

jaarboek

1994

thomas instituut te utrecht



Bestuur

Prof. dr. H.A.G. Braakhuis

Prof. dr. K.-W. Merks

vacature

Wetenschappelijk Directeur

Prof. dr. H.W.M. Rikhof

Secretariaat

Thomas Instituut te Utrecht

p/a KTU

Heidelberglaan 2

3584 CS Utrecht

jaarboek

1994

thomas instituut te utrecht



Redactie

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

Advisering opmaak en lay-out

mw. B.S.M. de Jong

ISSN 09026-163X

© Thomas Instituut te Utrecht 1994

De Jaarboeken 1982-1988 van de Werkgroep Thomas van Aquino en de Jaarboeken van het Thomas Instituut te Utrecht vanaf 1989, voor zover voorradig, kunnen worden besteld bij het secretariaat.

Dit Jaarboek 1994 van het Thomas Instituut te Utrecht is te bestellen bij het secretariaat. De prijs is fl. 20,- (in Nederland), fl.30,- (in België) en fl. 45,- (overige landen). Het betreffende bedrag kan worden betaald op postrekening 3955950 van de Stichting Thomasfonds te Nijmegen, onder vermelding van 'Jaarboek 1994'.

INHOUDSOPGAVE

Preface	5
---------------	---

Jan G.J. van den Eijnden OFM,

Thomas van Aquino en de Evangelische Armoede	7
1. Evangelische Armoede in het werk van Thomas	7
2. Armoede als instrument van de volmaaktheid	8
3. Het instrument op zijn waarde geschat	14
4. Evangelische Armoede en de kwaliteit van het religieuze leven	20
5. Evangelische Armoede en maatschappelijke armoede	23
6. Thomas en het zoeken naar nieuwe vormen van Evangelische Armoede	24
SUMMARY	27

Sigismund Verheij OFM,

Evangelische Armoede bij Franciscus van Assisi	29
1. Inleiding	29
2. De sociaal-economische situatie	32
3. Het model van de minderbroeders	38
4. ‘Leven zonder eigendom’ als sleutelwoord	43
APPENDIX	51
SUMMARY	53

Jos Huls OCARM,

Poverty as Place of Encounter. The concept of poverty in Clare of Assisi's first letter to Agnes of Prague	55
1. Greeting and blessing	59

2.	The change of life-perspective	63
3.	Ode to Poverty	66
4.	The riches of God who incarnates himself in the nothingness of man	69

Verslag van de laatste gespreksronde tijdens de studiedag over Evangelische Armoede op 20 Januari 1995 (<i>Henk J.M. Schoot</i>)		77
--	--	----

<i>Rudi te Velde,</i> Enkele Kanttekeningen bij Scotus' leer van de contingentie volgens Vos		83
--	--	----

<i>Lodewijk Winkeler,</i> Thomas, een serieuze gesprekspartner; Prof.dr A.G.M. van Melsen (1912-1994)		101
---	--	-----

<i>Ferdinand de Grijs,</i> Annual Report 1994		109
1.	Study and Research in the Thomas Instituut . .	109
2.	Congress 1995	111
3.	Jaarboek of the Thomas Instituut	112
4.	The Board of the Institute	113
5.	Series of Publications	115
6.	The Secretary of Studies	115
7.	Honorary Doctorate	115
8.	Members of the Thomas Instituut	116
9.	Research programmes and research projects . .	117
10.	Publications in 1994	120

PREFACE

This volume contains the fourteenth *Jaarboek* (Yearbook) of the *Thomas Instituut te Utrecht*. Our Institute collects scholars from several universities and institutes in the Netherlands, specialised in the study of the work of Saint Thomas Aquinas. The yearbook intends to be a platform for publication and communication of the fruits of study either by members of the Institute or others less permanently engaged in the study of Thomas Aquinas in particular, or medieval theology and philosophy and its subsequent reception in general.

This year the editorial committee has welcomed contributions from six Dutch scholars. The burden of these publications is Evangelical Poverty. Four publications are the written result of a symposium which was held on January 20, 1995 on this topic. On October 28, 1994, Jan van den Eijnden, presently director of the *Franciscan Centre for Studies* at Utrecht, defended his thesis on Thomas Aquinas and Evangelical Poverty. The Institute invited him and two other scholars, one being a Franciscan, Sigismund Verheij, and the other being a Carmelite, Jos Huls, attached to the *Titus Brandsma Institute* for Spirituality at Nijmegen, to reflect both on the topic itself and on the dialogue between these three great religious traditions. Their contributions were written down after the symposium, and are published here with a report of the discussion during the symposium.

These four publications form the major part of this *Jaarboek*. Three other contributions of a different kind complement the aforementioned: an extensive review by Rudi te Velde, philosopher at the Free University of Amsterdam and at the Catholic Theological Faculty of Tilburg, of a recent Dutch translation of *Lectura* I, 31 of John Duns Scotus, an *in memoriam* by Lodewijk Winkeler, member of the staff of the Catholic Documentation Centre at Nijmegen, of prof. dr.

A.G.M. van Melsen, a prominent Dutch philosopher in whose work an important place was given to Thomas Aquinas, and finally the Annual Report 1994 of the Institute.

Those interested in submitting papers should know that the editorial committee is always interested in taking papers into consideration. Please notice that the final date for the next *Jaarboek* will be March 1, 1996. Those interested in supporting our yearbook by taking a subscription are kindly but strongly advised to do so. Our address is to be found on the back of the cover.

Over the past five years final editing was meticulously and energetically taken care of by Paul Mercken. We thank him wholeheartedly for the work that he has done.

One final note: due to the increasing costs of international payment, we were forced to raise the prices for the subscriptions from abroad. We kindly request your understanding.

Henk J.M. Schoot
Editor in chief

THOMAS VAN AQUINO EN DE EVANGELISCHE ARMOEDE

Jan G.J. van den Eijnden ofm

In deze bijdrage zoek ik begrip van wat de theoloog Thomas van Aquino over de Evangelische Armoede denkt. Ik ben er in geïnteresseerd hoe hij de Evangelische Armoede in verband brengt met God, overeenkomstig zijn eigen opvatting van wat theologie is: de wetenschap die betrekking heeft op God en alles voorzover het geordend is op God.¹ Ook ga ik kort in op de hedendaagse problematiek met betrekking tot de Evangelische Armoede en laat de mogelijke relevantie zien van Thomas' benadering voor de vraag, of en hoe er naar nieuwe vormen van Evangelische Armoede gezocht moet worden.

1. Evangelische Armoede in het werk van Thomas

Thomas heeft geen 'traktaat' over de Evangelische Armoede geschreven. Hij komt erover te spreken in zijn systematische werken, de *ScG* (III, cc.130-133) en in zijn *ST* (II-II, qq.179-189). Hier gebeurt dat in het kader van het onderscheid tussen voorschriften en raden in de goddelijke Wet of in het kader van de 'bijzondere moraal', d.w.z. die welke niet geldt voor alle mensen maar voor bijzondere groepen en standen, waartoe ook de religieuzen horen.² Ook zijn er teksten te vinden in meer polemische geschriften, waarmee Thomas

¹ *ST* I, q.1., a.17; I, q.1., a.7, ad2.

² *ST* II-II, q.171., Intr.

zich mengt in de z.g. Mendicantenstrijd.³ Zijn verdediging van de armoede van de Mendicanten blijkt telkens gebaseerd op zijn theologische inzichten, zoals die, min of meer gelijktijdig of soms achteraf, gesystematiseerd worden in zijn beide Summa's. In zijn polemieek is Thomas over het algemeen terughoudend. Hij wil niet op de eerste plaats gelijk krijgen, maar de Evangelische Armoede goed begrijpen en uitleggen.

2. Armoede als instrument van de volmaaktheid

Thomas kent de Evangelische Armoede als onderdeel van het religieuze leven: het gemeenschappelijk leven van mensen die hun leven aan God toewijden, o.a. door het afleggen van de geloften van armoede, ongehuwd zijn of zuiverheid en gehoorzaamheid. De theologische vraag hierbij is: waarom en hoe behoort Evangelische Armoede bij een leven van toewijding aan God?

Thomas beantwoordt deze vraag vanuit zijn theologische antropologie. Uitgangspunt is zijn begrip van de mens als een schepsel Gods, dat bewust, met wil en verstand, streeft naar zijn voltooiing of volmaaktheid, zoals die bestaat in het verenigd worden met de bron van waaruit hij bestaat: God. Voor Thomas is het mens-zijn een gespannen staan naar dit te bereiken einddoel. In de dynamiek van het willen wordt dit gespannen staan een actieve streving.⁴

In het leven onderweg op aarde (*in via*), kan de mens de vereniging met God bereiken door God te beminnen met geheel zijn hart en verstand en met al zijn krachten. Dit leven wordt gekenmerkt

³ *Contra Impugnantes*, vooral Caput 6; *De Perfectione Spiritualis Vitae*, de capita 6, 7 en 8 en *Contra Retrahentes*, caput 14 en 15.

⁴ Wat ik hier heel gecomprimeerd weergeef, staat uitvoerig beschreven: Jan G.J. van den Eijnden, *Poverty on the Way to God. Thomas Aquinas on Evangelical Poverty*, Leuven 1994, pp. 71-83.

door een telkens weer moeten hernemen van de streving en het telkens weer bijsturen van alle menselijke vermogens tot dit beminnen van God. Er zijn nog zoveel dingen die ook mensens inzet vragen. De streving komt dan ook eerst tot rust in de eeuwige gelukzaligheid (*in patria*), waar de vermogens van de mens ongehinderd ter beschikking staan van het beminnen van God met alle krachten en aan iedere verduistering van het verstand een einde gekomen is.⁵ Toch wordt ook in de eeuwige gelukzaligheid het onderscheid tussen de Schepper

⁵ *DePerf.*, c.6 “Alio vero modo ex toto corde, mente, anima et fortitudine Deum diligimus, si nihil nobis desit ad divinam dilectionem quod actu vel habitu in Deum non referamus; et haec divinae dilectionis perfectio datur nomini in praecepto. Primo quidem ut homo omnia in Deum referat sicut in finem, sicut Apostolus dicit 1Cor.10.31 <Sive manducatis sive bibitis vel aliquid aliud facitis, omnia in gloria Dei facite>. Quod quidem impletur cum aliquis vitam suam ad Dei servitium ordinat, et per consequens omnia quae propter se ipsum agit virtualiter ordinantur in Deum, nisi sint talia quae a Deo abducant, sicut peccata: et sic Deum diligit homo ex toto corde. Secundo ut intellectum suum homo Deo subiciat, ea credens quae divinitus traduntur, secundum illud Apostoli 2Cor.10.5 <In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi>; et sic Deus diligitur ex tota mente. Tertio ut quaecumque homo amat, in Deo amet, et universaliter omnem suam affectionem ad Dei dilectionem referat, unde Apostolus dicebat in 2Cor.5.13-14 <Sive mente excedimus, Deo; sive sobrii sumus, vobis; caritas enim Christi urget nos>; et sic Deus ex tota anima diligitur. Quarto ut omnia exteriora nostra, verba et opera ex divina caritate deriventur, secundum illud Apostoli 1Cor.ult.14 <Omnia vestra in caritate fiant>; et sic Deus ex tota fortitudine diligitur.” *De Virt.*2.10: “Impeditur autem homo in hac vita, ne totaliter mens eius in Deum feratur ex tribus. Primo quidem ex contraria inclinatione mentis; quando scilicet mens per peccatum conversa ad commutabilem bonum sicut ad finem, avertitur ab incommutabili bono. Secundo per occupationem saecularium rerum; quia, ut Dicit Apostolus 1Cor.7.33: qui cum uxore est, sollicitus est, quae sunt mundi quomodo placeat uxori, et divisus est; id est cor eius non movetur tantum in Deum. Tertio vero ex infirmitate praesentis vitae, cuius necessitatibus oportet aliquatenus hominem occupari, et retrahi, ne actualiter mens feratur in Deum; dormiendo, comedendo, et alia huiusmodi faciendo, sine quibus praesens vita duci non potest (...)”.

en het schepsel niet opgeheven. De mens blijft schepsel, ook al wordt hij verenigd met de God die zijn scheppelijke natuur geheel en al te boven gaat.

Omdat God en mens van nature zo verschillen van elkaar, kan de mens zijn einddoel niet bereiken zonder Gods hulp. Hoewel hij van nature op God gericht staat om in God te worden voltooid — dit is precies de inhoud van zijn schepsel-zijn — kan de mens dit einddoel niet vanuit zijn eigen natuur alleen bereiken.

De hulp die van Godswegen geboden wordt, bestaat allereerst in de genade. Dat wil zeggen dat God het schepsel in staat stelt al zijn vermogens daadwerkelijk en doeltreffend dienstbaar te maken aan zijn vereniging met God.⁶ Daartoe wordt de mens begiftigd met o.a. de theologische deugden van geloof, hoop en liefde. Deze vermogens heten theologisch, omdat zij de mens onmiddellijk tot God doen reiken. In geloof, hoop en liefde worden de mens geen gaven van God aangereikt, maar biedt God zichzelf aan, omdat krachtens deze deugden de mens tot God zelf kan reiken.⁷

Naast deze inwendige hulp van de genade, zijn er ook uitwendige hulpmiddelen, die God de mens geeft: de geboden van Gods Wet en de z.g. Evangelische Raden, waartoe men zich in het

⁶ Van den Eijnden, pp. 75-79.

⁷ ST I-II, q.62., a.1; q.68., a.2; II-II, q.23., a.6.

Ik werk deze inwendige hulp van Gods genade hier niet verder uit. Het zou wel boeiend zijn om te laten zien, hoe Thomas deze begenadiging tot in de kleinste details uitwerkt. Hoe onze natuurlijke vermogens ook nog weer met behulp van de ingestorte deugden en de gaven van de heilige Geest geschikt gemaakt worden om vermogens van de theologische deugden te zijn en acten te stellen van geloof, hoop en liefde, die ons met God verenigen. Thomas laat zien, dat de mens zodanig geschapen is, dat hij door God geholpen kan worden. Hieruit blijkt ook, dat 'genade' niet moet worden opgevat als een andere act dan de scheppingsact, maar als een ander effect van de ene act, waarin God het menselijk schepsel in het zijn roept, in dat zijn bewaart en naar het einddoel leidt dat zijn natuur te boven gaat.

religieuze leven bij gelofte verplicht: de raad van armoede, van ongehuwd-zijn of zuiverheid en van gehoorzaamheid.

De geboden zijn noodzakelijke hulpmiddelen. Wanneer de mens die niet onderhoudt, bereikt hij zijn volmaaktheid niet. De geboden hebben betrekking op wat tegengesteld is aan de volmaaktheid, waarnaar de mens streeft.⁸ Bij de raden ligt dat anders. Die behelzen niet wat aan het bereiken van de volmaaktheid tegengesteld is, maar wat daar een belemmering bij vormt. Zij hoeven dan ook niet noodzakelijkerwijze te worden opgevolgd. De volmaaktheid kan bereikt worden zonder overeenkomstig deze raden te leven.⁹ Voor Thomas is het vanzelfsprekend, dat bezit of rijkdom, huwelijks- en gezinsleven, sexueel verkeer en de eigenmachtigheid van

⁸ ST II-II, q.184., a.3: "Nam praecepta alia ordinantur ad removendum ea quae sunt caritati contraria, cum quibus scilicet caritas esse non potest (...) Et sic patet quod perfectio essentialiter consistit in praeceptis."

⁹ ScG III, c.130.1: "(...) ad hoc quod liberius feratur in Deum mens hominis, dantur in divina lege consilia, quibus homines ab occupationibus praesentis vitae retrahantur, quantum possibile est terrenam vitam agentis. Hoc autem non est ita necessarium homini ad iustitiam ut sine eo iustitia esse non possit: non enim virtus et iustitia tollitur si homo secundum ordinem rationis corporalibus et terrenis rebus utantur. Et ideo huiusmodi divinae legis admonitiones dicuntur *consilia*, non *praecepta*, inquantum *suadetur* homini ut, propter meliora, minus bona praetermittat." *De Perf.*7: "Omnia igitur consilia quibus ad perfectionem invitamur, ad hoc pertinent ut animum hominis ad affectu temporalium avertatur, ut sic liberius mens tendat in Deum contemplando, amando et eius voluntatem implendo." ST II-II, q.184., a.3: "(...) consilia autem ordinantur ad removendum impedimenta actus caritatis, quae tamen caritati non contrariantur, sicut est matrimonium, occupatio negotiorum saecularium et alia huiusmodi." ST II-II, q.186., a.7: "Primo enim, quantum ad exercitium perfectionis, requiritur quod aliquis a se removeat illa per quae posset impediri ne totaliter eius affectus tendat in Deum, in quo consistit perfectio caritatis." *CRetr.*15: "Adhuc potest evidenter ostendi, si ratio consiliorum ad evangelicam perfectionem pertinentium consideretur. Ad hoc enim introducuntur ut homines a curis mundis expediti liberius Dei vacent (...). Ex quo patet tanto aliqua magis ad consiliorum perfectionem pertinere, quanto magis hominem a sollicitudine mundi absolvent."

de wil zulke belemmeringen vormen.¹⁰ Ik ga er hier niet op in of en hoe wij nu, terwijl deze vanzelfsprekendheid is weggevallen, kunnen begrijpen, dat hier hindernissen kunnen liggen. Voor nu is het voldoende om goed te zien, hoe Thomas Evangelische Armoede onderbrengt bij de uitwendige hulpmiddelen die God de mens aanreikt om naar vrije keuze wel of niet te gebruiken, teneinde zijn voltooiing te bereiken. Wel is het belangrijk te signaleren, dat deze vanzelfsprekendheid minder de armoede geldt dan de gehoorzaamheid en de zuiverheid. Thomas is er zich van bewust, dat wij niet zonder uitwendige zaken kunnen leven. Er is een spanning tussen waar wij niet zonder kunnen en wat ons hindert in het bereiken van ons doel.¹¹

Opvallend is ook de omstandigheid waarmee Thomas de vraag beantwoordt 'of armoede goed is'. Hij geeft er hier niet alleen

¹⁰ *DePerf.* 7: "Manifestum namque est quod humanum cor tanto intensius in aliquid unum fertur, quanto magis a multis revocatur; sic igitur tanto perfectius animus hominis ad Deum diligendum fertur, quanto magis ab affectu temporalium removetur." *DePerf.* 8: "Ex his ergo manifeste apparet ratio divini consilii. Consilium enim datur de eo quod est utilius, secundum illud Apostoli 2Cor.8.10 <Consilium in hoc do; ut enim utile est>". *CRetr.* 15: "Manifestum est igitur ad cumulum perfectionis pertinere quod aliqui possessiones non habeant, nec proprias nec communes. Adhuc potest hoc evidenter ostendi, si ratio consiliorum ad evangelicam perfectionem pertinentium consideretur. Ad hoc enim introducuntur ut homines a curis mundis expediti liberius Dei vacent (...). Manifestum est autem quod divitarum et possessionum cura impedit animum a rebus divinis."

¹¹ *ScG.*130.1: "(...) ad hoc quod liberius feratur in Deum mens hominis, dantur in divina lege consilia, quibus homines ab occupationibus praesentis vitae retrahantur, quantum possibile est terrenam vitam agentis. Hoc autem non est ita necessarium homini ad iustitiam ut sine eo iustitia esse non possit: non enim virtus et iustitia tollitur si homo secundum ordinem rationis corporalibus et terrenis rebus utatur."

*DePerf.*8: "Ut enim Ieronymus dicit, <quia divitiae habitae difficile contemnantur, non dixit: Impossibile est divitem intrare in regnum caelorum, sed difficile. Ubi difficile ponitur, non impossibilitas praetenditur sed raritas demonstratur."

blijk van te vinden, dat een mens niet buiten uitwendige goederen kan, maar dat bezit en rijkdom ook een positieve rol kunnen spelen. Enige mate van rijkdom is zelfs nodig voor een deugdzzaam leven. Dat kan juist helpen om het einddoel te bereiken door het leiden van een deugdzzaam leven.¹²

In Thomas' rangschikking van deze vrij te gebruiken hulpmiddelen komt de Armoede dan ook als vanzelf op de onderste plaats, gevolgd door het ongehuwd-zijn en als hoogste de gehoorzaamheid.¹³ Armoede neemt deze plaats in, omdat zij betrekking heeft op wat de mens het minst na is; op wat het minste van hem vraagt om er afstand van te doen en waar hij makkelijker buiten kan dan sexualiteit en het verlangen naar eigenmachtigheid.¹⁴ Een andere reden is, dat voor Thomas armoede nooit in zichzelf goed kan zijn. Zij is bijvoorbeeld slecht, wanneer zij de hebzucht opwekt of het de mens onmogelijk maakt om goed te doen en anderen te helpen die tekort komen. Evangelische Armoede is daarom ook pas

¹² ScG. III, c.133.1: "Exteriores quidem divitiae sunt necessariae ad bonum virtutis: cum per eas sustentemus corpus, et aliis subveniamus. Oportet autem quod ea quae sunt ad finem, ex fine bonitatem accipiant (...)."

¹³ Van den Eijnden, 106-108

*DePerf.*9: "Prius enim relinquenda occurrunt quae minus nobis coniuncta existunt; unde in primo loco occurrit ad perfectionem tendentibus exteriora bona relinquere, quae a nostra natura sunt separata." *DePerf.*12: "Inter haec autem tria quae ad religionis statum diximus pertinere, praecipuum est obedientiae votum: quod quidem multipliciter apparet. Primo quidem quia per obedientiae votum homo Deo propriam voluntatem offert; per votum autem continentiae offert ei sacrificium de proprio corpore, per votum autem paupertatis de exterioribus rebus. Sicut ergo inter hominis bona corpus praefertur exterioribus rebus, et anima corpori; ita votum continentiae voto paupertatis praefertur, votum autem obedientiae utrique. Secundo quia per propriam voluntatem homo exterioribus rebus utitur et proprio corpore: sic igitur qui propriam voluntatem dat, totum dedisse videtur. Universalius igitur est obedientiae votum quam continentiae et paupertatis, et quoddammodo includit utrumque."

¹⁴ idem

prijzenswaardig te noemen, wanneer zij de mensen vrijmaakt van de ondeugden die rijkdom met zich mee kan brengen, en die de mens van God afhouden.¹⁵

3. Het instrument op zijn waarde geschat

Dat de Evangelische Armoede deze bescheiden plaats inneemt, weerhoudt Thomas er niet van om zo over haar te spreken, dat zij niet te veronachtzamen is en moeilijk onder te waarden als instrument.

Hierop ga ik nader in door aandacht te geven aan een aantal theologische peilingen van de Evangelische Armoede, waardoor zij diepte en perspectief krijgt.¹⁶

Behalve als instrument, kwalificeert Thomas de Evangelische Armoede ook als 'teken' en 'effect' van de volmaaktheid.¹⁷ Dit wil zeggen dat degene die de raad van armoede opvolgt, er blijk van geeft te delen in de liefde, in de volmaaktheid waarnaar hij op weg is. De Evangelische

¹⁵ *ScG. III*, c.133

¹⁶ In dit artikel maak ik een selectie. Behalve dat Thomas over de Evangelische Armoede spreekt als 'teken' en 'effect' van de volmaaktheid en haar in verband brengt met de theologische deugd van de hoop en het sacrament dat Christus is, brengt hij haar in verband met de oudtestamentische offers en noemt hij haar de hoogste vorm van boete. Op deze laatste vorm ga ik, korthedshalve, nu niet in. Ik verwijs naar: Van den Eijnden, pp. 148-170.

¹⁷ *ScG. III*, c.130.4: "Possunt etiam dici perfectionis effectus et signa. Cum enim mens vehementer amore et desiderio alicuius rei afficitur, consequens est quod alia postponat. Ex hoc igitur quod mens hominis amore et desiderio ferventer in divina fertur, in quo perfectionem constare manifestum est, consequitur quod omnia quae ipsum possunt retardare quominus feratur in Deum, abiiciat: non solum rerum curam, et uxoris et prolis affectum, sed etiam sui ipsius." *De Virt.*2.11ad5: "Secundo pertinent ad perfectionem, inquantum sunt quaedam perfectae caritatis effectus. Qui enim perfectus perfecte diligit eum, ab illis se retrahit quae eum retrahere possunt ne Deo vacet."

Armoede is een teken van het gegrepen zijn door de liefde van God en het is deze liefde die de mens het antwoord ingeeft van een leven in armoede. Hiermee wordt niet alleen bevestigd dat de Evangelische Armoede een gave Gods is, dit gave-zijn krijgt ook een extra dimensie. Het is niet alleen zo, dat de raad als zodanig een uitwendige gave Gods is, maar het opvolgen ervan is gevolg van de inwendige genade. God raakt een mens zo met zijn liefde, dat deze het antwoord geeft van een leven in vrijwillige armoede.

Thomas verbindt de Evangelische Armoede ook met de theologische deugd van de hoop.¹⁸ De keuze voor deze armoede wordt gedaan in de hoop, dat de mens van God krijgt wat nodig is om in het zijn te worden bewaard en om het einddoel dat God is te kunnen bereiken. Krachtens deze hoop durft men de bestaanszekerheid van bezit en rijkdom op te geven. Het opvolgen van deze raad is een hoopvolle daad van het geloof in de voorzienigheid Gods, waaraan de mens zo alle werking laat.¹⁹

Thomas legt deze verbinding alleen bij de raad van de armoede, hetgeen voor de hand ligt. Door deze raad op te volgen, maakt een mens zich maatschappelijk kwetsbaar en treedt er een grotere bestaansonzekerheid op dan bij het gehoor geven aan de beide andere raden.

¹⁸ Van den Eijnden, pp. 174-181

¹⁹ *Cimp.*, c.6.6.ad7: "Quaedam autem sunt temporalia quae reservantur ad providentiam necessitati corpore in futurum, sicut pecunia, possessiones et huisusmodi; et ista possunt a perfectis viris totaliter aliis dari; quia interim antequam necessitas immineat potest multipliciter per divinam providentiam subveniri, de qua fiduciam habere monemur in Scripturis." *Cimp.*, c.6.6.ad11: "Ad undecim dicendum quod, licet ille qui dat omnia propter Christum subtrahat sibi aliquod consilium vitae, non tamen omne, quia adhuc manet ei auxilium divinae providentiae quae ei in necessariis non deerit et fidelium devotio."

Met het leggen van dit verband met de hoop wordt opnieuw bevestigd hoe het leven in Evangelische Armoede afhankelijk is van Gods genadewerking in de mens en hoe een leven in Evangelische Armoede, krachtens deze theologische deugd, de mens tot God zelf doet reiken.

Waar de specifieke armoede van de Mendicanten aan de orde komt — hun leven onderscheidt zich hierdoor dat zij niet alleen als individu arm leven, maar ook als religieuze gemeenschap geen bezit hebben — legt Thomas een verbinding naar de armoede van Christus.²⁰

Volgens Thomas is Jezus de oorsprong van de volmaaktheid en heeft Hij als zodanig de hoogste armoede onderhouden — waarvan die van de Mendicanten de navolging is — en heeft Hij in zekere zin de armoede 'ingesteld'.²¹ Wat dit inhoudt, wordt duidelijk, als Thomas de vraag beantwoordt, waarom Christus arm heeft geleefd. Hij geeft daar vier redenen voor: — Jezus moest helemaal vrij zijn voor de prediking en niet afgeleid worden door aardse beslommeringen; — door arm te leven heeft Jezus ons van geestelijke goederen kunnen voorzien, zoals Hij ons eeuwig en geestelijk leven gegeven heeft door zijn dood; — door zijn armoede kon Hij de verdenking vermijden, als zou Hij preken om den brode en — door arm te zijn kon Jezus beter de kracht van zijn goddelijkheid laten zien dan wanneer Hij in rijkdom zou hebben geleefd.²²

De uitleg van de tweede reden werpt een bijzonder licht op de Evangelische Armoede. Thomas zegt, dat Jezus' armoede ons

²⁰ Van den Eijnden, pp. 183-192

²¹ *CImp.*, c.6.4: "Primordium enim perfectionis in Christo et apostolis fuit." *CRetr.*15: "Manifestum est autem, nec alicui Christiano debet venire in dubium, quod Christus summam perfectionem in sua conversatione servavit: unde et paupertatis perfectionem docebat." *ST II-II*, q.188., a.7: "Et hoc Dominus paupertatis insitutor, docuit suo exemplo."

²² *ST III*, q.40., a.3

geestelijk rijk maakt, omdat Hij er een voorbeeld mee geeft. Als wij het voorbeeld van Jezus' armoede volgen, zullen wij ervaren, hoe vrijwillige armoede ons vrij maakt voor God en ons dichter bij ons doel brengt. Maar deze armoede maakt ons ook geestelijk rijk, omdat zij sacramenteel werkt. Alles wat Jezus deed of onderging, onderging Hij of deed Hij voor de mensen. Dit geldt niet alleen zijn sterven, maar ook zijn armoede.²³

Door dit antwoord maakt Thomas de armoede van Jezus tot een onderdeel van het sacrament-zijn van heel Jezus' leven. Armoede behoort tot de uitwendigheid van Jezus' leven, waarmee Hij sacrament is van Gods liefde. Door zijn mens-zijn is Christus sacrament van ons heil. Hierin is Hij Gods gave aan de mensen, maar hierin ook is Hij het volmaakte antwoord van de mens op deze liefde. Hiermee is de armoede getrokken binnen het mysterie van de incarnatie, waarin het sacrament-zijn van Christus is gefundeerd. Het is vanwege de incarnatie, dat Christus de manifestatie is van Gods liefde en dat de daden van zijn leven daden van genade zijn en van redding en in de mens veroorzaken wat zij onthullen: de liefde van God en tot God.²⁴

De armoede van Christus behoort tot de uitwendigheid van zijn mens-zijn, welk mens-zijn op zichzelf al voor Christus een

²³ *In2Cor.8.L2*: "Causam quare voluit fieri egenus, subdit cum dicit: ut illius inopia divites essemus, id est ut illius paupertate in temporalibus, vos essetis divites in spiritualibus. Et hoc est propter duo, scilicet propter exemplum et propter sacramentum. Propter exemplum quidem, quia si Christus dilexit paupertatem, et nos exemplo suo, debemus diligere eam. Diligendo autem paupertatem in temporalibus, efficimur divites in spiritualibus (...). Propter sacramentum autem, quia omnia quae Christus egit vel sustinuit, fuit propter nos. Unde sicut per hoc quod sustinuit mortem, liberati sumus a morte aeterna, et restituti vitae, ita per hoc quod sustinuit inopiam in temporalibus, liberati sumus ab inopia in spiritualibus, et facti divites in spiritualibus."

²⁴ H. Schillebeeckx, *De sacramentele heilseconomie*, Antwerpen/Bilthoven 1952, pp. 157-181

armzijn inhoudt, een afstand doen van zijn goddelijke heerlijkheid.²⁵ Naar Thomas' gedachtengang participeert de feitelijke economische armoede van Christus in de sacramentaliteit van dit mens-zijn, en het navolgen van deze armoede begrijpt hij als een deelnemen aan deze sacramentaliteit van Christus.²⁶ Zoals Christus in zijn feitelijke armoede vooruitloopt op zijn kruis, waarin zijn sacramentele werking effect krijgt naar de mensen toe, zo wordt in de Evangelische Armoede dit kruis gecommemoreerd en in zijn werking gerepresenteerd.²⁷ Hierom ook wordt Jezus de eersteling (*Primordium*) van de volmaaktheid genoemd. Dit betekent niet alleen, dat Hij de eerste geweest is die de volmaaktheid heeft bereikt, maar dat Hij ook degene is in Wie de menselijke volmaaktheid haar begin vindt, omdat Hij de zichtbaarheid is van de liefde tot God — en tot die zichtbaarheid behoort ook zijn armoede — zonder welke wij onze

²⁵ 2Kor.8,9

²⁶ Opgemerkt moet worden, dat Thomas de tekst uit 2Kor.8.9 uitdrukkelijk in verband brengt met de feitelijke armoede van Christus. Dit is niet gebruikelijk. Doorgaans wordt deze tekst in verband gebracht met 'de armoede' van de incarnatie: Christus natuurlijke armoede van zijn mens-zijn tegenover zijn God-zijn. Vgl. Van den Eijnden, p. 190.

²⁷ *CRetr.*, c.15: "Inter cetera vero quae Christus in mortali vita fecit vel passus est, praecipue christianis imitandum proponitur venerandae crucis exemplum: Unde et ipse Dominus dicebat Matth. 16,24: <Si quis vult post me venire, abneget semetipsum, et tollat crucem suam et sequatur me>. Unde et Apostulus quasi simul cum Christo cruci confixus, et in sola Christi cruce gloriam habens dicebat <Ego stigmata Domini in corpore meo porto>, exemplum crucis diligenter secutus. Inter alia vero crucis insignia apparet omnimoda paupertas, in qua exterioribus rebus privatus usque ad corporis nuditatem; unde ex persona eius in Psalmo dicitur, diviserunt sibi vestimenta mea, et super vestem meum miserunt sortem>. Hanc autem crucis nuditatem per voluntariam paupertatem homines sequuntur, et praecipue qui possessionum redditibus carent. Unde dicit Ieronymus ad Paulinum presbyterum: <Tu audita sententia salvatoris: Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes, et da pauperibus, et veni, sequere me, verba vertis in opera, et nudam crucem nudus sequens expeditior et levior scandis scalam Iacob.>"

volmaaktheid niet kunnen bereiken. Hiermee krijgt het spreken over armoede als instrument van de volmaaktheid een extra dimensie. Het blijkt niet alleen een hulpmiddel, dat ter hand genomen kan worden door degene die naar de volmaaktheid streeft, het deelt ook in de instrumentaliteit van Christus, waardoor Gods genade over ons komt, die het mogelijk maakt, dat onze volmaaktheidsstreving in God tot rust kan komen.

Uit deze verbindingen die Thomas aanbrengt wordt duidelijk, dat het spreken over armoede als 'instrument' niet beschouwd mag worden als een min spreken, waarin aan het belang van de Evangelische Armoede tekort wordt gedaan. Dit is het wat Thomas later wel verweten wordt. Voor Thomas zou de evangelische armoede 'maar' een instrument zijn, met als gevolg dat er op alle mogelijke manieren mee zou kunnen worden gemarchandeerd.²⁸

Voor Thomas is de Evangelische Armoede in het geheel niet 'maar' een instrument, maar een welkome gave Gods die het mensen mogelijk maakt hun verlangen naar God te vervullen. Dit instrument maakt de mens vrij voor de goddelijke Voorzienigheid, waardoor alle schepselen naar hun einddoel worden geleid, dankzij Jezus Christus, in wiens arme leven een volmaakt voorbeeld gegeven is van ons menselijk antwoord op Gods liefde, zoals die zich in het arme mens-zijn van Jezus heeft gemanifesteerd.

De kwalificatie van Evangelische Armoede als 'gave Gods' impliceert, dat zij op God is geconcentreerd, die dit instrument aan de mens ter beschikking stelt. Daarom kan deze armoede ook niet begrepen worden als wat zij bedoeld is te zijn, wanneer God buiten beschouwing wordt gelaten. God is er de oorsprong en het doel van.

²⁸ Dit verwijt wordt Thomas gemaakt door o.a. Petrus Johannis Olivi en ook in de z.g. *Correctoria* worden hierover moeilijkheden gemaakt. Vgl. Van den Eijnden, pp. 17-20; 215-216.

God is de enige oorzaak ervan dat dit instrument aan de mensen gegeven wordt. God zou ook de reden moeten zijn om er gebruik van te maken. Evangelische Armoede is armoede voor God.

4. Evangelische Armoede en de kwaliteit van het religieuze leven

Misschien dat degenen die Thomas verwijten min over de armoede te spreken zich laten leiden door wat wij bij Thomas ook aantreffen: een zekere zakelijkheid en nuchterheid met betrekking tot de Evangelische Armoede. Deze is gefundeerd in het instrumentele karakter van de armoede — men kan ook volmaakt worden zonder van dit instrument gebruik te maken — maar ook in Thomas' opvatting, dat armoede nooit in zichzelf goed kan zijn. Zij is alleen goed als zij vrij maakt voor God.

Deze nuchterheid blijkt ook hieruit, dat de mate van armoede voor Thomas nooit een criterium is voor de kwaliteit van een bepaald type van religieus leven. Het ene is niet beter dan het andere, omdat het ene armer is.²⁹ Armoede kan geen criterium zijn, omdat het een instrument is. Zoals een instrument niet pas goed wordt gebruikt als het veelvuldig, maar wel als het doeltreffend wordt gebruikt, zo is ook een type religieus leven niet pas goed als het zo arm mogelijk is, maar als het de mens tot zijn doel brengt: God.³⁰

²⁹ ST II-II, q.188., a.7, ad1: "Sic igitur non oportet quod religio tanto sit perfectior quanto maiorem habet paupertatem: sed quanto eius paupertas est magis proportionata communi fini et speciali."Vgl. Van den Eijnden, pp. 118-122.

³⁰ ST II-II, q.188., a.7, ad1: "(...) ex illo verbo Domini non intelligitur quod ipsa paupertas sit perfectio, sed perfectionis instrumentum (...). Quia vero instrumentum non propter se quaeritur, sed propter finem, non tanto aliquid fit melius quanto maius est instrumentum, sed quanto magis est fini proportionatum."

Thomas kent drie typen van religieus leven: het actieve type, het contemplatieve type en het type, waarin wat in studie en contemplatie omtrent de geheimen Gods is geschouwd, in prediking en lesgeven wordt doorgegeven.³¹ De feitelijke mate van armoede mag bepaald worden door de concrete doelstellingen van ieder type. Ordes van het actieve type mogen niet te arm zijn en soms is een mate van rijkdom geboden. Zij hebben dikwijls tot doel bepaalde maatschappelijke noden te lenigen: verzorgen van zieken, het onderdak verschaffen aan pelgrims of het bevrijden van de heilige plaatsen. Te grote armoede zou hen ongeschikt maken voor dit werk.³²

Contemplatieve ordes kunnen met minder rijkdom toe en kunnen armer zijn. Zij hoeven immers enkel in hun eigen levensonderhoud te voorzien.

De religieuzen van het derde type, en daar is Thomas er zelf één van, worden geacht in de hoogste armoede te leven. Gemeenschappelijke armoede bedoelt Thomas daarmee, niet alleen als individu, maar als gemeenschap in haar geheel. Deze hoogste vorm van armoede is nodig om geloofwaardig te blijven in wat zij verkondigen en leren: dat de mens op God kan vertrouwen en van

³¹ ST II-II, q.188

³² ST II-II, q.188., a.7: "Manifestum est enim ad exteriora et corporalia opera vitae activae indiget homo copia exteriorum rerum: ad contemplationem autem pauca requiruntur (...). Sic igitur patet quod religio quae ordinatur ad actiones corporales activae vitae, puta ad militandum vel ad hospitalitatem sectandam, imperfecta esset si communibus careret divitiis. Religiones autem quae ad contemplativam vitam ordinantur, tanto perfectiores sunt, quanto eorum paupertas minorem eis sollicitudinem temporalium ingerit. Tanto autem sollicitudo temporalium rerum magis impedit religionem, quanto sollicitudinem spiritualium maior ad religionem requiritur. Manifestum est autem quod maiorem sollicitudinem spiritualium requirit religio quae est instituta ad contemplandum et contemplata aliis tradendum per doctrinam et praedicationem, quam illa quae est instituta ad contemplandum tantum. Unde talem religionem decet paupertas talis quae minimam sollicitudinem ingerat." Vgl. Van den Eijnden, pp. 120-121.

Gods liefde kan leven. Het gaat volgens Thomas niet aan om dit Godsvertrouwen te preken zonder er zelf in te leven.³³

De verschillende doelstellingen van de drie typen van religieus leven, noemt Thomas 'secundaire' doelstellingen. Primair staat de doelstelling van het verenigd worden met God. De secundaire doelen mogen het bereiken van dit primaire niet in de weg staan. Ten opzichte van dit primaire doel kwalificeert Thomas de verschillende typen dan ook.³⁴ Hij doet dat met behulp van het woord 'doeltreffender', hetgeen feilloos uitdrukt waar het om gaat: het bereiken van het einddoel.³⁵ Het derde type is het meest doeltreffend, omdat het de hoogste vorm van contemplatie en concentratie op God vereist. Het actieve type is hierin minder doeltreffend. Omdat het derde type het doeltreffendste is, past haar de hoogste vorm van armoede. Dit is dus niet de reden, dat dit type op de hoogste plaats staat. De hoogste vorm van armoede is nodig omdat hier alle belemmeringen voor de concentratie op God moeten worden weggenomen.

³³ *ST III*, q.140., a.3: "Primo quidem, quia hoc [i.e. vita pauper] erat congruum praedicationis officio, propter quod venisse se dicit Mc.1.38 (...). Oportet autem praedicatores verbi Dei, ut omnino vacent praedicationi, omnino a saecularium rerum cura esse absolutos. Quod facere non possunt qui divitias possident. Secundo quia, sicut mortem corporalem assumpsit ut nobis vitam largiretur spiritualem, ita corporalem paupertatem sustinuit ut nobis spirituales divitias largiretur, secundum 2Cor.8.9 (...). Tertio ne, si divitias haberet, cupiditati eius praedicatio adscriberetur (...). Quarto, ut tanto maior virtus divinitatis eius ostenderetur, quanto per paupertatem videbatur abiectior."

³⁴ *ST II-II*, q.188., a.7.

³⁵ 'Doeltreffend' heb ik gekozen als vertaling van het latijnse 'potius'. De betekenis van dit woord heeft te maken met tot iets in staat zijn, bekwaam etc.

5. Evangelische Armoede en maatschappelijke armoede

Hier is voor het eerst sprake van een sociale dimensie van de Evangelische Armoede. Zij dient de effectiviteit van de prediking en het theologisch onderwijs. Het getuigenis van het heil in Christus is kennelijk alleen in goede handen bij hen die arm zijn als Hij, en zo het sacrament van zijn kruis representeren. Deze sociale dimensie van de Evangelische Armoede is iets anders dan 'arm zijn met de armen'.

Thomas, die deze hoogste vorm van evangelische armoede geleefd heeft, was niet arm met de armen. Hij behoorde tot het academische milieu van de Parijse Universiteit en de scholen van zijn orde te Rome en Napels. Hoewel het leven in de conventen van de Predikbroeders sober en wellicht karig is geweest, is er geen sprake van maatschappelijke armoede.³⁶ Uit de geschriften van Thomas zelf is op te maken, dat het bedelen als vorm van levensonderhoud slechts het allerlaatste middel was om in het levensonderhoud te voorzien, wanneer inkomsten verkregen uit vergoeding voor lessen, examens, de dienst van het altaar of uit verschillende vormen van handwerk, niet voldeden.³⁷

Toch kwalificeert hij zijn eigen leven als een leven in de hoogste vorm van armoede. Hieruit blijkt, dat het bij Evangelische Armoede om méér of iets anders gaat dan het innemen van een nieuwe, mindere maatschappelijke positie. Het afstand doen van bezit en dat ook als gemeenschap niet te willen, leidde wel tot een andere maatschappelijke status — het verzet van Thomas' familie tegen zijn intrede bij de Predikbroeders geeft dit ook aan — maar dit is niet de status van de maatschappelijke armen of marginalen. De Thomas die over de hoogste armoede schrijft behoort tot een gevestigde kerkelijke orde en dat leidt niet tot vragen.

³⁶ Van den Eijnden, p. 225

³⁷ Van den Eijnden, pp. 57-58

Thomas geeft er maar een enkele keer blijk van dat hij zich bewust is van de problematiek van de onvrijwillige armen. Hij kent het antwoord hierop van de maatschappij van zijn dagen: de aalmoes. Op tegenwerpingen, dat de vrijwillige armen de onvrijwillige armen het brood uit de mond stoten door de 'bedelmarkt' te verzadigen, antwoordt hij dat vrijwillige armen toch alles al aan de armen gegeven hebben.³⁸ Alles wijst er zo op, dat de maatschappelijke consequenties van een keuze voor de vrijwillige armoede zijn aandacht niet hebben en dat daar niet de motivatie voor hem ligt.

6. Thomas en het zoeken naar nieuwe vormen van Evangelische Armoede

Blijft dus de vraag, of wij iets van Thomas kunnen leren met betrekking tot de problematiek van onze dagen, waarin meer oog is voor het onrecht van de maatschappelijke en onvrijwillige armoede en waarin ook gezocht wordt naar vormen van solidariteit met maatschappelijke armen als een vormgeving van de Evangelische Armoede. Deze aandacht is niet alleen een gevolg van meer inzicht in de onrechtvaardige structuren die een kloof tussen arm en rijk, een boven- en een onderklasse in stand houden, maar ook van het feit dat veel religieuze gemeenschappen rijk geworden zijn in de loop van hun geschiedenis en het leven van menig religieus met de beste wil van de wereld niet nog arm kan worden genoemd. Mijns inziens heeft Thomas in de discussies hieromtrent wel iets in te brengen.

Van belang is het onderscheid dat Thomas maakt tussen primaire en secundaire doeleinden van het religieuze leven. Dit maakt ons er op

³⁸ *Clmp.*, c.7.10 ad4: "Et praeterea ipsi etiam omnia quae habuerunt pauperibus sunt largiti; unde multo plus in sumptus pauperum posuerunt quam illud quod de eleemosynis accipiunt."

attent, dat solidariteit met de maatschappelijke armen, in welke vorm dan ook, als een secundair doel van het religieuze leven moet worden aangemerkt.

Dit betekent, dat deze solidariteit zo moet worden beoefend, dat het primaire doel niet uit het oog wordt verloren en dat duidelijk wordt, dat dit primaire doel hoofdmotief is voor degenen die solidair willen zijn met de armen.

Anders gezegd: zorg voor en solidariteit met de armen is algemene Christenplicht. Religieuzen, die gekozen hebben voor een aan God toegewijd leven, delen in deze plicht. Zij moeten die zo vervullen, dat hun toewijding er niet onder leidt en dat die er uit blijkt. Hún solidariteit zou tot uitdrukking kunnen brengen dat degenen met wie zij zich solidariseren ook hun uiteindelijke bestemming vinden in de vereniging met hun oorsprong die God zelf is. Dezelfde aan wie de religieuzen zich in hun bijzondere levensvorm hebben toegewijd. In dit verband is het niet te veronachtzamen, dat de plaats waar bij Thomas sprake is van een sociale dimensie van de Evangelische Armoede, juist de prediking en het onderwijs is en, durf ik zeggen, de zielzorg. De religieuze armoede vindt ook naar zijn maatschappelijke kant zijn rechtvaardiging hierin, dat het mensen begeleiden in hun weg naar God erom vraagt dat de begeleider zelf van de Voorzienigheid leeft die God is en waarmee God allen en alles naar het Einddoel leidt dat Hij zelf is. De maatschappelijke zichtbaarheid van de Evangelische Armoede is religieus gefundeerd: het is een wijze van anderen het geloof in God leren en voordoen.

Met behulp van Thomas begrijpen wij Evangelische Armoede als een door God gegeven instrument ten behoeve van de vervulling van de menselijke streving naar God.

Wanneer bij de feitelijke armoede van de religieuzen vragen te stellen zijn, omdat niet goed meer is in te zien, hoe zij nog arm zijn, kan dit inzicht op de volgende manier behulpzaam zijn.

Omdat de Evangelische Armoede een instrument is, en naar Thomas' opvattingen een bescheiden instrument, is er alle ruimte om rustig te bekijken, hoe het zo gekomen is dat de religieuzen niet meer arm zijn en wat daaraan te doen zou zijn. Het feit dat er op de armoede iets valt aan te merken, betekent niet op voorhand dat het ernstig schort aan de volmaaktheid van het religieuze leven.

Dat kan wel het geval zijn, maar dat is het pas, als geconstateerd moet worden dat de armoede te wensen overlaat, omdat de relatie tot God te wensen overlaat.

Als Evangelische Armoede begrepen wordt als een door God gegeven instrument ten behoeve van onze streving naar God, mag de vraag niet uit de weg gegaan worden, of het te wensen overlaten van onze armoede niet ook kan samenhangen met tekorten in onze relatie met God. Als deze armoede een antwoord is van de mens op wat God met hem doet, en dit antwoord wordt niet of niet op een herkenbare wijze gegeven, kan het dan niet zijn, dat de mens niet echt meer gelooft in wat God met hem doet? Ik ben m.a.w. van mening, dat problemen met de armoede ook gedecodeerd moeten worden als problemen met God. De mogelijkheid, dat hier een oorzaak ligt, mag niet veronachtzaamd worden. Gebeurt dit wel, dan lopen wij het risico dat wij van solidariteit met de armen het primaire doel maken. En wij lopen het risico van onze armoede een prestatie te willen maken die zij niet is. Zij moet ons gegeven worden in de liefde van God die ons zo raakt dat wij ons aan God toewijden. Als zij ons niet gegeven blijkt te zijn, moeten wij ons opnieuw ontvankelijk voor haar maken door ons te openen voor de Gods genade. Die alleen kan onze armoede en solidariteit doen delen in de sacramentaliteit van Christus en er een waarachtig Evangelische Armoede van maken, welke voor de beoefenaars ervan, maar ook voor hen met wie zij solidair zijn, een instrument is om ons aller einddoel, de vereniging met God, te bereiken.

SUMMARY

Thomas Aquinas and Evangelical Poverty

This article introduces Aquinas' theological understanding of Evangelical Poverty and deals with modern problems concerning it.

For Aquinas Evangelical Poverty is an instrument of perfection. It belongs to the external aids given to men by God for the perfection of the human striving towards God. Men are free to use it or not, because it only regards that which hinders this human striving and not that which makes it impossible.

Evangelical Poverty being an instrument does not imply an underestimation of its role. It appears to be a sign or even an effect of perfection as well. The choice for a life in voluntary poverty reveals one's participation in that towards which one is striving: the love of God. Living a life in Evangelical Poverty is also qualified as an act of hope, the theological virtue which relates man to God and in which man entrusts himself to the Divine Providence. Moreover, the voluntary poor participate in the sacramentality of the poverty of Christ, which is a prefiguration of his passion and death on the cross. According to Aquinas, the working of this cross is present in the poverty of the voluntary poor.

Study of these qualifications leads to the conclusion that Evangelical Poverty has to be understood as a gift of God, meant to keep man directed towards God so that he will reach the final perfection of the unification with God. Evangelical Poverty appears to be 'poverty for God'.

Thomas has to say something with regard to the modern search for new forms of voluntary poverty. For instance, solidarity with the poor or the marginalized of our society is seen as such a new form. Aquinas relates the degree of factual poverty that may be asked from the religious to the practical goals of the religious community. However, he clearly states that the reaching of these practical goals

may never obstruct religious in reaching the primary goal of religious life: the unification with God. This means that the choice for Evangelical Poverty has always to be connected to man's devotion to God. This connection has to be saved in every new form of voluntary poverty and in the solidarity with the poor and the marginalized as well. This is the case, if these new forms not only contribute to the material welfare or progress of the involuntary poor but to their spiritual progress and perfection as well. New forms of Evangelical Poverty have to demonstrate that the final goal of the poor for whom man cares is the same goal as the religious want to reach in their devoted life: God. This has to be the difference between religious solidarity with the poor and the solidarity to which all Christians are obliged.

EVANGELISCHE ARMOEDE BIJ FRANCISCUS VAN ASSISI

Sigismund Verheij

1. Inleiding

De hierna volgende tekst is geschreven bij gelegenheid van een studiedag rond de dissertatie van Jan van den Eijnden over de evangelische armoede bij Thomas van Aquino.¹

Omdat evangelische armoede met God te maken heeft is Jan van den Eijnden bij een theoloog van formaat, nl. Thomas van Aquino, te rade gegaan.² De hierna volgende bijdrage gaat over de evangelische armoede bij Franciscus van Assisi. Deze was geen theoloog en hoewel hij zeker groot respect had voor theologen zien wij bij hem ook een duidelijke reserve ten opzichte van de studie van de theologie.³

Wanneer Franciscus belangrijke dingen gaat zeggen (en dat doet hij niet zelden) begint hij meestal met de verklaring dat hij een

¹ J.G.J. van den Eijnden, *Poverty on the Way to God. Thomas Aquinas on Evangelical Poverty*, Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, New Series Volume II, Leuven, 1995.

² J. van den Eijnden, o.c., pp. 2-3 en 270.

³ B.v. *Test.* 13: "Et omnes theologos (...) debemus honorare en venerari, sicut qui ministrant nobis spiritum et vitam". Zie ook *EpAnt.* Daarnaast b.v. *RegB.* 10,7-8: "Moneo vero et exhortor in Domino Jesu Christo, ut (...) non curent [fratres] nescientes litteras litteras discere"; ook *Adm.* 5. Zie S. Verheij, *Der Mensch unter der Herrschaft Gottes. Versuch einer Theologie des Menschen nach dem hl. Franziskus von Assisi*, Düsseldorf, 1960, pp. 179-196. In een appendix aan het einde van dit artikel vindt de lezer een lijst van afkortingen.

onwetend en ongeletterd man is.⁴ Een kwalificatie die zijn broeders, toen ze waren toegenomen in aantal en kwaliteit (*tanti et tales*), niet allen op prijs stelden. Hetgeen Franciscus daarover in zijn verhaal van de echte vreugde zegt illustreert onder andere de grote zorg die hij had over de verschuiving in maatstaven en waarderingen die hij bij zijn broeders waarnam.⁵

Ik ga in mijn uiteenzetting niet te rade bij een geleerde denker over God maar bij een eenvoudige mens die spreekt vanuit zijn gelovige ervaring.

Evangelische armoede verbindt Jan van den Eijnden in zijn boek met het leven van religieuzen die zich door geloften gebonden hebben om te leven volgens de drie evangelische raden, namelijk de gehoorzaamheid, de armoede en de kuisheid. Dat is een algemeen verbreide en in de kerk officieel gesanctioneerde zienswijze, waarvoor ook in de teksten van Thomas van Aquino aanknopingspunten te vinden zijn.⁶

Opmerkenswaard is dat er bij Franciscus van Assisi nog geen sprake is van drie geloften en ook niet van de drie evangelische raden. Zijn regel voor de minderbroeders is een van de vroegste documenten waarin de drie bekende woorden (*in oboedientia, in castitate, sine proprio*) voorkomen.⁷ Er zijn vóór de regel van Franciscus twee

⁴ *EpOrd.* 39; *Test.* 19: "Eramus idiotae et subditi omnibus". Gezagsvol spreken in uitdrukkelijk verband met eigen geringheid: *Test.* 41; *EpOrd.* 47-49; *EpCust.* I,1; *EpFid.* II 87; *EpRect.* 1.

⁵ *VLaet.* 11. Zie daarover A. Jansen, "De echte vreugde", *FL* 65 (1982), pp. 174-188; idem, "Commentaar op de echte vreugde", P. van Leeuwen en S. Verheij, *Woorden van heil van een kleine mens*, Utrecht, 1986, pp. 165-176.

⁶ J. van den Eijnden, o.c., pp. 25-26, 41, 109-110 en 267.

⁷ *RegNB.* 1,1: "Regula et vita istorum fratrum haec est, scilicet vivere in oboedientia, in castitate et sine proprio, et Domini nostri Jesu Christi doctrinam et vestigia sequi"; *RegB.* 1,1: "Regula et vita minorum fratrum

eerdere documenten bekend waarin dit drietal voorkomt, uit het eind van de 12e of het begin van de 13e eeuw.⁸ Het is niet bekend op grond waarvan men begonnen is deze woorden in ordesregels op te nemen. Uit niets blijkt dat men daarbij dacht aan de drie evangelische raden en zeker niet aan drie geloften; noch dat men er een gewicht aan hechtte zoals dat later vanzelfsprekend geworden is.⁹

Ik spreek over evangelische armoede als de levenshouding en levensinrichting zoals Franciscus en zijn eerste volgelingen die ontleenden aan het evangelie; aan de woorden en het voorbeeld van Jezus en zijn leerlingen, zoals de eerste minderbroeders die, vanuit hun levenssituatie, verstonden en beleefden.

haec est, scilicet Domini nostri Jesu Christi sanctum evangelium observare vivendo in obedientia, sine proprio et in castitate". In de beide redacties van de regel spelen deze drie woorden als zodanig verder geen enkele rol. Zij maken de indruk een (weliswaar zeer vroege) toevoeging in de tekst te zijn. Zie K. Esser, *Anfänge und ursprüngliche Zielsetzungen des Ordens der Minderbrüder*, Leiden 1966, p. 164 noot 1, en L. Hertling, "Die professio der Kleriker und die Entstehung der drei Gelübde", in *Zeitschrift für katholische Theologie* 56 (1936), pp. 148-174.

⁸ De andere twee teksten zijn: de Regel van de Trinitariërs (1198; ed. Migne, *PL* 214, p. 445); en de Regel van een Romeinse Hospitaalorde (ed. Migne, *PL* 217, p. 1137. L. Oligier, "Sancti Francisci regula anni 1223 fontibus locisque parallelis illustrata", *Quattuor Magistrorum expositio super regulam fratrum minorum*, Rome, 1950, p. 173)

⁹ Volgens de formulering van de regel (ook van de kerkelijk goedgekeurde *RegB.* van 1223, die nog steeds als basistekst in de Orde van de Minderbroeders van kracht is) leggen de broeders geen drie geloften af; "zij beloven gehoorzaamheid", respectievelijk "zij worden in de gehoorzaamheid opgenomen" (*RegNB.* 2,9-10 en 13; *RegB.* 2,11-14; zie ook *Adm.* 3); daarmee wordt, overeenkomstig de oude monnikentraditie, de totaliteit van leven bedoeld.

2. De sociaal-economische situatie

2.1 *Het probleem van de rijkdom*

Franciscus was een rijk man. Er zijn aanwijzingen dat hij problemen kreeg met zijn rijkdom. Over zijn jeugd wordt onder andere en met nadruk vermeld dat hij opvallend royaal was met aalmoezen; en dat hij bijvoorbeeld wel eens bedelaars thuis uitgenodigde om hen te onthalen.¹⁰ Tijdens een bedevaart naar Rome heeft hij voor de Sint-Pieter met een bedelaar zijn kleding geruild en nam de plek van die man in om al doende te ervaren wat het is om bedelaar te zijn.¹¹ Op een gegeven moment heeft hij alles weggegeven en is definitief tot de staat van bedelaar overgegaan. Hij wilde alles aan de armen geven maar zijn vader wist dat door een proces voor de bisschop van Assisi te verhinderen. Omdat de goederen nog aan zijn vader toebehoorden was het voor hem onmogelijk zijn oorspronkelijke plan uit te voeren. Hij heeft bij die gelegenheid alles radicaal en demonstratief aan zijn vader teruggegeven: “Van nu af aan heb ik een Vader in de hemel”.¹²

Bernard van Quintavalle, de eerste volgeling van Franciscus, was eveneens een rijk man. Ook hij had problemen met wat hij als zijn onrechtmatig verworven bezit was gaan beschouwen. Hoe kon hij dat teruggeven aan de rechtmatige eigenaar? Franciscus is met hem naar de kerk gegaan om in gebed en door raadpleging van Gods woord het antwoord te vinden.¹³ Zij vonden het woord van Jezus voor de rijke man: Ga alles verkopen wat je bezit en geef het aan de

¹⁰ 2 *Celano* 5; 3 *Socii* 3; 8-9; *AnPer.* 4a-b; *LegMaior.* 1,1 en 6.

¹¹ 2 *Celano* 8; 3 *Socii* 10.

¹² 1 *Celano* 14-15; 2 *Celano* 12; 3 *Socii* 19-20; *LegMaior.* 1,4.

¹³ 1 *Celano* 24-25; 2 *Celano* 15; 3 *Socii* 27-29; *AnPer.* 10a-11b; *LegMaior.* 3,3.

armen; kom dan en volg Mij.¹⁴ Zij vonden bovendien de richtlijn van Jezus bij de uitzending van zijn leerlingen: Neem niets mee onderweg, geen geld en ook verder niets. Wens vrede. Eet wat je wordt voorgezet.¹⁵

De ontdekking van deze woorden was richtingwijzend voor Franciscus en Bernard. Er was nog een derde man bij, namelijk Petrus Cathanii. In dat kerkje vonden deze drie mannen een oplossing voor hun probleem en daarom beschouwden zij deze teksten als hun levensregel.¹⁶

De evangelietekst met betrekking tot de rijke man werd het kernwoord bij de intrede van nieuwe broeders.¹⁷ Precies in dit opzicht stelde Franciscus kort voor zijn dood broeder Bernard aan tot model voor de minderbroeders; deze was de eerste broeder die op volmaakte wijze de volmaaktheid van het evangelie in praktijk gebracht heeft.¹⁸

2.2 Een uitweg uit het probleem

De ontdekking van de evangeliewoorden "Als je volmaakt wilt zijn (...) verkoop alles wat je bezit en geef het aan de armen" lag helemaal in de lijn van de traditie. Vanaf de woestijnvader Antonius Abt tot Petrus Waldes is deze tekst als kernopdracht voor radicale levensvernieuwing verstaan en toegepast. Juist de woordkeus "Als je volmaakt wilt zijn" uit de perikoop van Matteus in combinatie met

¹⁴ Mt 19,21.

¹⁵ Lc 9,3.

¹⁶ 3 *Socii* 29; *AnPer.* 11a.

¹⁷ *RegNB.* 2,3-4: "Minister vero benigne ipsum recipiat et confortet et vitae tenorem sibi diligenter exponat. Quo facto, praedictus, si vult et potest spiritualiter sine impedimento, omnia sua vendat et ea pauperibus studeat erogare". Cf. *RegB.* 2,4-5; *Test.* 16.

¹⁸ *BenBern.*

“verkoop alles” uit de perikoop van Lucas wijst er op dat de tekst ook bij de eerste minderbroeders via de monniken traditie binnengekomen is en waarschijnlijk niet (althans niet alleen of niet helemaal) rechtstreeks uit het evangelieboek.¹⁹

Franciscus kon aan Bernard niet de oplossing voor zijn probleem geven en hij ging daarom met hem naar een kerk om met hulp van een priester het evangelieboek te raadplegen. De van ouds bekende en ook veel toegepaste woorden met betrekking tot het weggeven van eigen bezittingen hebben de broeders van Assisi als nieuw ervaren. Nieuw in de zin van: passend bij hun situatie en richtingwijzend voor hun probleem.

Datgene wat Franciscus met zijn eerste elf broeders aan de paus ter goedkeuring ging voorleggen, werd ook in Rome in eerste instantie als ongehoorde nieuwigheid (*novitas inaudita*) gekwalificeerd. Blijkbaar was de manier waarop de eerste minderbroeders het evangelie verstonden en toepasten ongewoon, in ieder geval ook in de ogen van sommige hoge kerkelijke leiders. Al konden zij bij nader toezien het levensprogramma van die broeders wel degelijk als evangelisch erkennen.²⁰

Het nieuwe was dat de broeders om de wereld van de stadscultuur te verlaten niet terugkeerden naar de oude ordening van de feodale wereld. Zij trokken zich ook niet terug in afgelegen streken of in kloosters. Terwijl de broeders van zichzelf zeiden dat zij de

¹⁹ P. van Leeuwen en C. Voorvelt, “La Perfection Evangélique Révélée à Saint François”, *FranzStud.* 72 (1990), pp. 30-46; B. van Leeuwen, “Als gij volmaakt wilt zijn”, *FL* 75 (1992), pp. 50-59.

²⁰ *LegMaior.* 3,9. Dit “novum aliquid” dat, volgens de levensbeschrijving van Bonaventura (uit het jaar 1260), enkele kardinalen als bezwaar tegen het verzoek van de eerste broeders naar voren brengen, wordt al omstreeks het jaar 1230 ter ere van hun grote heilige stichter met een uitbundig zelfbewustzijn door de minderbroeders bezongen: “Novus ordo, nova vita mundo surgit inaudita; restauravit lex sancita statum evangelicum” (“Sanctitatis nova signa” 3, *AF X*, p. 402).

wereld verlieten²¹ bleven zij toch hoofdzakelijk in de steden of in de onmiddellijke nabijheid daarvan wonen en optreden. Hun antwoord paste bij de nieuwe samenleving in de steden; ook voor zover dat hun daarvan afwijkend gedrag betrof.²²

2.3 Oorsprong van deze visie

Franciscus zegt van de levenswijze die hij voor zichzelf en zijn eerste broeders gevonden heeft, dat niemand hem gezegd heeft hoe zij moesten leven maar dat hem van Godswege die weg van het evangelie geopenbaard is. "Toen de Heer mij broeders gegeven had toonde niemand mij wat ik moest doen maar de Allerhoogste heeft mij geopenbaard dat wij moesten leven volgens het evangelie. De paus heeft dat voor mij bekrachtigd."²³

Voor de levensvragen van Franciscus en Bernard, evenals van hun volgelingen uit de streek van Assisi en van hun vele geestverwanten in andere streken, had de kerk geen bruikbaar antwoord. De kerkelijke leiding en de gangbare verkondiging niet. Het godsdienstige leven zoals dat met name in de kloosters gerealiseerd werd niet. De

²¹ *Test.* 3: "Exivi de saeculo"; *RegNB.* 22,9: "Postquam dimisimus mundum"; *EpFid.* II, 26: "Religiosi, qui renuntiaverunt saeculo". Zie R. Koper, *Das Weltverständnis des hl. Franziskus von Assisi*, Werl, 1959.

²² H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzeri, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert*, Berlin, 1935 [herdruk: Hildesheim 1961]; L. Hardick, "Franziskus, die Wende der mittelalterlichen Frömmigkeit", *WissWeish.* 13 (1950), pp. 129-141; K. Esser, *Anfänge*, pp. 53-139; idem, "Die religiösen Bewegungen des Hochmittelalters und Franziskus von Assisi", *Festgabe Joseph Lortz*, Band II, Baden-Baden, 1958, pp. 287-315.

²³ *Test.* 14: "Postquam Dominus dedit mihi de fratribus, nemo ostendebat mihi, quid deberem facere, sed ipse Altissimus revelavit mihi, quod deberem vivere secundum formam sancti Evangelii."

kerkelijke structuren, de denkwijze, het woordgebruik en de beleving waren ingebed in het traditionele, feodale patroon. Van die kant was er bij de voor hun nodige, aan hun nieuwe situatie aangepaste vernieuwing niet veel hulp te verwachten.²⁴

Toch moet het woord dat 'niemand' hem de weg gewezen heeft wel enigszins genuanceerd worden. Dikwijls wordt bijvoorbeeld in de oude bronnen vermeld dat Franciscus bij bepaalde gelegenheden Frans sprak of zong. En wel in situaties van intense religieuze bewoogenheid en in ervaringen met betrekking tot armoede.²⁵ Het is niet onwaarschijnlijk dat verhalen, teksten en liederen vanuit de steden langs de rivieren en aan de kusten van Frankrijk, in de taal van die streken zijn overgewaaid. In die steden was er namelijk op religieus gebied veel aan de hand. In Zuid-Frankrijk bijvoorbeeld Waldes en zijn volgelingen. In noordelijke streken van Frankrijk bijvoorbeeld de Begijnen. En het is bekend dat Franciscus een bijzondere belangstelling voor Frankrijk had. Maar ook uit het Rijnland in Duitsland en uit de steden in Lombardije komen berichten over nieuwe vormen van religieus leven.²⁶

Naast het model van het evangelie uit de traditie staat de voor die tijd nieuwe manier van lezen en van toepassen van dat woord. En wel in verband met de nieuwe sociaal-economische situatie in de stedelijke samenleving. In het evangelie las men aanwijzingen met betrekking tot de nieuwe vorm van rijkdom en de daarmee samen

²⁴ Esser, *Die religiöse Bewegungen*; D. Flood, "Franciscus en zijn orde in de dertiende eeuw", *FL* 61 (1978), pp. 264-278; idem, *Frère François et le mouvement Franciscain*, Parijs, 1983; C. Walker Bynum, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles-Londen, 1982, pp. 82-109.

²⁵ "Lingua gallica", "lingua francigena" of ook "lingua Francorum": 1 *Celano* 16; 2 *Celano* 13; 3 *Socii* 24; *LegMaior.* 2,5; *TestClar.* 12.

²⁶ Grundmann, *Religiöse Bewegungen*; A. Mens, *Oorsprong en betekenis van de Nederlandse Begijnen- en Begardenbeweging*, Antwerpen, 1947.

hangende nieuwe armoede.

2.4 *Inculturatie in de nieuwe samenleving*

Het vroeg-middeleeuwse, feodale, agrarische patroon was aan het grondgebied gebonden, afhankelijk van wat het land opbracht. Het grondbezit was niet zozeer een individueel bezit maar meer een soort familiale bestaansgrond. De heer was geen eigenaar in de moderne zin van privé-bezit maar hij was meer een familiehoofd van allen die in het gebied woonden, er door hun werk bij betrokken waren en er ook van leefden. De gastvrijheid ten opzichte van pelgrims en vreemdelingen paste in dat patroon.

In plaats daarvan of althans daarnaast zien wij in bepaalde gebieden, met name langs de handelsroutes (wegen en rivieren) en bij de havens, steden tot ontwikkeling komen met een heel ander sociaal-economisch patroon. In deze situatie waren het levensonderhoud en de welvaart niet aan de grond gebonden; ze waren juist gekoppeld aan mobiliteit. Men was afhankelijk van eigen handigheid en vaardigheid, van individuele kwaliteiten die men in concurrentie met anderen tot ontwikkeling bracht. In plaats van grondgebied ontstond er een draagbare vorm van bezit, namelijk geld (geijkte munten). Zoals het verwerven van dat bezit als een individuele aangelegenheid werd ervaren zo was het ook met de besteding daarvan. Ook het geven van aalmoeden was een individuele zaak geworden, afhankelijk van de persoonlijke bereidheid of neigingen van de rijke.

In dit patroon van handel en industrie, van geldeconomie en van individuele prestatie ontstond er een nieuw type armoede. Niet meer zozeer de bestaansnood tengevolge van natuurrampen en dergelijke: het mislukken van de oogst, epidemieën, oorlogen. Maar meer door het wegvallen van inkomsten ten gevolge van concurrentie, schommelingen in de markt en soortgelijke menselijke factoren. Een armoede die veel directer verbonden was met het doen en laten van

individuele mensen.

Tegen deze achtergrond wordt inzichtelijk waarom juist in de stadsgebieden en langs de handelsroutes personen en groepen van mensen naar voren komen die op die nieuwe rijkdom reageren; en die daarvoor nieuwe modellen nodig hebben.²⁷

In de taal van de religieuzen is het bijvoorbeeld niet meer het model van de eerste christengemeente in Jeruzalem (“zij bezaten alles gemeenschappelijk”) maar het model van de leerlingen van Jezus die alles verkopen en aan de armen uitdelen; en van de leerlingen die op pad gaan zonder geld en andere draagbare levensmiddelen.²⁸

3. Het model van de minderbroeders

3.1 *Maatschappelijke plaatsbepaling*

Bezittingen vormden voor deze nieuwe rijken een probleem zoals dat tot dan toe op die manier niet het geval geweest was. Daarom richtten de broeders zich naar het bij hun probleem passende model van de rijke jongeling uit het evangelie: ga alles verkopen wat je bezit en geef

²⁷ D. Flood, *Frère François et le mouvement franciscain*; Esser, *Die religiösen Bewegungen des Hochmittelalters und Franziskus von Assisi*; Walker Bynum, *Jesus as Mother*, pp. 82-109.

²⁸ Hand 2,42-47; 4,32: “En zij bezaten alles gemeenschappelijk”. Dit model heeft in de loop van de eeuwen veel religieuze gemeenschappen geïnspireerd en de weg gewezen. Zie voor het begin van de 13e eeuw bijvoorbeeld Jacob van Vitry, die in zijn brieven (van 1216 en van 1220; ed. R. Huygens, *Lettres de Jacques de Vitry*, Leiden, 1960, pp. 71-78 en 131-132) dit model ook toepast op de minderbroeders die hij in Italië leerde kennen. Maar Franciscus en de eerste minderbroeders hebben dit model nooit gebruikt; zij verwijzen, in verband met hun probleem van bezit en rijkdom, naar Mt 19,21 (en par.): “Ga en verkoop wat ge bezit en geef het aan de armen”; en Lc 9,1-6 (en par.): “Neemt niets mee voor onderweg: geen stok, geen reiszak, geen voedsel en geen geld”. Zie Esser, *Anfänge*, 216-229.

het aan de armen. Daarmee waren ze zelf arm geworden. Daarna kwam als eerstvolgende vraag op waar ze dan voortaan zonder bezit van zouden kunnen leven? Hoe konden ze als armen in hun levens- onderhoud voorzien? Ook voor die concrete vraag vonden zij een model in het evangelie. Jezus stuurde namelijk zijn leerlingen naar alle steden en plaatsen waarheen Hijzelf van plan was te gaan. Zij moesten voor onderweg niets meenemen maar aan de mensen hun vredegroet brengen; en zij mochten dan eten wat hun werd voorgezet.²⁹

De nieuwe broederschap die rond Franciscus groeide wordt door hem zelf getypeerd als een gezelschap van bedelaars en daklozen. Maatschappelijk gezien horen ze thuis bij de laaggeklasseerde groeperingen in de samenleving.³⁰ Nog in de definitieve redactie van de Regel van 1223 wordt er van uitgegaan dat de broeders niet in huizen wonen. Al was er waarschijnlijk al wel een ontwikkeling in die richting aan de gang.³¹

²⁹ Lc 10,1-8: "Laat in welk huis ge ook binnengaat uw eerste woord zijn: Vrede aan dit huis (...). Blijft in dat huis en eet en drinkt wat zij u aanbieden." (zie *RegNB.* 3,13; *RegB.* 6,13-14). Zie daarbij ook Lc 22,35-36 om te illustreren dat het niet om een bindende 'raad' of een bindend 'gebod' gaat maar om een aan de situatie gebonden gedragspatroom.

³⁰ *RegNB.* 9,3-5: "Et debent gaudere, quando conversantur inter viles et despectas personas, inter pauperes et debiles et infirmos en leprosos et iuxta viam mendicantes. Et cum necesse fuerit, vadant pro eleemosynis. Et non verecundentur et magis recordentur, quia Dominus noster Jesus Christus, Filius Dei vivi omnipotentis, posuit faciem suam ut petram durissimam, nec verecundatus fuit. Et fuit pauper et vixit de eleemosynis ipse en beata Virgo et discipuli eius." Zie Flood, "Franciscus en zijn orde in de dertiende eeuw"; B. van Leeuwen, "Armoede bij Franciscus als recht van de armen", *FL* 60 (1977), pp. 204-220.

³¹ *RegB.* 6,1-3: "Fratres nihil sibi approprient nec domum nec locum nec aliquam rem. Et tamquam peregrini et advenae in hoc saeculo in paupertate en humilitate Domino famulantes vadant pro eleemosyna confidenter, nec oportet eos verecundari, quia Dominus pro nobis se fecit pauperem in hoc mundo". Daarnaast de tekst van *Test.* 24 vv.: "Caveant sibi fratres, ut ecclesias, habitacula pauperula et omnia, quae pro ipsis

Ook toen de broeders er over nadachten hoe het dan zat met het verrichten van arbeid en met het krijgen van loon voor die arbeid bleven ze aan hun oorspronkelijke opzet vasthouden. Arbeid is voor hen geen manier om maatschappelijk belangrijk te worden en invloed uit te oefenen. De broeders doen laag gewaardeerd werk en ze verichten dat als het dienstwerk van ondergeschikten. Arbeidsloon mogen ze aannemen voorzover het voor hun levensonderhoud en dat van hun broeders nodig is maar ze moeten het nederig aannemen als volgelingen van de allerheiligste armoede. Dat wil zeggen: ook het loon voor hun arbeid ontvangen ze als een aalmoes en niet als een door de geleverde prestatie verworven recht.³²

Deze maatschappelijke plaatsbepaling krijgt nog meer accent doordat er in de regel, waar deze dingen besproken worden, met nadruk er op gewezen wordt dat de broeders geen geld mogen aannemen en dat ze niet "met het oog op gewin door de landen mogen trekken".³³ En dat gedeelte van de regel wordt afgesloten met een passage over de manier van spreken, met name ook over het zwijgen, dat wil zeggen: het verdragen van onrecht en het vermijden van discussies en van verwijten aan het adres van anderen.³⁴

construuntur, penitus non recipient, nisi essent, sicut decet sanctam paupertatem, quam in regula promissimus, semper ibi hospitantes sicut advenae et peregrini." Deze woorden van het Testament zijn maar drie jaar na de regel opgeschreven en bevatten een uitdrukkelijke verwijzing naar de regeltekst; terwijl toch verondersteld en geaccepteerd wordt dat er huizen en zelfs kerken voor de broeders gebouwd worden "volgens de heilige armoede zoals wij die in de regel beloofd hebben."

³² *RegB.* 5,3-4; *RegNB.* 7,3-8 en 8,3; *Test.* 19-22; zie K. Esser, "Die Handarbeit in der Frühgeschichte des Minderbrüderordens", *FranzStud* 40 (1958), pp. 145-166.

³³ *RegNB.* 8,12: "Caveant omnes fratres, ut pro nullo turpi lucro terras circueant."

³⁴ *RegNB.* 11; *RegB.* 3,10-12.

3.2 *Het evangelische model van deze levensinrichting*

In de regel verwijst Franciscus naar het voorbeeld van Christus, van Maria en van de leerlingen. Zonder aarzeling wordt dit evangelisch model gekoppeld aan de maatschappelijke randfiguren en hulpbehoevenden in de samenleving van die tijd. Het beeld van Christus is bij Franciscus niet dat van de Heiland die weldoende rondging en alle kwalen genas, maar van degene die zelf arm en broos geworden is en die als bedelaar onder ons geleefd heeft. Door dit leven te leiden heeft de Mensenzoon ons bevrijd van de schaamte om onze schamelheid. En Hij heeft ons het recht op aalmoezen verworven. Hoewel Hij rijk was is Hij omwille van ons arm geworden. Arm ook in de zin van afhankelijk en hulpbehoevend.³⁵

Het beeld van Christus zoals wij dat in de beleving en in de wijze van spreken van Franciscus tegenkomen sluit bijvoorbeeld nauw aan bij de Christushymne uit de Filippenzbrieven³⁶: De Zoon van God heeft zich niet willen vastklampen aan zijn gelijkheid met God. Hij heeft zichzelf ontleidigd en heeft de vernedering van het mensenbestaan op zich genomen, en wel in de extreme vorm van een slavenbestaan. Hij is gehoorzaam geworden tot de dood, in de extreme vorm van de kruisdood. Zijn gehoorzaamheid en armoede hebben betrekking op het fundamenteel afhankelijke en kwetsbare mensenbestaan, ongemaskerd door schijngoederen en niet daardoor verzoet.

Dit beeld van de Filippenzbrieven werkt onder andere door in manier waarop Franciscus spreekt over de zonde van Adam en in verband daarmee over de zonde van alle kinderen en volgelingen van

³⁵ Het beeld van Christus heeft bij Franciscus altijd te maken met zijn geboorte in armoede en nederigheid en met zijn vernederende en pijnlijke kruisdood (*Adm.* 1,19; 6,1; *EpFid.* II, 4-11; *RegNB.* 22,2; 23,3). In *RegNB.* 9,1-5 stelt Franciscus Christus voor als dakloze bedelaar. B. van Leeuwen, "Armoede bij Franciscus als recht van de armen".

³⁶ Fil 2,5-11.

Adam.³⁷ Zonde is, van de oorsprong uit gezien: het zich beroemen op het goede dat men doet en het zich toeëigenen van zijn 'eigen wil'. Zonde is ongehoorzaamheid, dat wil zeggen het zelf weten (bepalen en uitmaken) wat goed is. Diegene eet van de kennis van het goede die zich roemt op zijn goede werken en die zich zijn wil toeëigent. Zonde is het wanneer Adam (dat wil zeggen: iedere mens) door dit te doen "wil zijn als God".³⁸ Dit beeld van Adam/de mens is het tegenbeeld van de Christus uit de bovengenoemde hymne; vooral als we de woorden van Franciscus leggen naast de Vulgataattekst waarin hij de passage leerde kennen.³⁹

Navolging van Christus veronderstelt dat de Zoon van God zich eerst tot onze menselijke situatie verlaagd heeft; dat wij op die laagte (dat is: ons eigen niveau) zijn voetstappen volgen. Dat is voor mensen, als het er op aan komt, geen vernedering maar het is de waarheid van ons menselijk bestaan. Het is het niveau dat overeen komt met onze ware aard.⁴⁰

³⁷ *Adm 2*: "Dixit Dominus ad Adam: De omni ligno comede, de ligno autem scientiae boni et mali non comedas. De omni ligno paradisi poterat comedere, quia dum non venit contra obedientiam, non peccavit. Ille enim comedit de ligno scientiae boni, qui sibi suam voluntatem appropriat et se exultat de bonis, quae Dominus dicit en operatur in ipso; et sic per suggestio-nem diaboli factum est pomum scientiae mali."

³⁸ Gen 3,4-5: "Ge zult gelijk worden aan God door de kennis van goed en kwaad."

³⁹ *Adm. 2*: "contra obedientiam (...) sibi appropriat (...) se exultat (...); unde oportet, quod sustineat poenam". *Fil 2,5-11*: "non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo (...) semetipsum exinanivit, formam servi accipiens (...) humiliavit semetipsum, factus obediens uque ad mortem (...) propter quod et Deus exaltavit illum."

⁴⁰ *EpFid. II, 4-13*: "Istud Verbum Patris tam dignum, tam sanctum et gloriosum nuntiavit altissimus Pater de caelo per sanctum Gabrielem angelum suum in uterum sanctae et gloriosae virginis Mariae, ex cuius utero veram recipit carnem humanitatis en fragilitatis nostrae. Qui, cum esset dives super omnia, voluit ipse in mundo cum beatissima Virgine, matre sua, eligere paupertatem (...). Posuit tamen voluntatem suam in voluntate Patris (...).

Het gaat bij de navolging van Christus om ons echte leven. Het evangeliewoord dat Christus voor ons “de weg, de waarheid en het leven”⁴¹ is, heeft betrekking op onze ware menszijn; op de toetsing van wat echt tot ons leven bijdraagt en op de ontmaskering van de schijnkwaliteiten van ons bestaan.⁴² Het gaat om de verwerkelijking van ons leven: dat het niet verloren loopt, dat wij (met de woorden van de rijke man uit het evangelie gezegd) “het eeuwig leven bereiken”;⁴³ of met een ander evangelie woord: dat wij “gelukkig (zalig) zullen zijn”.⁴⁴

4. ‘Leven zonder eigendom’ als sleutelwoord

4.1 *Het taalgebruik*

Franciscus gebruikt op enkele centrale plaatsen in zijn geschriften in plaats van leven “in armoede” (*in paupertate*) de uitdrukking leven

Cuius Patris talis fuit voluntas, ut filius eius benedictus et gloriosus, quem dedit nobis en natus fuit pro nobis, se ipsum (...) offerret; non propter se, per quem facta sunt omnia, sed pro peccatis nostris, relinquens nobis exemplum, ut sequamur vestigia eius.”

⁴¹ Joh 14,6; *Adm.* 1.

⁴² Echtheid (*veritas; verus; vere; veraciter*; en verwante woorden en begrippen) is een sleutelwoord voor Franciscus. Met name in de *Admonitiones* gaat het om het opsporen van echtheid en onechtheid. In *SalVirt.* 8-14 is sprake van ontmaskeren (*confundere*) van de valse waarden. De schijnwaarden komen ook verder dikwijls ter sprake: *sub specie meliora videndi, sub specie mercedis* en dergelijke, in de zin van: onder voorwendsel, verblinding of zelfbedrog (*Adm.* 3,10; 21,1-2; 28,1; *RegNB.* 22,20 en 25; *Test.* 25). Zie S. Verheij, “Warum erkennt ihr nicht die Wahrheit. ‘Veritas’ in den Ermahnungen des heiligen Franziskus”, *WissWeish.* 54 (1991), pp. 119-127; P. van Leeuwen en S. Verheij, *Woorden van heil van een kleine mens*, pp. 154-162.

⁴³ Mt 19,16 par.

⁴⁴ Mt 6,1-12 par.

“zonder eigendom” (*sine proprio*). En nauw verwant daarmee “zich toeëigenen” (*sibi appropriare*).⁴⁵

Zoals al eerder werd opgemerkt: het probleem was het bezit; bezit zoals Franciscus en zijn eerste broeders dat in de sociaal-economische context van hun wereld ervaren hebben. En de uitweg uit die heilloze, onleefbare wereld was: afstand doen van alle bezit (*expropriatio*); of, met het woord uit de Filippenzenbrief: ontleding (*exinanitio*).

Het zich toeëigenen heeft in de teksten van Franciscus nadrukkelijk niet alleen betrekking op datgene wat in juridische zin als eigendom beschouwd zou kunnen worden. Er is wel sprake van materiële goederen, van gebouwen, van verworven of toegekende rechten. Daarnaast spreekt hij ook over het zich toeëigenen van een ambt of positie; van eigen kwaliteiten en prestaties; van de ‘eigen wil’, in de zin van een ongodsdienstige autonome levensinrichting.⁴⁶

4.2 *Geen verregaande ascese*

Bij de minderbroeders ging het niet om een verregaande vorm van ontbering en zelfkastijding. Er zijn verhalen over Franciscus bekend, ook uit vroege en over het algemeen betrouwbare bronnen, die wijzen op dergelijke extreme vormen van ascese. Daarnaast zijn er ook

⁴⁵ “Paupertas”: *RegB.* 5,5; 6,2 en 4; 12,4;; *RegNB.* 9,1; *Test.* 24; *UltVol.* 1-1; *TestSen.* 4. “Sine proprio”: *Adm.* 11,3; *RegB.* 1,1; *RegNB.* 1,1. “Sibi appropriare”: *Adm.* 2,3; 4 (titel); *RegB.* 6,1; *RegNB.* 7,13; 17,4. “Propria voluntas”: *Adm.* 3,10; *RegB.* 10,2; *SalVirt.* 14.

⁴⁶ Naast materiële goederen en gebouwen (*RegB.* 6,1; *RegNB.* 7,13) ook rechten (*Test.* 24-26), ambten of posities (*Adm.* 4; *RegNB.* 17,4) en prestaties (*RegNB.* 17,5-18). De zondige autonomie (*Adm.* 2 “De malo propriae voluntatis”). Zie S. Verheij, “Franciscus’ opvatting over de zonde”, *Sint Franciscus* 4 (1958), pp. 216-246; idem, “Entgiftung des Bösen. Franziskus von Assisi als Beispiel”, *Wort und Wahrheit* 28 (1987), pp. 164-167.

verhalen over zijn wonderlijk hartelijke mildheid voor de noden van zijn broeders. Thomas van Celano vermeldt in zijn heiligenleven in dit opzicht uitdrukkelijk de inconsequentie bij Franciscus.⁴⁷ Er is geen reden om aan te nemen dat Franciscus in zijn gedrag altijd evenwichtig en consequent geweest is; dat zou niet eens passen bij zijn persoonlijkheid. Maar de formuleringen in zijn geschriften zijn over het algemeen de neerslag van ervaringen, van reflectie en onderling overleg. En zij verdienen in die zin vertrouwen als bron voor onze kennis van zijn opvattingen en bedoelingen. Dan blijkt dat gewone voorzieningen voor het leven van de broeders allerminst afgewezen worden: kleding en voedsel, medicijnen, onderdak, gereedschap voor het werk, boeken voor de liturgische vieringen. In verband met de liturgie wordt ook gewezen op het belang van kostbaar vaatwerk.⁴⁸

Waar het op aankomt is veel fundamenteler en in werkelijkheid alles omvattend. Het is zelfs zo dat vroomheid en ascetische praktijken met deze fundamentele armoede in conflict kunnen komen.⁴⁹ Het gaat om de totale overgave van heel het eigen leven. In bepaalde omstandigheden kan die overgave verwerkelijkt worden in de aanvaarding van grote bestaansnood.⁵⁰ Maar die kan zeer wel ook verwerkelijkt worden in de dankbare aanvaarding van Gods goede gaven; ook in de gaven die Hij schenkt door bemiddeling van mensen, en in de gaven zoals die tot ons komen in de nuttigheid en de schoonheid van de schepping. Dankbaar genieten hoort wezenlijk in de

⁴⁷ S. Verheij, *Der Mensch unter der Herrschaft Gottes*, pp. 35-40.

⁴⁸ Wat betreft de voorzieningen met betrekking tot de gewone levensbehoeften: *RegNB.* 2,7 en 13; 3,7-9; 7,9; 8,3; 9,1 en 10-16; 10,1-2; *RegB.* 2,9-10 en 14-15; 3,1; 4,2; 6,8-9. Wat betreft kostbare liturgische voorzieningen: *Test.* 11-12; *EpCler.* 4-12; *EpCust.* 1,2-5; *EpOrd.* 34-37.

⁴⁹ *Adm.* 3,5; 6,3; 7,2-3; 11,2-3; 12; 14; 21,2-3; 28.

⁵⁰ Bijvoorbeeld in ziekte (*RegNB.* 10,3-4) of situaties van verdrukking en onrecht (*RegNB.* 22,1-4; *Adm.* 3,7-9; 6).

belevingswereld van Franciscus.⁵¹

4.3 *Het leven verliezen om het te winnen*

Voor een mens is het van belang dat zijn leven getoetst wordt; dat het in de werkelijkheid van ons bestaan op de proef gesteld wordt en dat de schijn van veiligheid en voldoening ontmaskerd wordt. Soms komt pas in extreme situaties aan het licht wie een mens in werkelijkheid is en waar hij in werkelijkheid van leeft.⁵² Uitdrukkelijk wordt dat gezegd van het leven van onze Heer Jezus Christus.

Herhaaldelijk blijkt dat Franciscus “zuster dood waaraan geen mens ontsnappen kan”, beschouwt als een vanzelfsprekend toekomstperspectief.⁵³ Zij is de situatie van de totale ‘onteigening’. Juist hierin blijkt dat voor Franciscus gehoorzaamheid (dat wil zeggen: overgave aan de wil van God) en armoede (dat wil zeggen: zijn leven verliezen) elkaar raken of dat zij zelfs samenvallen.⁵⁴

De geleidelijk aan uitgediepte visie op de ervaringen van de broeders heeft hun de ogen geopend voor de eschatologische dimensie

⁵¹ *RegNB.* 17,17-18; *CantSol.*; 1 *Celano* 58-61 en 80-83; 2 *Celano* 165-171.

⁵² *Adm.* 12; 13.

⁵³ *EpRect.* 2 (na de begroetingsformule van de aanhef luidt de eerste zin van de brief): “Considerate et videte, quoniam dies mortis appropinquat”. *EpFid.* II, 71: “Putatis diu possidere vanitates huius saeculi, sed decepti estis, quia veniet dies et hora, de quibus non cogitatis et nescitis et ignoratis”. De brief eindigt (72-85) met een concreet preekvoorbeeld van een rijke die ellendig aan zijn einde komt. De laatste woorden zijn: “Corpus comedunt vermes; et ita perdit corpus et animam in isto brevi saeculo et ibit in inferno, ubi cruciabitur sine fine”. Toch biedt de dood aan Franciscus niet op de eerste plaats een angstaanjagend perspectief (*CantSol.* 12-13): “Laudato si, mi signore, per sora nostra morte corporale, da la quale nullu homo vivente po’ skappare. Guai a quelli, ke morrano ne le peccata mortali; beati quelli ke traverà ne le tue sanctissime voluntati, ka la morte secunda nol farrà male.”

⁵⁴ *Adm.* 3,1-2 en 3-9.

van het menselijk bestaan. Het beeld van Christus wijst hun op het bestaan als “pelgrims en vreemdelingen in deze wereld (...) op weg naar het land van de levenden”.⁵⁵ In deze woorden klinkt de passage uit de eerste Petrusbrief door, waarin de diaspora-situatie van de christenen beschreven wordt en hun perspectief geboden wordt door hun te wijzen op de navolging van Christus.⁵⁶ Letterlijk wordt dat, in aansluiting bij een in de Bijbel verbreid taalgebruik, beschreven als “op weg naar het land van de levenden”.⁵⁷ De uitdrukking “pelgrims en vreemdelingen” vinden wij ook in de Hebreënbrief, waar verwezen wordt naar het beeld van Abraham, die wegtrok uit het land van zijn vader, op weg naar het land van de belofte.⁵⁸

4.4 *Sociale dimensie van de evangelische armoede*

De onteigening waar Franciscus over spreekt heeft alles te maken met de verwerkelijking van ons leven. In deze zin is zijn zienswijze en het daarmee samenhangend spraakgebruik met betrekking tot het vragen van aalmoezen verhelderend. De status van bedelaar is, als het er op aan komt, helemaal niet minderwaardig. Ook al zal dat in de beleving van de arme zelf onvermijdelijk wel het geval zijn, degene die aalmoezen vraagt hoeft zich niet te schamen want de Mensenzoon, Jezus Christus, heeft ons de aalmoes als een erfdeel en een recht verworven. Hij heeft laten zien dat wij in onze radicale afhankelijkheid van de genade van God met vertrouwen mogen rekenen op die genade.⁵⁹ Daarom noemt Franciscus “van deur tot deur om een aalmoes

⁵⁵ *RegNB.* 9; zie noot 35.

⁵⁶ 1 Petr 2,21.

⁵⁷ *RegB.* 6,1-5.

⁵⁸ Hebr 11,8-16.

⁵⁹ *RegNB.* 9,8-: “Eleemosyna est hereditas et iustitia, quae debetur pauperibus, quam nobis acquisivit Dominus noster Jesus Christus.”

vragen” ook wel “bij de Heer aan tafel gaan”.⁶⁰

De goederen van deze aarde zijn namelijk voor iedere mens bestemd. Degene die zich daar een onevenredig grote portie van toeëigent, zonder rekening te houden met zijn medemensen, zijn broeders en zusters, verstoort de door God gewilde, oorspronkelijke ordening. Degene die door het vragen van aalmoezen de rijke van zijn onrechtmatige overdaad afhelpt, bewijst hem een dienst.⁶¹ Deze zienswijze is een fundamentele aantasting van het recht op privé-bezit en tegelijkertijd de basis voor een onbevangen vertrouwen dat men mag delen in de goederen die moeder aarde voor al haar kinderen ter beschikking heeft.

Een belangrijk en ook praktisch aspect van dit besef van bezitloosheid is het bewaren van de vrede. Toen Franciscus ooit van de bisschop van Assisi de raad kreeg om toch een zekere mate van grondbezit als basis voor het levensonderhoud van zijn broederschap te accepteren wees hij dat beslist van de hand. Als je bezit hebt moet je dat verdedigen en daarvoor heb je wapens nodig. Zo is bezit de bron van conflicten.⁶²

Overigens is dat niet alleen het geval bij materiële eigendommen maar evengoed bij andere vormen van eigen belang en eigen mening of oordeel. De instructie van de regel, die de broeders op hun weg door de wereld meekregen, illustreert heel concreet hoe belangrijk en tevens hoe riskant zo'n voorbeeldig leven van een groep broeders kan zijn, omdat ze in hun zelfbewust enthousiasme anderen

⁶⁰ *Test.* 22: “Recurramus ad mensam Domini, petendo eleemosynam ostiatim.”

⁶¹ *RegNB.* 9,9: “Fratres, qui eam acquirendo laborant, magnam mercedem habebunt et faciunt lucrari et acquirere tribuentes; quia omnia, quae relinquunt homines in mundo peribunt, sed de caritate et de eleemosynis, quas fecerunt, habebunt praemium a Domino.”

⁶² 3 *Socii* 35.

met hun optreden en argumenten zouden kunnen uitschakelen.⁶³

4.5 *Godsdienstige armoede*

De armoede heeft een fundamenteel religieuze dimensie. De waarschuwing zich niets toe te eigenen hangt ten nauwste samen met de oproep al het goede terug te geven aan de Gever van alle goeds. Dit 'teruggeven' wordt verwerkelijkt door dankzegging en lofprijzing ten opzichte van God en een respectvol omgaan met wat Hij teweeg brengt.⁶⁴

Misschien is dit wel de duidelijkste correctie op een veel verbreid misverstand dat 'evangelische armoede' vraagt om een strenge ascese, zodat men zo min mogelijk van de aardse goederen gebruikt en er zeker niet van geniet. Het is ook een tegenwicht tegen het misbruik van juridische haarkloverij over wat men wel en niet mag hebben of gebruiken en hoe men daar dan toch bruikbare uitwegen bij kan bedenken.

⁶³ *RegB.* 3,10 vv.: "Consulo vero, moneo et exhortor fratres meos in Domino Jesu Christo, ut, quando vadunt per mundum, non litigent neque contentant verbis, nec alios iudicent; ed sint mites, pacifici et modesti, mansueti et humiles, honeste loquentes omnibus, sicut decet (...) in quamcumque domum intraverint, primum dicant: Pax huis domui." Deze woorden krijgen speciaal reliëf wanneer men bedenkt dat het de eerste woorden zijn uit het 'uitzendingsstatuut', geschreven op een moment dat de broederschap al een onwaarschijnlijk snelle groei had doorgemaakt en de verleiding om zich te verliezen in een imponerend succes groot was. Daarover ook *VLaet*; zie daarover A. Jansen, "De echte vreugde", *FL* 65 (1982), pp. 174-188.

⁶⁴ *RegNB.* 17,17-18: "Omnia bona Domino Deo altissimo et summo reddamus et omnia bona ipsius esse cognoscamus et de omnibus ei gratias referamus, a quo bona cuncta procedunt. Et ipse altissimus et summus, solus verus Deus habeat et ei reddantur et ipse recipiat omnes honores et reverentias, omnes laudes et benedictiones, omnes gratias et gloriam, cuius est omne bonum, qui solus est bonus."

De ervaringen van de eerste minderbroeders en hun reflectie daarop in het licht van het evangelie hebben hun gelovige kijk op het menselijke bestaan verdiept en verhelderd. De broeders hebben ongetwijfeld iets ervaren van de verbijstering van de leerlingen, toen Jezus aan de rijke man de uitweg naar eeuwig leven wees. Zij zeiden: “Wie kan er nu eigenlijk gered worden? Jezus keek hen aan en zei: Dit ligt niet in de macht der mensen, maar voor God is alles mogelijk.”⁶⁵

De worsteling van de eerste generatie van de minderbroeders met de verwerkelijking van hun levenswijze heeft alles te maken met de verbijstering van de leerlingen. Het feit dat ook de latere eeuwen geen oplossing voor dit probleem gebracht hebben opent het zicht op het beslissende antwoord van Jezus: “Voor God is alles mogelijk”. Dat is het grondmotief van het leven van Franciscus.

⁶⁵ Mt 19, 16 vv, met name 24-26.

APPENDIX

AFKORTINGEN:

1. De geschriften van Franciscus worden geciteerd uit K. Esser, *Die opuscula des hl. Franziskus von Assisi*, Grottaferrata/Rome, 1989 [2a ed.]:

Adm	Admonitio
BenBern	Benedictio fr. Bernardo data
CantSol	Canticum fratris solis
EpAnt	Epistola ad sanctum Antonium
EpCust I	Epistola ad custodes I
EpFid II	Epistola ad fidelis (2a redactio)
EpOrd	Epistola toti ordini missa
EpRect	Epistola ad populorum rectores
RegB	Regula bullata
RegNB	Regula non bullata
SalVirt	Salutatio virtutum
Test	Testamentum
TestSen	Testamentum Senis factum
UltVol	Ultima Voluntas scripta s. Clarae
VLaet	De vera laetitia

2. *Andere franciscaanse bronnen etc.:*

1 Celano	Thomas van Celano, <i>Vita prima s. Francisci</i> , ed. <i>AF</i> X, pp. 1-117.
2 Celano	Thomas van Celano, <i>Vita secunda s. Francisci</i> , ed. <i>AF</i> X, pp. 127-268.
3 Socii	<i>Legenda trium sociorum s. Francisci</i> , ed. G. Abate, <i>Miscellanea Franciscana</i> 39 (1939), pp. 375-432.
AnPer	<i>Anonymus Perusinus</i> , ed. P. Beguin, <i>L'Anonyme de</i>

- Pérouse*, Parijs, 1979.
- LegMaior Bonaventura, *Legenda maior s. Francisci*, ed. AF X, pp. 555-652.
- TestClar *Testamentum s. Clarae*, ed. M.-F Becker e.a., *Claire d'Assise. Écrits*, Parijs, 1985.
- AF X *Analecta Franciscana*, Tomus X: *Legendae s. Francisci Assisiensis saeculis XIII en XIV conscriptae*, Quaracchi, 1926-1941.
- FL *Franciscaans Leven*, Utrecht/Mechelen.
- FranzStud *Franziskanische Studien*, Münster/Werl.
- WissWeish *Wissenschaft und Weisheit*,
Mönchen-Gladbach/Düsseldorf.

SUMMARY

Evangelical Poverty in Francis of Assisi

The author studies the concept of evangelical poverty in the writings of St. Francis of Assisi and in early Franciscan texts.

Acknowledging the fact that Francis was not a professional theologian but speaks about poverty as a simple human being living his faith, and the fact that there is no mentioning yet of three vows or councils, the problems that wealth implies for Francis are described, correlated to his reading of principal passages from Holy Scripture (Mt 19,21; Lk 9,3) and interpreted against the background of the rise of a new type of society; wealth is more and more no longer associated with the possession of land, but with the possession of money, with commerce and industry.

Thus the voluntary choice for poverty has to find a new way, which is found in begging, being homeless, and doing negatively rated work, the payment for which is considered to be an alm.

This model is explicitly associated with the poverty of Christ, the one who himself became poor and lived as a beggar among us (cf. Phil 2,5-11), and in doing so freed us from the shame over our insignificance and installed for us the right of begging. The author shows how Francis' views are connected to his understanding of sin, and that living in poverty should be viewed as living true humanity in following Christ.

There is no question of poverty as excessive asceticism, but, more fundamentally, as a total surrender of one's own life, sometimes in acceptance of dire need, but sometimes in reception of God's good gifts as well. Obedience and poverty, to surrender to the will of God and loose one's life in order to gain it, may well be the same thing for Francis.

Living a life of poverty expresses an eschatological orientation as well, is by no means shameful since one joins the Table

of the Lord, is opposed to injustice and private property, furthers peace, and is a way of thanking and praising God in 'returning' all the good to the Giver of goodness.

POVERTY AS PLACE OF ENCOUNTER

The concept of poverty in Clare of Assisi's first letter to Agnes of Prague

Jos Huls

What makes Clare of Assisi special is that she views poverty in light of the love of God. Deeply stirred by the overpowering love with which God loves humanity and the world, she wants to be laid bare by that love. Poverty is the empty space in which a human being — stripped of his own images — is really free to let himself be filled with the love of his Origin. To make this clear I would like to consider four passages from Clare's first letter to Agnes of Prague.

Clare or Chiara, the eldest daughter of the noble family Favarone di Offreduccio, was born at Assisi in 1193/1194. Her father, Bernardino, as one of the knights of this family, was often away from home, while her mother, Ortolana, a passionately religious woman, among other things undertook pilgrimages to the Holy Land and Rome. Clare herself was brought up in the home of her parents with a view to her future role as noblewoman. She learned, among several other things, how a large household had to be organized and how she had to relate to and deal with people belonging to high society. She acquired a good knowledge of Latin as well as the art of writing, and mastered the art of weaving, spinning and embroidering. All the signs indicate that already at an early age Clare was pursuing a religious way of life. It is reported that she devoted herself to prayer and fasting and the care of the poor. Like the penitents of her time she wore a rough hair shirt under her regular clothing. At a very young age she was determined not to marry and to dedicate her life totally to

the Most High God.

In 1200, when Clare was six years old, the nobility of Assisi had to flee to Perugia as a result of a rebellion. After several years of war between Perugia and Assisi the family could again return to the parental home in 1206. The same year saw the dramatic conversion of Francis of Assisi in connection with which he renounced all forms of possession and began to devote himself to the restoration of old chapels. This step of Francis made an enormous impression on Clare and when, a few years later, she heard him preach she fell completely under the spell of the divine presence. From that moment on she pondered the possibilities of leading a life of absolute poverty. At eighteen, when an arranged marriage threatened, she fled during the night of Palm Sunday from her parental home to St. Mary of the Angels (Mary on the way to her assumption into heaven) at Porziuncola. Here, after her hair was shorn off, she received from Francis the garment of poverty. After that she found a temporary home among the Benedictines. Following the restoration by Francis of the monastery of San Damiano, she settled there early in May of the year 1212. Her sister Agnes had already joined her earlier. Her mother as well later joined the community of San Damiano and in 1229 her sister Beatrice became a member. Here she remained in close touch with Francis who visited her there regularly and who formulated for the poor ladies of San Damiano the following life form:

“Because by divine inspiration you have made yourselves daughters and servants of the most high king, the heavenly Father, and have taken the Holy Spirit as your spouse, choosing to live according to the perfection of the holy Gospel (...) and I ask and counsel you, my ladies, to live

always in this most holy life and poverty.”¹

Within the confinement of the enclosed convent Clare and her sisters led a life of withdrawal and prayer. Before long many others were drawn toward this life of radical poverty so that the San Damiano convent became too small and new foundations followed. Like Francis, Clare opted not only for individual but also for communal poverty. In order to earn their livelihood the sisters did some needlework but because this only in part supplied them with a living they were dependent for the rest on alms and the mendicancy of the brothers. Initially the church authorities did not think this life-without-possession a responsible way to live and wanted the sisters to accept possessions and goods for their livelihood. But Clare stuck to her guns and obtained from Popes Innocent III (1216) and Gregory IX (1228) the ‘privilege of poverty’:

“It is evident that, desiring to dedicate yourselves to the Lord alone, you have renounced the desire for all temporal things. Accordingly, you have sold all things and given them to the poor. You propose not to have any possessions whatever, because in all things you desire to walk in the footprints of him who for our sake became poor: the way, the truth, and the life. . .² Therefore, as you requested, we confirm with apostolic blessing your proposal of most high poverty, granting you by the authority of this letter that no one can compel you to accept possessions.”³

After Francis died in Porziuncola, his body was brought to San

¹ *The Rule of St. Claire*, ch. 6:3, 8. Quoted from *Clare of Assisi: Early Documents*, ed. by R. J. Armstrong, Paulist Press, 1988, p. 69.

² Jn. 14,6.

³ Cf. “The Privilege of Poverty of Pope Innocent III (1216)” and “The Privilege of Poverty of Pope Gregory IX (1228)”, *Clare of Assisi: Early Documents*, 84, p. 104.

Damiano so that Clare could take leave of him. In 1240, when the Saracens threatened Assisi, the monastery and the city were spared in answer to Clare's prayer. She became progressively more sick and died August 11, 1253, holding in her hands the papal bull of endorsement for her rule. Like Francis she was canonized only two years after her death.

Clare has left us only a few writings. Along with a Rule, a Testament, and a Blessing, four letters to Agnes of Prague have been preserved. A letter addressed to Ermantrude of Bruges goes back to Clare but does not in this form seem to be from her hand.⁴ The first letter to Agnes of Prague dates from the year 1234. In 1232 this daughter of the king of Bohemia met some of the Friars Minor who came to Prague that year. Impressed by their conduct, she had a church built for them and also founded a hospital for the poor and sick. Subsequently she caused the convent of the Most Holy Redeemer to be erected next to this hospital. For the founding of this convent Pope Gregory IX, at her request, sent some "Poor Ladies" from the convent of Trent. At Pentecost, June 11, 1234, Agnes herself along with seven other women of the high nobility entered into it in order, like Clare, to follow in the footprints of the apostles, leading a dedicated life of poverty in seclusion.

Clare having learned somehow that Agnes, a royal princess, had opted as a bride of Christ for a life of virginity and poverty, was so delighted that she wanted to communicate her joy to Agnes. We do not know precisely what Agnes's choice entailed, but the solemn plural form in which she was addressed, and the absence of any allusion to her fellow sisters, prompt the suspicion that this letter probably has to be dated before her entry.

⁴ Claire d'Assise, *Écrits*, Paris, 1985, pp. 18-19.

1. Greeting and blessing

- | | | |
|----|---|--|
| 1. | To the esteemed and most holy virgin, Lady Agnes, daughter of the most excellent and illustrious king of Bohemia. | <i>Venerabili et sanctissimae virgini, dominae Agneti, filiae excellentissimi ac illustrissimi regis Bohemiae,</i> |
| 2. | Clare, an unworthy servant of Jesus Christ and a useless servant of the enclosed Ladies of the Monastery of San Damiano, her subject and servant in all things, presents herself totally with a special reverence that she attain the glory of everlasting happiness. | <i>Clara, indigna famula Jesu Christi et ancilla inutilis dominarum inclusarum monasterii Sancti Damiani, sua ubique subdita et ancilla, recommendationem sui omnimodam cum reverentia speciali aeternae felicitatis gloriam adipisci.</i> |

Clare begins her letter by addressing Agnes with all the respect due to a daughter of the royal blood. Still her greeting is only secondarily focused on the high birth of this “lady”. She starts out by addressing Agnes as the “esteemed and most holy virgin”. In using this language she immediately indicates that she is addressing Agnes primarily in terms of her religious pathos. Having heard people speak about the divinely inspired conduct of this noblewoman, Clare now wishes by means of this letter to support and confirm her in her choice for the Bridegroom, who is the Only One in her life as well. The fact that Agnes is also the daughter of a king, though this is indeed noteworthy to Clare, is not essential. In the remainder of the letter and also in the remaining letters it is clear that she only uses this fact to make a

distinction between the kings of the world and the King of kings: Christ himself. "Lady" Agnes has elected to live her life amidst the "Poor Ladies" and in that way will retain the title of her nobility also as a woman in a convent.

Although Clare herself is also of noble birth, she does not appeal to this fact. She is only an unworthy servant of Jesus Christ and a useless servant of the woman in the monastery of San Damiano. This posture of humility, which we not only find in Clare's letters but which is typical of all spiritual literature, is more than a literary thing and relates to the religious ideal Clare cherishes. By the term "servant"⁵ Clare evokes the image of an employee who by virtue of the nature of her activities has been incorporated within the sphere of the family. In the same way Clare has been chosen by Christ to take part in his holy work of ministry. She knows, however, that she does not owe this election or calling, which allows her to participate in the dignity of Christ, to herself. She is unworthy⁶ of Christ because she is not entitled — either in virtue of her descent or her own activities — to this honorable task and dignity. In other words, she owes her service to Christ totally to Christ who lovingly admits her into the intimacy of his own sphere of life.

By the expression "useless servant"⁷ Clare refers to the gospel of Luke who speaks of "useless slaves".⁸ According to this gospel, a servant who does everything his master tells him to do is "useless" because he has only done his duty. The message of this parable is not that a human being as servant in the Kingdom of God is deemed to do more than he is told to do. The servant has done what he had to do. In view of the chores he has done, he has completely

⁵ "famula".

⁶ "indigna".

⁷ "ancilla inutilis".

⁸ "servi inutiles" (Lk 17,10).

served his purpose. Still he is a useless servant because in his capacity as servant he is dependent on his master. In other words, a servant derives his usefulness from the master who gives him employment. By himself, without a master, he is useless because no one makes use of his services.

Thoroughly imbued with the sense that she received her usefulness from Christ, Clare calls herself a “useless servant of the enclosed Ladies of the Monastery of San Damiano”. Although as abbess of this monastery Clare was far from useless and superfluous to the sisters, she knew she did not perform this task for reasons of her own but in the service of Christ. Christ found her worthy to enter his service and only in this service could she be of use to her sisters. She herself is merely an instrument in his hands. Just as an instrument only gains value in the hands of its user, so Clare by herself is a useless servant and only gains value when Christ can use her for the work of his ministry.

By using the title “useless servant” Clare also wishes to give expression to the experience that the love with which she serves her sisters does not proceed from herself. Besides the realization that Christ chose her for the work of his ministry, she is also aware that Christ is the source of the love with which she loves. Surrendering herself to his love, she knows that her work only consists in letting God do his work of love in her and thus allows God to be born in her. As servant of love she chimes in with the words of Mary: “Behold the handmaid of the Lord”.⁹ In the service of Christ Clare is no more than a channel by which the love of God streams forth. Although God has thus made her into a mirror of his love, her role is restricted in this. Because she herself cannot create love, in her uselessness she can at best yield to that love.

⁹ “Ecce ancilla Domini”.

This experience that love can only be received from God is shocking because it makes us realize that with respect to God we are completely empty-handed. Accordingly, living out of this awareness implies the acknowledgment of our total dependence on God. As long as we, as servants of Christ, can offer our works to him, we still have the feeling that we are "useful". As a result of the sense that God is not only our master but also the one who does his work of love in us, we have nothing left on which to fall back. As "useless servant" Clare can only give her poverty back to God. Still it is precisely the acknowledgment of this nothingness which prompts her totally to live from within God.

In the same spirit Clare calls herself Agnes's "subordinate and servant". Although she here uses the language of courtly politeness, she means to give expression to a genuine desire to be of use to Agnes. She does not pose as Agnes's subordinate because this is what is due to her as the king's daughter. The only king to whom Clare owes submission, after all, is Christ himself. As servant of Christ, however, she is also at the disposal of all who serve or wish to serve him. Because — as will be clear from the letter later — she recognizes this desire in Agnes, she can say that she wants to be her subordinate and servant "in all things". Agnes only wants to serve Christ and for that reason Clare — for her part in the service of Christ — wants to do everything in her power to help Agnes in this service. On the basis of this 'subordinateness' she wishes for Agnes the highest station conceivable for a human being: to be taken up into the glory of God by a life of servitude.

2. The change of life-perspective

5. For, though You,
more than others,
could have enjoyed
the splendor and
honor and dignity of
the world and could
have been married to
the illustrious emperor
with splendor befitting
you and his Excellen-
cy,
- Hinc est quod, cum
perfrui potuissetis
prae ceteris pompis et
honoribus et saeculi
dignitate, cum gloria
excellenti valentes
inclito Caesari
legitime desponsari,
sicut vestrae ac eius
excellentiae decuisset,*
6. You have rejected all
these things and have
chosen with Your
whole mind and all
the love of your heart
a life of the most holy
poverty and
destitution.
- quae omnia
respuentes, toto animo
et cordis affectu magis
sanctissimam
paupertatem et
corporis penuriam
elegistis,*
7. Thus You took a
spouse of a more
noble lineage, Who
will keep Your
virginity ever un-
spotted and unsullied,
the Lord Jesus Christ
- sponsum nobilioris
generis accipientes,
Dominum Jesum
Christum, qui vestram
virginitatem semper
immaculateam
custodiet et illaesam*

After voicing her delight over Agnes's decision, she further reflects on her choice. As the daughter of King Ottokar I of Bohemia, she as no other person had the opportunity to enjoy the privileges attendant on her high birth. Not only could she have had a pleasant life with great

“splendor and honor” but she had the chance to marry the son of emperor Frederick II.¹⁰ Agnes, however, rejected all this in virtue of her calling. “With her whole mind and all the love of her heart”¹¹ she realized that all she might have possessed in the world did not measure up to Jesus Christ whom she chose above all as her bridegroom.

By this terminology, which stems from the Song of Solomon and bridal mysticism, Clare shows that a human being not only stands in a master-servant relationship to Christ but is his beloved as well. This love not only proceeds from Agnes but — as will be evident from the sequel of her letter — also and especially from Christ who as Bridegroom seeks to establish a love-relationship with her. Christ who loves her has called her to be his bride. Touched by this love, and for the sake of this love, Agnes abandons all the other things she could have possessed in the place of Christ. Accordingly, this life of poverty and virginity is not a renunciation of the world in the negative sense. On the contrary, it is Love which calls her to this life. Because in her state of being so touched she wants to live totally from within her relationship to Christ, she cannot be satisfied with all the things which, though they proceed from her Bridegroom, are not her Bridegroom himself.

In Clare’s vision, poverty and physical deprivation are not heroic attempts to win the love of Christ. Christ loves her as he loves a priori every human being in his very existence. Poverty and depri-

¹⁰ According to the information we have about Agnes, when she was 18 her engagement to Henry VII, the son of emperor Frederick II, had been arranged. After this engagement had been dissolved, Henry III of England tried to win her as his spouse. According to some sources, even Frederick II himself, having become a widower in 1228, proposed to her. She, however, rejected these proposals, invoking the assistance of Pope Gregory IX in this process (cf. *Clare of Assisi: Early Documents*, p. 33).

¹¹ Cf. Dt. 6,8.

vation, therefore, are not the cause but the result of the realization of this love. Having been touched by Christ she, as a true lover, wants to get to know her beloved in his very essence.

In bridal mysticism, this reciprocal movement of love is expressed in the symbolism of a bride and her bridegroom. We are not dealing here with the static state of marriage between two spouses but with the dynamic reality in which Christ makes a human being into his bride by looking at her in love. A human being can never appeal to this as a fixed relationship and it will never give him a firm foothold, for it is experienced as a never-ending rite of passage¹², in which God makes a person into his bride and a human discovers him as her Bridegroom. Because Agnes wishes to maintain a receptive openness in which she is totally free for God, she prefers a life of poverty and physical deprivation over the riches, comfort, and security of an earthly marriage. Poverty makes her long for the Bridegroom who "is coming" but can never be possessed.

For Clare poverty is not only a logical consequence of love but also the space in which Christ manifests himself. Her letter, therefore, does not speak of poverty in general but of the "most holy poverty". In the realization that Christ — beyond all images of him — is hidden to humans, she knows that he cannot be drawn inside her world. Although Christ has kindled love in her, he remains as a hidden bridegroom behind the horizon of things familiar to her. Her love, therefore, leaves her empty-handed. In this emptiness she is ever challenged afresh to embark on a search for her bridegroom who, as an ever-receding perspective, appears to her as being always new. Her poverty, accordingly, is also her riches. She is the boundary where — in deepest secrecy and hidden from herself — Christ fills her with his love. Therefore in poverty Christ is her Bridegroom.

¹² Cf. A. van Gennep, *The rites of passage*, London, 1909.

This infinite source of love, a love which surpasses all human understanding, makes Clare realize that in her poverty she receives a Bridegroom who surpasses every human bridegroom even if he be the Emperor. In contrast to the love of people of flesh and blood, the love of Christ is "unconditional". He loves her not because he needs her or because without her he would be incomplete but solely out of love for her. In this pure love he not only wishes to lavish himself totally on her but also bring her deepest essence to the surface. In other words, Christ's loving self-giving is aimed at letting her come fully into her own and letting her live from the wellsprings of her own divine origin.

In this connection Clare speaks about a Bridegroom who virginally embraces his bride and constantly holds this virginity in honor. By means of this image she expresses the reality that Christ is not only he who gives her back to herself but is also her origin. Because as source of love he constitutes her essence Christ is received not from without but from within. As the ground of her soul he is immediately bound up with her existence. Still this ground remains hidden to her and Christ only makes himself known in the love which he kindles in her. Christ himself arouses love in her as a spring and is not the fulfillment which cancels out her virginity but above all makes it grow.

3. Ode to Poverty

15. O blessed poverty,
which bestows eternal
riches on those who
love and embrace her!

*O beata paupertas,
quae diligentibus et
amplexantibus eam
divitias praestat
aeternas!*

16. O holy poverty, God promises the kingdom of heaven [cf. Mt. 5:3]. and, in fact, offers eternal glory and a blessed life to those who possess and desire you!
- O sancta paupertas, quam habentibus et desiderantibus a Deo caelorum regnum promittitur et aeterna gloria vitaeque beata procul dubio exhibetur!*
17. O God-centered poverty, which the Lord Jesus Christ who ruled and now rules heaven and earth, spoke and things were made [Ps. 33:9; 145:5], condescended to embrace before all else!
- O pia paupertas, quam Dominus Jesus Christus, qui caelum terramque regebat et regit, qui dixit etiam et sunt facta, dignatus est prae ceteris amplexari!*
18. The foxes, he says, have dens and the birds of the air have nests, but the Son of Man, Christ, has nowhere to lay his head [Cf. Mt. 8:30; Lk. 9:58]. But bowing his head, he gave his Spirit [Jn. 19:30].
- Vulpes enim foveas, inquit, habent et volucres caeli nidos, Filius autem hominis, id est Christus, non habet ubi caput reclinet, sed inclinato capite tradidit spiritum.*

Although the ode to poverty presents itself in triadic form and hence as a trinitarian structure, what we have here first of all is an instance of Christocentrism. Just as a human being is caught up in the embrace of Christ (v. 10) and as Christ embraces poverty (v. 17), so a human

being in turn embraces poverty (v. 15). Because a human being knows himself embraced by the love of Christ, who emptied himself by taking upon himself the ultimate poverty of the cross, he is drawn into another kind of existence. No longer in pursuit of something to hold on to, possessions and riches, he entrusts himself to the nothingness of poverty. There he receives his entire existence from the hand of God. In total self-evacuation and self-forgetfulness he ventures to let himself be loved by God. For that reason he loves, embraces, has, and desires poverty. In consequence, he is given eternal riches, promised the kingdom of heaven, and a blessed life. Clare does not doubt this for a moment. This last statement does not mean that Clare sees poverty as a temporal torment with a view to gaining great gifts later. No: to her poverty itself is 'holy'. It is the sacred space in which God's working can be seen. The nakedness of poverty gives us the possibility of getting into contact with the secret of life. In it we experience that we ourselves cannot create life. In it we also come to the realization that we live from a love which far transcends us. Christ embraces us in our poverty because there alone he can reveal himself to us as "unconditional" love. "He who existed in divine majesty did not want to cling to equality with God: he emptied himself and assumed the existence of a slave."¹³ Thus a human being is caught up in and drawn along in this fundamental movement of Christ's existence.

Whereas created beings have a safe home somewhere, Christ himself has "nothing" where he can lay his head.¹⁴ Because he has nothing, he bows his head before the hard reality in which death is the ultimate horizon of a human being. He who fully embraced poverty "gives the Spirit": unconditional love as principle of life. So poverty proves to be the empty Center of encounter in which a human being

¹³ Phil. 2, 6-7.

¹⁴ "Filius autem hominis, id est Christus, non habet ubi caput reclinet".

and Christ embrace each other as bride and bridegroom, as mother and son, as sister and brother in the Embrace of poverty.

In the ode to poverty, which is located in the middle of Clare's first letter to Agnes, we encounter the splendid depiction of the secret of poverty. When a person gives himself totally to poverty in a movement of love, God gives himself totally to him. Because a human being does not derive existence from himself he can only entrust himself to God's creative love. When he embraces this fundamental poverty, he is empty-handed, but yields to the desire which *is* the possession of God. In his creative love Christ is master of heaven and earth. Still he gave himself to poverty as the ultimate consequence of his love. He no longer had anything on the level of created beings. Nevertheless he remained rooted in the unconditional love of God. Before this alone he bowed his head. Thus he gave to human beings the spirit of love.

4. **The riches of God who incarnates himself in the nothingness of man**

19. The Lord who is so great and mighty wished to enter the virginal womb and appear despised, needy, and poor in this world,

*Si ergo tantus et talis
Dominus in uterum
veniens virginalem,
despectus, egenus et
pauper in mundo
voluit apparere,*

20. so that people who were in utter poverty, want, and absolute need of heavenly nourishment might become rich in him by possessing the kingdom of heaven [Cf. 2 Cor. 8:9].
- ut homines, qui erant pauperrimi et egeni, caelestis pabuli sufferentes nimiam egestatem, efficerentur in illo divites regna caelestia possidendo,*
21. Therefore be very joyful and glad. Be filled with intense happiness and spiritual joy.
- exultate plurimum et gaudete, repletae ingenti gaudio et laetitia spiritali,*
22. For contempt of the world has become dearer to you than its honors, poverty dearer than earthly riches, and you would rather gather treasures in heaven than on earth,
- quia, cum vobis magis placuisset contemptus saeculi quam honores, paupertas quam divitiae temporales et magis thesauros in caelo recondere quam in terra,*
23. where rust does not consume nor moth destroy nor thieves break in and steal [Mt. 6:20]. Therefore your reward is great in heaven [Mt. 5:12]!
- ubi nec rubigo consumit nec tinea demolit et fures non effodiunt nec furantur, merces vestra copiosissima est in caelis,*

24. And you have gained the right to become sister, bride, and mother [Cf. Mt. 12:50] of the Son of the most high Father and of the glorious virgin.

et fere digne meruistis soror, sponsa et mater altissimi Patris Filii et gloriosae Virginis nuncupari.

Christ, the Son of God, who did not cling to his divine dignity, incarnated himself in the nothingness of man: in the “virginal womb”, where a human being has nothing of himself and receives his entire existence “for nothing” from the hand of God. Christ has taken this human existence upon himself by wanting to appear in this human world as a human being, i.e. poor, fundamentally needy and subject to contempt from the side of humanity because he expects all esteem from God. Because Christ in such an unimaginable manner assumed the human condition and became the “poor man” par excellence, he has become manifest as “needy love”. In *that* way he showed his divine face in the poor leper.

Christ became poor as human being in order that human beings — who are needy and poor — would begin to participate in his divinity. Although these human beings are often ignorant of their fundamental poverty or deny the fearful threat of it and lock themselves up in illusions of earthly riches they are “very poor and needy”. Not only are some people sometimes ‘poor’, but every human being who is willing to risk an honest confrontation with this human condition acknowledges this extreme poverty. For he knows that he cannot secure his own existence, that he lacks a safe foothold. Because he cannot keep himself alive and cannot add a cubit to the length of his life,¹⁵ he suffers extreme need of heavenly nourishment: the

¹⁵ Mt. 6, 24.

mana from heaven which keeps a human being alive even in the wilderness¹⁶ and the eucharist which gives a human being access to true life.

In this connection Clare comments that, in imitating the poor Christ who in his love ventured to go to the extreme limit, we are made rich in him. This is not divine magic but results from the experience that, surrounded by our riches, we are blind to the kingdom of heaven which is taking shape in our midst. In poverty — i.e. in the awareness that human beings have nothing of themselves and are in all things dependent on the love of God — they begin to participate in the kingdom of heaven. Christ makes people rich, not by lavishing gifts on them, but by showing them in their poverty how intensely everything is already filled with the love of God. After all, by being transformed in Christ, they begin to recognize the face of God's needy love in the face of the leper. Poverty permits us to participate in the kingdom of heaven by letting us look at reality through the eyes of God.

Clare was convinced that the kingdom of heaven — the universal and final goal of the religious life ¹⁷ — is given to people only in poverty. This fascination with poverty made her — along with Francis — the designer of a form of religious life which was new for that day. Although poverty had always been one of the most important

¹⁶ Ex. 16.

¹⁷ Cf. John Cassian, *Conferences*, Classics of Western Spirituality, I, 3-4: "As we have said, the aim of our profession is the kingdom of God or the kingdom of heaven. But our point of reference, our objective, is a clean heart, without which it is impossible for anyone to reach our target. If we keep to this point of reference we will proceed with all assurance, as though along a carefully drawn line. If our minds wander a little from this we can come back to it again and keep our eye on it, using it as a standard by which to give ourselves sure guidance. This standard will draw all our efforts toward the one point and will serve as a warning to us if our minds waver even a little from the proposed route" (pp. 39-40).

elements of the religious life, it never before received this kind of emphasis in history. True, the reformation of Citeaux had turned against the great riches of the monasteries, but it never knew the poverty in which religious renounced all possessions *as a community*. Clare, by contrast, made Poverty the central symbol of the life of the "Poor Ladies". As a result this virtue received the same place as obedience in the case of the cenobitic monks¹⁸ or the solitariness of the cell in the case of the desert fathers.¹⁹ Just as the cenobite seeks to mortify his own will in order to live totally from the hand of God²⁰ and the hermit in solitude seeks to divest his spirit of all that is earthly to arrive at union with Christ,²¹ so Clare wants people to enter the kingdom of heaven by the road of poverty. Clare expressly links poverty to the love which can only find peace in God, the source of love. When she says that "the fruit of love" is lost when people "love temporal things" she does not mean to imply that created things are in themselves bad. On the contrary, for Clare as for Francis, the entire creation proceeds from the love of God. Accordingly, as the fruit of God's love it may be altogether loved. This fruit is lost, however, the moment people absolutize the temporal and in so doing

¹⁸ As, for example, in the case of the Benedictines and Cistercians in Clare's time.

¹⁹ John Cassian, *Conferences* XIV, 4: "Some direct all their efforts toward the secrets of the desert and purity of heart. In the past there were Elias and Eliseus. In our own day there are the blessed Antony and those others who follow the same purpose, and we know that in the quiet of their solitude they enjoy the closest union with God" (o.c., p. 157).

²⁰ John Cassian, *Conferences* XIX, 8: "The aim of the cenobite is to mortify and crucify all his desires and, according to that salutary command of evangelical perfection, to take no thought for the morrow" (*The Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. XI, p. 492).

²¹ John Cassian, *Conferences* XIX, 8: "But the perfection for a hermit is to have his mind freed from all earthly things, and to unite it, as far as human frailty allows, with Christ" (*The Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. XI, p. 492).

no longer let themselves be touched by the One who created all things. This face of the Bridegroom, which becomes transparent in the creation as love, can only come to light when we regard it as an incomprehensible mystery. But this requires an attitude in which not the temporality of created things but their eternal Origin is loved. To Clare it is above all poverty which enables us to see this source of love. By not appropriating created things to ourselves but by letting them exist in God we are free and open to their deepest secret and can let ourselves be transported in love to the Source of all created things. Clare knew that this is not a choice which one can make once and for all but that this is the fruit of God's love ripening in our heart. When the love of a person is directed to temporal goods belonging to created reality, this love cannot be simultaneously directed to the Creator, the source of love. In that sense the love of poverty must be interpreted in the field of tension between, on the one hand, attachment to and the appropriation of created things which give a person a foothold in this world and, on the other, entrusting oneself to the movement of God's unconditional love. For Clare therefore, the choice between God and Mammon, that is, between the adventure of divine love and the human hankering for security involves an absolute contrast which cannot be resolved by way of compromise. This strict separation arises from the fact that we are here dealing with two mutually exclusive perspectives or attitudes. One who uses God's creatures to find security for himself is bound to look at them from that perspective. Then created reality becomes an object of covetousness with which to secure one's own existence. This obsession completely prevents us from seeing reality as an unceasing creation of God's love. Poverty, by contrast, seeks to create the space which allows human beings to live in the freedom of the children of God. Imbued with a sense of God's unconditional and infinite love, the "poor person" does not have to cling to the creation. Living out of the hand of God he can perceive the true beauty of the creation and discover how — in all things — the Bridegrooms' love is

unbounded.

The image of the fight or struggle clearly shows that for Clare poverty is more than a process of detaching oneself from temporal things. Poverty in its depth-dimension ultimately points to the nakedness of every human being before the face of God. Just as in the creation story Adam tried to cover his nakedness out of fear for the gaze of God, we too try to escape the vulnerable nakedness of our existence by clothing ourselves with possessions. However, by this arch-sin we also seal ourselves off from the creative hand of God who no longer finds an opening to get through to us. Over against this refusal to enter into relationship with God, Clare posits the naked human being who, by relying on the love which the face of God arouses in him, remains on his feet in his own vulnerability. Although he, too, as finite human creature, is unable to escape this own death-threatened perspective, he feels that only the nakedness of love makes him ungraspable to the claws of self-love which only bring him back to himself.

These days poverty is too easily viewed as something that lies in our own power. Poverty, then, is something we ourselves can achieve or produce. Guilt feelings arising from the fact that one does not match one's ideal transform poverty into an option for the poor, solidarity, the spirituality of liberation, and the like. But poverty as Clare envisions it is the precise opposite. Her poverty arises from the realization that in the face of the overwhelming love of God we stand empty-handed. There is nothing we can claim by right. We are alive solely because God was crazy enough to create us out of love. True poverty is the hazardous undertaking of letting ourselves be loved by God without asking why. To "endure" this love without escaping into our own achievements is the poverty Clare talks about. The person who knows himself or herself loved "for nothing" responds in love. It is a miracle which takes place in his or her life. This love reaches farther than any material help whatever. Poverty silences us before the

miracle of the other person.

Poverty affords us, people who live in the freedom of having nothing left to lose, the possibility of really letting the other person be born in God. In that way poverty has a social component as well. It is the salt of the earth because it enables us to keep our mouth shut and to have deep respect for the divine mystery called life.

Translated by John Vriend

VERSLAG VAN DE LAATSTE GESPREKSRONDE TIJDENS DE STUDIEDAG OVER EVANGELISCHE ARMOEDE OP 20 JANUARI 1995

Onder leiding van prof. dr. Ferdinand de Grijs werd een open gesprek gevoerd naar aanleiding van de voordrachten en de tekstlezingen.

Een belangrijk punt van bespreking was allereerst de vraag naar de verhouding tussen Thomas en Franciscus/Clara. Het lijkt erop dat de theologische verschillen niet groot zijn, en dat beide benaderingen van evangelische armoede juist te onderscheiden zijn naar de context van de schrijvers en hun wijze van benadering. Immers, gesteld voor het dilemma zoals geformuleerd in de ondertitel van de studiedag: arm voor God of arm met de armen, kiezen alle drie de schrijvers voor evangelische armoede uit liefde voor God. De verschillen liggen in de context en de wijze van benadering. De één heeft waarschijnlijk nooit gebedeld, en relateert aan zijn onderwijspraktijk, als Dominicaan, een instrumentele visie op vrijwillige armoede: het vergroot de geloofwaardigheid van de prediker en de onderwijzer. Voor de ander is evangelische armoede een levensweg, een bron van spiritualiteit, die zeer praktisch wordt beleefd en besproken. Over de vraag hoe belangeloos Thomas' onderzoek naar de evangelische armoede is, kan men van mening verschillen, maar dat het gaat om een type van onderzoek, om een primair theoretische beschouwing is wel duidelijk. Thomas stelt dat evangelische armoede een instrument is dat mensen helpt om hun levensdoel, de volmaakte omgang met God, te bereiken. Daarentegen geven Franciscus en Clara de indruk evangelische armoede meer als een doel in zichzelf te zien, vooral ook gemotiveerd door de navolging van de arme Christus. Geopperd wordt om dit dus niet als een theologisch-inhoudelijk verschil aan te merken, maar als een verschil dat voortvloeit uit resp. de universitaire en louter geloofsreflexieve wijze van denken. Thomas

neemt zich voor om onderscheiden levensstaten, staten van volmaaktheid, geboden en raden te ordenen in hun onderlinge samenhang te bereflecteren. Voor de andere twee geldt dit niet. Sommigen vinden dit voorstel onbevredigend. Naar hun mening worden zo kennis en erkenning/achting te los van elkaar gemaakt. Het is voor Franciscus begonnen met de ontmoeting met de melaatse: zijns ondanks wordt de melaatse erkend als kind van God en wordt God in de melaatse herkend als de *Très Bas* (cf. Jes. 53: de lijdende dienstknecht is als een melaatse). Kiezen voor evangelische armoede, voorzover dat overigens mogelijk is, is dus niet los te maken van de navolging van Christus en de liefde voor God die uit die levenswijze spreekt en de liefde van God die in armen zichtbaar wordt. Is het dan nog mogelijk om evangelische armoede als instrumenteel te beschouwen?

Dit roept de vraag op of het verdedigbaar is dat de optie voor de onvrijwillig armen, als inhoud voor evangelische armoede, secundair is t.o.v. armoede als een toegroeien naar God. Is het dan onmogelijk om in allerlei solidariteit met de *have-nots* een theologale keuze te maken, om daarin God te zoeken? Men moet toch stellen dat God 'niet los verkrijgbaar is', en dat liefde voor God niet naast maar in de naastenliefde staat? In ieder geval is duidelijk dat beide niet van elkaar gescheiden mogen worden. Het voorbeeld van Albert Schweitzer is hier instructief: met het door de eerste wereldoorlog ineenstorten van de ethiek raakt hij in Afrika aan de grond en ontdekt hij vanuit een bijna mystieke ervaring het begrip 'eerbied voor het leven'. Liefde voor God zonder de mensen erin te betrekken mist vlees en bloed; het geheim Gods is in de mensen te situeren.

Het gesprek gaat voort over het thema van armoede en kennis. Is het niet zo dat ik God pas kan vinden als ik mijn eigen armoede ontdek, en dat ik mijn armoede ontdek in de confrontatie met het gelaat van God in de armen juist zoals weerspiegeld in mijzelf? Hierin komt ook tot uiting dat onze kennis van God en onze kennis

van mensen correlatief zijn. In de mate waarin je je eigen zondigheid kent, zei Calvijn, ken je God. In de mate waarin je je eigen leegte kent, is er ruimte om God te ontmoeten.

Sommigen vragen zich af of zo'n visie de historiciteit van de mens wel voldoende erkent, aangezien armoede, leegte, schamelheid, zonde als een soort antropologische constante worden voorgesteld. Bovendien lijkt deze visie tamelijk eenzijdig en pessimistisch: is het goede niet een even geschikte of wellicht zelfs betere mogelijkheid om God te ontmoeten; hoe zou juist *humilitas* die gegrond is in en ontdekt is door zonde of verlegenheid met het goede naar het wezen van God kunnen verwijzen? Hierin is het ook belangrijk, aldus Thomas, om het vinden van je eigen armoede te zien in het verlengde van het door God gevonden worden, en niet andersom. Dan is het een armoede die God liefheeft, in plaats van een armoede waardoor de mens tegenover God wordt gesteld. Bovendien, zo wordt opgemerkt, is armoede een stadium op een weg, waarop de bevestiging als waardevol schepsel een ander stadium is.

Inmiddels valt het anderen op dat het woord 'arm' nu wel in zeer veel, weliswaar gerelateerde, maar toch onderscheiden betekenissen wordt gebruikt: zelfontleding van Christus, leegte voor God, zondigheid, ontbreken van materieel bezit, antropologisch of historisch. Het is goed om te beseffen dat 'armoede' dus functioneert als een theologische metafoor, waarvan het gebruik vruchtbaar kan zijn, maar die ook om de nodige distincties vraagt. Ditzelfde geldt het voor spiritualiteit vaak gebruikte woord 'weg', dat uit louter begripsmatige noodzaak een begin impliceert en stadia.

Een andere fundamentele vraag bij evangelische armoede is deze: kun je er eigenlijk wel voor kiezen, is het een keuze, of is het veeleer de aanvaarding van een gave of van schepsellijke armzaligheid? Eén van de aanwezigen erkent niets te kunnen met evangelische armoede als ideaal. Het is niet iets ergens boven, noch een object van keuze of streving. Kern wordt gevormd door het

ontdekken van de ware menselijke aard en daar gehoorzaam ja op zeggen. Dit verdraagt zich niet met een visie op evangelische armoede al instrument. Moet je dan zeggen dat evangelische armoede een gave is, i.p.v. een object van keuze? Evangelische armoede, zo wordt geantwoord, betekent dat de mens zichzelf ontdekt als een gave, met mankementen, en dat het niets geeft dat er zulke mankementen zijn. Vanuit Thomas kan gezegd worden dat het inderdaad om een gave gaat, die sommige mensen van God krijgen, en dat het leven in die armoede dus altijd een reactie is op Gods handelen. Een belangrijke consequentie hiervan is dat zo de ambitie om 'je best te doen' voor de armoede in de wortel geveld wordt. Het is geen ideaal, noch een deugd die inoefening behoeft.

Aan het slot van de discussie keert het probleem van de verhouding tussen Thomas' teksten en die van Franciscus weer terug. Gevraagd wordt of men louter moet onderscheiden tussen middellijke en onmiddellijke reflectie, tussen geloofsreflectie en theologische geloofsreflectie (als dat al waar is; Franciscus gebruikt niet alleen ervaringstaal, maar ook begripstaal, zo wordt gesteld), of dat de distinctie dieper gaat: instrumentele versus fundamentele opvatting van evangelische armoede, resp. evangelische armoede op weg naar volmaaktheid en evangelische armoede als aanvaarding van schepselijke armzaligheid. In de lijn van het eerste alternatief (middelijk/onmiddelijk) wordt gesteld dat de vraag relevant is of men met behulp van Thomas Franciscus beter kan begrijpen en plaatsen. Sommigen ontkennen dit ronduit, terwijl anderen deze vraag beamen. Hierbij speelt voor velen ook een rol dat Franciscus reflecteert op zijn armoede na een bekeringservaring in de ontmoeting met armen, terwijl Thomas na zijn mystieke ervaring aan het einde van zijn leven juist de consequentie trok dat schrijven geen zin meer had. Anderen ontkennen de relevantie van de persoonlijke beleving voor de theologie van de evangelische armoede. Thomas wil recht doen aan iedereen die streeft naar God, en geeft zowel een plaats aan hen die de gave van de

evangelische armoede hebben ontvangen, als aan hen die dat niet hebben.

Dit veronderstelt wel dat het mogelijk is om zonder door armen bekeerd te zijn tot je eigen armoede, fundamentele verstandige dingen daarover te leren of te zeggen. Het is juist die veronderstelling die sommigen in twijfel trekken.

Hier sluit de voorzitter het laatste uur van de studiedag en dankt de aanwezigen en vooral ook de organisator en de inleiders.

Henk J.M. Schoot

ENKELE KANTTEKENINGEN BIJ SCOTUS' LEER VAN DE CONTINGENTIE VOLGENS VOS

Rudi te Velde

“(…) en het was alsof hij voor iedere binding aan het reële terugschrok omdat hij er een beroving van het potentiële in zag. Het potentiële was zijn domein, de oneindige ruimte van het mogelijke zijn koninkrijk (…).”

(Thomas Mann, *Doctor Faustus*,
p. 186)

Enige jaren geleden heeft een Utrechts werkgezelschap onder leiding van Anton Vos een tekst van Duns Scotus gepubliceerd onder de titel *Contingentie en vrijheid*.¹ Deze uitgave bevat een vertaling van *Lectura I*, 39 — een tekst over Gods kennis van de *futura contingentia* — samen met een uitvoerig commentaar en een inleiding. In korte paragrafen alternerend met de vertaling is ook de Latijnse tekst opgenomen, wat nog eens extra het karakter van een ‘studieboek’ onderstreept. Want dat is het zeker: het boek eist van de lezer een volhardende houding van aandachtig studeren om eerst de gang van Scotus’ betoog te kunnen ontdekken en dan te kunnen volgen. De

¹ *Johannes Duns Scotus: Contingentie en vrijheid* (Lectura I 39), Ingeleid, vertaald en van commentaar voorzien door A. Vos Jaczn., H. Veldhuis, A.H. Looman-Graaskamp, E. Dekker en N.W. den Bok, Zoetermeer: Meinema, 1992.

inleiding en het commentaar vervullen hierbij zeker goede diensten. Het is helder geschreven en over het algemeen goed toegankelijk, afgezien dan van de voorliefde van de auteurs voor een modaallogische notatiewijze. Toch acht ik het commentaar en de inleiding niet geslaagd. Wat ontbreekt is een filosofische bespreking en evaluatie van Scotus' gedachtengang inclusief de problematische kanten ervan. Duns Scotus' begrip van contingentie roept allerlei vragen op. Die vragen nemen door het commentaar eerder toe dan dat ze een bevredigend antwoord krijgen. Voorts twijfel ik eraan of de commentatoren wel op hetzelfde spoor zitten als de tekst, of zij niet tezeer bepaalde scheppingstheologische thema's aan de tekst willen ophangen die er mijn inziens niet in zitten.

Volgens de auteurs ligt het grote belang van de tekst in de nieuwe contingentie-opvatting die erin ontwikkeld wordt. Contingentie houdt kort gezegd in dat de wereld anders kan zijn dan ze (feitelijk) is. Er is geen dwingende reden te geven dat de wereld zo is als ze is; het is een wereld die voortspruit uit Gods vrije liefde (dus zo 'toevallig' is ze ook weer niet). Volgens Vos e.a. heeft Scotus als eerste in de geschiedenis een begrip van 'echte' contingentie ontwikkeld die de "onmisbare theoretische basis [legt] voor een theologie die wil spreken over God als een in *vrijheids*schepende en liefhebbende Persoon.." (p. 36). Dit is nogal een bewering, die helaas slechts een bewering blijft. En je kunt je afvragen of dit wel het thema van Scotus' tekst is. De auteurs stellen dat een theoretische verantwoording van Gods schepende vrijheid eerst binnen het kader van Duns Scotus' theorie van de contingentie op een consistente wijze mogelijk is. Vóór Scotus zou de filosofie niet verder gekomen zijn dan een halfslachtige contingentie, een contingentie die weliswaar de mogelijkheid van het tegendeel voor een ander tijdstip dan waarop de contingente toedracht plaatsvindt niet uitsluit, maar die de toedracht op het moment zelf de enig mogelijke laat zijn. Als iets het geval is, dan kan het tegendeel (op dat moment)

niet het geval zijn. Nu zou Scotus, in plaats van deze 'diachrone' contingentie, een 'synchrone' contingentie geïntroduceerd hebben, de enige echte contingentie waarbij het tegendeel op hetzelfde moment mogelijk is. Een belangrijke ontdekking, volgens Vos, want alleen met deze opvatting van contingentie kan recht gedaan worden aan de christelijke ervaring van Gods liefde die de vrije oorsprong is van mens en werkelijkheid. Wordt, zo vraagt men zich onwillekeurig af, bij de christelijke auteurs voor Duns Scotus (Bonaventura, Thomas, etc.) hier geen recht aan gedaan? Is alleen dan het scheppende handelen van God vrij wanneer het effect ervan contingent is? Voor de auteurs lijkt dit vanzelfsprekend te zijn. Maar Thomas bijvoorbeeld zou dit ontkennen. Waarom zou God niet in vrijheid een noodzakelijk iets willen scheppen, iets dat eenmaal geschapen niet anders kan zijn dan het is? (Bij Thomas zijn bijvoorbeeld de zuiver geestelijke wezens niet contingent.)

Waarin bestaat precies deze 'echte' contingentie van Duns Scotus? Vos legt het uit in contrast met de 'diachrone' contingentie waarvoor Aristoteles model staat: voor Aristoteles is een stand van zaken P contingent indien het tegendeel, niet-P, op een ander tijdstip dan P het geval kan zijn. Dat Socrates zit, is contingent, want een moment later kan Socrates opstaan. Op het tijdstip zelf dat P het geval is is het tegendeel niet mogelijk, en in deze zin, aldus Vos, zou P op dat tijdstip — volgens Aristoteles — *noodzakelijk* zijn. 'Echte' contingentie komt dus bij Aristoteles niet voor. Het is wat we kunnen noemen een 'uitgestelde' contingentie. Deze weergave van Aristoteles' contingentie-opvatting vind ik wel erg simplistisch. Waar blijft bijvoorbeeld de betekenis van het materie-beginsel voor de contingentie van de (stoffelijke) werkelijkheid?

Nu de synchrone contingentie: volgens Duns Scotus zou een stand van zaken P dan contingent zijn indien voor hetzelfde tijdstip het tegendeel van P mogelijk is. Contingentie wordt hier ontkoppeld van

veranderlijkheid. Een stand van zaken kan door de tijd heen onveranderlijk dezelfde blijven en toch contingent. Vos illustreert deze opvatting van contingentie met een tekening bestaande uit een tijdas met daarop een serie gearceerde blokjes die actuele standen van zaken aangeven. Elk ingevuld vakje heeft als tegenhanger een leeg vakje dat het niet-realiseerde maar wel mogelijke tegendeel symboliseert. Het gaat om mogelijkheden die niet gerealiseerd zijn maar niettemin *wel echte mogelijkheden* zijn; “de werkelijkheid kan dus, op elk moment dat zij er is en zoals zij er is, echt anders zijn dan ze feitelijk is.” (p. 35).

Ik moet eerlijk bekennen dat het me maar niet lukt om het geheim van deze synchrone contingentie te vatten. En het commentaar, dat zo doordrongen is van het grote belang ervan, slaagt er mijns inziens niet in deze contingentie voor de lezer inzichtelijk en aannemelijk te maken. De wereld is contingent: zij is op dit moment zus en zo, maar kan ook geheel anders zijn, op hetzelfde moment. Elke actuele stand van zaken heeft een tegenhanger, en die tegenhanger kan op hetzelfde moment ook actueel worden. Wat betekent dit ‘kunnen’? Laten we een voorbeeld nemen. De propositie ‘Socrates zit’ staat voor een actuele contingente stand van zaken. Moeten we dit zo opvatten dat voor het moment waarop geldt dat ‘Socrates zit’ het tegendeel ‘Socrates zit niet’ het geval kan zijn? Het lijkt mij dat wanneer Socrates zit het noodzakelijk is dat hij zit zolang hij zit, hoewel hij natuurlijk niet noodzakelijk zit (Thomas zou zeggen: een *necessitas ex suppositione*, niet een *necessitas absoluta*). Het lijkt mij uitgesloten dat op hetzelfde moment beide alternatieven gerealiseerd kunnen zijn: Socrates kan niet tegelijk zitten en niet zitten. We stuiten hier op een soort onmogelijkheid: het is of het één of het ander, maar niet beide tegelijk. Moet je dan niet zeggen: het lege vakje blijft noodzakelijk leeg zolang als het alternatieve vakje gevuld blijft? Het is toch niet voor niets dat Vos zelf ook in de irrealis spreekt: de lege vakjes symboliseren de mogelijkheden “die gereali-

seerd hadden kunnen zijn” (p. 35) (dus niet: gerealiseerd kunnen worden). Ook erkent hij volmondig dat beide mogelijkheden niet tegelijk geactualiseerd kunnen worden, want dat zou strijdig zijn met het principe van niet-tegenspraak. Maar het lege vakje blijft toch een *echte* mogelijkheid...

Het is onmogelijk dat beide vakjes tegelijk gerealiseerd zijn. Maar ieder vakje belichaamt een mogelijkheid in de zin dat de propositionele uitdrukking van de betreffende stand van zaken geen tegenspraak insluit. Dus de actualiteit van de een maakt de ander nog niet onmogelijk, als je tenminste ‘mogelijkheid’ definieert als *non-repugnantia terminorum*. En dat blijkt Scotus ook te bedoelen. Maar is het niet wat triviaal te zeggen dat wanneer het feitelijk het geval is dat Socrates zit het tegendeel voor datzelfde moment logisch mogelijk is. Daarvoor is het toch een feitelijke toedracht. En dit zal ook Aristoteles wel niet ontkennen.

De betekenis van de synchrone contingentie-theorie komt het duidelijkst naar voren in de wilsleer, wordt in de inleiding opgemerkt (p. 36). Alleen binnen een contingent universum kan er sprake zijn van wilsvrijheid, van een wil die, als hij op een bepaald tijdstip iets wil, voor hetzelfde tijdstip iets anders of het tegendeel kan willen. De vrijheid van de wil, zo legt Scotus uit in par. 49, ligt in een vermogen (*potentia*) of mogelijkheid (*possibilitas*) die ‘logisch’ genoemd wordt. Het is volgens deze *potentia logica* dat Scotus kan zeggen dat de wil op het moment dat hij a wil, voor hetzelfde moment ook a niet kan willen (*nolle*). Laten we eens proberen ons voor te stellen wat dit betekent. Voor de wil is het a willen niet noodzakelijk in de zin dat het a willen niet tot de essentie van de wil behoort noch als een natuurlijk attribuut eruit voortvloeit. De wil verhoudt zich vrij tot zijn act, zegt Scotus. Dus wanneer de wil daadwerkelijk a wil, dan is het tegendeel, a niet willen, geen logische onmogelijkheid voor die wil. Nee, natuurlijk niet, want de realisatie van een logische mogelijkheid zou deze

mogelijkheid tot een logische noodzakelijkheid maken indien daardoor het tegendeel logisch onmogelijk wordt. Maar moet je niet ook zeggen dat het niet in de *macht* van de wil ligt op het moment waarop hij a wil a niet te willen. De wil kan niet beide tegelijk. Het tegendeel blijft dus voor hetzelfde moment een logische mogelijkheid, maar het is niet mogelijk die mogelijkheid op het zelfde moment te realiseren. Wat blijft dan over van de synchrone contingentie? De wil blijft toch niet in een onbepaalde houding staan ten opzichte van de twee alternatieve mogelijkheden?

Laten we proberen vast te stellen wat Duns Scotus volgens Vos onder 'contingentie' verstaat. De tekst van Scotus, *Lectura I*, 39 handelt over de kwestie van de *futura contingentia*, dat zijn toekomstige en contingente standen van zaken. Zal het morgen regenen of niet? Beide mogelijkheden staan nog open. Gaan wij morgen naar het strand? Misschien. Als het tenminste niet regent.

Contingentie slaat evenwel niet alleen op toekomstige gebeurtenissen. Op p. 28 spreekt Vos van een "contingente toekomst"; vervolgens, op p. 29, van een "contingente werkelijkheid", en "het contingente karakter van die (toekomstige) werkelijkheid". In de rest van de inleiding wordt voortdurend heen en weer gesprongen tussen een "contingente toekomst" en contingentie als eigenschap van een feitelijke stand van zaken of van deze feitelijk bestaande wereld. 'Feitelijk' lijkt synoniem te zijn met 'geactualiseerd', dus voor zover contingentie feitelijke insluit kan de toekomst niet contingent zijn. Toch lijkt dit wel de bedoeling te zijn. Voorts, niet alleen de geschapen werkelijkheid is contingent, ook Gods kennis ervan is contingent. God kent op contingente wijze de contingente dingen. Betekent dit dat op het moment dat God iets kent hij het ook niet kan kennen? Op p. 35, waar de betekenis van de synchrone contingentie wordt verduidelijkt met een tekeningetje, blijkt dat contingentie een eigenschap is die niet geraakt wordt door de tijd. Een stand van zaken

P is contingent op elk mogelijk tijdstip in de toekomst, heden en verleden, want welk tijdstip men ook neemt, het tegendeel van een mogelijke contingente stand van zaken is altijd mogelijk. Maar, zegt Vos op p. 43, Duns Scotus zelf trok de contingentie niet door naar het verleden. Toekomst en heden is bij hem contingent, het verleden niet (want, zou je zeggen, gedane zaken nemen geen keer; zelfs God kan niet maken dat er in Utrecht nooit een Domtoren heeft gestaan). Duns heeft dus de consequenties van zijn eigen theorie onvoldoende doorgetrokken naar elke tijdsdimensie, horen we. De contingentie van het verleden is een raadselachtig iets. Je kunt wel van gebeurtenissen uit het verleden zeggen dat het contingent is dat ze hebben plaatsgevonden, maar nu ze eenmaal hebben plaatsgevonden, kan het tegendeel niet meer plaatsvinden. Maar dit wil natuurlijk niet zeggen dat alle gebeurtenissen in het verleden logisch noodzakelijk zijn geworden. Toch zeggen we dat het verleden 'vast' ligt, in tegenstelling tot de toekomst die nog 'open' ligt (en niet alleen omdat wij nog niet weten hoe de toekomst eruit zal zien, maar omdat de toekomst afhankelijk is van allerlei contingente factoren). Dit verschil maakt blijkbaar niets uit voor de contingentie zoals Vos die wil opvatten. Laten we een voorbeeld nemen: gisteren ben ik naar het strand geweest. Ik had er ook niet heen kunnen gaan, maar ik heb het wel gedaan. Moet je nu zeggen: deze stand van zaken, nl. dat ik gisteren naar het strand ben geweest, is contingent, omdat ik weliswaar in deze feitelijke wereld naar het strand ben geweest maar er ondertussen een mogelijke wereld denkbaar is waarin dit niet voorgevallen is? De propositie 'ik ben gisteren naar het strand geweest' is waar voor deze (feitelijke) wereld, niet voor alle mogelijke werelden. Dit is de contingentie zoals Vos het wil opvatten. Naast de feitelijk bestaande wereld lopen talloze mogelijke werelden met de mogelijke alternatieven parallel. De alternatieve mogelijkheden in die mogelijke werelden maken de feitelijke standen van zaken in deze wereld contingent.

Er blijkt een verschil te bestaan tussen de betekenis die Vos aan 'contingent' toekent en wat het bij Duns Scotus betekent. Volgens de hedendaagse modale logica, aldus Vos, heeft 'contingent' betrekking op een mogelijke stand van zaken waarvan het tegendeel voor hetzelfde tijdstip eveneens mogelijk is (p. 39). Ik vind dit een vreemde omschrijving: hebben mogelijke standen van zaken een tijdstip? 'Contingent' heeft betrekking op het mogelijkheidsniveau, zegt Vos. Betekent dit niet dat een propositionele inhoud, waarvan men zegt dat het een logische mogelijkheid uitdrukt, zonder tijdsfactor is? Dus: 'dat Socrates zit' is een mogelijke (contingente) stand van zaken, en niet 'Socrates zit nu'. Het laatste is waar of onwaar, het eerste is waar noch onwaar (tenzij volgens de mogelijke werelden-semantiek).

Bij Scotus impliceert contingentie ook feitelijkheid: "het heeft bij hem betrekking op een *feitelijke* stand van zaken, waarvan het tegendeel voor hetzelfde moment *mogelijk* is." (p. 39) Hoe zit het dan met een toekomstige contingente stand van zaken die nog niet feitelijk is? De tekst gaat toch over *futura contingentia*? Laten we dit vasthouden: contingent is, volgens de omschrijving van Duns Scotus, *cuius oppositum posset fieri quando illud fit*. Moeten we hieraan 'feitelijk' toevoegen? Wat is de meerwaarde hiervan? Interessant in dit verband is wat Duns Scotus zegt in zijn *Reportatio* (I A, d.38, f.114ra)²: God kent bepaaldelijk en onfeilbaar elke contingente gebeurtenis (*eventum*) die plaats zal vinden. Dit kan als volgt uitgelegd worden. God kan bepaaldelijke kennis hebben van een van beide alternatieve mogelijkheden wanneer die gebeurtenis actueel plaatsvindt, want dat kunnen wij ook. Maar deze kennis in God is niet nieuw, want anders zou hij veranderen. Als hij dus onveranderlijk is, dan moet hij van eeuwigheid af gekend hebben wat hij kent op het moment

² Vgl. Allan B. Wolter, "God's Knowledge of Future Events", *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, Ithaca/London: Cornell University Press, p. 288.

dat het plaatsvindt. Dus God kent van eeuwigheid dat deze gebeurtenis (de ene helft van beide alternatieven) zal plaatsvinden, en dat kent hij omdat zijn wil aan de ene helft een waarheidswaarde heeft toegekend, dus voorzover hij wil dat dit zal plaatsvinden. Ik lees hierin dat het bij Scotus niet zozeer gaat om de feitelijkheid van iets dat plaatsvindt, maar om de vraag hoe bepaalde kennis van God kan samengaan met contingentie. Contingentie is een 'bestaansconditie' van de dingen. Wat op dit moment plaatsvindt kent God bepaaldelijk (zoals ook wij); wat God nu kent heeft hij altijd al gekend, dus hij heeft altijd gekend dat dit nu zal plaatsvinden. Men kan hieruit concluderen dat Duns Scotus niet primair geïnteresseerd is in de *voorkennis* van God van toekomstige gebeurtenissen, maar in de vraag of hij bepaalde kennis heeft van wat op contingente wijze gebeurt ook voordat het feitelijk heeft plaatsgevonden (want dan er is geen probleem meer). Zijn kennis van contingente toedrachten gaat vooraf aan het daadwerkelijk veroorzaakt zijn van wat hij wil, maar is gebaseerd op zijn wil dat deze toedracht plaats zal vinden en veroorzaakt zal worden. In dit verband vind ik het vreemd dat het commentaar voorbij gaat aan de exacte formulering van *quaestio 1: (...) de rebus secundum omnem condicionem existentiae, ut secundum futuritionem*. Wat betekent hier *futuritio*? Zou je dit als volgt kunnen weergeven: of God bepaalde kennis heeft van de dingen volgens elk bestaansaspect, met name het aspect van het te zullen gebeuren?

Scotus vraagt naar de oorzaak van de contingentie in de dingen. Deze oorzaak legt hij in God, en wel in de wil van God. Volgens Vos betekent dit dat God de oorzaak is van het feitelijk bestaan van contingente dingen, niet van hun contingentie als zodanig, die immers geworteld ligt in de *potentia logica*. Afgezien van het feit dat de tekst van Scotus geen aanleiding geeft dit onderscheid zo te maken — dat God oorzaak is van het feitelijk bestaan der dingen, zal Scotus wel onderschrijven, alleen daar gaat de tekst niet over — lijkt me dit toch

ook niet voldoende. Stel dat God noodzakelijk zou handelen, dan zou hij van iedere gegeven alternatieve stand van zaken er eentje noodzakelijk actualiseren, maar wel zo dat het alternatief toch nog steeds logisch mogelijk blijft. Het is dus denkbaar dat deze wereld in relatie tot God noodzakelijk is maar in zichzelf contingent omdat het tegendeel van iedere stand van zaken logisch mogelijk is. Want we horen dat de *potentia logica* een ontologische wezenstrek is van de dingen onafhankelijk van hoe God veroorzaakt. Wanneer Scotus stelt dat God oorzaak is van de contingentie in de dingen, dan bedoelt hij dat God op een contingente wijze veroorzaakt, dus dat het al dan niet realiseren van een mogelijke stand van zaken contingent is, het resultaat van een vrije wilsbeslissing. Vos stelt (p. 38) dat de goddelijke en menselijke wilsvrijheid er zijn dankzij de contingente grondstructuur van de werkelijkheid. “Doordat er op het vlak van de *possibilitas logica* alternatieve standen van zaken zijn voor hetzelfde tijdstip, kan de wil op een bepaald tijdstip het éne willen, terwijl voor hetzelfde tijdstip tevens de mogelijkheid van het niet- en anders-willen aanwezig is.” Ja, maar dan alleen maar voor zover de wil op contingente wijze wil. Aan de hele *possibilitas logica* in de dingen heb je niets als de wil op noodzakelijke wijze wil wat ze wil. Trouwens, Scotus spreekt nergens van een ‘*potentia logica*’ in de dingen, als een soort ontologische structureigenschap van de werkelijkheid. Hij introduceert de *potentia logica* in par. 49 in verband met de vrije wil die, wanneer hij a wil, op hetzelfde moment a kan niet-willen. Scotus geeft er een voorbeeld bij dat uitdrukkelijk het logische karakter van deze mogelijkheid onderstreept. ‘De wereld kan er zijn’, uitgesproken voor de schepping van de wereld: dit is een mogelijkheid in de zin van een verbindbaarheid van de termen zonder dat er een mogelijkheid in de dingen mee correspondeert.

God is de oorzaak van de contingentie in de dingen. Wat betekent dit precies? Het kan niet zo zijn, aldus Vos (p. 117), dat de contingentie als intrinsieke modale bepaling der dingen terug gaat op

God. Het gaat om de feitelijke realisering van de contingente mogelijkheden door Gods wil. God is dus de oorzaak ervan dat contingente standen van zaken feitelijk bestaan, niet dat ze contingent zijn, want dat zijn ze uit zichzelf al, dankzij de *potentia logica*. Ik betwijfel of Duns Scotus het hiermee eens zou zijn. De tekst gaat niet over schepping. Het gaat om Gods zekere kennis van contingente toedrachten. Scotus betoogt dat de waarheidswaarde van contingente proposities zijn grond heeft in Gods wil. Neem bijvoorbeeld een neutrale propositionele inhoud 'dat Socrates zit'. Zo'n neutrale propositie heeft nog geen waarheidswaarde (en ook geen tijdstip). Dat Socrates zit kan het geval zijn of kan niet het geval zijn. Pas door tussenkomst van Gods wil krijgt deze propositie een bepaalde waarheidswaarde. Het is door de wil dat er een plus- of minwaarde (*velle* of *nolle*) mee verbonden wordt: het is het geval of het is niet het geval. Gegeven de wilsbepaling heeft Gods verstand zekere en onfeilbare kennis van de contingente toedracht dat Socrates op een bepaald tijdstip zit.

Vos spreekt over een ambivalentie in Scotus' vraagstelling (p. 117). Vraagt Scotus naar de oorsprong van de mogelijkheid van contingente standen van zaken, of naar de oorsprong van hun feitelijkheid? (p. 40) Ik denk dat deze ambivalentie eerder het gevolg is van een verwarring van de kant van de commentatoren die iets te gretig gebruik maken van de hedendaagse modale logica (waarin contingentie op een andere manier gedefinieerd wordt) en zich wellicht iets te veel laten leiden door de 'mogelijke werelden-semantiek'. Volgens Vos is deze semantiek een zeer geschikt instrument om de synchrone contingentie van Scotus verder uit te werken (p. 41). Ik heb daar zo mijn twijfels over. Twee kanttekeningen wil ik hierbij maken. Ten eerste, hoe bepaal je het verschil tussen een mogelijke wereld die slechts mogelijk is en een mogelijke wereld die actueel (feitelijk) bestaat? (Dat is toch wel belangrijk, want alleen de feitelijke wereld is uitdrukking van Gods vrije liefde.) Een voorbeeld van een mogelijke

wereld, zegt Vos, is de feitelijke wereld, zoals die nu bestaat en waarvan o.a. de Utrechtse Domtoren deel uitmaakt. Een ander voorbeeld van een mogelijke wereld is deze zelfde wereld maar dan zonder Domtoren. Zo zijn er talloze mogelijke werelden, elk iets anders ingericht, die elkaars mogelijke alternatieven zijn. Ik vind dit vreemd en ongehoord. Je kunt toch niet zomaar zeggen dat deze feitelijk bestaande wereld een *voorbeeld* is van een mogelijke wereld. Bij Duns Scotus — aldus de inleiding — is er sprake van een concentratie op de voor ons meest relevante mogelijke wereld: de feitelijk bestaande. Vos lijkt dit te betreuren. Scotus heeft zich nog niet helemaal los kunnen maken van het feitelijk bestaande. Ik begrijp dit soort ‘mogelijkheidsdenken’ niet. Het cruciale verschil, lijkt mij, is dat die ene (feitelijke) wereld bestaat en alle andere niet, en dit verschil bestaat niet in de uitputtende set van uitspraken die waar zijn voor deze wereld. Met het instrument van de ‘mogelijke werelden-semantiek’ kan men de meerwaarde van de actualiteit niet tot uitdrukking brengen. Als in iedere mogelijke wereld een bepaalde set van standen van zaken het geval is, dan is ook in de mogelijke wereld die feitelijk bestaat een bepaalde set van standen van zaken het geval, maar niet omdat deze feitelijk bestaat, maar als één van de mogelijke werelden. Vanuit het perspectief van Duns Scotus zou dan gelden dat elke mogelijke wereld (als geheel van contingente standen van zaken) volledig bepaald is in zijn waarheidswaarde door Gods wil. Wat blijft dan over van de relatie tussen Gods wil en ‘onze’ wereld?

Voorts, is elke mogelijke wereld in zichzelf ook niet in zekere zin noodzakelijk, inclusief die mogelijke wereld die feitelijk bestaat? Elke mogelijke wereld, zo lezen we, is een maximale, consistente verzameling van mogelijke standen van zaken. Maximaal betekent geheel bepaald in waarheidswaarde. Voor iedere mogelijke stand van zaken geldt dat deze voor een mogelijke wereld waar of onwaar is. Nu is het zo dat elke mogelijke wereld, als consistente verzameling van mogelijke standen van zaken, noodzakelijk is. Een mogelijke wereld

bestaat immers precies uit die verzameling; een iets andere verzameling maakt een andere mogelijke wereld. Het punt is dat je niet meer kunt zeggen dat een stand van zaken contingent is voor deze wereld. Want iedere mogelijke wereld is juist deze wereld vanwege die vaste verzameling van mogelijke standen van zaken. Hetzelfde zie je bij Leibniz: in het individuele begrip van Adam ligt het gehele verloop van de wereld al besloten. Met deze Adam koos God voor deze specifiek ingevulde wereld inclusief de Domtoren als een instantie van alle mogelijke werelden. Geen Domtoren had een andere Adam betekend. Dit is toch een zeer vergaande rationalisering van feitelijke toedrachten! Ik denk niet dat Duns Scotus dit voor zijn rekening had willen nemen.

Duns Scotus herleidt de contingentie in de dingen tot de goddelijke wil die op contingente wijze veroorzaakt. De manier waarop Gods wil oorzaak is van contingente dingen verduidelijkt hij dan aan de hand van de menselijke wil. De vrijheid van de menselijke wil is drievoudig: onze wil is, ten eerste, vrij tot tegengestelde acten, ten tweede, vrij tot tegengestelde objecten, en ten derde ook vrij tot tegengestelde effecten die hij voortbrengt. Het gaat nu met name om de eerste twee aspecten van de vrijheid. De eerste, de vrijheid tot tegengestelde acten, is volgens Scotus iets onvolmaakts, dus niet overdraagbaar op Gods wil; de tweede daarentegen, de vrijheid tot tegengestelde objecten, is wel volmaakt.

Uit de vrijheid tot tegengestelde acten volgt een tweevoudige contingentie met betrekking tot tegengestelde objecten. De eerste is dat ik op dit moment een bepaald object kan willen en op het volgende moment iets anders kan willen (door middel van een andere act). Dit betreft dus een contingentie die voortvloeit uit de veranderlijkheid van de wil.

Er is ook nog een andere contingentie die te maken heeft met een *potentia logica*. Volgens deze logische mogelijkheid heeft de wil

op hetzelfde moment dat hij een bepaalde act heeft de vrijheid tot de tegengestelde act. Bijvoorbeeld: ik bemin A; ik kan (heb de vrijheid) om op hetzelfde moment A te haten. Het doet wellicht enigszins vreemd aan om dit vrijheid te noemen. Wat Scotus bedoelt is dat bij de menselijke wil het vermogen zich op een niet-noodzakelijke wijze verhoudt tot de wilsact. Het vermogen valt niet samen met de act en sluit niet noodzakelijk deze bepaalde act in. Dus, wanneer het vermogen actueel verbonden is met deze act, dan is de verbinding met de tegengestelde act nog altijd logisch mogelijk: "de wil (vermogen) die wil (act) op a, kan op a niet-willen." Deze logische mogelijkheid is echter in relatie tot het wilsvermogen een reële mogelijkheid. De wil kan op hetzelfde moment een andere act voortbrengen dan hij feitelijk voortbrengt.

Dit vervult me wederom met een gevoel van mysterie en verbazing. De wil kan niet op hetzelfde moment twee (tegengestelde) acten tegelijk voortbrengen; maar wat hij wel kan is, op het moment dat hij een bepaalde act stelt, de tegenstelde act stellen. Maar wat wil de wil nu? Is dit een adequate manier om vrijheid te denken? Volgens het commentaar op p. 137 is de wilsvrijheid gelijkwaardig met de synchrone contingentie van de wil. De wil, terwijl hij wil, kan ook niet willen. Is hiermee nu werkelijk het wezen van de vrijheid geraakt? Het lijkt alsof de wil niet werkelijk a wil als zijn vrijheid hierin zou bestaan ook het tegendeel te kunnen willen. Maakt het kunnen niet-willen van wat hij wil deel uit van de vrijheid waarmee de wil a wil? Maar hoe kan de wil positief voor iets kiezen en tegelijk het kunnen niet-willen daarvan ook willen? Ik zie echt niet in hoe een dergelijke contingente vrijheid het fundament legt onder Gods scheppende liefde.

Duns Scotus spreekt over het wilsvermogen als oorzaak die de act als effect voortbrengt. Het lijkt alsof het vermogen zijn act kiest (en de vrijheid behoudt om de tegengestelde act te kiezen). Maar daarmee zou het vermogen een act uitoefenen voorafgaande aan zijn

act. Een vrij vermogen, zou men zeggen, is een vermogen dat zichzelf bepaalt tot zijn act. Bij Scotus echter blijft het vermogen zich vrij houden voor de tegengestelde act. Het lijkt zich niet in vrijheid te willen binden met en in een bepaalde act. Wanneer het een bepaald persoon liefheeft, wil het het tegengestelde blijven kunnen willen.

Maar goed, dit betreft nog steeds de vrijheid tot tegengestelde acten, wat een teken is van onvolmaaktheid. God zal toch wel niet op deze manier zijn vrijheid uitoefenen. God, zo lezen we in par. 53, heeft geen vrijheid tot tegengestelde acten. De goddelijke wil valt samen met zijn ene wilsact, die als onbegrensd vrij is tot tegengestelde objecten. Nu lezen we in par. 54 dat de goddelijke wil die in één enkele wilsact wil dat er een steen is, op datzelfde eeuwigheidsmoment kan willen dat er geen steen is, of kan niet-willen (*nolle*) dat er een steen is. Dit is raadselachtig. Het commentaar tekent erbij aan dat er precies als bij de menselijke wil ook bij God een feitelijke wilsact is die gepaard gaat met een mogelijke tweede wilsact. God die wil dat er een steen is, kan willen dat er geen steen is, of kan niet-willen dat er een steen is. "Hier staan dus zowel de vrijheid tot tegengestelde acten als die tot tegengestelde objecten broederlijk naast elkaar, toegeschreven aan God." (p. 143) Met deze vrijheid van God is de contingentie in de actuele wereld verklaard, aldus het commentaar. Ik begrijp hier niets van. Het heeft er alle schijn van dat Scotus zich hier tegenspreekt (of dat iemand met de tekst gerommeld heeft). Hij zegt eerst dat God geen vrijheid tot tegengestelde acten heeft, en dan geeft hij een formulering waarin dit precies wel gesteld lijkt te worden. Het commentaar trekt ook deze conclusie en zonder een teken van enig onbehagen kent het aan God die tweevoudige vrijheid toe. Hoe kan God nu in zijn ene wilsact een object willen en op hetzelfde moment ook niet willen? Van een commentaar zou je toch een bespreking van deze moeilijkheid verwachten?

Conclusie

De contingentie-opvatting zoals Duns Scotus deze uiteen zet in *Lectura* I, 39, roept veel vragen op. Het gaat hem om contingente proposities van het type 'Socrates zit'. Blijkbaar vindt Scotus het niet toereikend de contingentie ervan uit te leggen in termen van veranderlijkheid. Socrates zit op dit moment maar kan het volgende moment gaan staan. Het gaat hem om een contingentie, de mogelijkheid van het tegendeel, voor het moment zelf. Waarvoor heeft hij deze (synchrone) contingentie nodig? Om de vrijheid van Gods wil te denken. Want deze vrijheid kan niet bestaan in een veranderlijkheid van opeenvolgende acten: eerst wil God dit, het volgende moment kan hij iets anders willen. God wil, in zijn ene onveranderlijk akt, alles wat hij wil op contingente wijze. Alleen op deze wijze is de contingentie in de werkelijkheid in relatie tot de eerste oorzaak (de grond van alle waarheid) te denken. De waarheidswaarde van contingente proposities kan niet louter teruggaan op Gods verstand. Want het verstand kent alles wat het kent met een zekere natuurnoodzakelijkheid. Voorzover deze proposities waar zijn, moet de grond ervan in Gods verstand liggen; maar voorzover ze contingent zijn, kan Gods verstand niet de uitsluitende grond ervan zijn. Vandaar dat de wil erbij moet komen, de wil die op het moment dat hij iets wil vrij is tot het tegendeel. Het is de wil die de waarheidswaarde van een neutrale propositie bepaalt (*velle* of *nolle*) en is daarmee de grond (*ratio*) van de contingentie; en gegeven de wil die *velle* of *nolle* zegt heeft Gods verstand zekere en onfeilbare kennis van contingente proposities, zodat deze proposities ook als waar begrepen kunnen worden.

Als deze weergave klopt, dan moet ik zeggen dat het commentaar eerder verwarring scheidt dan dat het werkelijk helpt bij het verstaan van de tekst. Het centrale punt dat mij voor vragen stelt is of je over vrijheid kunt spreken in termen van een *potentia logica*: de wil is vrij alleen maar omdat hij, op het moment dat hij wil, ook kan

niet-willen (52). We horen telkens dat de synchrone contingentie een essentieel instrument is om Gods vrijheid theologisch te verantwoorden. Maar of en hoe deze vrijheid ermee verantwoord kan worden is mij niet duidelijk geworden.

THOMAS, EEN SERIEUZE GESPREKSPARTNER

Prof.dr A.G.M. van Melsen (1912-1994)

Lodewijk Winkeler

“Thomas blijft, of men het met hem eens is of niet, of hij in de mode is of niet (en beide heb ik meegemaakt) altijd een serieuze gesprekspartner”, zo besloot prof.dr A. van Melsen zijn boek *Geloof, rede en ervaring* in 1989,¹ Van Melsen overleed op 8 oktober 1994. Hij was één van de weinige katholieke wetenschapsbeoefenaars in Nederland die, opgeleid in het neothomisme van de jaren dertig, zijn leven lang en *sans rancune* bleef omgaan met het werk van Thomas van Aquino. Hij beschouwde zichzelf als iemand die “door het thomisme ‘heengegaan’ is”.²

Al tijdens zijn middelbare schooltijd aan het Bisschoppelijk College te Roermond kwam zijn belangstelling voor de filosofische vraagstukken naar voren. Een anecdote, overgeleverd uit de lessen apologie over de Godsbewijzen: “Eén bewijs is voldoende; anders zou dat bewijs geen bewijs zijn.”³ Van Melsen koos dan ook exact: hij ging chemie studeren in Utrecht, en kreeg in zijn studententijd de typische vorming van een katholieke student aan een

¹ *Geloof, rede en ervaring. Een wijsgerige bezinning*, Nijmegen/Kampen, 1989, p. 241. Tenzij anders vermeld zijn de geciteerde publikaties van de hand van Van Melsen.

² “Wat maakte het neothomisme zo attractief? Beschouwingen over universaliteit, systematiek en inzichtelijkheid”, *De wijsgerige Thomas. Terugblik op het neothomisme*, Baarn, 1984, p. 28.

³ A. Mertens, “Leerling van het Bisschoppelijk College van Roermond 1924-1930”, *Geloven in de wereld. Een vriendenboek voor en over prof.dr. A.G.M. van Melsen*, Nijmegen/Baarn, 1985, p. 26. Een biografie geeft G. Dierick, “De levensloop van A. van Melsen”, *ibid.*, pp. 13-25.

Rijksuniversiteit.⁴ Naast zijn studie was hij prominent lid van de katholieke studentenvereniging Veritas, en volgde hij de colleges van de neothomistische filosofen I.J.M. van den Berg (Radboudhoogleraar in Utrecht) en de rondreizende dominicaan A. Doodkorte.⁵ Het waren zijn eerste leermeesters in het thomisme, maar niet zijn belangrijkste. Als Van Melsen het veel later heeft over het fascinerende van het neothomisme, dan zegt hij er uitdrukkelijk bij dat hij doelt op het 'open' neothomisme van Mercier en de Leuvense school, en in Nederland J.V. de Groot OP, J. Th. Beysens, J. Hoogveld en F. Sassen; Van den Berg en Doodkorte blijven opvallend ongenoemd.⁶ Maar bij las hij voorkeur en in toenemende mate Thomas zelf.

In 1941 promoveerde Van Melsen in Utrecht op *Het wijsgerig verleden der atoomtheorie*, waarvan de gepopulariseerde bewerking *Van atomos naar atoom. De geschiedenis van het begrip Atoom* in 1949 verscheen, nog in 1962 werd herdrukt en in verschillende talen werd vertaald. In deze studie en in zijn *The Philosophy of Nature* (1953) sloot Van Melsen aan bij de neothomistische natuurfilosofie van P. Hoenen SJ (*Cosmologia*, later uitgegeven als *Philosophie der Anorganische Natuur*). Zijn eerste werk leverde hem reeds een eredoctoraat op van de Duquesne University in Pittsburgh, USA.⁷

Zijn natuurfilosofisch onderzoekingen leverden hem, misschien nog wel meer dan zijn neothomistische opleiding, een

⁴ L. Winkeler, "Neothomisme en emancipatie. Verkenningen rond een hypothese", *De praktische Thomas. Thomas van Aquino: de consequenties van zijn theologie voor hedendaags gedrag*, Hilversum, 1987, pp. 102-112.

⁵ H.C.J. Oomen, "Het Veritas-dispuut "De Pyramide" in het decennium vóór de oorlog", *Geloven in de wereld*, pp. 34-35.

⁶ "Het neo-thomisme, herleving van een schijn-dode of schijnherleving van een dode?", *De identiteit van katholieke wetenschapsmensen*, Baarn, 1980, pp. 96-97).

⁷ Van Melsen was voorts eredoctor van de Vrije Universiteit te Amsterdam (1980) en de Universiteit van Santo Tomas te Manilla (1984).

levenslange affiniteit op met het middeleeuwse denken in zijn oorspronkelijke vorm, en vooral met Thomas. In zijn atoomtheorie kwam hij tot de conclusie dat de in Thomas' tijd vigerende basisbegrippen van de aristotelische natuurfilosofie vanwege hun realistische uitgangspunt nog steeds uitermate geschikt waren om de wijsgerige achtergronden te doordenken van een moderne natuurfilosofie.⁸ "Iedere poging om in beginsel de mogelijkheid van de menselijke geest om de dingen te kennen zoals ze zijn te ontkennen, leidt tot een contradictie", aldus Van Melsen in *Philosophy of nature*, omdat inhoud en blijkbare bedoeling bij een niet-realistische uitgangspunt met elkaar in strijd raken.⁹

Veel wezenlijker echter voor Van Melsens verdere ontwikkeling was het feit dat hij onder de indruk kwam van Thomas' denken over de verhouding tussen geloof en wetenschap. Als wetenschapper en gelovige tegelijk sprak Thomas' zorgvuldige onderscheid tussen theologie en wijsbegeerte — en zo tussen het geloof en de zelfstandigheid van de menselijke rede — hem zeer aan. Hij realiseerde zich heel goed dat sinds Thomas de wetenschappen een eigen weg waren gegaan: niet meer redenerend vanuit *prima principia*, maar inductief en empirisch werkend. Hij zag ook dat de ontwikkeling van de moderne wetenschappen een antidogmatische geestesgesteldheid bevorderden, die in de beleving haaks kon staan op een geloof dat was gebaseerd op geopenbaarde, zo men wil dogmatische, uitgangspunten. Maar dat leidde bij hem niet tot een desavouering van geloof en theologie. Ook theologische beginselen kunnen worden geverifieerd, zo placht hij te zeggen, alleen niet nu, maar wel *in patria*.¹⁰ Naar

⁸ Een overzicht van Van Melsens natuurfilosofisch denken geeft F. Soontjens "Van atoom tot adam. Eenheid en verscheidenheid in het denken van Van Melsen", *Geloven in de wereld*, pp. 77-119.

⁹ Bew. als *Natuurfilosofie*, Antwerpen/Amsterdam, 1955, pp. 37.

¹⁰ Bijv.: "Het is helaas niet te verifiëren, althans niet op deze wereld, in hoeverre Thomas ..." (*Geloof, rede en ervaring*, p. 244).

zijn mening waren een kerkelijke bestrijding van het Copernicaanse wereldbeeld en later van de evolutietheorie niet nodig geweest: "Had de 17e eeuw theologen gekend van het formaat van Thomas, zij zouden waarschijnlijk in het voetspoor van Thomas de juiste consequentie uit diens these van de autonomie van de wetenschap getrokken hebben (...)"¹¹

Voor Van Melsen ging het allerm minst om een theoretische discussie. In 1945 werd hij benoemd aan de Katholieke Universiteit Nijmegen met natuurfilosofie en logica als leeropdracht. Als één van de oprichters van de nieuwe Faculteit der Wis- en Natuurkunde realiseerde hij zich heel goed dat deze universiteit, die tot dan toe alleen een letterenfaculteit, een juridische en een theologische faculteit had gehad, pas nu werkelijk geconfronteerd werd met de moderne wetenschapsbeoefening, én met de maatschappelijke consequenties daarvan.¹² Juist door Thomas geïnspireerd maakte hij zich sterk voor een zelfstandige en volwassen wetenschapsbeoefening aan een *katholieke* universiteit, en tegelijk een maatschappelijk verantwoordelijkheidsgevoel van de katholieke intellectueel.¹³

Vanuit zijn natuurfilosofie ontwikkelde Van Melsen vanaf die jaren een cultuurfilosofie, waarin de domeinen van het geloof en de wetenschap door hem, in navolging van Thomas, zorgvuldig werden onderscheiden, zonder ze te scheiden. Hij was zich er zeer van bewust dat de hele schepping 'niet-God' was, en dat het de taak van mensen is

¹¹ *Geloof, wetenschap en maatschappelijke omwentelingen. Wijsgerige beschouwingen over de crisis in de cultuur*, Baarn, 1977, p. 147.

¹² Vgl. *Natuurwetenschap en techniek. Een wijsgerige bezinning*, Antwerpen, 1960.

¹³ Vgl. bijvoorbeeld "De katholieke academicus", *Studeren in Nijmegen*, Nijmegen, 1949, pp. 7-15; "De Katholieke Universiteit en de exacte wetenschap", *RK Artsenblad* 28 (1949), pp. 11-16; "The Idea of a Catholic University", *ibid.*, 35 (1956), pp. 303-310.

er alles uit te halen wat er in zit. Hij was er dan ook van overtuigd dat wetenschappers dienen te streven naar wetenschappelijke vooruitgang. Hij was niet blind voor falen en feilen van de wetenschappen, maar de oplossingen daarvoor zocht hij uitdrukkelijk in een verdere en verantwoordelijke wetenschappelijke ontwikkeling.¹⁴ In dit verband citeerde hij graag S.Th. I.II.91.2.resp.: “Vergeleken met andere wezens valt het redelijk schepsel op een meer eminente wijze onder de goddelijke voorzienigheid, namelijk in zoverre het zelf aan de voorzienigheid deel heeft, omdat het voor zichzelf en voor anderen voorzieningen moet treffen”.¹⁵

Heel pregnant kwamen Van Melsens natuurfilosofisch denken, zijn kerkelijk engagement en zijn affiniteit met Thomas samen toen hij in de jaren 1964-1966 lid was van de Pauselijke Commissie voor de Geboorteregeling. Het kerkelijke beroep in dit verband op de ‘natuurwet’ als norm trok hij bij Thomas zelf na.¹⁶ Zijn denken over ‘natuur’ in dit verband komt treffend tot uiting in de opmerking: “De moderne technologie heeft zich juist kunnen ontwikkelen dankzij de verfijnde natuurwetenschappelijke kennis van de mogelijkheden van de

¹⁴ Vgl. *Tot vooruitgang veroordeeld? Overdenkingen van een filosoof*, Baarn, 1993.

¹⁵ “Inter caetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens”. De vertaling is van Van Melsen zelf (*Geloof, rede en ervaring*, pp. 169, 193; *Tot vooruitgang veroordeeld*, p. 191n; “Geloof en wetenschap”, *Wetenschap en geloof. Verslag van een studiedag, georganiseerd door het Katholiek Studiecentrum op 30 maart 1985*, Nijmegen 1987, p. 3. Bij een eerdere gelegenheid heb ik vanuit deze sleuteltekst Van Melsens theologisch denken geanalyseerd: L. Winkeler, “Deelgenoten aan Gods voorzienigheid”, *Geloven in de wereld*, pp. 215-228.

¹⁶ Vgl. “Natur und Moral”, F. Böckle (Hrsg.), *Das Naturrecht im Disput. Drei Vorträge beim Kongress der Deutschsprachigen Moralthologen 1965 in Bensberg*, Düsseldorf, 1966, pp. 61-85; “Natuur en norm. Beschouwingen over de natuurwet als zedelijke norm”, *Het kerkelijk spreken over seksualiteit en huwelijk*, Nijmegen/Baarn, 1983, pp. 53-78.

natuur. Een kerncentrale is uit dien hoofde even natuurlijk als een windmolen. (...) Was het oude Athene nog wel een 'natuurlijke' stad en het hedendaagse New York niet? (...) Hormonale anticonceptie tegen natuurlijk en inenting niet? (...) Het werkelijke gevaar van de wetenschappelijk-technische aanpak van allerlei problemen is dan ook niet zozeer dat deze aanpak minder natuurlijk zou zijn (hij is in overeenstemming zowel met de menselijke natuur als met de natuur der dingen), alswel dat hij altijd eenzijdig is en daardoor inadequaat".¹⁷ Dat de encycliek *Humanae vitae* (1968) zijn instemming niet had zal daarmee wel duidelijk zijn. Maar zijn teleurstelling in dezen kwam wellicht niet zozeer voort uit de inhoud zelf, als wel uit het feit dat de paus het meerderheidsadvies naast zich neer had gelegd. Van Melsens ideaal van de kerk liep parallel met zijn ideaal van een *scientific community*: hij bepleitte pluriformiteit van opvattingen in de kerk als "een doeltreffend middel om waarheid te vinden en te realiseren wat goed is",¹⁸ zoals ook in de wetenschappen door redelijke discussies hypotheses worden getoetst en uitgezuiverd.¹⁹ Een Popperiaans kerkbeeld, zou men kunnen zeggen.

Tot twee keer toe heeft Van Melsen expliciet terug geblikt op

¹⁷ "Natuur en norm", p. 71.

¹⁸ *Geloof, wetenschap en maatschappelijke omwentelingen*, p. 197, vgl. "Pluriformiteit en polarisatie", *Tijdschrift voor Theologie*, 14 (1974), pp. 172-184.

¹⁹ Over het algemeen koesterde Van Melsen een tamelijk geïdealiseerde opvatting over de mogelijkheden van de menselijke rede, en had hij de neiging voorbij te zien aan sociaal-psychologische 'stoorzenders', zowel in kerkelijke als in wetenschappelijke discussies (vgl. daarvoor respectievelijk H. Witte, "Verschil in geloven binnen één kerk. Pluraliteit van geloofsverwoording als ecclesiologisch probleem", *Tijdschrift voor Theologie*, 23 (1983), pp. 359-380; Th. Kuhn, *De structuur van wetenschappelijke revoluties*, Meppel 1972; P. Feyerabend, *In strijd met de methode. Aanzet tot een anarchistische kennistheorie*, Meppel, 1977). Wetenschapstheoretisch neigde Van Melsen meer naar K. Popper (*Geloof, rede en ervaring*, pp. 41-42, 97).

het neothomisme, en daarmee op zijn eigen opleiding en vorming. In 1979 behandelde hij bij gelegenheid van het 75-jarig bestaan van het Thijmgenootschap het 'collectieve verleden' van de aanwezigen onder de titel *Het neo-thomisme, herleving van een schijn-dode of schijnherleving van een dode?*; vijf jaar later vroeg hij zich bij gelegenheid van het 50-jarig bestaan van de Vereniging voor Thomistische Wijsbegeerte (inmiddels Wijsgerige Vereniging Thomas van Aquino geheten)²⁰ af: *Wat maakte het neothomisme zo attractief?* In dit verband wees hij op twee aantrekkelijke punten: Thomas' onderscheid tussen geloof en wetenschap, en de universaliteit van Thomas' denken. Beide aspecten van het thomisme kwamen tegemoet aan een diep gevoelde behoefte aan inzicht in de eenheid achter de gefragmenteerd geraakte wetenschappen enerzijds, en de verbinding tussen wetenschap en ethiek (de ontologische en de ethische orde) anderzijds.²¹ Deze pluspunten van het thomisme werden zijns inziens door het feitelijke neothomisme teniet gedaan, omdat dit onttaardde in een 'handboekenthomisme' of, zoals Van Melsen het beleefd formuleerde: "het te groot vertrouwen in de mogelijkheid inzichten met behulp van eenzinnige termen en formules vast te leggen en systematisch met elkaar te verbinden tot een universeel geheel dat de gehele werkelijkheid representeerde".²²

Van Melsen was een door het neothomisme gevormde thomist. Door het neothomisme gevormd, omdat hij (ondanks de door hemzelf geformuleerde en zojuist geciteerde kritiek daarop) aan de hand van Thomas zocht de eenheid van het Ware, het Goede en het Schone te sauveren. De gefragmenteerdheid van wetenschap en samenleving kon hij eigenlijk alleen maar accepteren als een beperktheid, die mensen nu

²⁰ Van Melsen was bestuurslid van 'Thomas van Aquino' in de jaren 1950-1954 en 1958-1962.

²¹ "Het neo-thomisme", pp. 93-98; "Wat maakte ...", pp. 35-38.

²² "Wat maakte ...", p. 42.

eenmaal eigen is.²³ Een thomist, omdat hij Thomas, dat blijkt duidelijk uit zijn werk, zèlf las, en zich door Thomas zèlf liet vormen. Thomas was, zo citeerde ik hem reeds, voor Van Melsen een serieuze gesprekspartner. “Het is een kenmerk van een echt klassiek werk dat het, ook al is het in bepaalde opzichten verouderd, toch zoveel waarheid of op zijn minst oprecht waarheidszoeken (of schoonheid) uitstraalt dat het een verworvenheid van alle tijden is. (...) Echt verbaasd ben ik derhalve niet dat ik achteraf tot de conclusie kom bij menig kwestie veel steun te hebben gehad van de wijsgerige overwegingen van Thomas, al week ik dan ook vaak van hem af. Het is helaas niet te verifiëren, althans niet op deze wereld, in hoeverre Thomas op de dag van vandaag deze afwijkingen zou hebben onderschreven. Wat is het jammer dat wij wel de klassieken kunnen lezen, maar zij ons niet!”²⁴

²³ Bijv.: “Pluriformiteit is in waarheidsvragen geen ideaal, maar wel de beste weg om de waarheid te vinden” (*Geloof, rede en ervaring*, p. 228).

²⁴ *Geloof, rede en ervaring*, pp. 243-244.

ANNUAL REPORT 1994

Ferdinand de Grijs, director

This is the third annual report of the *Thomas Instituut te Utrecht* that I may present, five years after the foundation of our Institute. During the past year the activities of our Institute have been concentrated mostly on the conference that will take place in 1995. Besides this, care was taken for and attention was given to the publication of the *Jaarboek 1993*, the Series of Publications and the further strengthening of the administrative position of the Institute. The survey of publications that ends this report will testify that the study of the work of Thomas Aquinas and the publication of its results have been continued.

This third annual report is the last that will appear under my auspices as director of the Institute. It was my sincere wish to give up this position at the same time that I were to leave the chair of systematic theology at the Catholic Theological University of Utrecht, as of the first of July 1995. I hope and expect that the Institute, in its second lustrum, will have a period of consolidation and growth under my successor prof. dr. H.W.M. Rikhof.

Finally I would like to thank, once again, all those who have supported us this year, and have given us their trust, wishing for the continual of this for the year to come.

1. Study and Research in the Thomas Instituut

The study of the thought of Thomas Aquinas in the Netherlands is spread out over many different research programmes. Inasmuch as those scholars are engaged in our Institute, there are some eleven different programmes or separate projects in which attention is devoted to Thomas Aquinas. Due to the appointment of prof. dr. J.A. Aertsen

as director of the *Thomas Institut* of Cologne, there is no longer an engagement of a *programme* of the Free University of Amsterdam. The same goes for the programme of the Faculty of Law of the University of Utrecht, due to the appointment of prof. dr. B.P.M. Vermeulen at the Catholic University of Nijmegen. Near the end of this report all scholars engaged are mentioned, together with their programmes and projects: 22 projects and 6 programmes in 9 universities or departments. The scholars of our Institute are employed by 16 different academic or semi-academic institutions.

During the year under review some 16 scientific studies were published, of which two were books. This is comparable to 1993. A striking difference, though, is the drop of the amount of academic lectures from 9 to 1.

Some interested scholars were invited to be a candidate for membership of the Institute. This resulted in the appointment of three new members: prof. dr. C.H.J.M. Kneepkens (Letters, University of Groningen), dr. F.J.H. Vosman and drs. F.G.B. Luijten (both Catholic Theological University of Utrecht).

During the year under review there were three occasions for joint study. Firstly, on March 24 the Institute, together with the Catholic Theological University of Utrecht, organised a public lecture by prof. dr. Bruno Schüller of the *Westfälische Wilhelmsuniversität*, Münster, Germany. The subject of the lecture was the place of Thomas Aquinas in (present-day) moral theology. Prof. Schüller delivered, for an audience of about 30 people, a lively and personal lecture, after which there was an animated discussion. Secondly, on October 28, Jan G.J. van den Eijden ofm defended his thesis, at the Catholic Theological University of Utrecht, on Evangelical Poverty in the thought of Thomas Aquinas. In view of the nature of this topic and the notable position that the author of the dissertation has chosen, a symposium was organised. This was done, for the first time, in collaboration with the Franciscan Centre of Studies, Utrecht, and the

Titus Brandsma Institute for Spirituality, Nijmegen. Completely prepared for in the year under review, the symposium took place on January 20th, 1995, approximately 25 persons participating.

Thirdly, a beginning was made with two groups of scholarly preparation of the congress of 1995.

2. Congress 1995

As was announced last year, the Institute intends to organise a congress on 13-15 December 1995. Its subject will be: 'Guilt and forgiveness in Aquinas'. On August 5th the congress committee started the preparation, the board of the Institute having decided upon the principles of the conference. The committee convened on August 5th and 29th, September 27th, October 11th, November 4th and December 16th. Members of the committee are prof. dr. H.W.M. Rikhof, dr. F.J.H. Vosman, prof. dr. J.B.M. Wissink and dr. H.J.M. Schoot. The last mentioned chairs the committee, whereas drs. E. Luijten takes care of the secretariat. Since september 1st, E. Luijten was hired to perform the task of congress manager.

The first thing the committee did was the further elaboration of the principles of the congress in a memorandum of preparation. This memorandum, of which several versions were made and discussed, attention is given to aim, means, scholarly preparation, policy of invitation, publicity, foreign lecturers, choice of location, organisation, programme, budget and fundraising. The budget was determined on Dfl. 35.000,-, the publication of the papers in a book excluded. On the basis of this budget, fundraising was started, resulting in commitments for the very same amount. The scholarly preparation has taken the form of two groups of preparation, one focussing on moral life and one on (sacramental) theology. They read and discuss a number of texts of Aquinas, filed in dossiers in advance, prepare a *status quaestionis* to be delivered at the conference, and

distribute the papers to be drafted. Initially 15 scholars from the Netherlands and Belgium agreed on participation. Due to problems of schedule it turned out to be difficult to make a fast start; in the end this resulted in delay and minimizing especially the group on moral life. The congress committee decided that each group were to be provided with a secretary; drs. E. Luijten for the group on Moral Life and H. ten Have for the group on (sacramental) theology. As location *Woudschoten* at Zeist, near Utrecht, was chosen. The initial plan of a two-day conference was changed into three days. It was decided that emphasis should be on reading texts. Next to this and the major lectures, both groups of preparation will contribute a *status quaestionis* and some room is left for papers, possibly following the line of the reading of texts.

3. Jaarboek of the Thomas Instituut

In the year under review the editorial board convened on February 13th and May 17th. The most important activity, of course, was the preparation and publication of the *Jaarboek 1993*. The board turned out, in the end, to be able to deliver a fine, varied and sizeable volume. The contents consisted of:

- C.J.W. Leget, "Aquinas on Evil. An evaluation of and some reflections in connection with two recent studies";
- M. Merckx, "Vrouwen, mannen, schepselen. Een lezing van *Summa Theologiae* I, q. 92 en q. 93, aa. 4 en 6";
- W.G.B.M. Valkenberg, "De onvergelijkbare gave van ons bestaan. David Burrell over schepping en vrijheid in drie tradities";
- P.L. van Veldhuijsen, "Thomas van Aquino over de aanvang van de wereld in zijn commentaar op het *Liber de causis*, lectio 11";
- J.B.M. Wissink, "Aquinas: The Theologian of Negative

- Theology. A reading of *ST I*, qq. 14-26”;
- H.J.M. Schoot, “Christus de ‘naam’ van God. Toespraak van de promovendus bij gelegenheid van diens promotie aan de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht, d.d. 28 oktober 1993”;
 - E. van der Veer, Review of Henk J.M. Schoot, *Christ the ‘name’ of God: Thomas Aquinas on naming Christ*, Leuven 1993;
 - D.F. Scheltens o.f.m., “B. Delfgaauw en het neothomisme”;
- and some contributions on notable events as well as the Annual Report 1993.

A point that needs improvement is the length of some contributions, whereas the board, once again, had to make good intentions on bringing the date of publication closer to the year under review.

Another important activity was to establish a standard of directions that submitted papers should satisfy. These directions were designed by dr. H.P.F. Mercken, final editor, in cooperation with the board of editors.

In December 1993 a probe was taken to enlarge the number of subscriptions of institutes and libraries. This resulted in one new subscription and one correction of the list of subscriptions. The (small) amount of paid subscriptions thus stayed practically the same during the year under review: the costs still exceeded the benefits.

4. The Board of the Institute

During the year under review the Board consisted of prof. dr. K.-W. Merckx (chairman), prof. dr. H.W.M. Rikhof, prof. dr. H.G.M. Braakhuis and mr. E. Trietsch (secretary). In January we said farewell to former member of the Board prof. dr. J.A. Aertsen, due to his appointment as director of the *Thomas Institut* in Cologne.

The Board convened on February 23rd, May 16th and November 9th. Topics of discussion were: new members, joint study, symposium on Evangelical Poverty, Congress 1995, and the Thomas Foundation.

Discussion of the institutional relations deserves separate mentioning. A report was made of an exploratory talk with the School for Medieval Studies d.d. October 31st in Groningen. A joint declaration of intention was agreed upon, voicing the intention to further cooperation and exchange of information. The fact that only a declaration of intention is aimed at is related to the wish of the Institute not to adopt an all too bureaucratic and rigid administrative structure. This wish results in the impossibility to formally second personnel at our own Institute, and consequently in the School for Medieval Studies. This leaves unimpeded that some of our members are engaged in the work of the School, by way of the university that employs them.

On the field of structure and basing the Institute there were further developments. On December 8th, the Director of the Institute sent a letter to the Catholic Theological University of Utrecht, in which concern was expressed over the intended joining together of all research of the University mentioned and that of the Department of Theology of the University of Utrecht in one Institute for the study of theology and the history of religion (Integon). Cause of this concern was the expectation that these plans would impede the perspectives of some existing institutes, and hinder the cooperation within the *Thomas Instituut* because of interference by the board of Integon and the need, for some of our members, 'to serve more lords'. The council of the Catholic Theological University was requested to acknowledge the proper profile and secure room for policy by the *Thomas Instituut* itself. It was suggested that this could happen best by way of mentioning the *Thomas Instituut* in the university regulations.

5. Series of Publications

In 1994 the second volume of our series of publications was released, i.c. the dissertation of Jan G.J. van den Eijnden ofm, *Poverty on the way to God. Thomas Aquinas on Evangelical Poverty*.

In the year under review the Board of Editors of the series was extended with prof. dr. H.W.M. Rikhof.

6. The Secretary of Studies

During the full year under review dr. Henk J.M. Schoot was employed, for 0.3 fte, as secretary of studies. Once again the *Radboudstichting WOF* provided for the financial means to do so.

The secretary of studies is editor in chief of the *Jaarboek*, chairman of the congress committee, adviser of the Board of the Institute, adviser of the Board of the Thomas Foundation, managing editor of the Series of Publications and entrusted with the newsletter, the organisation of joint study, (inter-)national contacts, annual report, library and daily affairs.

7. Honorary Doctorate

On December 6th, Th.C.J. Beemer, former professor of the Catholic University of Nijmegen and member of our Institute, received an honorary degree of the Theological University of the Reformed Churches at Kampen, a fact that was greeted with approval and appreciation by the Institute, that congratulated the honorary doctor with this unprecedented gesture.

8. Members of the Thomas Instituut

December 31, 1994

- | | | |
|--|----------------------------|--|
| Catholic
Theological
University
Utrecht | staff | <ul style="list-style-type: none"> — Prof. dr. F.J.A. de Grijns — Prof. dr. H.W.M. Rikhof — Prof. dr. J.B.M. Wissink — Dr. H.J.M. Schoot — Dr. F.J.H. Vosman |
| | candidates for a doctorate | <ul style="list-style-type: none"> — Drs. H.J.M.J. Goris — Drs. A.J.M. Holleboom ssci — Drs. C.J.W. Leget — Drs. F.G.B. Luijten |
| Catholic
University
of Nijmegen | staff | <ul style="list-style-type: none"> — Prof. dr. H.A.G. Braakhuis (Philosophy) — Prof. dr. P.J.M. van Tongeren
(Philosophy) — Prof. dr. P.G.J.M. Raedts s.j. (History,
University of Leiden, Theology, as well) — Dr. W.G.B.M. Valkenberg (Theology) — Prof. mr. dr. B.P.M. Vermeulen (Law) |
| Catholic
Theological
Faculty of
Tilburg | staff | <ul style="list-style-type: none"> — Prof. dr. K.-W. Merks — Dr. R.A. te Velde (Free University of
Amsterdam — Philosophy, as well) |
| | cand. | <ul style="list-style-type: none"> — Drs. A.-M. Jonckheere |
| University of
Utrecht | staff | <ul style="list-style-type: none"> — Dr. H.P.F. Mercken (Philosophy) — Prof. dr. A. Orbán
(Letters: late Latin) — Dr. A. Vos (Theology) |
| and | | <ul style="list-style-type: none"> — Prof. dr. J.A. Aertsen (Thomas Instituut, |

Cologne)

— Prof. dr. Th.C.J. Beemer

(emeritus Catholic University of Nijmegen
— Theology)

— Dr. J.G.J. van den Eijnden o.f.m.
(Franciscan Centre of Studies, Utrecht)

— Prof. dr. C.H.J.M. Kneepkens
(University of Groningen — Letters)

— Drs. W.E.R.G. Krikilion (University of
Groningen — Theology)

— Prof. dr. J.C.P.A. van Laarhoven
(emeritus Catholic University of Nijmegen
— Theology)

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

— Drs. J.H.M. Rémé

— Drs. P. van Veldhuijsen (Hogeschool
Holland, Diemen)

— Dr. L.G.M. Winkeler (Catholic
Documentation Centre, Nijmegen)

9. Research programmes and research projects

The projects mentioned are the ones that are carried out by members of the Institute. Each programme consists of several projects.

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

(Catholic Theological University of Utrecht)

Sermo de Deo

— F.J.A. de Grijjs

Evangelical Poverty. Theological research into Aquinas' thoughts, with special attention to their influence on the Franciscan poverty polemics (finished)

— J.G.J. van den Eijnden, F.J.A. de Grijjs

Infallible knowledge and irresistible will. Thomas on eternity and time and on necessity and contingency in language about

God's foreknowledge, providence and predestination

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

The Holy Spirit in Aquinas' theology

— A.J.M. Holleboom, F.J.A. de Grijs

Life and death in Aquinas' theology

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

Reception of Aquinas' doctrine of sacraments by Matthias Scheeben

— H.W.M. Rikhof

God's knowing, willing and power. A study of Summa Theologiae I, qq. 14—26 (finished)

— J.B.M. Wissink

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

— J.B.M. Wissink

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

— F.G.B. Luijten, H.W.M. Rikhof

Medieval Studies

(University of Utrecht)

Greek commentaries on Aristotle's Ethica Nicomachea in the Latin Middle Ages

— H.P.F. Mercken

Current processes of transformation in theological ethics

(Catholic Theological Faculty of Tilburg)

Current meaning of Aquinas' ethics

— K.-W. Merks

The growing of a theological conception. Thomas Aquinas' systematic-theological texts on God's predestination

— A.-M.R.G.C. Jonckheere

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

(Catholic University of Nijmegen, Faculty of Theology)

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

— W.G.B.M. Valkenberg

Changes in processes of christological symbolising under the influence of interreligious dialogue

— W.G.B.M. Valkenberg

Growth and image of Christian traditions

(University of Leiden, Faculty of Theology)

The image of Jerusalem in the Middle Ages

— P.G.J.M. Raedts

The Middle Ages in the nineteenth century

— P.G.J.M. Raedts

Individual Projects

Metaphysics in Aquinas and the Thomist tradition

— R.A. te Velde

The theology of Jacques Pohier (including his reception of Aquinas)

— W.E.R.G. Krikilion

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

— P.L. van Veldhuijsen

Catholicism as religious and social component in Dutch history

— L.G.M. Winkeler

Subject and normativity (programme)

— P.J.M. van Tongeren

'De passionibus animae' in Thomas Aquinas

— Th.C.J. Beemer

10. Publications in 1994

Scientific Publications

J.G.J. van den Eijnden ofm, *Poverty on the way to God. Thomas Aquinas on Evangelical Poverty*, Louvain: Peeters, 1994

C.J.W. Leget, "Aquinas on Evil. An evaluation of and some reflections in connection with two recent studies", *Jaarboek 1993 Thomas Instituut te Utrecht*, Utrecht, 1994, pp. 161-187

C.J.W. Leget, "Morele volmaaktheid en martelaarschap. *Veritatis splendor* gelezen tegen de achtergrond van de klassieke moraaltheologie van Thomas van Aquino", Rikhof, H. en Vosman, F. (red), *De schittering van de waarheid. Theologische reflecties bij de encycliek 'Veritatis splendor'*, Zoetermeer, 1994, pp. 96-121

K.-W. Merks, "Autonome Moral", D. Mieth (hg.), *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika 'Veritatis Splendor'*, Freiburg 1994, pp. 46-68

M. Merckx, "Vrouwen, mannen, schepselen. Een lezing van *Summa Theologiae* I, q. 92 en q. 93, aa. 4 en 6", *Jaarboek 1993 Thomas Instituut te Utrecht*, Utrecht, 1994, pp. 117-159

H.W.M. Rikhof, "Revelation. A plea for a theological understanding", *Archivio di Filosofia* 62 (1994) pp. 821-833

H.W.M. Rikhof, "*Veritatis splendor*: een encycliek", Rikhof, H. en Vosman, F. (red), *De schittering van de waarheid. Theologische reflecties bij de encycliek 'Veritatis splendor'*. Zoetermeer, 1994, pp. 7-29

D.F. Scheltens o.f.m., "B. Delfgaauw en het neothomisme", *Jaarboek 1993 Thomas Instituut te Utrecht*, Utrecht, 1994, pp. 231-237

W.G.B.M. Valkenberg, "Op zoek naar een theologisch waarheidsbegrip: Thomas van Aquino en de vrijheid van

schriftuitleg”, E. Schillebeeckx e.a., *Breuklijnen. Grenservaringen en zoektochten: 14 essays voor Ted Schoof bij zijn afscheid van de theologische faculteit Nijmegen*, Baarn, 1994, pp. 81-94

W.G.B.M. Valkenberg, “De onvergelykbare gave van ons bestaan. David Burrell over schepping en vrijheid in drie tradities”, *Jaarboek 1993 Thomas Instituut te Utrecht*, Utrecht, 1994, pp. 189-217

R.A. te Velde, “Deelgenoot van de goddelijke natuur; genade en participatie bij Thomas van Aquino”, *Tijdschrift voor Filosofie* 55 (1993) pp. 607-633

R.A. te Velde, “Natural Reason in the *Summa contra Gentiles*”, *Medieval Philosophy and Theology* 4 (1994) pp. 42-70

P.L. van Veldhuijsen, “Thomas van Aquino over de aanvang van de wereld in zijn commentaar op het *Liber de causis*, lectio 11”, *Jaarboek 1993 Thomas Instituut te Utrecht*, Utrecht, 1994, pp. 85-115

J.B.M. Wissink, “Hanteert *Veritatis splendor* een neo-thomisme?”, Rikhof, H. en Vosman, F. (red), *De schittering van de waarheid. Theologische reflecties bij de encycliek ‘Veritatis splendor’*, Zoetermeer, 1994, pp. 78-95

J.B.M. Wissink, “Aquinas: The Theologian of Negative Theology. A reading of *ST I*, qq. 14-26”, *Jaarboek 1993 Thomas Instituut te Utrecht*, Utrecht, 1994, pp. 15-83

J.B.M. Wissink, “Karl Rahner”, *Kritisch Denkers Lexicon*, Houten, 1986 ev., aflevering december 1994, pp. 1-15

Professional and/or popular publications

H.J.M. Schoot, “Christus de ‘naam’ van God. Toespraak van de promovendus bij gelegenheid van diens promotie aan de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht, d.d. 28 oktober 1993”, *Jaarboek 1993 Thomas Instituut te Utrecht*, Utrecht, 1994, pp. 219-221

E. van der Veer, Review of Henk J.M. Schoot, *Christ the 'name' of God: Thomas Aquinas on naming Christ*, Leuven 1993; *Jaarboek 1993 Thomas Instituut te Utrecht*, Utrecht, 1994, pp. 223-229

R.A. te Velde, *Thomas van Aquino: Metafysica tussen ervaring en transcendentie. Teksten over de metafysica als wetenschapsvorm (Met een keuze uit Aristoteles' 'Metafysica'). Ingeleid, vertaald en geannoteerd*, Kampen: Kok Agora, 1994

P.L. van Veldhuijsen, Review of Metochites (1270-1332), *Paraphrasis in Aristotelis universam naturalem philosophiam* (ed. 1559/1992), *Bijdragen 55* (1994) pp. 221-22

P.L. van Veldhuijsen, Review of H. Blumenthal and H. Robinson (eds), *Aristotle and the later tradition*, 1991, *Bijdragen 55* (1994) pp. 222-23

P.L. van Veldhuijsen, Review of H. Krop en W. van Bunge, *De draagbare Spinoza*, 1992, *Bijdragen 55* (1994) pp. 224-25

Academic Lectures

H.W.M. Rikhof, "Revelation: A plea for a theological understanding". Lecture at the Castelli Colloquium, Rome 3-7 January 1994, January 5th.

