïteit moet gezegd worden dat de drieslag die de distincties *an sit - quid sit* en *substantia - operatio* lijken te vormen, waarbij de quaestiones over Gods operationes buiten de invloedssfeer van het *quid/quomodo non sit* lijken te vallen, in werkelijkheid een tweeslag is. Deze tweeslag wordt gevormd door de distinctie *an sit - quid sit*, waarbij binnen het tot *quid non sit* gecorrigeerde *quid sit* onderscheid gemaakt wordt tussen *substantia* en *operatio*.

Dit betekent dat Thomas' methodologie, die in qq. 3-11 ontwikkeld is en in qq. 12-13 expliciet verantwoord, een toepassing krijgt in het spreken over Gods operationes. Thomas' gehele sermo de Deo verschijnt zo als een poging om, via zorgvuldige analyse van ons spreken over God, te zeggen wat niet meer te zeggen is, recht te doen aan de overvloed van Gods goedheid, die alle proportie te boven gaat.

3. Het Woord (ST I, q. 34)

3.1. Inleiding: de hypothese

Thomas brengt binnen de *Prima pars* van de *Summa*, die over God handelt, een driedeling aan: eerst gaat het over de kwesties die

betrekking hebben op de goddelijke essentie, dan over de kwesties die betrekking hebben op het onderscheid van de personen en tenslotte over de kwesties die betrekking hebben op de voortkomst van de schepselen. (39) Zoals bekend ordent Thomas de onderwerpen anders dan bij voorbeeld Lombardus in zijn *Sententiën*. Wanneer de *Summa de Sententiën* gaat vervangen als leerboek beïnvloedt de orde van de *Summa* de presentatie van de dogmatiek.

Deze volgorde en het onderscheid van met name de eerste twee onderdelen – de Ene God, de Drieëne God – is in de laatste decennia onder kritiek gekomen, omdat vooral de triniteitstheologie in deze opzet geïsoleerd komt te staan en een weinig relevante toevoeging wordt. Het wezenlijke is immers al gezegd. Het onderscheid tussen *De Deo Uno* en *De Deo Trino* wordt dan nog versterkt doordat in de tijd na Thomas een verband wordt gelegd met het onderscheid tussen de natuurlijke Godskennis en de geopenbaarde Godskennis: het denken wordt om zo te zeggen getransponeerd in een andere toonsoort, van filosofie naar theologie.

Indien deze algemene kritiek opgaat voor Thomas, zou dat een probleem opleveren voor de hypothese die in de inleiding is geformuleerd, zo niet een falsificatie van de hypothese inhouden. Indien echter de hypothese bevestigd zou worden door de lezing van de quaestiones die tot de triniteitstheologie behoren, zou die algemene kritiek niet opgaan wat betreft Thomas' theologie.

In dit licht zijn de opmerkingen relevant die T. O'Brien maakt in een appendix bij zijn vertaling van de quaestiones 33–43. (40) Enerzijds benadrukt hij namelijk de aandacht voor taal en taalgebruik in deze quaestiones en wijst hij op "een interessante parallel die zo typisch is voor de *Summa*": in het gedeelte over de Triniteit volgen de quaestiones over de benamingen een quaestio over het kennen, (q. 32) terwijl in het gedeelte over de goddelijke essentie de quaestio over het spreken over God (q. 13) volgt op een quaestio over het kennen (q. 12). (41) Anderzijds stelt hij dat er een verschil is tussen de de quaestiones over de Triniteit en q. 13 en wel in het gebruik van analogie. In q. 13 is de analogie verbonden met de schepping omdat het gebruik van woorden gerechtvaardigd wordt door de schepping, door de geschapen effecten. (42)

Vanuit de vooronderstelling dat de schepping afhankelijk is van de goddelijke oorzakelijkheid openbaren de geschapen effecten zelf iets van God en worden een criterium voor de eigenlijke analogische predicering.

Maar in de quaestiones 33-43 is de basis een andere. Met een beroep op q. 32, a. 1, waar Thomas argumenteert dat wij via de natuurlijke rede niet tot kennis van de goddelijke personen van de Triniteit kunnen komen, wijst O'Brien op de implicatie dat de betekenis van de benaming niet berust op de verhouding van God tot schepselen maar op de onderlinge verhoudingen in de Triniteit. Hij wijst bovendien op de vooronderstelling dat de benamingen gebruikt in de Schrift eigenlijke benamingen zijn. De Schrift is hier het criterium. (43)

Hoewel O'Brien dus een aantal opmerkingen maakt die onze hypothese aannemelijk maken, wijzen zijn notities over de analogie in een tegenovergestelde richting. Zijn betoog maakt duidelijk dat, met het oog op een aannemelijk maken van de hypothese, het niet voldoende is te wijzen op talige elementen in Thomas' behandeling van de kwesties, maar dat ook gekeken moet worden naar mogelijke veranderingen of verschuivingen in de analyse van taal en taalgebruik. Het verschil dat O'Brien aanwijst moet daarbij een rol spelen.

De hypothese die in de inleiding is geformuleerd kan nu in het licht van het bovenstaande als volgt worden gespecificeerd: in het gedeelte waarin Thomas de kwesties bespreekt die betrekking hebben op de Triniteit volgt hij de regels die hij in de openingsquaestiones en dan met name in q. 13 heeft aangegeven en maakt hierop geen uitzonderingen en brengt ook geen veranderingen aan. Deze hypothese zal nu worden getoetst in de lezing van een quaestio, waarin de vraag naar de benaming 'Woord' voor de Zoon centraal staat.

3.2. Plaats en structuur van q. 34

Thomas begint zijn discussie van kwesties die met de Triniteit samenhangen met de voortkomsten in God (q. 27), omdat de personen onderscheiden worden door oorsprongs-relaties. De relaties in God komen daarna ter sprake (q. 28). Na deze twee inleidende en fundamentele quaestiones volgt de discussie van zaken die met de personen te maken hebben (q. 29-43). Dit gedeelte verdeelt Thomas weer in tweeën: de personen op zich (*absolutam*) en de personen vergelijkenderwijs (*comparativam*) beschouwd. Bij de beschouwing vergelijkenderwijs gaat het o.a. om vragen naar de onderlinge verhouding, bij de beschouwing op zich gaat het om vragen die met de eigenheid

van elk der personen te maken hebben; aan deze beschouwing gaan vragen vooraf over het gemeenschappelijke, zoals de definitie van persoon en onze kennis van de goddelijke personen. Q. 34 is een onderdeel van het vragen naar de eigenheid.

In de quaestiones waarin Thomas de eigenheid onderzoekt keren telkens twee vragen terug: slaat een bepaalde benaming op een persoon?; is een bepaalde benaming eigen aan die persoon? Bij de eerste vraag gaat het erom of de benaming het eigene van personen ten opzichte van essentie aangeeft; voluit geformuleerd luidt de vraag dan ook of een bepaalde benaming 'essentialiter' of 'personaliter' gebruikt wordt. Bij de tweede vraag gaat het erom of de benaming de eigenheid van de ene persoon ten opzichte van de andere personen aangeeft; voluit geformuleerd luidt de vraag hier of een bepaalde benaming eigen is aan een persoon, een nomen proprium is, of ook voor anderen gebruikt wordt. (44)

Deze vragen zijn al onthullend. Voorondersteld bij dit soort vragen is namelijk het gebruik, het bestaande en concrete spraakgebruik in het geloof met betrekking tot Vader, Zoon en Geest. Er wordt niet vanuit een nulpunt gevraagd, er worden ook geen nieuwe benamingen bedacht en er worden ook geen radikale hervormingen of herinterpretaties voorgesteld: de bestaande benamingen worden onderzocht, met als doel het gebruik ervan te verhelderen, beproeven, onderbouwen, bepalen. Gegeven het gebruik van 'Vader', 'Zoon' en 'H. Geest' en gegeven andere benamingen als 'Woord' en 'Liefde' wordt inzicht gezocht in het waarom en in de precieze betekenis. Dit betekent dat qua vooronderstelling en qua type van onderzoek er geen verschil is tussen q. 13 en deze quaestiones. (45) De parallel gaat dus dieper dan alleen een van volgorde zoals O'Brien suggereert.

Q. 34 bestaat uit drie articuli. In de eerste twee komen de net genoemde algemene vragen aan bod, in het laatste artikel snijdt Thomas een probleem aan dat zeker op het eerste gezicht buiten het kader valt: "Utrum in nomine Verbum importetur respectus ad creaturas." In de quaestio over de Vader en de quaestiones over de Geest komen naast de twee algemene vragen ook wel andere vragen voor, maar deze zijn binnen-trinitair, d.w.z. ze hebben met de onderlinge verhoudingen te maken. In het geval van de Vader gaat het om de kwestie van

eerste en eerder, (46) in het geval van de Geest om kwesties die met het *filioque* samenhangen. (47) Ook als men let op een ander belangrijk gegeven springt a. 3 eruit: terwijl in a. 1 en a. 2 telkens woorden als 'proprie', 'improprie' en 'metaphorice' voorkomen, ontbreken deze in a. 3. De tekst van de *Summa* geeft op het eerste gezicht geen duidelijke aanwijzingen voor het aparte karakter van dit derde artikel. In de formulering van de probleemstelling blijkt wel een band met het voorafgaande. In de eerste *objectio* wordt nadrukkelijk een uitgangspunt genoemd dat tot de centrale elementen van de triniteitstheologie behoort: "Omne enim nomen connotans effectum in creatura essentialiter in divinis dicitur." In de andere *objectiones* komen elementen uit eerdere discussies naar voren, zoals de eeuwigheid van het Woord (obj. 2), het verband tussen 'woord' en 'procedere a' (obj. 3), de uniciteit van het Woord (obj. 4) en het verband tussen Woord en kennen (obj. 5). Maar daarmee is nog niet het verband van de vraagstelling met het voorafgaande duidelijk. Een vergelijking met eerdere teksten van Thomas kan hier een antwoord suggereren. (48)

In het *Scriptum* wordt de probleemstelling grotendeels bepaald door de eerste verzen van het Johannesevangelie en door de uitleg daarvan. (49) Enerzijds doet Thomas een beroep op uitleggingen van Augustinus, waarin een verband wordt gelegd tussen Woord en schepselen; anderzijds citeert hij "In het begin was het Woord" en verbindt daaraan de conclusie dat wat van eeuwigheid gezegd wordt geen verhouding tot schepsel inhoudt. In *De veritate* citeert Thomas weer Augustinus' uitleg van het begin van het Johannesevangelie als argument voor de connotatie van verhouding: (50)

In principio erat Verbum, quod graece logos dicitur, in latine rationem et verbum significat; sed hoc loco melius verbum interpretatur, ut significetur non solum ad Patrem respectus, sed ad illa etiam quae per Verbum facta sunt operativa potentia."

Het *sed contra*-argument uit de *Summa* is het slot van dit citaat. Ook in zijn commentaar op het Johannesevangelie grijpt Thomas terug op dit citaat en op deze redenering: *logos* kan vertaald worden met *ratio* en met *verbum*, maar "Ratio nominat conceptum mentis, secundum quod in mente est, etsi nihil per illam exterius fiat; per verbum vero significatur respectus ad exteriora." (51)

Uit deze gegevens blijkt dat een van de centrale Schriftteksten over het Woord aanleiding geeft tot de vraagstelling van q. 34, a. 3 en dat het probleem gevormd wordt door een spanning tussen enerzijds "In principio erat verbum" en anderzijds "omnia per ipsum facta sunt" en de daaraan verbonden uitleg en consequenties. De spanning bestaat dan hierin dat om recht te doen aan de Proloog van het Johannesevangelie het verband met de schepping niet ontkend kan worden, terwijl tegelijkertijd dat verband niet van dezelfde orde kan zijn als het verband 'in divinis', dat in de eerste twee articuli voortdurend ter sprake was. Dit betekent dat de vraagstelling niet zonder meer voortkomt uit de Schrift, maar ten nauwste samenhangt met de nadere reflectie op de Schrift en op het geloof in God de Schepper. Deze reflectie is de basis voor het onderzoek van de openingsquaestiones en komt tot uiting in het onderzoek naar de relatiewoorden in q. 13. (52)

3.3. *Lezing van q. 34*

De hypothese krijgt dan aannemelijkheid wanneer blijkt dat Thomas op de hoofdmomenten van zijn betoog teruggrijpt op wat hij in de openingsquaestiones gedaan heeft. Vandaar dat in de volgende lezing vooral gelet wordt op de grote lijnen van zijn analyse en op de stappen die hij neemt in zijn betoog.

3.3.1. De introductie

"Deinde considerandum est de persona Filii. Attribuuntur autem tria nomina Filio, scilicet Filius, Verbum et Imago." Deze openingszinnen van de inleiding op de quaestiones over de persoon van de Zoon bevatten twee elementen. Allereerst zal het onderzoek naar de persoon zich concentreren op de *nomina*, de benamingen. Het onderzoek naar de persoon vindt dus plaats in de vorm van een onderzoek naar taal en taalgebruik. Vervolgens wordt van deze *nomina* gezegd dat ze toegekend worden (attribuuntur). Het uitgangspunt wordt dus gevormd door het bestaande, concrete spraakgebruik van Schrift en traditie over de Zoon. In de discussie rond de plaats van a. 3 is dit laatste al naar voren gekomen. Het eerste, een onderzoek naar taal, komt duidelijk naar voren in de formulering van de drie vragen aan het begin van de quaestio: "Utrum Verbum dicatur essentialiter in divinis vel personaliter" (vgl. "Videtur quod Verbum in divinis non est nomen personale": begin objectiones a. 1);

"Utrum sit [i. e. verbum] proprium nomen Filii"; "Utrum in nomine Verbi importetur respectus ad creaturas." Ook in de uitwerking van de vraagstellingen en in de positiebepaling van Thomas komen voortdurend termen voor die met de analyse van taal en taalgebruik te maken hebben. Afgezien van de termen die al in de openingsvragen voorkomen (nomen, nomen proprium, dicere, importare) gaat het om: *proprie*, *improprie*, *metaphorice*, *figurative* (a. 1, obj. 1, cor., ad 1, ad 2, ad 3, ad 4; a. 2, obj. 2, cor., ad 5), *ratio verbi* (a. 1, obj. 3, ad 1), *significare* (a. 2, obj. 1, ad 3), *significatio* (a. 3, ad 1), *attribuere* (a. 2, ad 3), *impositum ad significandum* (a. 3, ad 4), *connotans* (a. 3, obj. 1), *includitur* (a. 3, ad 1), *ex tempore - ab aeterno* (a. 3, obj. 2, ad 2). Deze termen roepen de theorieën en analyses van q. 13 op.

3.3.2. "Utrum Verbum dicatur essentialiter in divinis vel personaliter" (a. 1)

In de vier objectiones komen de argumenten voor een essentieel en dus niet personeel gebruik van *verbum* naar voren. In drie objectiones wordt uitgaande van definities of uitspraken omtrent 'woord' tot een essentieel gebruik geconcludeerd, omdat elementen uit die omschrijvingen niet passen bij 'personaliter' (obj. 2, 3, 4). De eerste objectio is anders van aard: persoonsbenamingen zoals Vader en Zoon worden eigenlijk gebruikt *in divinis*, maar 'woord' wordt volgens Origenes metaforisch gebruikt. Deze objectio is formeler en fundamenteeler vanwege het beslissende uitgangspunt dat in *divinis* persoonsbenamingen in eigenlijke zin gebruikt worden. Het *sed contra*-argument bevat een ander wezenlijk en beslissend element in het gebruik van persoonsbenamingen *in divinis*: ze worden relationeel gebruikt. Beide elementen vormen de basis voor Thomas' positiebepaling. (53)

De argumentatie voor de stelling dat 'woord', indien in eigenlijke zin verstaan, een persoonsbenaming is, verloopt in twee fases. Thomas begint met een analyse van het gebruik van 'woord' *in nobis* en vervolgens gebruikt hij die analyse voor een verheldering van het spreken *in divinis*. In de eerste fase onderscheidt hij drie samenhangende manieren waarop 'woord' in eigenlijke zin gebruikt wordt. Thomas gaat hierbij uit van het gebruik dat "manifestius et communius in nobis" is en van de voorwaarde dat een uiting (*vox*) alleen woord genoemd wordt indien zij iets betekent. Allereerst wordt 'woord' gebruikt voor het innerlijke

concept van de geest, vervolgens voor de uiting van dat concept en tenslotte voor de verbeelding van die uiting.

Daarnaast wijst hij op een figuurlijk gebruik, waarbij 'woord' verwijst naar datgene waarover gesproken is of wat bevolen is. In de tweede fase stelt Thomas eerst dat 'woord' in die eerste en fundamentele bepaling *in divinis* gebruikt wordt. Vervolgens analyseert hij die bepaling verder: tot de begripsbepaling (ratio) van woord hoort dat het van iets anders afkomt. Dit 'van iets anders afkomen' hoort ook tot de begripsbepaling van 'persoon' en persoonsbenamingen *in divinis*, omdat de personen *in divinis* onderscheiden worden naar herkomst.

Thomas' argumentatie vertoont een aantal opmerkelijke trekken. Allereerst het overnemen van de uitgangspunten uit obj. 1 en het *sed contra*: persoonsbenamingen worden in eigenlijke zin gebruikt, respectievelijk, persoonsbenamingen worden relationeel gebruikt. In zijn positiebepaling laat Thomas zien dat deze uitgangspunten op elkaar aansluiten. Met name het uitgangspunt van de *objectio* is in het kader van het testen van de hypothese van belang en verdient nader onderzoek.

In de *objectio* wordt de stelling dat persoonsbenamingen in eigenlijke zin gebruikt worden *in divinis* toegelicht met 'Vader' en 'Zoon'. Aan 'Zoon' besteedt Thomas echter geen aparte aandacht, omdat "*ratio Filii ex ratione Patris consideratur.*" (54) Om de draagwijdte van dat beroep te ontdekken moet daarom gekeken worden naar q. 33, waar Thomas de kwesties met betrekking tot 'Vader' bespreekt. In a. 2 komt de vraag aan de orde "*Utrum persona Patris proprie significetur hoc nomine Patris.*" (55) In dit artikel, dat wat de vraagstelling betreft parallel loopt aan het eerste artikel van q. 34, wordt in de vierde *objectio* algemeen gesteld: "*Omne quod proprie dicitur in divinis per prius dicitur de Deo quam creaturis.*" Thomas' antwoord op de *objectio* begint ook met een algemene stelling:

Nomen generationis et paternitatis, sicut et alia nomina quae proprie dicuntur in divinis, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis quantum ad rem significatam, licet non quantum ad modum significandi. Unde et Apostolus dicit "Flecto genua mea ad Patrem Domini mei Jesu Christi, ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur.

Hier grijpt Thomas, zonder dat uitdrukkelijk aan te geven, terug op een van de hoofdpunten uit zijn analyse van q. 13. Hij gebruikt hier

namelijk het analytische onderscheid *res significata* en *modus significandi*, dat in die quaestio zo'n fundamentele rol speelt in de artikelen over het eigenlijk spreken over God. (56) Dit onderscheid is aan te wijzen in het gewone spraakgebruik en maakt opmerzaam op de manier(en) waarop wij verwijzen en betekenen en daarmee op een openheid in de relatie taal - werkelijkheid. Thomas gebruikt onderscheid en openheid in q. 13 om enerzijds recht te doen aan het spreken over God en anderzijds aan het schepsellijk karakter van elk spreken. Thomas herhaalt hier in q. 33 wat hij eerder in q. 13 heeft gezegd. (57) Bovendien verwijst hij hier naar Ef. 3:14, dat in quaestio 13, a. 6 als *sed contra*-argument dient. Met andere woorden, voor Thomas loopt hier de lijn van 'de Deo' naar 'in divinis' zonder onderbreking door.

Een tweede opmerkelijke trek is de rol die de onderscheiding *in nobis - in divinis* speelt. Deze structureert het betoog in de twee fasen. Ook de volgorde is tekenend; deze is namelijk niet toevallig of bijkomstig maar is dezelfde als in q. 13, waar Thomas telkens uitgaande van onze taal en ons taalgebruik op mogelijkheden wijst om over God te spreken. Dit is ook de enige weg, omdat er voor mensen geen niet-schepsellijke taal is om over God te spreken. In combinatie met de al eerder gemaakte opmerking over de vooronderstelling van bestaand taalgebruik (3.3.1) levert dit een belangrijk gegeven op voor het toetsen van de hypothese of preciezer voor een kritiek op de stelling van O'Brien, dat er een verschil in procedure is tussen q. 13 en de quaestiones over de Triniteit. O'Brien stelt namelijk dat in q. 13 de rechtvaardiging van de benamingen berust op de relatie van God tot schepselen, terwijl de Trinitaire benamingen berusten op de onderlinge relatie van de goddelijke personen; in het laatste geval zijn deze benamingen aan de Schrift ontleend. In beide gevallen echter gaat Thomas uit van het spreken in Schrift en traditie en in beide gevallen wordt dat spraakgebruik verhelderd met een beroep op ons gewone spraakgebruik. Er is dus geen verschil in procedure aan te wijzen.

3.3.3. "Utrum sit proprium nomen Filii" (a. 2)

Hoewel hier een nieuwe vraag ter discussie staat, is het tweede artikel voornamelijk een voortzetting van het eerste. Dat blijkt zowel uit de probleemstelling als uit de positiebepaling. In de probleemstelling worden namelijk via de objectionen elementen genoemd die ook in het eerste artikel van belang waren en

waardoor de positiebepaling van dat eerste artikel ter discussie gesteld wordt : in nobis (obj. 1), procedere a (obj. 2). In zijn positiebepaling begint Thomas niet alleen, zoals gewoonlijk, met het poneren van zijn visie met betrekking tot de gestelde kwestie, maar laat hij hieraan de herhaling van wat hij in het vorige artikel betoogd heeft voorafgaan: "Verbum proprie dictum in divinis personaliter accipitur et est proprium nomen personae Filii." In de beknopte argumentatie gebruikt Thomas weliswaar een nieuwe term (emanatio) om *verbum* te omschrijven, maar hij verbindt deze term met *procedere*: "Significat enim quendam emanationem intellectus; persona autem quae procedit in divinis secundum emanationem intellectus dicitur filius." In feite wordt hier dus uitgewerkt wat al in a. 1 is gesteld. (58)

Een zelfde opmerking kan gemaakt worden met betrekking tot het antwoord op de eerste objectio, zij het dat Thomas hier het verschil tussen *in nobis* - *in divinis* op een onthullende manier aanscherpt: "In nobis non est idem esse et intelligere Sed esse Dei est ipsum ejus intelligere." Thomas gebruikt hier de conclusie van een analyse die hij in q. 14, (*Utrum suum intelligere sit sua substantia*: a. 4) gemaakt heeft. In deze analyse verwijst hij nadrukkelijk een aantal keren naar q. 3, de quaestio over de niet-samengesteldheid van God, de quaestio waarmee hij zijn onderzoek naar de formele trekken begint (zie boven 1).

3.3.4. "Utrum in nomine Verbi importetur respectus ad creaturas" (a. 3)

Thomas' positiebepaling bestaat uit twee momenten. In zijn respons concentreert Thomas zich op Gods kennis en formuleert zo een principieel standpunt: "In Verbo importatur respectus ad creaturam." Hij verwijst hierbij naar Ps. 32:9 "Dixit et facta sunt." In zijn reactie op de eerste en tweede objectio nuanceert hij dit principiële standpunt. In deze structuur keert de spanning terug die ten grondslag ligt aan de vraagstelling (zie boven 3.2). Bij beide nuanceringen maakt hij gebruik van eerdere analyses waarin duidelijke verbanden aan te wijzen zijn met de openingsquaestiones.

In de eerste objectio wordt gesteld dat 'Woord', dat personeel gebruikt wordt, geen verhouding tot de schepping inhoudt, omdat de benamingen, die die verhouding inhouden, *in divinis* essentieel gebruikt worden. Thomas grijpt voor zijn reactie terug op de analyse van 'persona', die hij aan zijn onderzoek naar de afzonderlijke

personen laat voorafgaan. Daar bleek dat *persona* direct (in recto) relatie betekent en indirect of zijdelings (in obliquo) essentie of natuur. (59) Hier voegt hij eraan toe dat niets een verdere indirecte betekenis in de weg staat. De verhouding van het Woord tot de schepselen is dus dubbel indirect. Zonder nu in te gaan op de gecompliceerde analyse van de precieze betekenis van *persona in divinis* is een korte blik op Thomas' argumentatie in de principiële kwestie of 'persona' *in divinis* gebruikt mag worden in dit geheel weer onthullend. (60) Deze vraag gaat vooraf aan de vraag naar de precieze betekenis van persoon en vormt er de basis van. In zijn gedrongen respons argumenteert Thomas allereerst dat 'persona' een perfectiewoord is en dus God past. D.w.z. 'persona' wordt dus in eigenlijke zin gebruikt. (61) Vervolgens wijst Thomas erop dat dit woord, net als andere (perfectie-)woorden, een bewerking moet ondergaan om te voorkomen dat over God en schepsel gelijkelijk gesproken wordt. Hierbij verwijst hij expliciet naar q. 13. Ook in zijn antwoorden op de objectiones maakt hij gebruik van inzichten uit q. 13, m.n. het onderscheid *id a quo - id ad quod*. (62) Ook hier dus geen verschil 'de Deo' - 'in divinis', maar integendeel een onderstrepen van het verband.

In de tweede *objectio* van het derde artikel wordt 'Woord' gecontrasteerd met benamingen die duidelijk een verhouding tot de schepselen inhouden: 'Heer' en 'Schepper'. Van deze laatste benamingen moet gezegd worden dat ze 'ex tempore' gezegd worden, terwijl 'Woord' 'ab aeterno' gebruikt wordt.

In zijn reactie gaat Thomas ervan uit dat relaties voortkomen uit handelingen. Ten aanzien van handelingen maakt hij het gebruikelijke en algemene onderscheid tussen handelingen die in een extern effect resulteren en handelingen die intern blijven. Als voorbeelden in het geval van God noemt Thomas scheppen en besturen enerzijds en kennen en willen anderzijds. 'Scheppen' en 'besturen' worden dan in tijdelijke zin voor God gebruikt, 'kennen' en 'willen' niet. 'Woord' valt in de laatste categorie.

Thomas verdedigt hier dezelfde positie die hij in het zevende artikel van q. 13 verdedigd heeft met betrekking tot de woorden die een relatie van God tot schepselen aangeven: sommige relatiewoorden worden in tijdelijke zin voor God gebruikt en andere vanaf eeuwigheid. Het enige verschil is dat in q. 13 het argument zich richt op de eerste soort woorden, terwijl in q. 34 het argument op de tweede soort is gericht. Thomas verdedigt niet alleen dezelfde positie, hij gebruikt ook dezelfde analyse. Een van de *objectiones*

stelt met een beroep op de Schrift – “Ik heb u met een voortdurende liefde bemind” (Jer. 31:3) – dat alle relatie-woorden vanaf eeuwigheid voor God worden gebruikt. In zijn reactie hierop verwijst Thomas naar handelingen die intern blijven; woorden die dat soort relaties betekenen (‘kennen’, ‘willen’) worden voor God van eeuwigheid gebruikt. Maar woorden die handelingen betekenen die volgens onze manier van begrijpen in externe effecten resulteren (‘redder’, ‘schepper’) worden in tijdelijke zin voor God gebruikt.

Het betoog in dit artikel wordt dus gekenmerkt door enerzijds een vasthouden aan de gegevens van de Schrift en anderzijds door het interpreteren van die gegevens met behulp van de regels die eerder zijn opgesteld uitgaande van het verschil tussen Schepper en schepsel.

3.4. *Evaluatie*

In deze analyse stond de hypothese centraal dat Thomas in zijn discussie over ‘Woord’ de regels die hij in de openingsquaestiones aangegeven heeft volgt en dat hij hierop geen uitzonderingen maakt of veranderingen aanbrengt. De laatste precisering was ingegeven door de opmerkingen van O’Brien, die wel een verandering meende te zien in het gebruik van de analogie. In de argumentatie die O’Brien hiervoor aanvoert maakt hij gebruik van de tegenstelling natuurlijke kennis - openbaring en de daarmee verbonden basis en criterium voor de benamingen, namelijk de geschapen effecten enerzijds en de Schrift anderzijds. De argumenten of de vooronderstellingen hebben op twee kanten betrekking: op wat er in de openingsquaestiones gebeurt en op wat er in de quaestiones over de Triniteit gebeurt. Uit de lezing van q. 34 is gebleken dat wat betreft deze laatste kant de argumenten niet kloppen. Allereerst trekt Thomas expliciet en impliciet lijnen door van de openingsquaestiones naar quaestio 34, waarbij het om fundamentele overeenkomsten gaat. Bovendien vertrekt Thomas in q. 34 ook van het gewone (in nobis) spraakgebruik van ‘woord’ en ‘persoon’ en past hij dezelfde wegen toe om tot een minder inadequate wijze van spreken *in divinis* te komen. Wat betreft de eerste kant (de openingsquaestiones) kan gezegd worden dat O’Brien aan het theologisch karakter van deze quaestiones niet voldoende gewicht geeft: hij gebruikt wel termen als schepselen en schepselijk, maar verbindt daaraan niet de nodige consequenties wat betreft kennis van God en de rol van de Schrift daarbij.

Anders gezegd, O'Brien doet met zijn opmerking geen recht aan een centraal gegeven in Thomas' analyse van het analogoog gebruik van woorden voor God, namelijk de omdraaiing van het *per prius* aan de kant van de schepselen als het over kennen en benoemen gaat naar het *per prius* aan de kant van God als het over de werkelijkheid gaat. God wordt niet 'goed' genoemd omdat de schepping of schepselen goed zijn, maar schepping en schepselen worden 'goed' genoemd omdat God goed is. (63)

4. De passendheid van de menswording (ST III, q. 1)

"Ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia." (Rom. 5:20)

4.1. Inleiding: *motivum incarnationis*

De *Tertia pars* van Thomas' *Summa theologiae* bevat de theologie over God mensgeworden, die onze verlosser is. Thomas begint met de vraag naar het waarom van de menswording. Wat is het *motivum incarnationis*? Deze vraag heeft Thomas al eerder beziggehouden. In zijn twee eerdere grote werken komt hij tot verschillende antwoorden.

In het *Scriptum super Sententias* (1254-1256) sluit hij zich aan bij de soteriologische argumentatie uit Anselmus' *Cur Deus homo*. (64) Gods allerhoogste goedheid en barmhartigheid is zo groot dat Hij de menselijke natuur niet zal onthouden wat ze kan ontvangen, namelijk herstel van de zonde. Maar uit Gods onveranderlijke rechtvaardigheid volgt dat er voor elke zonde genoegdoening gedaan moet worden. Alleen een mens kan dat doen. Uit Gods allerhoogste wijsheid volgt dat God het beste middel moest vinden om de mens te herstellen: een God-mens. De menswording staat hier geheel in dienst van het herstel uit de zonde. Daarna noemt Thomas nog, zonder dat te verbinden met zijn eigenlijke betoog, de menswording als middel om naar God op te stijgen.

Het '*motivum incarnationis*' wordt in de *Summa contra gentiles* (1259-1264) op een precies tegenovergestelde wijze uitgewerkt. (65) Thomas legt hier alle nadruk op het ontologische motief. Hij somt acht redenen op waarom de menswording passend is voor God. Zeven redenen brengen de menswording in verband met het uiteindelijke doel van de mens: de 'beatitudo' of 'visio Dei'. De menswording, zo stelt hij voorbeeld de eerste reden, laat de

mogelijkheid zien van de vereniging van de mens met God. "Fuit igitur convenientissimum quod Deus humanam naturam assumeret ad spem hominis in beatitudinem sublevandam." De 'unio hypostatica' wordt als mogelijkhedenvoorwaarde voor en als bewijs van de vereniging van de mens met God gezien. Alleen de achtste reden leert "ex traditione ecclesiae" dat de menswording er ook is voor het herstel van de zonde.

Thomas wil de openbaring snappen, inzicht krijgen om het mysterie van God en Gods werken beter en voller te begrijpen. Maar dat houdt in dat hij ook van mening kan veranderen. Hoe kunnen we het feit van de menswording begrijpen? Natuurlijk is het a priori duidelijk voor Thomas dat de menswording passend is – dat geloven wij – maar hoe kunnen we het beredeneren? In de *Summa theologiae* (1266-1273) denkt Thomas weer na over het 'motivum incarnationis'. Hij komt hier tot een synthese van zijn vorige standpunten. De analyse die nu volgt van q. 1 van de *Tertia pars* van de *Summa theologiae*, "De convenientia incarnationis," wil laten zien dat dit onder meer het gevolg is van de regels met betrekking tot het spreken over God uit de *Prima pars* zoals die in de hypothese beschreven zijn. Door zo te spreken komt Thomas tot een integratie van het soteriologische en het ontologische motief.

4.2. Analyse

In een analyse van q. 1 van de *Tertia pars* (66) worden, zoals gezegd met behulp van onze hypothese, de beslissende momenten in Thomas' argumentatie bekeken. Kort gezegd behandelt het eerste artikel Gods kant van de menswording: is het passend voor God? Vervolgens stelt Thomas de vraag naar de menselijke kant: was het nodig voor het herstel van de menselijke natuur? Het derde artikel gaat weer terug naar God: was God ook mens geworden indien de mens niet had gezondigd? (67)

4.2.1. "Utrum fuerit conveniens Deus incarnari" (a. 1)

De objecties brengen het problematische van de verbinding van Schepper en schepsel naar voren. De menswording doet afbreuk aan Gods transcendentie. Thomas geeft daarop twee argumentaties om aan te tonen dat de menswording wel passend is voor God. In het *sed contra* laat hij met een beroep op Paulus (Rom. 1:20) zien dat het zeer passend is dat door zichtbare dingen de

onzichtbaarheden van God getoond worden. Thomas haalt dit vers, "Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur," herhaaldelijk aan wanneer hij spreekt over ons menselijk kennen van God. Meestal ligt de nadruk niet op het feit van het kennen, maar op het hoe van het kennen, namelijk door wat gemaakt is, de schepping. Dit impliceert dan ook een middellijk, gebrekkig kennen. Zo zegt hij in zijn commentaar op de Romeinenbrief bij dit vers, dat met de 'invisibilia' de 'essentia Dei' wordt aangeduid. Deze essentia kennen wij "per viam negationis." (68) Het kennen van God door de menswording in Jezus Christus is echter meer. In Christus wordt ons een 'manifestatio' van God geschonken die die van de overige schepping verre overtreft. De mens Jezus als de ikoon van God laat ons God zien. Daar gaat de *Tertia pars* over: Christus die als mens onze weg naar God is. Dat kan niet anders dan passend zijn.

In de respons laat Thomas via een andere weg de passendheid zien, en meer. Hij gebruikt hier een centraal begrip uit zijn Godsleer, de goedheid. Als God volmaakt goed is, dan kan ook zijn menswording als zodanig beschouwd worden:

Ipsa autem natura Dei est essentia bonitatis, ut patet per Dionysium. Unde quidquid pertinet ad rationem boni, conveniens est Deo. Pertinet autem ad rationem boni ut se aliis communicet, ut patet per Dionysium. Unde ad rationem summi boni pertinet quod summo modo se creaturae communicet ...

Het zich op de allerhoogste wijze meedelen aan het schepsel door het allerhoogste goede gebeurt in de menswording. Thomas redeneert heel formeel. Via een kenmerk van goed, zich meedelen aan het andere, redeneert hij syllogistisch dat het allerhoogste goed zich op de allerhoogste wijze meedeelt. Let wel dat Thomas zo geen theoretische verklaring geeft met de menswording als resultaat van het denkproces. De menswording is het vertrekpunt! Het levert wel inzicht op in het karakter van de menswording: het is de ongehoorde zelfmededeling van God. Een zelfmededeling, die de in de objectiones geformuleerde menselijke verwachtingen te boven gaat.

Voor de passendheid van de menswording draagt Thomas dus twee argumenten aan. Enerzijds is het passend omdat God zich zo laat kennen (manifestatio). Anderzijds kunnen we de menswording als behorend tot Gods wezen, de goedheid begrijpen; goedheid wil zich aan het andere meedelen (unio).

4.2.2. "Utrum fuerit necessarium ad reparationem humani generis verbum Dei incarnari" (a. 2)

De dynamiek van dit artikel, met name van het respons, is subtiel. We moeten goed lezen om Thomas' genuanceerde stellingname in het spanningsveld tussen herstel van de zonde en de vergoddelijking van de menselijke natuur op het spoor te komen. Hij gebruikt uiteindelijk nogal bedekte termen of laat de lezer zelf het antwoord destilleren.

Was de menswording nu noodzakelijk voor het herstel van de gevallen mens? De objectiones redeneren dat God er geen baat bij had om mens te worden. Hij is al volmaakt, dus zonder de menswording had Hij de mens ook kunnen herstellen. Het *sed contra*-argument merkt met de Schrift op dat voor het heil van de mens verlossing nodig is en met een beroep op Joh. 3:16 wordt geargumenteerde dat voor die verlossing de komst van de Zoon nodig is. Dus was de menswording noodzakelijk.

Het respons bestaat uit twee delen en wordt door een kenmerkende zin besloten. Thomas begint met een uiteenzetting over het woord noodzakelijk:

... ad finem aliquem dicitur aliquid esse necessarium dupliciter. Uno modo, sine quo aliquid esse non potest; sicut cibus est necessarius ad conservationem humanae vitae. Alio modo, per quod melius et convenientius pervenitur ad finem; sicut equus necessarius est ad iter. Primo modo Deum incarnari non fuit necessarium ad reparationem humanae naturae. Deus enim per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare. Secundo autem modo necessarium fuit Deum incarnari ad humanae naturae reparationem.

Er zijn twee soorten noodzakelijkheid, zegt Thomas. De eerste soort betreft noodzakelijkheid als mogelijkheidsvoorwaarde, de tweede als vergemakkelijking. In dit tweede geval wordt noodzakelijk zodanig geïnterpreteerd, uitgehold dat er nog maar een dun schilletje over blijft van de eigenlijke betekenis. In feite is het helemaal geen noodzakelijkheid meer. De reden waarom Thomas meent dat de menswording niet echt noodzakelijk was voor het herstel van de menselijke natuur ligt weer in zijn Godsleer. God is almachtig, dus zijn uitspraken over noodzaak in de wijze van Gods handelen voor ons niet mogelijk. Gods almacht belemmert ons om met betrekking tot God in oorzaak-gevolgschema's te spreken. God reageert niet zus omdat wij zo doen.

Hoewel er geen absolute uitspraken mogelijk zijn, kunnen er wel veel argumenten over de voordelen die aan deze wijze van het herstel verbonden zijn opgesomd worden. Thomas noemt maar liefst twee reeksen van vijf. De eerste reeks noemt dat wat beschouwd kan worden met betrekking tot de vordering van de mens in het goede en de tweede wat er in de menswording nuttig was wat de verwijdering van het kwaad betreft. (69) Na de twee reeksen besluit hij het respons met de opmerking dat er nog veel meer voordelen aan de menswording verbonden zijn. (70) Afgezien van de twee vijfde redenen gaan de punten telkens over het feit dat de menswording ons iets leert, vermaant, sticht enz. Ze behoren duidelijk tot wat we bij de vorige articulus de 'manifestatio' hebben genoemd. Maar de vijfde reden van de eerste reeks betreft niet een voordeel: het betreft het uiteindelijke doel van het leven, de vergoddelijking van de mens. (71) Dit gaat niet over de 'manifestatio' en ook niet over het herstel van de menselijke natuur, maar overstijgt dat verre. Hier gaat het om de vereniging van de mens met God. Corbin ziet een verband met de laatste reden, waar Thomas in kort bestek Anselmus' satisfactio-leer uiteenzet. (72) Ook deze reden overstijgt het kader. Hoewel Thomas de term nuttig gebruikt aan het begin van de reeks, is het nu duidelijk geworden dat het om meer dan nuttig gaat. Ook hier heeft het alles te maken met de genade die ons door de 'unio hypostatica' geschonken is.

Samenvattend kunnen we zeggen dat Thomas lijkt te argumenteren dat de menswording inderdaad noodzakelijk was voor het herstel van de menselijke natuur, maar dat hij dat gaandeweg ondergraaft om recht te doen aan God. Wij kennen Gods redenen niet, weten alleen dat hij almachtig is en wij hebben toegang tot de openbaring. Een term als noodzakelijk – in zijn eigenlijke betekenis – is vanwege het negatieve karakter van de Godsleer ongeschikt voor God. Daarenboven gaat Gods handelen – hij is immers de allerhoogste goede (cfr. a. 1) – verder dan alleen maar een herstel van de menselijke natuur.

4.2.3. "Utrum, si homo non peccasset, nihilominus Deus incarnatus fuisset" (a. 3)

Weigering van antwoord is een goede typering van het karakter van dit artikel. Thomas komt hier terug op het theocentrische aspect van de menswording. Waarom is God nu mens geworden? Het artikel stelt de tot het vaste repertorium behorende, speculatieve

vraag of God mens zou zijn geworden indien de mens niet gezondigd had.

Nadat in de objectiones beweerd is dat God ook zonder de zonde mens was geworden, laat Thomas in het *sed contra* Augustinus twee bijbelcitaten zo uitleggen dat de mensenzoon niet zou zijn gekomen als de mens niet had gezondigd. (73)

Het respons wordt ingeleid met de opmerking dat er verschillend gedacht wordt over deze zaak. Thomas hangt het standpunt aan van degenen die de vraag van het artikel ontkennend beantwoorden. De keuze voor deze stellingname berust op wat je een algemene hermeneutische regel zou kunnen noemen, waarin hij zegt dat de dingen die uit Gods wil alleen voortkomen ons alleen maar bekend zijn voor zover de Schrift ze ons openbaart. (74) In de toepassing op de vraag van dit artikel leidt dit tot:

Unde cum in sacra Scriptura ubique incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, convenientius dicitur incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium contra peccatum; ita quod peccato non existente, incarnatio non fuisset. Quamvis potentia Dei ad hoc non limitetur; potuisset enim, etiam peccato non existente, Deus incarnari.

Voorzichtig redeneert Thomas dat de Schrift de menswording overal vanuit de zonde van de eerste mens motiveert. (75) Het 'passender' (convenientius) is een zwakke uitdrukking. Thomas lijkt zelf ook niet helemaal overtuigd van zijn argument. De laatste zin van het respons laat nog duidelijker Thomas' voorzichtigheid zien: Gods macht is zo groot dat het ook anders zou hebben kunnen gebeuren. De reden voor het onduidelijke antwoord ligt besloten in het feit dat het gaat over het kennen van het 'waarom?' in God en dat kunnen wij nooit kennen. Uit de feitelijkheid dat de menswording het herstel van de mens uit de zonde is - hierover spreekt de Schrift wel - is het aannemelijk dat God daarom mens is geworden. Tegelijkertijd moet Gods vrije wil en almacht bewaard worden. Gods redenen liggen in zijn wil en die heeft geen oorzaak. (76)

Ook in de antwoorden op de objectiones roept Thomas een gecompliceerd beeld op. Drie van de vijf antwoorden nemen duidelijk stelling tegen de vraag van het artikel. In het *ad secundum* echter wijst Thomas op de 'unio'. (77) Het einde van het *ad tertium* geeft aan dat het Thomas boven alles gaat om het mysterie. We moeten voorzichtig zijn met het trekken van te snelle conclusies,

precies vanwege Gods goedheid en almacht, die ons kennen verre te boven gaan.

Nihil autem prohibet ad aliquid maius humanam naturam perductam esse post peccatum; Deus enim permittit mala fieri, ut inde aliquid melius eliciat; inde dicitur Rom. "Ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia." Unde et in benedictione cerei paschalis dicitur: "O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!"

Hier wordt elke projectie van het menselijk begrip van gerechtigheid, straf en beloning op God ontkracht. Dit is het teken van Gods almacht en hier licht iets op van wat barmhartigheid, rechtvaardigheid en goedheid in God zijn. Na de zonde is God ons zo genadig dat Hij zich met ons heeft willen verenigen in Jezus Christus. Het is van belang te zien dat Thomas het over 'na' (post peccatum) heeft en niet over 'vanwege' of iets dergelijks. In zijn commentaar op Romeinen waarschuwt hij tegen een causaal verband tussen verlossing en zonde. (78) Thomas is trouw aan de wijze waarop Paulus spreekt over zonde en verlossing: "Waar slechtheid in overvloed was, was nog overvloediger genade" (Rom. 5:20). Voor Thomas lijken de 'rationes' van de theologie hier aan hun eind gekomen. Het betoog loopt via het citaat van de grote overvloed aan genade uit in de lofprijzing van de liturgie van Pasen. Hier blijkt hoe Gods 'rationes' de menselijke ver te boven gaan en staan we voor het mysterie.

Dit artikel beantwoordt in feite zijn eigen vraag – *Utrum si homo non peccasset, nihilominus Deus incarnatus fuisset* – niet. Thomas weigert een (te) eenduidig antwoord, omdat anders aan God geen recht wordt gedaan. Weliswaar legt de Schrift met betrekking tot de menswording een verband met de zonde van de eerste mens, maar dat betekent niet onmiddellijk dat God slechts mens is geworden om de zonde te herstellen.

4.3. *Evaluatie*

Bij de analyse van de articuli is naar voren gekomen dat Thomas telkens zowel het soteriologische als het ontologische aspect van de menswording benadrukt. De spanning tussen beide elementen bepaalt telkens de inhoud van zijn argumentatie. In artikel 1 benadrukt Thomas de kennis die wij door Jezus van God krijgen in de menswording, maar evenzeer de zelfmededeling van God aan ons

in Christus. Ook artikel 2 spreekt over het voordeel en nut voor ons van de menswording met betrekking tot de 'promotio ad bonum' en de 'remotio mali', maar tegelijkertijd brengt de menswording ons tot het uiteindelijke doel: het zien van aangezicht tot aangezicht. In artikel 3 waagt Thomas het zelfs om de vraag of God mens zou zijn geworden indien de mens niet gezondigd had te beantwoorden met nee – de Schrift legt verband van menswording met zonde – en met ja – we moeten niet uitsluiten dat de almachtige God ook zonder de zonde mens was geworden.

Het hierboven telkens als tweede lid van Thomas' stellingname beschrevene wordt door centrale begrippen uit zijn Godsleer gestuurd: goedheid en almacht. Door deze twee begrippen te hantieren wordt er inderdaad over God gesproken en niet met de helft genoegen genomen. Woorden als goedheid en almacht behoren tot een beperkte groep van woorden die we echt voor God kunnen gebruiken. Toch bergen ook deze perfectie-woorden een 'hoe-niet'-aspect in zich. Ons begrip van goed ontleen wij immers aan de schepping, terwijl in feite alleen God volkomen goed is. Van hem ontvangt de schepping het goede. Maar wanneer wij over de goede God spreken doen we dat vanuit ons onvolkomen schepsellijke begrip van goed. (79) Ook deze perfectie-woorden hebben ontkenkende kenmerken, waardoor ze geschikt zijn om voorzichtig over God te spreken.

Een pregnant voorbeeld is de wijze waarop Thomas in artikel 2 een woord als noodzakelijk ongeschikt vindt om te spreken over Gods handelen. Noodzakelijk pint God vast, haalt Hem als het ware binnen ons systeem, de schepping. Een 'betrouwbare' God die voorspelbaar reageert. Maar Thomas laat zien dat de openbaring ons een God toont die menselijke berekingen te boven gaat, wiens trouw menselijke maatstaven overstijgt.

Uiteindelijk komt het erop neer dat Thomas (hier) twee principes gebruikt in zijn theologische methode. Ten eerste de Schrift als bron bij uitstek van onze kennis over God. Ten tweede de taalregels uit zijn Godsleer, zoals die in deze quaestio naar voren komen door het gebruik van woorden als goedheid en almacht. (80) Op zich zou het eerste principe voldoende moeten zijn, maar de vragen die aan en door de theologie gesteld worden vinden niet altijd een pasklare zinsnede uit de Schrift als antwoord. Neem bij voorbeeld het derde artikel uit de hier besproken quaestio. De Schrift spreekt nergens over het toch mens worden van God, indien de mens niet gezondigd had. Maar de vraag wordt wel gesteld. Thomas stelt eerst dat de

Schrift overal als reden (ratio) voor de menswording de zonde van de eerste mens noemt. De vraagstelling wil echter een oorzakelijk verband (causa) zien, om een uitspraak te kunnen doen over het hypothetische geval dat de eerste mens niet gezondigd had. Dan komt Thomas met zijn tweede principe: beperk Gods almacht (goedheid) niet. Weet wat de Schrift zegt, maar redeneer daarvan uit niet zomaar tot conclusies die God niet God laten.

5. De predestinatie van Christus (ST III, q. 24)

5.1. Inleiding

Ons spreken over predestinatie roept een aantal vragen op, vragen die gaan over de betekenis van 'predestinatie'. Lig predestinatie aan de kant van God of aan de kant van mensen? Is predestinatie ook van toepassing op Christus? Deze laatste vraag komt aan bod in q. 24 van de *Tertia pars*. In deze quaestio grijpt Thomas ook terug op eerdere analyses van predestinatie die hij met name in q. 23 van de *Prima pars* heeft gemaakt. Daar gaat hij in op vragen naar betekenis van predestinatie en de rol van God en mensen.

In de hypothese in de inleiding (zie boven 1) is gesteld dat Thomas in de openingsquaestiones van de *Summa* een aantal regels opstelt voor het spreken over God. Wanneer we deze volgen, spreken we zó over God dat we over GóD spreken. Het onderscheid tussen Schepper en schepsel blijft dan gehandhaafd.

We gaan ervan uit dat Thomas in de *Prima pars* zulke regels heeft geformuleerd en dat hij hier die regels laat doorwerken in zijn spreken over de predestinatie van Christus. De toetsing van de hypothese vindt plaats door twee artikelen te lezen van quaestio 24. (81) Artikel 1 zal gelezen worden omdat Thomas daar een begripsbepaling geeft van predestinatie. Artikel 2 zal gelezen worden omdat dit het centrale artikel van deze quaestio is; het bijzondere van Christus' predestinatie komt namelijk in dit artikel aan bod.

5.2. "Utrum Christus sit praedestinatus" (a. 1)

In het respons van artikel 1 behandelt Thomas in een paar zinnen de predestinatie van Christus. De verschillende elementen voor de omschrijving van Christus' predestinatie komen ook al naar voren in de drie objecties. In de eerste objectie gaat het over het doel van

de predestinatie in het algemeen, (82) in de tweede objectie over de twee naturen in Christus en in de derde objectie over het tijdsaspect dat wordt opgeroepen door de participia 'factus' en 'praedestinatius'.

In het respons van dit artikel maakt Thomas twee stappen in zijn betoog. Allereerst grijpt hij terug op de *Prima pars* waar hij de begrippen van predestinatie en wat daarbij hoort reeds heeft bepaald. In dit gedeelte van het respons gaat het over de invulling van de begrippen 'predestinatie', 'preordinatie', 'eeuwig' en 'in de tijd'. Ten tweede past hij de begrippen toe op Christus. Hier komt het aspect van 'in tempore' terug en de moeilijkheden die daarmee samenhangen, namelijk dat er in God geen verandering is.

Het respons begint met een paar onderdelen die al behandeld zijn in de *Prima pars*:

Dicendum quod, sicut patet ex his quae in Prima Parte dicta sunt, praedestinatio proprie accepta est quaedam divina praedestinatio ab aeterno de his quae per gratiam Dei sunt fienda in tempore.

Van deze 'definitie' zijn twee zaken van belang: enerzijds de invulling en begripsbepaling van de termen preordinatie en predestinatie, anderzijds de opvatting van Thomas over tijd.

Allereerst is predestinatie een goddelijke preordinatie: een voorafordering door God. Thomas verwijst hiervoor naar de *Prima pars* en wel naar de quaestiones 22 en 23. In q. 22 behandelt hij Gods providentie. Providentie houdt het ontwerp van doelordeningen in. Deze doelordering wordt bepaald door God en predestinatie is het gericht zijn op het einddoel van engel en mens, dat is vastgelegd in die doelordering (= preordinatie) door God. In de quaestiones 22 en 23 wordt duidelijk dat alle nadruk, bij providentie en predestinatie, op het handelen van God komt te liggen. God is degene die preordineert, God is degene die predestineert. De predestinatie door God richt de mensen tot een bepaald doel. Daarbij is de handeling door God enerzijds immanent, het blijft in Hem, anderzijds heeft deze handeling een transitief aspect, omdat predestinatie een effect veroorzaakt in de gepredestineerde. Het effect is namelijk dat mensen gericht worden tot een bepaald doel, dat door God is vastgelegd. Het doel waartoe mensen gericht zijn is het heil.

Vervolgens wordt predestinatie vanaf eeuwig gerelateerd aan de tijd (ab aeterno sunt fienda in tempore). Thomas grijpt ook hier terug op q. 23 van de *Prima pars*. Predestinatie op zich genomen is

een begrip dat bij God past. Hij is het die predestineert en derhalve wordt de term 'eeuwig' gebruikt. 'Eeuwig' is namelijk een categorie die God past en mensen niet. 'Eeuwig' is een andere categorie dan 'in de tijd' (in tempore), welke een categorie van schepselen is. Dit is een van de kernpunten van Thomas' opvatting over predestinatie. God en zijn predestinatie horen bij de eeuwigheid; schepselen, de gepredestineerden, horen bij de geschiedenis. God en mensen, eeuwig en in de tijd, zijn verschillende categorieën die niet te overbruggen zijn. Ze staan wel in een zekere relatie tot elkaar. Van eeuwigheid gaat God een relatie aan met mensen die staan in de geschiedenis. Predestinatie is de term die deze betrokkenheid aangeeft. (83)

Na zijn begripsbepaling van predestinatie n.a.v. de *Prima pars*, past Thomas predestinatie toe op Christus. Deze toepassing blijkt uit de volgende zin van de respons, welke specifiek betrekking heeft op Christus: "Est autem hoc in tempore factum per gratiam unionis a Deo, ut homo esset Deus et Deus esset homo." Hier komt gelijk al het bijzondere van Christus naar voren: twee naturen in één persoon. In het ad 2 van q. 24, a. 1 gaat Thomas hier uitvoeriger op in. Predestinatie komt toe aan de gehele persoon van Christus, maar hierbij moet onderscheid worden gemaakt tussen zijn goddelijke en zijn menselijke natuur. (84) Wat betreft de goddelijke natuur van Christus is predestinatie niet mogelijk. De handeling van predestineren is namelijk, zoals we eerder zagen, een handeling van God. De goddelijke natuur van Christus zou de handeling van predestinatie in de weg staan. Zijn menselijke natuur staat dit niet in de weg, omdat juist die natuur predestinatie mogelijk maakt. We zien hier eenzelfde soort onderscheid als hiervoor: God en mens, eeuwig en in de tijd, goddelijke en menselijke natuur zijn onderscheiden en verschillend van aard.

De verbinding van de twee naturen in Christus en het feit dat het mogelijk is om over Christus te spreken als gepredestineerd worden in verband gebracht met genade. Genade is een geschiedenis-term, ze is van tijdelijke aard en ze wordt door God gegeven. Door de genade, hier specifiek de genade van eenheid, zijn de twee naturen in één persoon verbonden, de persoon van Christus. De menselijke natuur van Christus plaatst hem in de tijd, maakt hem deel van de geschiedenis. Zijn menselijke natuur maakt het mogelijk dat predestinatie hem past, langs de weg van de verbinding van zijn twee naturen door de 'gratia unionis'. (85) Alle uitspraken over zijn predestinatie worden beperkt tot uitspraken over predestinatie wat betreft

zijn menselijke natuur. Christus' goddelijke natuur blijft hier een oningevuld, een niet in spreken vastgelegd begrip.

Dat er van Gods preordinatie sprake is, ook in het geval van Christus, blijkt nog eens uit een ander gedeelte van het respons, waar duidelijk wordt gemaakt dat God geen subject is van ontwikkeling. (86) God zelf is niet aan ontwikkeling onderhevig, dat kan niet gezegd worden. (87) Wanneer God de menswording van Christus niet zou hebben gepreordineerd en niet in de tijd zou hebben geplaatst, zou het mogelijk zijn dat God aan ontwikkeling onderhevig zou zijn geweest, zou Hem iets nieuws zijn overkomen. God is niet onderhevig aan ontwikkeling en daarom zijn predestinatie, preordinatie en een term als eeuwig begrippen die geheel aan de kant van God liggen en die God passen.

In het ad 3 van q. 24, a. 1 loopt de discussie zodanig, dat het gaat om een juiste invulling van de term predestinatie. Het gaat hier om een toepassing van wat Thomas in het respons heeft gezegd over God als niet onderhevig aan ontwikkeling. De participia 'factus' en 'praedestinitus' worden op één lijn gezet, als waren het inwisselbare termen. Volgens Thomas zijn ze onderling niet inwisselbaar.

Beide zijn participia die een antecedent in zich dragen, datgene waarop ze terugslaan. Bij 'factus' duidt het antecedent op de zaak zelf die gemaakt is, duidt het op dat wat het in zichzelf is. Bij het participium 'praedestinitus' gaat het over een relatiewoord, een relatie die berust op de kennis van wat gepredestineerd wordt door degene die predestineert. 'Praedestinitus' verwijst naar God, zegt iets over Hem. Door het goddelijke aspect in Christus, namelijk zijn goddelijke natuur, is de term 'factus' minder van toepassing. Hier komt opnieuw het tijdsaspect naar voren. 'Factus' duidt op de voltooiing van een handeling en is hiermee een tijdelijk iets in het kader van predestinatie. Predestinatie op zich is niet een voltooide zaak, het is een gericht zijn op het doel door God vastgesteld.

Opnieuw valt hier op dat Thomas probeert een zo zuiver mogelijke invulling van begrippen te hanteren. Predestinatie geldt voor de menselijke natuur van Christus, niet voor zijn goddelijke natuur in zijn persoon. Vanuit zijn goddelijke natuur geldt dat Christus in zijn persoon eeuwig Zoon van God is. (88) Dit eeuwigheidsaspect kan niet voldoende benadrukt worden in het participium 'factus', maar wel in het participium 'praedestinitus'.

5.3. Voorlopige balans

Wat Thomas doet in dit eerste artikel van q. 24 is zorgen voor een zuivere begripsbepaling van de term predestinatie. Het is duidelijk geworden dat bij het spreken over predestinatie alle nadruk komt te liggen op God: Hij is het die preordineert, Hij is het die predestineert. God staat aan het begin van onze geschiedenis, maar wordt er zelf geen onderdeel van, zoals ook in de inleiding van dit artikel is gezegd over schepping n.a.v. het proëmium van q. 2 in de *Prima pars*. Daarmee wordt onze predestinatie aan Gods kant gelegd en zegt het eerder iets over Hem dan over ons.

Wanneer vervolgens over de goddelijke kant van predestinatie wordt gesproken, merken we dat Thomas dan alleen spreekt over dat goddelijke voorzover er vanuit ons mens-zijn iets over valt te zeggen. Dit is wat hij laat zien in de predestinatie van Christus. Over zijn predestinatie is alleen iets te zeggen langs of via zijn menselijke natuur. Zijn goddelijke natuur blijft daarbij oningevuld. Daar kunnen we niets over zeggen, net zoals we niets kunnen zeggen over het begrip eeuwig. De begrippen die aan de kant van God staan blijven van een andere categorie dan die begrippen die aan de kant van mensen staan, waarover wij wel iets kunnen zeggen. In deze manier van spreken over God wordt gewaarborgd dat God geen onderdeel wordt van de geschiedenis, geen onderdeel wordt van de schepping.

Opvallend is dat Thomas, wanneer het over geschiedenis gaat en over 'in tempore', een term gebruikt zoals genade (*gratia*). Genade draagt het initiatief in zich van God, Hij is het die genade geeft. God geeft genade vanuit zichzelf, zonder dat het veroorzaakt wordt door iets van buiten Hem: *gratia gratis datur*. Het uitvoeren van predestinatie 'in tempore' heeft niet iets in zich waardoor God zou moeten reageren.

5.4. "*Utrum sit praedestinatus, secundum quod homo*" (a. 2)

Zoals de titel van dit artikel al aanduidt gaat Thomas hier in op Christus' predestinatie volgens wat hij is als mens. Thomas stelt de uitslag van het voorgaande artikel weer ter discussie. Hierbij komt tevens het doel van Christus' predestinatie naar voren, juist in zijn mens-zijn. Thomas wil aanduiden hoe je wel en hoe je niet over Hem kunt spreken. De twee naturen in Christus gelden als spraakre-

gels en als zodanig komt dit terug in de drie objecties waar het steeds gaat over de meest juiste manier van spreken. (89)

Het kernpunt van dit artikel bevindt zich in het respons, waar het 'secundum quod homo' verduidelijkt wordt. Christus volgens wat Hij is als mens is gepredestineerd de Zoon van God te zijn. Het 'als mens' wordt omschreven als 'volgens de menselijke natuur': "Hoc autem dicimus convenire alicui secundum quod homo, quod ei convenit secundum ratione humanae naturae." (90) De menselijke natuur die ook al in het vorige artikel van deze quaestio aan bod kwam wordt hier nader omschreven. Het 'secundum quod homo' moet opgevat worden als volgens de menselijke natuur, 'secundum rationem humanae naturae'. De menselijke natuur is datgene wat de mens mens maakt. Met de menselijke natuur bedoelt Thomas niet: de menselijke natuur als oorzaak ('causa'). (91)

Thomas kiest voor de invulling van het begrip menselijke natuur in de zin van ontvangende instantie (susceptiva). Zo begrepen is het begrip 'humana natura' namelijk wel in overeenstemming te brengen met predestinatie. De menselijke natuur is voorwaarde voor predestinatie. In het geval van Christus gaat het over de opname van de menselijke natuur in Hemzelf. Hiermee verwijst Thomas naar het respons waar hij zegt:

Nam humana natura non semper fuit Verbo unita; et ei etiam hoc per gratiam est collatum, ut Filio Dei in persona uniretur. Et ideo solum ratione humanae naturae praedestinatio competit Christo.

De menselijke natuur is de voorwaarde geweest voor de predestinatie van Christus. Dit is alleen mogelijk geworden door de incarnatie, waarbij de menselijke natuur met de goddelijke werd verbonden.

Met deze opvatting over menselijke natuur als voorwaarde en ontvangende instantie van Christus' predestinatie, hangt ook nauw het doel samen van zijn predestinatie. (92) Christus was gepredestineerd tot Zoon van God. Ook in het *ad tertium* onderbouwt Thomas dit. Het is beter te zeggen dat Christus als mens is gepredestineerd de Zoon van God te zijn dan andersom. Bij de menswording gaat het meer over de verbinding tussen de menselijke natuur en de Zoon van God, dan dat de Zoon van God mens werd gemaakt.

Predestinatie blijft een term die geldt voor mensen in de zin dat zij ontvangen en zij worden gepredestineerd. Zo ook past de term predestinatie Christus langs of via zijn menselijke natuur. En langs

die natuur werd Hij gepredestineerd de Zoon van God te zijn. (93) Thomas spreekt opvallenderwijs niet op stellende wijze. Zijn voorzichtigheid komt naar voren doordat hij zegt dat het beter of meer geëigend is te zeggen dat ... etc. ('potius, magis proprie ... quam' etc.). Hij probeert met deze invulling van de termen op een zo geëigend mogelijke wijze te spreken over Christus' predestinatie en Christus' Zoon zijn van God.

In het ad 1 behandelt Thomas twee mogelijkheden op het 'secundum quod homo' op te vatten. De eerste mogelijkheid ziet de menselijke natuur materialiter, als object van predestinatie. (94) Deze mogelijkheid wijst Thomas af, omdat op zo'n wijze uit Christus' predestinatie zou volgen dat Christus als mens Zoon van God is. Dit staat in tegenstelling met Thomas' opvatting dat Christus is gepredestineerd naar zijn mens-zijn de Zoon van God te zijn. Thomas' uitspraak is voorzichtiger en hij vult het Zoon-van-God zijn niet in. In de opvatting van het materialiter is het Zoon-van-God zijn al wel ingevuld: Christus als mens is de Zoon van God.

De tweede mogelijkheid gaat over predestinatie, waarbij zij verwijst naar de handeling van predestineren zelf. De handeling draagt dan een antecedent in zich en een effect. Ook hier verwijst Thomas vanuit het ad 1 naar de respons. Beide aspecten, antecedent en effect, passen Christus wat betreft zijn menselijke natuur. Predestinatie als handeling door God vanaf eeuwig past Christus en plaatst een zeker effect in de tijd, namelijk zijn gepredestineerd zijn als mens tot Zoon van God.

5.5. *Evaluatie*

In de hypothese aan het begin van dit artikel werd gesteld dat Thomas bepaalde regels geeft in zijn spreken over God. Regels die ervoor zorgen dat inhoudelijk over God spreken zodanig gebeurt dat er over God gesproken wordt. In Thomas' spreken over predestinatie, in het bijzonder zijn spreken over de predestinatie van Christus, komt deze manier van spreken duidelijk naar voren.

Predestinatie blijkt allereerst niet een begrip te zijn dat gaat over mensen, maar veeleer is het een begrip dat gaat over God. De handeling van predestinatie is een handeling van God, een handeling vanaf eeuwig. Gelijk hier al komt een onderscheid naar voren tussen God en mensen, een scheiding die ook ons spreken bepaalt. Doordat Thomas God aan het begin van predestinatie plaatst in termen van eeuwigheid, vindt er een onderscheiding plaats tussen

God en mensen. Eeuwig en in de tijd zijn onderscheiden categorieën. Dit maakt God in het geheel van predestinatie de onkenbare. Het enige kenbare wat er voor mensen is binnen predestinatie is de relatie die God aan mensen verleent tot zichzelf door middel van predestinatie; een relatie die Hij vanaf eeuwig verleent aan mensen die staan binnen de geschiedenis, in de tijd, als onderdeel van de schepping. Kennis van predestinatie leidt enkel tot een begrijpen van de relatie tussen God en mensen; het leidt echter niet tot kennis over Gods wezen.

Vervolgens blijkt Thomas' bepaalde manier van spreken over God in zijn spreken over de predestinatie van Christus. Het bijzondere hieraan is dat er een onderscheid dient gemaakt te worden tussen de goddelijke en de menselijke natuur van Christus. Door de menselijke natuur van Christus spreken we van predestinatie bij hem, niet vanwege zijn goddelijke natuur. Ook hier leidt alle kennis die wij kunnen vergaren over Christus' predestinatie enkel tot kennis over de predestinatie van zijn menselijke natuur. Dat is namelijk het niveau tot waar wij kunnen komen, waarin wij overeenstemmen met Christus. Daarmee is niet gezegd dat onze predestinatie gelijk is aan die van Christus, omdat in hem de menselijke natuur met de goddelijke is verbonden. Dit is juist wat Christus, maar ook zijn predestinatie zo specifiek maakt. Over zijn goddelijke natuur kunnen we niets zeggen, net zoals we dat over de term eeuwig niet konden. Christus' goddelijke natuur is de onkenbare, de ondenkbare kant voor mensen.

Juist doordat predestinatie voor Christus alleen past bij zijn menselijke natuur, waarover wij wel iets kunnen zeggen, heeft zijn predestinatie iets te zeggen over onze predestinatie.

6. Besluit

Zoals in de inleiding is aangegeven is het doel van bovenstaande lezingen van enkele quaestiones uit de *Summa* het enigszins intern toetsen van een hypothese. Deze hypothese is ontwikkeld naar aanleiding van de openingsquaestiones van de *Summa*: Thomas formuleert in die quaestiones regels met het oog op het correct spreken en denken omtrent God. Deze hypothese heeft uiteraard betrekking op de rest van de *Summa* en dit laatste is getoetst en wel met behulp van de volgende vragen: Past Thomas die regels toe wanneer hij spreekt over de rechtvaardigheid Gods, het Woord, het *motivum incarnationis* en de predestinatie van Christus? Spelen die

regels een rol van betekenis in zijn argumentatie? Wordt zijn betoog helder wanneer het gezien wordt tegen de achtergrond van deze regels? Dit betekent dat de toetsing primair op de verificatie gericht is geweest.

In het algemeen kan, op basis van deze vier analyses, gezegd worden dat de aannemelijkheid van de hypothese versterkt is. In alle vier quaestiones vertoont Thomas' betoog niet alleen een grote aandacht voor taal, maar vervult die aandacht een constructieve rol in de argumentatie. Dat is te zien in de analyse van rechtvaardigheid, waarin de elementen uit ons spreken over rechtvaardigheid die God niet passen verwijderd worden (2.2.1). Dat is te zien in de discussie over het Woord, getuige de taalwoorden (3.3.1) en getuige het analysepatroon 'in nobis' - in divinis' dat telkens terugkeert. Dat is te zien in de quaestio over het moti-vum incarnatie in het gebruik van 'goedheid' (4.3). Dat is tenslotte te zien bij de behandeling van de predestinatie van Christus in het teruggrijpen op de bepaling van predestinatie in de *Prima pars* (5.2), in opmerkingen over het juiste verstaan in verband met tijdsca-tegorieën (5.2) en in mindere mate in de opmerkingen over het passend of meer passend zijn (5.5). Quaestio 13, de quaestio waarin Thomas expliciet de grenzen en mogelijkheden van ons spreken over God ter discussie stelt, blijkt op de achtergrond een rol van betekenis te spelen (2.3, onderscheiden aan onze kant; 3.3.2, res significata, modus significandi; 4.3, in verband met goedheid; 5.2, via de immutabilitas en aeternitas). Quaestio 13 wordt door Thomas ook expliciet genoemd (3.3.4). Bovendien komt in alle vier analyses ook de basis van die taalregels op een of andere manier naar voren: het verschil tussen Schepper en schepsel.

In verband met de toetsing en ook met de evaluatie van de toetsing lijkt het ten slotte van belang binnen de vier analyses een tweedeling aan te brengen en wel tussen de eerste twee en de tweede twee. Deze tweedeling is van belang, omdat in beide gevallen de elementen van de toetsing en de argumenten voor de hypothe-se anders blijken te liggen. Terwijl het in de laatste twee voornamel-ijk gaat om het toepassen van de hypothese, gaat het in de eerste twee analyses bovendien om een kwestie die met de structuur van de *Prima pars* te maken heeft: in de eerste twee gaat het met andere woorden om het uitbreiden van de basis van de hypothese. Door zowel de analyse van q. 21 als van q. 34 is gebleken dat de openings-quaestiones niet geïsoleerd kunnen worden en ook niet een aparte plaats innemen. De suggestie dat na q. 13 een cesuur optreedt in de

zogenoemde Godsleer blijkt niet juist te zijn. Evenmin blijkt het veel gemaakte onderscheid tussen de (natuurlijke) Godsleer en de (geopenbaarde, bovennatuurlijke) Triniteitstheologie te kloppen.

Noten

(1) Het volgende artikel is in gezamenlijk overleg tot stand gekomen. Paul Bakker heeft het gedeelte over de rechtvaardigheid Gods (2) geschreven, Herwi Rikhof het gedeelte over het Woord (3), Marc Brinkhuis het gedeelte over de gepastheid van de menswording (4) en Albert Kamp het gedeelte over de predestinatie van Christus (5).

(2) Quia igitur principalis intentio hujus sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod est in se sed secundum quod est principium rerum et finis earum et specialiter rationalis creaturae, ut ex dictis est manifestum ... (ST. I, intro. q. 2, onder verwijzing naar q. 1, a. 7)

(3) D. Burrell, *Knowing the Unknowable God. Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas*, Notre Dame, 1986, pp. 46-47.

(4) Zie hiervoor H. Schoot, "The Mystery of God in Christ. Some questions concerning the interdependence of 'sermo de deo' and 'sermo de Christo' in Aquinas," *Jaarboek Werkgroep Thomas van Aquino 1988*, pp. 48-68.

(5) Paul Bakker, *De Rechtvaardigheid en Barmhartigheid van God. Een lezing van Quaestio 21 uit pars I van de Summa Theologiae van Thomas van Aquino*, Nijmegen, 1989; Marc Brinkhuis, *Menswording bij Thomas van Aquino. Een lezing van de quaestio uit de Summa Theologiae over de gepastheid van de menswording*, Nijmegen, 1988; Albert Kamp, *De praedestinatione Christi. Een analyse van Thomas van Aquino's visie op de predestinatie van Christus, zoals hij deze behandelt in de Summa Theologiae III quaestio 24*, Nijmegen, 1988.

(6) ST I, q. 21, a. 4, cor.

(7) Cf. ST I, q. 2, intr.: Circa essentiam vero divinam primo considerandum est an Deus sit; secundo quomodo sit, vel potius quomodo non sit; tertio considerandum erit de his, quae ad operationem ipsius pertinent, scilicet de scientia et de voluntate et de potentia. – ST I, q. 3, intr.: Sed quia de Deo scire non possumus quid sit sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit sed

quomodo non sit. Primo ergo considerandum est quomodo non sit; secundo quomodo a nobis cognoscatur; tertio quomodo nominetur. Potest autem ostendi de Deo quomodo non sit, removendo ab eo ea, quae ei non conveniunt, utpote compositionem, motum et alia huiusmodi. – *ST I*, q. 14, intr.: Post considerationem eorum, quae ad divinam substantiam pertinent, restat considerandum de his, quae pertinent ad operationem ipsius.

(8) Voor het verband en onderscheid tussen qq. 3-11 enerzijds en qq. 12-13 anderzijds, cf. H. Rikhof, *Over God spreken. Een tekst van Thomas van Aquino uit de Summa Theologiae (I, q. 13)*, Delft, 1988, pp. 25-27.

- (9) 1. Utrum in Deo sit iustitia.
 2. Utrum iustitia eius veritas dici potest.
 3. Utrum in Deo sit misericordia.
 4. Utrum in omni opere Dei sit iustitia et misericordia.

(10) Cf. *ST I*, q. 21, ad 4: Praeterea, quidquid est in Deo, est eius essentia. Sed hoc non competit iustitiae; dicit enim Boetius quod "bonum essentiam, iustum vero actum respicit." Ergo iustitia non competit Deo. – De scheiding die dit argument voorstelt tussen 'essentia' en 'actus' en tussen 'bonus' en 'iustus' zal voor de verdere analyse van belang blijken.

(11) *ST I*, q. 21, a. 1, cor. Cf. ook *ST IIa-IIae*, q. 61, a. 1, cor.: hier behandelt Thomas de 'iustitia particularis', d.w.z. die rechtvaardigheid welke een privé-persoon betreft die zich tot de gemeenschap verhoudt als deel tot een geheel. T.a.v. een deel onderscheidt Thomas daar een dubbele ordo: de 'ordo partis ad partem' (de orde van ruil) en de 'ordo totius ad partes' (de orde van bestuur).

(12) De proportionaliteit ligt besloten in het 'secundum suam dignitatem'. Dit element zal van belang zijn i.v.m. de toepassing van dit model van rechtvaardigheid op het spreken over God.

(13) Et haec non competit Deo, quia, ut dicit Apostolus, Rom., "Quis prior dedit illi, et retribuetur ei?" (*ST I*, q. 21, a. 1, cor.). Cf. Thomas' *Super Epistolam ad Romanos Lectura*, C. XI, Lectio V, waar dit citaat geïnterpreteerd wordt in termen van schepping. Deze Lectio is overigens een zeer opvallende parallel van *ST I*, q. 21 als geheel.

(14) Cf. *ST I*, q. 21, a. 1, ad 3. In *ST IIa-IIae*, q. 58, a. 11, cor. argumenteert Thomas voor deze definitie.

(15) Cf. ad 3: *Dicendum quod unicuique debetur quod suum est. Dicitur autem esse suum alicuius quod ad ipsum ordinatur (...). In nomine ergo debiti importatur quidam ordo exigentiae vel necessitatis alicuius ad quod ordinatur. (ST I, q. 21, a. 1, ad 3) – De ordo waar deze begripsanalyse op uitloopt moet worden opgevat als de *ordo universi* uit het respons.*

(16) *Est autem duplex ordo considerandus in rebus. Unus, quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum (...). Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum. (ST I, q. 21, a. 1, ad 3)*

(17) *Debitum etiam est alicui rei creatae quod habeat id quod ad ipsam ordinatur, sicut homini quod habeat manus, et quod ei alia animalia serviant; et sic etiam Deus operatur iustitiam quando dat unicuique quod ei debetur secundum rationem naturae et conditionis. (ST I, q. 21, a. 1, ad 3)*

(18) *Debitum enim est Deo ut impleatur in rebus quod eius sapientia et voluntas habet, et quod suam bonitatem manifestat; et secundum hoc iustitia Dei respicit decentiam ipsius secundum quam reddit sibi quod sibi debetur. (ST I, q. 21, a. 1, ad 3)*

(19) *Sed hoc debitum (sc. debitum alicui rei creatae) dependet ex primo, quia hoc unicuique debetur quod est ordinatum ad ipsum secundum ordinem divinae sapientiae. Et licet Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor, quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia in ipsum. (ST I, q. 21, a. 1, ad 3)*

(20) Cf. noot 2.

(21) *In deze zin wordt de vierde objectio door Thomas gecorrigeerd: Ad quantum dicendum quod, licet iustitia respiciat actum, non tamen per hoc excluditur quin sit essentia Dei, quia etiam id quod est de essentia rei potest esse principium actionis. Sed bonum non semper respicit actum, quia aliquid dicitur esse bonum non solum secundum quod agit, sed etiam secundum quod in sua essentia perfectum est. Et propter hoc ibidem dicitur quod bonum comparatur ad iustum sicut generale ad speciale. (ST I, q. 21, a. 1, ad 4)*

(22) In *ST I*, q. 21, a. 1, ad 1 is m.b.t. rechtvaardigheid geëxpliciteerd dat ze betrekking heeft op operationes: *Dicendum quod virtutum moralium quaedam sunt circa passiones, sicut temperantia circa concupiscentias, fortitudo circa timores et audacias, mansuetudo circa iram. [...] Quaedam vero virtutes morales sunt circa operationes, ut puta circa donationes et sumptus, ut iustitia, et liberalitas et magnificentia.* – M.b.t. barmhartigheid, cf. a. 3, cor.: *Dicendum quod misericordia est Deo maxime attribuenda, tamen secundum effectum, non secundum passionis affectum.*

(23) In *ST I*, q. 21, a. 3 heeft Thomas reeds een tweetal fundamentele stappen gezet ter bepaling van de verhouding van rechtvaardigheid en barmhartigheid: de centrale verstaanscategorie voor rechtvaardigheid en barmhartigheid is de term *perfectio*, de vervolmaking die Gods goedheid aan de schepping geeft met het oog op het bereiken van haar *finis*. Cf. a. 3, cor.: *Sed considerandum est quod elargiri perfectiones rebus pertinet quidem et ad bonitatem divinam, et ad iustitiam, et ad liberalitatem, et misericordiam, tamen secundum aliam et aliam rationem. Communicatio enim perfectionum absolute considerata pertinet ad bonitatem (...). Sed in quantum perfectiones rebus a Deo dantur secundum earum proportionem, pertinet ad iustitiam (...). In quantum vero perfectiones datae rebus a Deo omnem defectum expellunt, pertinet ad misericordiam.* – Voorts heeft Thomas de barmhartigheid bepaald als surplus t.o.v. de rechtvaardigheid. Cf. a. 3, ad 2: *Ex quo patet quod misericordia non tollit iustitiam, sed est quaedam iustitiae plenitudo.*

(24) In *ST I*, q. 21, a. 2 wordt, nadat in a. 1 het *reddere debitum* een plaats gekregen heeft binnen het kader van Gods scheppingsactiviteit, Gods handelen als *principium et finis*, geëxpliciteerd dat het spreken over Gods rechtvaardigheid binnen dit kader betrekking heeft op Gods *operatio* in overeenstemming met zijn wet, d.w.z. op Gods handelen als *gubernator*, dat de bestuurden d.m.v. de wet beweegt naar het hun verschuldigde doel.

(25) De notie 'vooronderstellen' speelt een rol in Thomas' positiebepaling; het antwoord op deze objectio is de feitelijke afronding van Thomas' positiebepaling in a. 4.

(26) *ST I*, q. 21, a. 4, cor.: Dicendum quod necesse est quod in quolibet opere Dei misericordia et veritas inveniatur. – N.a.v. a. 2 wordt hier *veritas* gebruikt als synoniem van *iustitia*.

(27) *ST I*, q. 21, a. 4, cor.: Huius autem necessitatis ratio est, quia cum debitum quod ex divina iustitia redditur sit vel debitum Deo vel debitum alicui creaturae, neutrum potest in aliquo opere Dei praetermitti. Non enim potest facere aliquid Deus quod non sit conveniens sapientiae et bonitati ipsius; secundum quem modum diximus aliquid esse debitum Deo. Similiter etiam quidquid in rebus creatis facit secundum convenientem ordinem et proportionem facit, in quo consistit ratio iustitiae. Et sic oportet in omni opere Dei esse iustitia.

(28) Deze stap sluit daarmee aan bij a. 1, ad 4, in zover de afhankelijkheid, als species, van het genus goedheid wordt bepaald.

(29) *ST I*, q. 21, a. 4, cor.: Opus autem divinae iustitiae praesupponit opus misericordiae, et in eo fundatur. – Hiermee wordt het 'vooronderstellen' uit de vierde objectio m.b.t. de rechtvaardigheid geaccepteerd.

(30) *ST I*, q. 21, a. 4, cor.: Creaturae enim non debetur aliquid nisi propter aliquid in ea praeexistens vel praeconsideratum. Et rursus si illud creaturae debetur, hoc erit propter aliquid prius. Et cum non sit procedere in infinitum oportet devenire ad aliquid quod ex sola bonitate divinae voluntatis dependeat, quae est ultimus finis. – Het 'quae est ultimus finis' laat zich verstaan als 'welke het ultieme doel is', maar ook als 'hetgeen de ultieme grens is', de laatste grens van hetgeen voor ons zegbaar is van het *opus Dei*.

(31) *ST I*, q. 21, a. 4, ad 4: Dicendum quod licet creationi non praesupponatur aliquid in rerum natura, praesupponatur tamen aliquid in Dei cognitione.

(32) Cf. *ST I*, q. 21, a. 3, cor.

(33) *ST I*, q. 21, a. 4, ad 4: Et salvatur quodam modo ratio misericordiae in quantum res de non esse in esse mutatur.

(34) Cf. *ST I*, q. 3, waar de term 'simplex' pas aan het einde van de quaestio verschijnt, als eindterm in een analyse waarin alle samen-

gesteldheid van God verwijderd wordt. Cf. H. Rikhof, *Over God spreken. Een tekst van Thomas van Aquino uit de Summa Theologiae* (I, q. 13), Delft, 1988, p. 31.

(35) Deze aanwijzing is gerelateerd aan *ST I*, q. 13, a. 5, cor.: Sic igitur, cum aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creatura dicitur, significat illam perfectionem distinctam secundum rationem distinctionis ab aliis; puta cum hoc nomen 'sapiens' de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis, et a potentia, et ab esse ipsius, et ab omnibus huiusmodi. Sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia, vel potentia, vel esse ipsius. Et sic, cum hoc nomen 'sapiens' de homine dicitur, quodammodo describit et comprehendit rem significatam, non autem cum dicitur de Deo: sed relinquit rem significatam ut incomprehensam et excedentem nominis significationem.

(36) Cf. *ST I*, q. 21, a. 4, obj. 1 en ad 1 en obj. 2 en ad 2.

(37) Cf. *ST I*, q. 21, a. 1, cor. Deze aanwijzing is gerelateerd aan *ST I*, q. 13, a. 5, cor.: Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis, ut supra dictum est [q. 13, a. 1]. Et sic quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam, in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones.

(38) Deze aanwijzing staat in verband met *ST I*, q. 13, a. 5, cor. (vorige noot) en a. 6, cor.: Unde secundum hoc dicendum est, quod quantum ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis, quia a Deo huiusmodi perfectiones in creaturas manant, sed quantum ad impositionem, per prius a nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus. Unde et modum significandi habent qui competit creaturis, ut supra [q. 13, a. 3] dictum est. – Deze derde aanwijzing valt in feite samen met het functioneren van de term goedheid in wat boven Thomas' methodologie genoemd is.

(39) Cf. *ST I*, intr. q. 2.

(40) T.C. O'Brien, "Names proper to the divine persons," *Father, Son and Holy Ghost*, vol. 7 van de Blackfriars ed., London/New York, 1976, pp. 239-251.

(41) *Op. cit.*, p. 240.

(42) *Op. cit.*, p. 241.

(43) *Op. cit.*, pp. 241-242.

(44) Cf. *ST I*, q. 35, a. 2, obj. 3, over de mens als *imago*.

(45) Vgl. hiervoor H. Rikhof, *op. cit.* (noot 8), pp. 25-28 & 54-55.

(46) *ST I*, q. 33, a. 1, a. 3 en a. 4.

(47) *ST I*, q. 36, a. 2, a. 3 en a. 4; vgl. q. 37, a. 2.

(48) Het gaat hier alleen om een vergelijking van de probleemstelling en niet zozeer om een vergelijking van Thomas' positiebepalingen.

(49) *In I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 3.

(50) *De Ver.*, q. 4, a. 5, *sed contra* 1.

(51) *In Joan.*, lectio 1, 1 (ed. Marietti, 1952, n. 32).

(52) *ST I*, q. 13, a. 7. Voor een duidelijk verband tussen het Schepper zijn van God en de kwestie van de asymmetrische *relatio realis*, vgl. *ST I*, q. 28, a. 1, ad 3: ... *Cum creatura procedat a Deo in diversitate naturae, Deus est extra ordinem totius creaturae nec ex ejus natura est habitudo ad creaturas. Non enim producit creaturas ex necessitate suae naturae, sed per intellectum et voluntatem, ut supra dictum est. Et ideo in Deo non est realis relatio ad creaturas. Sed in creaturis est relatio realis ad Deum, quia creatura continentur sub ordine divino et in earum natura est quod dependeant a Deo.*

(53) In ad 1 gaat Thomas alleen in op de bewering dat 'woord' metaforisch gebruikt wordt, niet op de vooronderstelling dat persoonsbenamingen eigenlijk gebruikt worden.

(54) *ST I*, intr. q. 34.

(55) Zo formuleert Thomas de vraag aan het begin van deze quaestio; in het artikel zelf stelt hij aan het begin van de objectiones: *Videtur quod hoc nomen Pater non sit proprie nomen divinae personae.*

(56) *ST I*, q. 13, a. 3, a. 5 en a. 6; cfr. a. 11.

(57) Cf. *ST I*, q. 13, a. 3: *Quantum igitur ad id, quod significant huiusmodi nomina, proprie competunt Deo et magis proprie quam ipsis creaturis et per prius dicuntur de eo. Quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo; habent enim modum significandi qui creaturis competit. – En a. 6: ... Quantum ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis ..., sed quantum ad impositionem per prius a nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus. Unde et modum significandi habent, qui competit creaturis. ...*

(58) In *ST I*, q. 34, a. 2, ad 2 reageert Thomas ook niet op het uitgangspunt (*verbum prolatione quadam procedit a dicente*), maar op bepaalde consequenties of interpretaties.

(59) Het antwoord is genuanceerd: *Et secundum hoc verum est quod hoc nomen persona significat relationem in recto et essentiam in obliquo, non tamen relationem in quantum est relatio, sed in quantum significatur per modum hypostasis. Similiter etiam significat essentiam in recto et relationem in obliquo, in quantum essentia idem est quod hypostasis.* (*ST I*, q. 29, a. 4)

(60) *ST I*, q. 29, a. 3. Aan het begin van de quaestio luidt de formulering van a. 3: *“Utrum nomen personae competat in divinis; aan het begin van de objectiones: Videtur quod nomen personae non sit ponendum in divinis.”* Aan het slot van de verschillende objectiones gebruikt Thomas de werkwoorden *uti, dicere, attribuere*.

(61) Cf. obj. 2, waarin geargumenteed wordt dat ‘persona’ alleen metaforisch wordt gebruikt.

(62) *ST I*, q. 29, a. 3, ad 2: *... Quamvis hoc nomen persona non conveniat Deo quantum ad id a quo impositum est nomen, tamen quantum ad id ad quod significandum imponitur maxime Deo convenit. – Ad 3: ... Quod nomen hypostasis non competit Deo quantum*

ad id a quo est impositum nomen, cum non substet accidentibus; competit autem ei quantum ad id ad quod est impositum ad significandum rem subsistentem.

(63) Cf. *ST I*, q. 13, a. 6, cor.

(64) *In III Sent.*, d. 1, aa. 1-3.

(65) *ScG IV*, c. 54.

(66) De quaestio bestaat uit zes articuli:

1. Utrum fuerit conveniens Deus incarnari.
2. Utrum fuerit necessarium ad reparationem humani generis verbum Dei incarnari.
3. Utrum, si homo non peccasset, nihilominus Deus incarnatus fuisset.
4. Utrum principalius Christi incarnatio facta fuerit ad tollendum peccatum originale quam actuale.
5. Utrum conveniens fuerit Deum incarnari ab initio mundi.
6. Utrum incarnatio differri debuerit usque ad finem mundi.

De articuli 4-6 worden hier buiten beschouwing gelaten omdat het daar niet meer om de meest fundamentele vragen rond het 'motivum incanationis' gaat. In articulus 4 wordt de vraag behandeld vanwege welke zonde God mens is geworden. Thomas antwoordt: voor elke zonde, maar vooral vanwege de oerzonde. De laatste twee articuli behandelen het meest passende tijdstip van de menswording. Het midden der tijden blijkt het meest geschikt te zijn.

(67) Bij de analyse van deze quaestio is dankbaar gebruik gemaakt van M. Corbin, "La Parole devenue chair: Lecture de la première question de la tertia pars de la Somme Théologique de Thomas d'Aquin," *L'inouï de Dieu: Six études christologiques*, Parijs, 1980, pp. 109-158.

(68) *Super Rom.*, c. I, l. 6 (ed. Marietti, 1953, nn. 117-122). Cf. gebruik van Rom. 1:20 in *ST I*, q. 2, a. 2, sed contra; q. 13, a. 5, cor.

(69) De eerste reeks leidt hij in met: "Et hoc quidem considerari potest quantum ad promotionem hominis ad bonum." De tweede met: "Similiter et hoc utile fuit ad remotionem mali." De argumen-

ten worden nagenoeg elke keer met citaten van Augustinus ondersteund.

(70) *Sunt autem et aliae plurimae utilitates quae consecutae sunt supra apprehensionem sensus humani.*

(71) *Quinto, quantum ad plenam participationem Divinitatis, quae vera est hominis beatitudo et finis humanae vitae; et hoc collatum est nobis per Christi humanitatem; dicit enim Augustinus in quodam sermone: "Factus est Deus homo, ut homo fieret Deus."*

(72) *Homo autem purus satisfacere non poterat pro toto humano genere: Deus autem satisfacere non debebat; unde oportebat Deum et hominem esse Jesum Christum. (Corbin, op. cit., pp. 130-132)*

(73) Lucas 19:10 en 1 Timotheüs 1:15. De glossa ordinaria is hier ook van Augustinus.

(74) *ST III, q. 1, a. 3, cor.: Ea enim quae ex sola Dei voluntate proveniunt supra omne debitum creaturae, nobis innotescere non possunt nisi quatenus in sacra Scriptura traduntur.*

(75) Vreemd genoeg laat Thomas het dan na om een of meer citaten te geven. Denkt hij aan Romeinen 5 (bijv. vers 15: "De fout van één mens bracht allen de dood, maar allen schonk Gods genade rijke vergoeding door de grote gave van zijn genade, de ene mens Jezus Christus") en/of de citaten uit het *sed contra*?

(76) *ST I, q. 19, a. 5, cor.: "Nullo modo voluntas Dei causam habet,"* waar Thomas ook zegt dat God de gevolgen in de oorzaak kent. Dan komt de vraag naar de menswording zoals die in deze articulus gesteld wordt op losse schroeven te staan.

(77) Thomas vergelijkt hier de natuurlijke vervolmaking met hetgeen ons door de menswording gebracht is. Voor de natuurlijke vervolmaking "sufficit quod naturali modo creatura ordinetur sic in Deum sicut in finem." De mens behoort als schepsel gericht te zijn op zijn Schepper: God is 'principium et finis' van de mens. De menswording, de vereniging van het schepsel met God, overstijgt de grenzen van de natuurlijke volmaaktheid. De menswording is genade – en de grootste genade – en ligt dus niet op het niveau van schepping en

natuur. 'Unio' met God was niet nodig voor de ordening van de mens tot God.

(78) *Super Rom.*, c. VI, l. 1 (ed. Marietti, 1953, n. 469): *Dixerat autem supra, quod ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia; quod quidem aliquis posset male intelligere, quasi abundantia delicti esset causa superabundantiae gratiarum. ... Quod quidem oporteret dicere, si abundantia delicti esset causa gratiae abundantis, et non sola occasio, ut supra dictum est. Unde et supra III, 8 Apostolus dicit: "Sicut blasphemamur, et sicut aiunt quidam nos dicere, faciamus mala ut eveniant bona."*

(79) *ST I*, q. 13, a. 2, cor.: *Cum igitur dicitur Deus est bonus, non est sensus, Deus est causa bonitatis vel Deus non est malus, sed est sensus, Id quod bonitatem dicimus in creaturis praeexistit in Deo, et hoc quidem secundum modum alteriorem. Unde ex hoc non sequitur quod Deo competat esse bonum inquantum causat bonitatem, sed potius e converso quia est bonus bonitatem rebus diffundit. ... - Q. 13, a. 3, cor.: Quantum igitur ad id quod significant hujusmodi nomina, proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis, et per prius dicuntur de Deo.*

(80) Natuurlijk zijn dit ook schriftuurlijke noties, maar het gaat eerder om algemene noties omtrent God gedestilleerd uit de gehele Schrift, terwijl het bij het eerste principe allereerst over schriftplaatsen gaat. De vraag hoe de taalregels in de Godsleer uit de Schrift gehaald worden valt buiten de opzet van dit artikel.

(81) *ST III*, q. 24, "De praedestinatione Christi," bestaat uit vier articuli:

1. *Utrum Christus sit praedestinatus.*
2. *Utrum sit praedestinatus, secundum quod homo.*
3. *Utrum eius praedestinatio sit exemplar nostrae praedestinationis.*
4. *Utrum sit causa praedestinationis nostrae.*

(82) *N.a.v. Ef. 1:5* "Praedestinavit nos in adoptionem filiorum."

(83) Over geschiedenis zie ook *ST I*, q. 13, a. 7.

(84) *ST III, q. 24, a. 1, ad 2*: Relinquitur ergo quod praedestinatio attribuitur personae Christi, non quidem secundum se, vel secundum quod subsistit in divina natura, sed secundum quod subsistit in humana natura.

(85) *ST III, q. 24, a. 1, ad 2*: ... secundam quam hoc sibi convenit per gratiam unionis.

(86) *ST III, q. 24, a. 1, cor.*: Nec potest dici quod Deus ab aeterno non praeordinavit hoc se facturum in tempore, quia sequeretur quod divinae menti aliquid de novo accideret.

(87) Zie ook *ST I, q. 9*, over de 'immutabilitas' van God, en de daarmee verbonden *q. 10*, over 'aeternitas' van God. Cf. *q. 10, a. 2, cor.*: ..., quod ratio aeternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum, ut ex dictis patet. Unde, cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse aeternum.

(88) Ook hier al verwijst Thomas naar het doel van Christus' predesinatie, hetgeen specifiek aan bod komt in *q. 24, a. 2*.

(89) In alle drie objecties komt eenzelfde formulering terug: Christus, secundum quod homo, est praedestinatus esse Filius Dei.

(90) *ST III, q. 24, a. 2, cor.*

(91) *ST III, q. 24, a. 2, ad 2*: ... sicut esse risibile convenit Socrati ratione humanae naturae, ex cuius principiis causatur.

(92) *ST III, q. 24, a. 2, cor.*: Et ideo dicendum est quod Christus, secundum quod homo, est praedestinatus esse Filius Dei.

(93) *ST III, q. 24, a. 2, ad 3*: Quia tamen gratia non est facta Filio Dei ut esset homo, sed potius humanae naturae ut Filio Dei uniretur, magis proprie potest dici quod Christus, secundum quod homo, est praedestinatus esse Filius Dei, quam quod Christus, secundum quod Filius Dei, sit praedestinatus esse homo.

(94) *ST III, q. 24, a. 2, ad 1*: Uno modo, ex parte eius quod materialiter cadit sub praedestinatione.

SUMMARY

Testing a Hypothesis

On the basis of the *quaestiones* that form the start of the *Summa* (especially qq. 3-13), the hypothesis is formulated that Aquinas in those *quaestiones* does not present an informative, descriptive doctrine of God, but a set of linguistic rules that enable us to speak correctly about God. In this article this hypothesis is tested internally via analyses of *ST I*, q. 21 (*de iustitia et misericordia Dei*), *ST I*, q. 34 (*de Verbo*), *ST III*, q. 1 (*de convenientia incarnationis*) and *ST III*, q. 24 (*de praedestinatione Christi*). Each time it is asked whether Thomas uses the linguistic rules on crucial moments of his argumentation. In all four *quaestiones* this appears to be the case. Moreover, the analysis of *ST I*, q. 21 shows that here no argument can be found for a caesura after q. 13, but on the contrary an argument for a continuation; the analysis of *ST I*, q. 34 shows that the distinction between *de Deo Uno* - *de Deo Trino* as traditionally made in terms of natural reason - revelation (and for that reason criticized) finds no support in this *quaestio*.

TRINITAIR DENKEN EN THOMASRECEPTIE

Beschouwingen over Salmanns *Neuzeit und Offenbarung*

Walter Krikilion

1. Inleiding

In deze bijdrage wil ik enkele gedachten formuleren bij een boek van Elmar Salmann, *Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums*. (1) De auteur is benedictijn van Gerleve (Billerbeck, bij Münster) en doceert in Rome aan San Anselmo (systematische theologie) en aan de Gregoriana (fundamenteaaltheologie).

Dit werk is ongewoon én ongewoon-boeiend. Het nodigt voortdurend uit tot verdere reflectie. Alle fundamentele thematieken van het christelijk geloof (bijv. trinitaire God, schepping, geschiedenis en vrijheid van de mens, dialoog, gebed) worden er gereconstrueerd en met elkaar verbonden in een heel eigen, gewaagde dynamiek. Deze dynamiek wordt opgebouwd vanuit enkele grondintenties en basisbeslissingen (hier kort geschetst): integraal trinitair denken, doorgedreven openbaringsdenken, confrontatie met de moderniteit (*Neuzeit*). De triniteitstheologie functioneert daarbij als het milieu voor een constructief gesprek tussen de moderniteit in haar duiding van vrijheid en geschiedenis en de huidige theologie (o.a. 54-55). Tegelijk bouwt de auteur door de ontwikkeling van verschillende thematieken heen ook een eigen triniteitstheologie op.

Salmann integreert een rijkdom van auteurs: Kant, Hegel, Heidegger, Levinas, Rombach, Adorno, Mühlén, Ebeling, Jüngel, in het bijzonder Thomas, Rahner, von Balthasar, Pannenberg, Hemmerle. Hij probeert de gereciperde auteurs te interpreteren vanuit hun 'sterkste gedachten' (52), vanuit hun beste kant, en met het besef dat ze nog veel rijker en veelzijdiger zijn dan een interpretatie kan laten zien (35). Hij beschouwt de verschillende auteurs als complementair in hun verscheidenheid, als stukjes in de mozaïek van het waarheidszoeken. De klemtoon ligt telkens op een meedenken met de auteurs, vanuit een geestesgemeenschap, over de 'zaak' (*sachgemäße Auslegung*) (189).

Thomas wordt dikwijls in de reflectie betrokken. Aan het einde van zijn werk wijdt Salmann bovendien een afzonderlijke studie aan Thomas' godsleer en triniteitstheologie, onder de titel "Wesen und Person, Erkennen und Lieben" (355-388). Thomas wordt hierbij geïnterpreteerd vanuit een bijzonder perspectief: m.n. vanuit een liefdesontologie en een relatiemetafysica. Hierbij speelt de interpretatie van ScG IV, c. 11 en ST I, q. 39vv een voorname rol.

Salmanns hele werk is getekend door een authentiek-literaire stijl. Dit is o.a. een uiting van de sterk literaire interesse van de auteur. Verder is het gekenmerkt door nog andere esthetische elementen, m.n. uit de muziekwereld. Dit alles is niet verwonderlijk, aangezien Salmann het theologiseren fundamenteel ziet als kunst.

In dit artikel wordt eerst gereflecteerd op enkele algemene aspecten en accenten, vervolgens wordt een korte beschrijving van Salmanns triniteitsconcept gegeven en ten slotte wordt zijn Thomas-receptie onderzocht.

2. Algemene accenten van Salmanns *Neuzeit und Offenbarung*

Hieronder volgen enkele reflecties met behulp van het steekwoord 'pathos'. (2) Hiermee wordt geduid op grondintenties en terugkerende motieven van het werk, die de dynamiek ervan uitmaken en die de lezer uitnodigen tot participatie eraan. (3)

2.1. *Het pathos van de openbaarheid van God*

Deze openbaarheid (4) van God is er in alles, maar vooral in de moderniteit. De moderniteit wordt immers gezien als bijzondere volbrenging van de grondstructuur van de openbaring, zoals deze in de bijbelse oergeschiedenis duidelijk werd en door haar structureel begonnen werd. In "Studie III" worden de verschillende structurelementen van de bijbelse openbaring aangegeven: "Offenbarung als: Freiheit, Relation, Bund, Geschichte, Aussetzung, Unterscheidung, Vernunft, Tat-Wort, Ganzheit" (64-90). Deze elementen worden dan in het parallelle deel van "Studie IV" ontwikkeld vanuit het overeenstemmende perspectief van de moderniteit (109-141).

"Die wichtigsten *Grundzüge* der Neuzeit erscheinen uns als vollendeter, wenn auch teilweise spiegelverkehrter *Reflex* des trinitarischen Lebens bzw. des DOXA-Raumes, der die Offenbarung ist, in ihren verschiedenen Facetten" (108; mijn cursiveringen).

De moderniteit is hoogtepunt van het zichzelf tegenwoordig stellen van God in het menselijk verstaan. Dit hoogtepunt is tegelijk het diepste punt van Gods anonimiteit, van zijn mystiek te begrijpen doortocht door het andere van de menselijke vrijheid en van het kruis (126 & 248). Zo vraagt Salmann zich af (61; mijn cursiveringen)

ob nicht schon in der Offenbarung ein Vorschein des künftigen Atheismus, der Anonymität Gottes zu finden ist – und umgekehrt Neuzeit nicht als *Selbstvollbringung* der Offenbarung Gottes zu lesen wäre; also ob nicht die kollektive Umnachtung des Glaubens, in der wir zu leben scheinen, Ausgang der Wahrheit des größeren und demütigeren Gottes und seiner dreifaltigen Liebe sein könnte.

Zo krijgt de moderniteit een authentieke en eigen theologische betekenis en wordt zij geïntegreerd in een omvattend religieus kader. Deze interessante duiding is een gewaagde (terug)verbinding van de moderniteit aan de werkelijkheid van de trinitaire God en confronteert in die zin visies die meer de autonomie van de moderniteit accentueren.

2.2. *Het pathos van een behoedzame fenomenologie*

2.2.1. Salmann gaat bij verschillende thematieken (openbaring, moderniteit, dialoog, gebed) in aanvang fenomenologisch te werk ("Phänomenologische Entfaltung": 63-91; 109-141; 171-194; 215-244). Hij kijkt en zoekt intensief naar de empirisch-waarneembare sporen en vormen ervan. Zo onderzoekt hij telkens de structurelementen en gaat hij stap voor stap de innerlijke dynamiek ervan na. Tegelijk worden de ontologische en transcendentale mogelijkhedenvoorwaarden en de meer-gelaagdheid van betekenis ervan zichtbaar. Zo ontwikkelt Salmann een eigen en behoedzame fenomenologie. Als basishouding en als methode is deze voor het theologiseren van groot belang en zeer inspirerend.

2.2.2. Hier wil ik ook wijzen op Salmanns receptie van de Duitse fenomenoloog Heinrich Rombach, die bekend is om zijn ontwerp van *Strukturontologie*. (5) Deze filosoof uit Würzburg en leerling van Heidegger werd theologisch ook reeds gereciperd door Kl. Hemmerle en A. Hatscher (29-30). (6) In Salmanns receptie wordt met Rombach een dynamisch perspectief op de werkelijkheid ontsloten. T.o.v. een substantie-denken, wordt de werkelijkheid

benaderd vanuit het begrip 'structuur': het betekent o.a. dat de hele werkelijkheid is opgebouwd vanuit bewegende structuren, die zich in hun *Ganzheit* helemaal en oneindig veranderlijk uitdrukken in elk van hun elementen (114). Deze elementen verhouden zich tot elkaar als polaire elementen, vanuit een fundamenteel perichoretisch karakter. Het perichoretisch karakter van het zijn als zodanig is voor Salmann fundamenteel (o.a. 23). Het betekent de *In-existenz* van verschillende werkelijkheidselementen in elkaar en de coreflexiviteit van mensen onder elkaar. Dit aspect draagt in het bijzonder bij tot de dynamiek van zijn denken.

2.3. *Het pathos van de 'analogiek' (7)*

Alles kan naar God toe epifaan zijn. In het bijzonder de innerlijke monoloog van de mens, waarbij het gebed (215vv) de vervulling is van de transcendentale zelfreflectie en tevens de overstijging ervan is, en de tussenmenselijke dialoog (164vv) zijn openbarend. Beide voltrekken zich als tegenwoordigheid van het Woord en de Geest en dragen het trinitaire spoor als een watermerk in zich.

Analogiek (o.a. 62) betekent de samenhangigheid en de overeenstemming van polen die elkaar normaal gesproken uitsluiten; het betekent het bewogen zijn en de 'overgankelijkheid' van het zijn, de openheid van alle zijden voor en in God. Het betekent de opening van God voor de wereld en aldus de inexistentie van God en wereld in elkaar (o.a. 321) en ook de parallelliteit van hun structuren (bijv. van de intratrinitaire processen en intermenselijke processen). (8) Salmann duidt deze analogiek van God en wereld vooral op een trinitair-christologische manier (264).

2.4. *Het pathos van het trinitaire*

Een integraal trinitair denken doordringt alle thematieken. Het trinitaire wordt gezien als de oervoltrekking van de openbaring (64-72) en van de zelfreflexieve, dialogische (170) en structureel-sociale realisaties van de mens. Het wordt ook gezien als de matrix en de (levens)ruimte van al het werkelijke (cf. 235: context van gebed). Op die manier krijgt heel de werkelijkheid (cf. "Welt aus Trinität: die gefügte Einheit," 317-324) een trinitaire betekenis en worden alle dimensies van het menselijk leven trinitair omvat. Toch bewaart de menselijke geschiedenis, juist in haar trinitaire omvatting, ook haar differentie tegenover de trinitaire God (137, cf. 248). Het trinitaire

wordt tenslotte ook gezien als de synthese van de monoloog (zelfvoltrekking van het wezen) en het dialogische (persoonlijke 'logica'), die elkaar kruisen in de H. Geest (cf. 377).

2.5. *Het pathos van de verzoening*

Op allerlei niveaus probeert Salmann voortdurend bruggen te bouwen en verzoening te bewerken. Zo poogt hij verschillende theologische perspectieven in hun verscheidenheid met elkaar te verbinden en zo de rijkdom van de werkelijkheid te laten oplichten (bijv. de zeer verschillende christologieën van von Balthasar en Küng). Zo worden openbaring en moderniteit in hun innerlijke verwantschap belicht. Zo worden de *Aufklärung* en de mystiek in hun diepe nabijheid bekeken (258-261).

2.6. *Het pathos dat te danken is aan de mystiek*

Het gaat er bij Salmann om niet zozeer te spreken over de dingen, maar de dingen zelf te laten spreken. De dingen hebben in zekere zin al een taal. Het denken erover is meer een meedenken, een zich laten bewegen als op de golven van de zee. Daarom is een gedachte voor hem niet iets statisch, maar een bewegend en bewogen motief. De werkelijkheid is voorgegeven, is ruimte waarbinnen het denken op weg gezet wordt. Ze is nabij en veraf: in die zin beweegt het denken zich tussen het affirmeren van de dingen en het erkennen van het niet-weten. Kennen is in dit perspectief een niet-beheersend kennen en heeft op het ethische vlak de consequentie van een zekere indifferentie, een – op een bepaald niveau – laten gebeuren van de dingen. Deze manier van denken put Salmann uit een diep-mystieke houding. Naar God toe betekent het dat we altijd reeds leven in God, in zijn verbond. De wegen van God en van mensen kruisen elkaar altijd reeds. Theologische reflectie duidt eigenlijk alleen maar dit gebeuren 'na'.

3. Triniteitstheologie

De triniteitstheologie functioneert als centrum van het begrijpen van de werkelijkheid. Er kan gesproken worden van een trinitair denken, waarin alle werkelijkheidselementen omvat worden. In die zin ontwerpt Salmann een 'eigenaardige' triniteitstheologie: systematisch, maar niet zoals een trapsgewijs opgebouwd traktaat.

Het gaat eerder om fragmenten van triniteitstheologie, die als integrerende elementen opgenomen zijn in een ruimer architectonisch geheel. Hierin zijn algemene dynamieken werkzaam. De specifiek-triniteitstheologische elementen zijn hiermee innig verweven. Daarom probeer ik enkele van deze elementen weer te geven aan de hand van enkele algemene dynamieken. (9)

3.1. *De dynamiek van verschillende aanzetten en wegen*

In "Studie I" ("Geschichte in Gott: die Logik des innertrinitarischen Lebens," 17-33), waar Salmann vertrekt van de zijde van de intratrinitaire God, worden enkele grondtypen van triniteitstheologie voorgesteld. In het bijzonder worden de "personalere Weg" en de "essentielle Lösung" dialectisch tegenover elkaar gesteld. Hierop volgen enkele bemiddelende visies (Pannenberg, Mühlen, Hemmerle). Dit gebeurt vanuit de overtuiging dat beide wegen elkaar verrijken en aanvullen. Zo groeit er een dynamiek, waarin de verscheidenheid van de triniteitstheologische traditie eerder winst dan verlies is.

Iets dergelijks is aan de hand in "Studie II" ("Innere und heilsökonomische Trinität: Wege der Theologie," 35-62), waar wordt vertrokken van de zijde van de wereld, "von unten" (35). Verschillende perspectieven worden geopend: Rahner, Mühlen, Pannenberg, Jüngel, von Balthasar en met elkaar in verband gebracht. Hierbij worden grondproblemen van triniteitstheologie geschetst: m.n. vooral het denken van het wezen van God als triniteit (55-56; cf. 90: wezen als *Ganzheit* en goddelijke personen als *Andersheit*), m.a.w. het samendenken van reflexiviteit en interrelationaliteit (57-58). In nog andere termen: de synthese van de monoloog (wezen) en het dialogische (persoonlijke) in God. Salmann zoekt de oplossing in de richting van de 'coreflexiviteit', van een in elkaar reflexief zijn van wezen en personen in God. De Geest als synthese van persoons- en wezensliefde in God (295) heeft hierbij een cruciale plaats.

3.2. *De dynamiek van het spreken over de intratrinitaire God*

Van groot belang is Salmanns overtuiging dat we kunnen en mogen spreken over de intratrinitaire God (o.a. 17 & 61). In zijn denkproces bouwt Salmann geleidelijk aan een reflectie over de trinitaire God in zichzelf op. In "Studie VII" ("Gott als analoges Liebesgeschehen: der Weg der inneren Trinität," 269-315) bouwt hij deze

wordt tenslotte ook gezien als de synthese van de monoloog (zelfvoltrekking van het wezen) en het dialogische (persoonlijke 'logica'), die elkaar kruisen in de H. Geest (cf. 377).

2.5. *Het pathos van de verzoening*

Op allerlei niveaus probeert Salmann voortdurend bruggen te bouwen en verzoening te bewerken. Zo poogt hij verschillende theologische perspectieven in hun verscheidenheid met elkaar te verbinden en zo de rijkdom van de werkelijkheid te laten oplichten (bijv. de zeer verschillende christologieën van von Balthasar en Küng). Zo worden openbaring en moderniteit in hun innerlijke verwantschap belicht. Zo worden de *Aufklärung* en de mystiek in hun diepe nabijheid bekeken (258-261).

2.6. *Het pathos dat te danken is aan de mystiek*

Het gaat er bij Salmann om niet zozeer te spreken over de dingen, maar de dingen zelf te laten spreken. De dingen hebben in zekere zin al een taal. Het denken erover is meer een meedenken, een zich laten bewegen als op de golven van de zee. Daarom is een gedachte voor hem niet iets statisch, maar een bewegend en bewogen motief. De werkelijkheid is voorgegeven, is ruimte waarbinnen het denken op weg gezet wordt. Ze is nabij en veraf: in die zin beweegt het denken zich tussen het affirmeren van de dingen en het erkennen van het niet-weten. Kennen is in dit perspectief een niet-beheersend kennen en heeft op het ethische vlak de consequentie van een zekere indifferentie, een – op een bepaald niveau – laten gebeuren van de dingen. Deze manier van denken put Salmann uit een diep-mystieke houding. Naar God toe betekent het dat we altijd reeds leven in God, in zijn verbond. De wegen van God en van mensen kruisen elkaar altijd reeds. Theologische reflectie duidt eigenlijk alleen maar dit gebeuren 'na'.

3. Triniteitstheologie

De triniteitstheologie functioneert als centrum van het begrijpen van de werkelijkheid. Er kan gesproken worden van een trinitair denken, waarin alle werkelijkheidselementen omvat worden. In die zin ontwerpt Salmann een 'eigenaardige' triniteitstheologie: systematisch, maar niet zoals een trapsgewijs opgebouwd traktaat.

Het gaat eerder om fragmenten van triniteitstheologie, die als integrerende elementen opgenomen zijn in een ruimer architectonisch geheel. Hierin zijn algemene dynamieken werkzaam. De specifiek-triniteitstheologische elementen zijn hiermee innig verweven. Daarom probeer ik enkele van deze elementen weer te geven aan de hand van enkele algemene dynamieken. (9)

3.1. *De dynamiek van verschillende aanzetten en wegen*

In "Studie I" ("Geschichte in Gott: die Logik des innertrinitarischen Lebens," 17-33), waar Salmann vertrekt van de zijde van de intratrinitaire God, worden enkele grondtypen van triniteitstheologie voorgesteld. In het bijzonder worden de "personalere Weg" en de "essentielle Lösung" dialectisch tegenover elkaar gesteld. Hierop volgen enkele bemiddelende visies (Pannenberg, Mühlen, Hemmerle). Dit gebeurt vanuit de overtuiging dat beide wegen elkaar verrijken en aanvullen. Zo groeit er een dynamiek, waarin de verscheidenheid van de triniteitstheologische traditie eerder winst dan verlies is.

Iets dergelijks is aan de hand in "Studie II" ("Innere und heilsökonomische Trinität: Wege der Theologie," 35-62), waar wordt vertrokken van de zijde van de wereld, "von unten" (35). Verschillende perspectieven worden geopend: Rahner, Mühlen, Pannenberg, Jüngel, von Balthasar en met elkaar in verband gebracht. Hierbij worden grondproblemen van triniteitstheologie geschetst: m.n. vooral het denken van het wezen van God als triniteit (55-56; cf. 90: wezen als *Ganzheit* en goddelijke personen als *Andersheit*), m.a.w. het samendenken van reflexiviteit en interrelationaliteit (57-58). In nog andere termen: de synthese van de monoloog (wezen) en het dialogische (persoonlijke) in God. Salmann zoekt de oplossing in de richting van de 'coreflexiviteit', van een in elkaar reflexief zijn van wezen en personen in God. De Geest als synthese van persoons- en wezensliefde in God (295) heeft hierbij een cruciale plaats.

3.2. *De dynamiek van het spreken over de intratrinitaire God*

Van groot belang is Salmanns overtuiging dat we kunnen en mogen spreken over de intratrinitaire God (o.a. 17 & 61). In zijn denkproces bouwt Salmann geleidelijk aan een reflectie over de trinitaire God in zichzelf op. In "Studie VII" ("Gott als analoges Liebesgeschehen: der Weg der inneren Trinität," 269-315) bouwt hij deze

reflectie systematisch uit. Hierin staat een gedeelte over het trinitaire persoonsbegrip ("Die Personen: Partizipation, Reflexion, Relation," 305-308), waarin hij zijn visie krachtig uitdrukt. Hierbij worden ook de sterkste inzichten van verschillende auteurs geïntegreerd.

Ook al zijn economische (*veräußerte*) en immanente triniteit ontologisch identiek, toch zegt Salmann nadrukkelijk dat het intratrinitaire niet omvat wordt door de verschillende openbaringsvormen waarin het zich tot ons heil uitdrukt (95-96). Alleen door een terugverbinding van deze vormen aan de immanente triniteit als grotere werkelijkheid kunnen zij begrepen worden in hun analoge verscheidenheid (270). Hierin wordt duidelijk hoe Salmann uitdrukkelijk kiest voor een bewust spreken over de intratrinitaire God. Deze keuze is ook werkzaam wanneer Salmann nadrukkelijk spreekt over Gods wezen (o.a. 271 & 278) en dit vooral duidt vanuit een spreken over het ene liefdesbewustzijn van God, dat een creatieve en dynamische werkelijkheid is.

3.3. De dynamiek van het perichoretisch denken

Salmann wijst op het innerlijk samenhangen van eenheid en andersheid in God (386) vanuit de perichoretische dynamiek, waarin het ene beweegt naar het andere en omgekeerd. Zo spreekt hij van een *trinitarische Perichorese* (90 & 309) als eenheid van het zichzelf voltrekken van het wezen en het zich voltrekken van de personen in interdependentie. Zo ziet hij Gods wezen niet als een geïsoleerd subject, maar als een dynamische *Wir*-werkelijkheid (100-101 & 272), als een interpersoonlijk *Strukturnetz* (115), waarbij de eenheid juist niet verloren gaat (cf. 276).

3.4. De dynamiek van een discrete aanwezigheid van de triniteit in de wereld

God is in zijn Geest discreet aanwezig in onze wereld (78). Bij zijn werkzaamheid in de wereld, trekt de trinitaire God zich ook terug in trinitaire *Demut* (140), schept afstand en laat 'vrijgevige ruimte' voor het absoluut nieuwe (79). Hij is veraf, maar ook intiem aanwezig in het allerkleinste (89). In de wereld vinden wij naamloze sporen en trekken van de triniteit, die wij kunnen lezen vanuit hun trinitaire herkomst en zien als beelden van de triniteit. Het gaat

hier om een dynamiek die ons krachtig aanzet tot aandacht voor de triniteit in ons gewoon menselijk leven.

3.5. *De dynamiek van de ontmoeting vanuit de Geest en het Woord*

De Geest wordt gezien als tussenpersoonlijk (197), als de diepste bindende kracht tussen mensen in de dialoog, in de ontmoeting, in het gesprek. De Geest is de omgevende 'aura' van het tussenmenselijke, van het interpersoonlijke (197). Het Woord wordt, in de context van het dialogaal waarheidszoeken, gezien enerzijds als de anonieme dragende grond van het interpersoonlijke en anderzijds als de tegenoverstaande *Medialperson* van de gesprekspartners. In het waarheidszoekend gesprek is het Woord betrokken als de uiteindelijke Waarheid in persoon (200).

Ontmoeting en gesprek zijn dynamische elementen van de werkelijkheid, waarin God zich als Woord en Geest in ons uitdrukt. Ontmoeting en gesprek zijn ten diepste toe gedreven door de (transcendente) horizon van God, die meewandelt in onze tussenmenselijke ontmoetingen. Ontmoeting is getekend door een trinitaire openbaringsdiepte (170).

De dialoog tussen mensen vindt zijn 'oergrond' en 'oerbeeld' in God (161). In het tussenmenselijk spreken grijpt het enig gebeuren van schepping, openbaring en verlossing plaats (84; referentie aan Fr. Rosenzweig).

4. Thomasreceptie

Salmanns Thomasreceptie is in eerste instantie niet historisch en niet descriptief. Het gaat vooral om een systematische reflectie op de 'zaak' (*Sache*), het object van de theologie, denkend met en verder dan Thomas in de huidige situatie. (10) Het is Salmanns bedoeling om, in een wisselwerking, zijn eigen denken door de kritische bemiddeling van Thomas gestalte te geven én tevens moeilijkheden in Thomas' visie en in de Thomasinterpretatie op een nieuwe, hedendaagse manier op te lichten (355). Vooral de behandeling van de verhouding tussen Gods kennen en willen en het ontbreken van een echte band tussen de belichting van de *processiones* vanuit kennen-willen en de behandeling van de intratrinitaire relaties worden bevraagd (356 & 385). Hierbij spelen vraagstellingen vanuit de moderniteit een belangrijke rol (356). Dit gebeurt binnen Salmanns eigen verstaanshorizon, die ik boven

geschetst heb. In overeenstemming met deze horizon wil ik nu zijn Thomasreceptie belichten aan de hand van enkele grotere 'perspectieven'. Analooq met de boven gebruikte pathoselementen en dynamieken probeer ik haar te onderzoeken aan de hand van de ruimere perspectieven waarbinnen zij gestalte krijgt. Hiermee wordt ook duidelijk dat Salmann op een thematische manier Thomas recipieert.

4.1. *Perspectief van een liefdesontologie*

Salmann ontwikkelt een liefdesontologie (o.a. 59, 68, 118 & 174). Dit hangt samen met zijn denken over het perichoretisch, dialogaal (209) karakter van de hele werkelijkheid, in het bijzonder van de mens. Ook de samenhang tussen God-schepper en schepping wordt uitgewerkt vanuit de liefde ("Liebe als Rhythmus und Dynamik der *connaturalitas*," 325-329). Van belang is vooral dit laatste begrip *connaturalitas* dat als een grondmodel fungeert voor het samendenken van eenheid en afstand (387), van gemeenschap en afzonderlijke personen. De hele werkelijkheid wordt begrepen vanuit een zelfde innerlijke liefdesdynamiek, waardoor alle werkelijkheidselementen samen creatief zijn. In dit perspectief kunnen bepaalde elementen van zijn Thomasreceptie begrepen worden.

In "Studie V" spreekt Salmann, in de context van zijn fenomenologische analyse van de dialoog, over Thomas' categorie van het transcendentale *Bonum* (176-177; referenties aan ST I, I-II, II-II). Hij interpreteert Thomas' denken in de zin van een sapiëntieel-ontologisch liefdesconcept, dat als zodanig structureel verwant is met een meer transcendentaal-persoonlijk liefdesconcept en er complementair mee verbonden moet worden (177; cf. 325 & 383). Wel ontbreekt volgens Salmann bij Thomas het specifiek-dialogische element van het wederzijdse, ondanks het gegeven dat Thomas in ST I-II, q. 28, a. 2 spreekt over de *mutua inhaesio* (177 & 196). Verder spreekt Salmann, in zijn systematische reflectie op de dialoog, over de samenhang bij Thomas van zelf-, vriendschaps- en *Wir*-liefde als vormen waarin het ene transcendentale *Bonum* en daarin God zelf worden waargenomen (196-197; hij refereert aan ST I, I-II en aan ScG III; cf. 358; hier ook toepassing op Gods zelfliefde en zijn liefde voor de wereld).

In "Studie IX" wijst Salmann op de dynamische grondcategorie van de *circulatio* bij Thomas als horizon en centrum van Thomas' wereldbeeld en denken (357-359; referenties aan Thomasinterpretatie).

taties van M. Seckler, Gh. Lafont, F. Marinelli, O.H. Pesch). Hij duidt deze 'circulatio' vooral als een *Kreislauf* van de liefde, van de dynamiek, waarin het ene en het vele, het algemene en het bijzondere innerlijk op elkaar betrokken zijn. Verder duidt hij op de dubbelzinnigheden van Thomas' liefdesconcept in het algemeen en in het bijzonder m.b.t. de 'spiratio' van de Geest (373). Een eigen invalshoek van Salmann is de vraag hoe de innerlijkheid van de beminde in de beminnende (*amatus in amante*) en zijn anders-zijn samengedacht kunnen worden (374). Het heeft te maken met Salmanns fundamentele zoeken naar een in elkaar denken van zelfheid en andersheid. Ook speelt hierbij mee zijn intentie om innerlijkheid en uiterlijkheid in hun dynamische samengroei te vatten. Verder interpreteert hij Thomas vooral vanuit het reeds vermelde begrip *connaturalitas*. Op het niveau van de liefde voor anderen (374-375; referenties aan *Comp. theol.*, ST I-II, II-II) betekent dit dat er een ontologische overeenstemming in het goede is tussen de beminde en de beminnende. Op het niveau van de zelfliefde (375-376; referenties aan ST I, I-II, II-II) is er een opdracht om steeds meer in een soort spiraalbeweging 'amatus in amante' te worden, bij zichzelf aan te komen en daarbij ook het participeren aan een groter 'bonum' te erkennen en lief te hebben, naar een grotere 'connaturalitas' met God en anderen toe. Op het niveau van Gods liefde (376-377; referenties aan ScG I, IV) voor zichzelf en de wereld gaat het om een scheppende liefde, die niet getekend is door bepaalde, afzonderlijke motieven, maar door de wil om het andere van de wereld als zodanig te scheppen. Salmann ontwikkelt dus een perspectief waarin de liefde, ontologisch gesproken, de eerste werkelijkheid is. Hij trekt dit door naar God toe met een duidelijke klemtoon op Gods liefdesbewustzijn. Dit bepaalt in sterke mate zijn Thomasinterpretatie. Ook in het volgende perspectief is het primaat van de liefde (cf. 383) herkenbaar.

4.2. *Perspectief van eenheid van kennen en willen*

Salmann ontwikkelt een perspectief waarin de eenheid tussen kennen en willen vanuit de liefde wordt belicht. De gemeenschappelijke innerlijke liefdesdynamiek van de hele werkelijkheid brengt mee dat kennen en willen uitingen zijn van deze zelfde dynamiek en er in eenheid door gedragen worden. T.o.v. Thomas en vele Thomasinterpreten (o.a. 337 & 382), die zonder bevraging het onderscheid tussen kennen en willen aannemen en overdragen op de

processiones, stelt Salmann dat dit onderscheid van de kant van God volledig gerelativeerd wordt en dat kennen en liefhebben in God ook een andere betekenis krijgen (383). Kennen is niet een assimileren (cf. 288), maar een te voorschijn laten komen van het andere. Liefhebben is niet een willen of een streven, maar eerder een niet-willen, een 'indifferentie' voor het differente. Dit laatste betekent tegelijk ook een laten gebeuren en zijn van het differente, van het andere (384; cf. 360).

Terwijl hij Thomas vanuit dit perspectief verder interpreteert, is kennen in God voor Salmann als een *potentia activa* (referentie aan ScG I, c. 50), als een proces waarin de zelfheid van Gods liefdesbewustzijn zich in de wederkerigheid van de Vader-Zoonrelatie te kennen geeft (383-384). Liefhebben in God is geen veroverend streven naar buiten toe, maar een bevrijdend laten zijn van het andere. Daarom hebben kennen en liefhebben dezelfde dynamische structuur (360 & 384). Ze zijn zelfvoltrekkingen van de ene geest-natuur van God (384: verband met Thomas uitspraak "quod una res sint in deo intellectus et voluntas" uit ScG IV, c. 19). Salmann wijst verder op vele aanzetten bij Thomas i.v.m. deze structuurgelijkheid van kennen en liefhebben (385: referenties aan *De ver.* en *ST I*, I-II).

Zijn kritiek op Thomas is echter vooral het gegeven dat deze een logica van de intratrinitaire relaties ontwikkelt los van het spreken over de *processiones* vanuit kennen en liefhebben (385: referenties aan *ST I*, q. 30, a. 2 en q. 41; ook referentie aan een tekst waarin Thomas wel de samenhang ziet: *De pot.*, q. 9, a. 4, ad 15).

4.3. *Perspectief van een relatiemetafysica*

Salmann geeft gestalte aan een metafysica van het relationele. Het perichoretisch en dialogaal karakter van de werkelijkheid staat hierin centraal. De hele werkelijkheid is één bewegende dynamiek, waarin structurelementen, vanuit hun innerlijke verwantschap, naar elkaar toe bewegen. Zo interpreteert hij (371) *ST I*, q. 42 (over de gelijkheid van de goddelijke personen) vanuit dit relationeel-perichoretisch perspectief. Hij wijst op de interpersoonlijkheid als een op elkaar betrokken voltrekken van de ene kennis en liefde in God.

4.4. *Perspectief van de innerlijke beweging van de reflectie over God naar de reflectie over de trinitaire God*

In het licht van zijn doorgedreven trinitair denken ontwikkelt Salmann een perspectief waarin de reflectie over God en die over de trinitaire God van in het begin samenvallen. Het gebeurt vanuit de overtuiging dat de christelijke theologie gedreven wordt door een innerlijke noodzaak om het ene wezen Gods trinitair te duiden. In dit perspectief wijst hij (274), ingaande tegen de gangbare Thomasinterpretatie in het verleden, op de innerlijke verbinding van de godsleer en de triniteitstheologie in *ST I* (referenties aan qq. 11-20 en qq. 27-29).

In dit perspectief beweegt ook Salmanns intentie om te laten zien hoe Thomas zelf vanuit een innerlijke noodzakelijkheid (beantwoordend aan de werkelijkheid van God zelf) een wending maakt van een essentieel naar een persoonlijk(-trinitair) begrip van God. In die zin onderzoekt hij uitgebreid *ScG IV*, c. 11 (361-367; op pp. 360 & 363 ook referenties aan parallelplaatsen: in *Comp. theol.* en *ST I*). Bij zijn interpretatie van *ScG IV*, c. 11 laat Salmann zich leiden door de gedachte van de paradoxie van een trinitaire differentie t.o.v. de meest intense zelfheid van God (361), zoals de christelijke theologie haar bevestigt. Slechts in het spoor van Augustinus konden een dergelijke zelfheid en een dergelijke differentie, met behulp van een relatiemetafysica, in hun samenhang bedacht worden (361). De metafysica tot en met Hegel en Schelling heeft er zich mee beziggehouden. Thomas overtreft volgens Salmann de aanzet van Augustinus, minstens in de kiem. Volgens hem schiet Rahners Thomasinterpretatie hier tekort, in zoverre Rahner – transcendentiaal – Thomas' visie op de *emanatio* reduceert tot een *reditio in seipsum* van Gods wezen en daardoor Thomas' trinitaire pointe mist (362). Rahner blijft hangen aan een reflectie over God als 'Urbild' van een transcendentiaal filosofie en voert geen consequente reflectie door over het interpersoonlijk karakter van de goddelijke personen (371).

Salmann zelf vangt zijn Thomasinterpretatie aan vanuit een kernzin (362): "*Quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat magis ei est intimum*" (*ScG IV*, begin van c. 11; mijn cursiveringen). Volgens Salmann past Thomas deze grondwet toe op alle niveaus van zijn en kennen. Salmann benadrukt juist deze zin in het perspectief van reflectie over het perichoretisch en dialogaal karakter van de hele werkelijkheid. Zij laat zich zien als *Selbstausslegungsgeschehen* en *struktureller Differenzierungsprozeß* (363). Het gaat

om de integratiemogelijkheid van het andere in de eigen structuur. Het gaat om een in elkaar over en weer gaan van polen, van het ene in het andere. Achter deze visie resoneren o.a. de boven reeds vermelde ideeën van Rombachs structuurdenken. Op deze achtergrond interpreteert Salmann dan Thomas' visie in ScG IV, c. 11. Hij doet dit vooral aan de hand van de dynamische categorieën van de *Gelichtetheit* (362 & 365) en van de liefde (363).

Salmann begint bij het gedeelte over de analogie met het menselijk kennen (na de behandeling van voormenselijke niveaus). In het vervolg breng ik de voornaamste ideeën waarin Salmann Thomas interpreteert samen. Het gaat eigenlijk om een soort fenomenologie van het menselijk kennen met het oog op de analogie ervan naar de trinitaire God toe. In het menselijk kennen is er geen identiteit tussen het object en het kennend subject (363-364). Veeleer wordt het onderscheid tussen subject en object voltrokken in het kennen. Zonder dat het onderscheid opgeheven wordt, ondergaat het kennend subject een verandering door de opname van het andere dat gekend wordt.

Ook in de zelfkennis (364-365), de bewust voltrokken *reflectio*, is er geen volledige identiteit tussen het kennend subject met zijn mogelijkheden en wat het over zichzelf kent. Er blijft een differentie. Het ik begrijpt zich in het *verbum interius* (364), dat nooit identiek is met het kennend ik. Het kennend ik begint bij zichzelf, maar heeft het objectieve, het tegenoverstaande woord nodig om zichzelf te verstaan. In die zin is zelfkennis een *emanatio*, een uitvloeiende beweging naar een 'woord' toe. Dit woord, dit *verbum interius* omvat echter op geen enkele manier het ik dat zich hierin uitspreekt en emaneert. Het woord is niet een zelfstandige objectieve werkelijkheid. Het is een projectie van het kennend ik, waarin het ik zich echter ook niet ten volle uitdrukt. De menselijke geest nu is in deze spanning van reflexiviteit en productiviteit van kennen (en van liefhebben) een voorlopig dynamisch *In-bild* van de trinitaire God, gericht op de kennende liefde van dit *Ur-bild* (365: referentie aan *De ver.*, q. 10, a. 7; cf. 387-388).

Eerst in God - en hiermee interpreteert Salmann de door Thomas' gebruikte kennisanalogie verder - zijn wezen en productiviteit identiek en niet different. In God immers zijn *intellectus*, *intellectum* en *intentio intellecta* identiek. Salmann verstaat deze *intentio intellecta* als het begrepen bedoelde, als de aanwezigheid van het object als onderscheiden bewust in het intellect en verbindt haar met Gods *generatio* van zijn Woord. In de *generatio* van het Woord zijn

conceptio en partus identiek. Het in God uitgesproken Woord is *Wesensaussage en der ins Andere gefaßte Gott*. Salmann wijst verder op de voor hem cruciale wending van ScG IV, c. 11, waarin Thomas een overgang maakt van het 'essentiële' (eenheid, door het wezen, van 'intelligens', 'intelligere' en 'intentio intellecta') naar het 'notioneel'-relationele (differente): (366; mijn cursivering)

Est autem de ratione interioris verbi, quod est intentio intellecta, quod procedat ab intelligente secundum suum intelligere, cum sit quasi terminus intellectualis operationis. ... Cum igitur in deo intelligens, intelligere, et intentio intellecta, sive verbum, sint per essentiam *unum*, et per hoc necesse sit quod quodlibet horum sit deus; remanet tamen sola *distinctio* relationis, prout verbum refertur ad concipientem ut a quo est.

Met dit perspectief van eenheid en differentie in Gods kennen verbindt Salmann het persoonlijke karakter van het Woord: zijn Zoon-schap. Kennende zelfvoltrekking van de ene natuur Gods (eenheid) en voortkomst van het andere (differente), Woord/Zoon, groeien met elkaar op ongehoorde wijze (367). Dit terugkerend accentueren van het samengroeien van zelfheid en andersheid, van eenheid en differentie, is de eigen invalshoek van Salmanns Thomasinterpretatie m.b.t. ScG IV, c. 11. Ze is duidelijk getekend door een transcendentaal-kantiaanse (het reflexief bij zich zijn van het kennend subject) en een idealistisch-hegeliaanse (het zich uitdrukken van de geest in het andere en vreemde) inspiratie.

Salmann zelf geeft dan verder duiding van de perspectieven waarbinnen hij Thomas interpreteert. Hij wil vooral het talig karakter van het gebeuren accentueren (367) en op die manier een nieuw licht werpen op de ontologische aard ervan. In die zin ziet hij Gods zelfvoltrekking in het Woord als een spreekdaad, als een 'Sage'. Met deze uitleg beoogt hij aan te geven hoe er bij Thomas een overgang is van het essentiële naar het notioneel-relationele. Daarmee gebeurt er een doorbraak van een 'gesloten' ontologisch of transcendentaal concept van de werkelijkheid door een correlatieel en talig concept ervan (368). Het talig karakter van Thomas' visie bevat volgens Salmann inspirerende elementen voor de triniteitstheologie: aandacht voor de samenhang en het onderscheid van een veelheid van correlatieve niveaus (essentieel, notioneel, relationeel, persoonlijk); maar vooral ook het onderscheiden van de verschillende waarde van uitspraken en prediceringen ('substan-

tivisch' of 'adjectivisch', abstract of concreet) in hun onderlinge samenhang.

Verder interpreteert Salmann Thomas' visie vanuit een eenheids- en differentie-metafysica en vanuit een *Strukturontologie* (369; cf. Rombach). In die zin is triniteitstheologie vanuit Thomas gelijk aan een metafysica van relaties en op elkaar inspelende afzonderlijke structuurelementen, waarin het differente en het eenmalige gewaardeerd en niet genivelleerd worden.

Met dit alles ontwikkelt Salmann een eigen Thomasinterpretatie, waarin bepaalde impliciete elementen van Thomas' visie worden geëxpliciteerd door bemiddeling van latere denkers (369: o.a. ook Cusanus, Pascal, Hegel).

In het vervolg willen wij, na het aangeven van Salmanns nadruk op de trinitaire God, zijn visie meer in het bijzonder op de trinitaire personen en op Gods wezen aangeven en daarin zijn Thomasreceptie plaatsen.

4.5. *Perspectief van reflectie over de trinitaire personen*

Salmann ontwikkelt een perspectief waarin verschillende trinitaire aanzetten constructief en dynamisch samengedacht worden (cf. 3.1). Bij de reflectie over de trinitaire personen worden de pool van de reflexiviteit (wezen) en die van de relationaliteit (personen) krachtig bij elkaar gebracht. Hierbij worden zowel de eenheid van God als de differentie van de personen in God behouden. In dit perspectief wordt ook Thomas geïntegreerd.

Enkele elementen hiervan worden hier kort aangegeven. Salmann wijst erop hoe volgens Thomas het uniek eigen (Gods)bewustzijn van elk van de goddelijke personen juist groeit met het relationele bewustzijn en met de deelname aan het ene goddelijk liefdesbewustzijn (306). Salmann interpreteert de Geestopvatting van Thomas in de context van het spreken over Gods liefde (377-379; referenties aan *ScG IV, De pot., ST I, Comp. theol.*). De *spiratio* wordt gezien als de synthese van alle levensprocessen in God, als Gods wezensdynamiek. In die zin is de 'spiratio' geen eigen naam voor het voortbrengen van de Geest, maar wijst ze eerder op de ene liefdesdynamiek van God. Verder dan Thomas (Vader en Zoon zijn *duo spirantes*) accentueert Salmann het persoonlijk karakter van de Geest als *mitgeliebte Dritte* (294: perspectief van echte liefde, waarbij noodzakelijk een derde persoon is betrokken). Salmann wijst verder op de historische ontwikkeling bij Thomas

(355) van een meer persoonlijk model (met nadruk op wederzijdse liefde), in de lijn van Richard van St.-Victor, naar een meer essentieel model (met nadruk op zelfliefde in Gods wezen).

4.6. *Perspectief van reflectie over Gods wezen*

Salmann wil de reflectie over Gods wezen verder ontwikkelen, mede door de bemiddeling van Thomas (356). In die zin komen Thomas' *essentia*- en *natura*-begrip verschillende keren aan bod. Dit alles gebeurt vanuit de intentie dit *natura*-begrip op een open-relatieve manier te interpreteren (cf. boven 4.4), waarbij het relationele uitmondt in een *interpersonale Ordnung* (370). In dit perspectief interpreteert hij *ST I*, q. 41 (370) over de verhouding tussen het notionele en het persoonlijke. Er is een *In-existenz* van natuur en personen, waarbij de uniciteit van elk der personen bewaard wordt. Gods wezen is de eigenlijke grond van de perichorese (relationeel) en van het Godsbewustzijn (eigenheid) van de personen (306 & 282). Gods natuur is de grond en de drager van zijn, zich differentiërende, zelfvoltrekking (359: referentie aan *ST III*, q. 3, a. 2, ad 3; cf. 278: referentie aan *ST III*, q. 2, a. 1). M.b.t. de vraag of de Geest uitdrukking is van de wezens- of de persoonsliefde in God, stelt Salmann dat bij Thomas de Geest Gods wezensliefde uitdrukt (293). Dit is dan verder te duiden binnen Salmanns dynamisch begrip van Gods wezen als een dynamisch-creatieve *Wir-werkelijkheid*.

5. Besluit

Dit artikel is geschreven vanuit 'sympathie' voor Salmanns denken. Eventuele negatieve kritiek ontbreekt, deels omdat die zou handelen over minder fundamentele fouten, vooral in de technische afwerking van het boek (zo ontbreken er gegevens in het naamregister, bijv. enkele paginaverwijzingen m.b.t. Thomas); deels – en dit is de belangrijkste reden – omdat Salmanns werk getuigt van een grote consistentie. Ten opzichte van die interne samenhang zou meer externe kritiek, hermeneutisch gezien, niet helemaal passen. (11) Daarom is dit artikel eerder een innerlijk meedenken op de weg die de auteur gaat. In overeenstemming met zijn eigen intenties heb ik geprobeerd zijn werk te interpreteren vanuit de 'sterkste gedachten'. Deze inspireren voortdurend tot verdere reflectie. Daarom is een herhaalde lectuur van dit boek, die nodig én de moeite overwaard is, telkens opnieuw een verder gaan met telkens nieuwe

vergezichten op de horizon van de werkelijkheid. Daarin ontsluit zich ook telkens opnieuw met onvermoede diepgang de 'Horizon' van alle werkelijkheid: Die met ons meewandelt in ons leven. ...

Noten

(1) (Studia Anselmiana 94) Roma: Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1986, 392 p. In mijn tekst worden de gerefereerde pagina's aangegeven met (...).

Enkele recensies ervan: J. Splett, *Theologie und Philosophie* 63 (1988/2), pp. 289-293; P. Hünemann, *Theologische Quartalschrift* 168 (1988/3), pp. 247-249; L. Lies, *Zeitschrift für katholische Theologie* 111 (1989/3), p. 373; M. Löhner, *Ecclesia orans* 6 (1989/3), pp. 354-360.

In mijn interpretatie van het werk zijn elementen uit gesprekken ('Gesprekken') met de auteur verweven.

(2) De term 'pathos' en de structuur met zes verschillende pathoselementen zijn afkomstig van de auteur zelf. (Gesprekken)

(3) Deze betekenis is m.i. in het Nederlands verantwoord op basis van een betekenis van pathos zoals vermeld in Van Dale, *Groot woordenboek der Nederlandse taal*, 2de deel, 11de ed., Utrecht/Antwerpen, 1984, p. 2131: "het aandoenlijke, op het (mede)gevoel werkende in het gesproken of geschreven woord, in muziek of een andere kunstuiting."

(4) De term openbaarheid heeft een bredere betekenis dan openbaring. Hij duidt op de situatie en de feitelijkheid van het openbaarzijn van God en niet op het zich openbaren van God. (Gesprekken)

(5) Enkele belangrijke werken van deze auteur: *Substanz-System-Struktur*, 2 delen, Freiburg/München, 1965-1966; *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit*, Freiburg/München, 1972; *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins*, Freiburg/München, 1980; *Strukturanthropologie. "Der menschliche Mensch,"* Freiburg/München, 1987.

(6) Zie ook het artikel van E. Salmann, "Die Freiheit als Welt und die Welt als Gefüge. Zur theologischen Bedeutung der Strukturontologie Heinrich Rombachs," *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 33 (1986), pp. 153-179.

(7) Eigen Nederlandse vertaling van de door de auteur gebruikte term *Analogik*.

(8) 'Intratrinair' betekent in dit artikel immanent-trinitair (t.o.v. heilseconomisch-trinitair).

(9) Hiermee wil ik een analogie met de pathoselementen in 2. ontwerpen. Met de term dynamiek bedoel ik een centrale gedachte die maakt dat er in het werk een bepaalde beweging zit en die uitnodigt tot verdere reflectie.

(10) Ik ontleen de term 'Sache' met zijn theologische context van 'suntheologiein' aan K. Rahner, "Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik," *Schriften zur Theologie I*, 2de ed., Einsiedeln: Benziger, 1956, pp. 17-19.

(11) Enige externe kritiek is wel mogelijk m.b.t. de vele neologismen (die echter intern te verantwoorden zijn), de niet-compacte uiteenzettingen, de vele schuivende betekenissen van termen, bijv. van 'analogie(k)'.

ZUSAMMENFASSUNG

Trinitarisches Denken und Thomasrezeption

Dieser Beitrag handelt von E. Salmanns *Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums*. In dieser sehr dynamischen Arbeit wird eine Dialog zwischen Neuzeit und Christentum bewerkstelligt, und zwar von einem trinitarischen Wirklichkeitskonzept her. Diese Besprechung, sich schliessend an die großen Dynamiken der Arbeit, ist in drei Teilen aufgebaut, nämlich:

Allgemeine Aspekte und Akzente: Offenbarkeit Gottes, Phänomenologie, das Trinitarische, Versöhnung, Mystik.

Trinitätstheologie - spezifische Aspekte: verschiedene Wege, Sprechen vom innertrinitarischen Gott, perichoretisches Denken, diskrete Anwesenheit des trinitarischen Gottes in der Welt, Begegnung von Pneuma und Logos aus.

Thomasrezeption (besonders eine thematische): Diese wird ausführlich untersucht mittels folgender Perspektiven: Liebesontologie, Einheit von Erkennen und Wollen, Relationsmetaphysik, innere Bewegung der Reflexion über Gott zur Reflexion über den trinitarischen Gott (ScG IV, c. 11), Personbegriff, Wesen Gottes.

