

Jaarboek 1997



THOMAS INSTITUUT UTRECHT

Bestuur

Prof. dr. H.A.G. Braakhuis
Prof. dr. K.-W. Merks
Prof. dr. R.A. te Velde

Wetenschappelijk Directeur

Prof. dr. H.W.M. Rikhof

Secretariaat

Thomas Instituut te Utrecht
p/a KTU
Heidelberglaan 2
3584 CS Utrecht
tel. (0)30-2533129/2533214
url: <http://www.ktu.nl/thomas>

JAARBOEK 1997

Thomas Instituut te Utrecht



Henk J.M. Schoot (ed.)

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

Druk

Peeters Orientaliste, Herent (België)

ISSN 09026-163X

© Thomas Instituut te Utrecht, 1998

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 1997 van het Thomas Instituut te Utrecht is te bestellen bij het secretariaat. De prijs is fl. 25,- (in Nederland), fl.35,- (in België) en fl. 50,- (overige landen). Het betreffende bedrag kan worden betaald op postrekening 3955950 van de Stichting Thomasfonds te Nijmegen, onder vermelding van 'Jaarboek 1997'.

INHOUDSOPGAVE

Henk J.M. Schoot

INTRODUCTION	7
--------------------	---

Pim Valkenberg

HOW TO TALK TO STRANGERS

Aquinas and Interreligious Dialogue	9
1. Introduction	9
2. Thomas Aquinas on interreligious communication	17
3. Polemics, apologetics and dialogues in the Middle Ages	40

F.J.A. de Grijis

KOM EN ZIE WAAR IK WOON!

Aantekeningen bij een Hermeneutiek van Christus	49
1. Jezus is geen figuur uit het verleden	50
2. Men kan hem <i>nu</i> leren kennen	52
3. Niet buiten de Kerk	55
4. Dit impliceert een bepaalde hermeneutiek ...	56
Summary	61

M.A.J.M. Buijsen

DE RIJKDOM VAN THOMAS' WETSBEGRIP	63
1. Inleiding	63
2. Bepaling van het wetsbegrip	64
3. Theologische toepassing van de begripsbepaling	69
4. Overige toepassingen van de begripsbepaling ..	78
5. Conclusie	82
Summary	83

H.W.M. ten Have

WIE KENT DE KRACHT VAN UW TOORN?

Overwegingen aangaande de werkzaamheid van de toorn Gods en de (on)mogelijkheid deze in de geschiedenis te herkennen . . .	85
Inleiding	85
I. De toorn Gods in diverse opzichten	87
II. Verbreding: over Gods handelen in de geschiedenis	100
III. Tenslotte: Opnieuw de vraag naar de werkzaamheid van de toorn Gods	103
Résumé	109

Antonie Vos Jaczn.

ARE GOD AND HUMAN CREATURES FREE?	111
1. Introduction	111
2. Some main lines	112
3. Logic and will	114
4. Critical questions and objections	119
5. Contributing to understanding Saint Thomas: matters of chronology	126

Harm J.M.J. Goris

AQUINAS ON NECESSITY AND TIME

A Response to Antonie Vos	129
-------------------------------------	-----

Thomas F. O'Meara o.p.

REVIEW of Carlo Leget, *Living with God. Thomas Aquinas*

<i>on the relation between Life on Earth and 'Life' after Death</i> . . .	135
---	-----

H.W.M. Rikhof

ANNUAL REPORT 1997	137
-------------------------------------	-----

INTRODUCTION

This year's volume of the *Jaarboek of the Thomas Instituut*, being the sixteenth to be published since 1981, contains a rich variety of studies of the thought of Thomas Aquinas. Subjects that are treated are Interreligious Dialogue, Christology, Law, the Wrath of God, Freedom of God and Human Beings, and the concept of Life.

Pim Valkenberg, lecturer of systematic theology at the Faculty of Theology of the Catholic University of Nijmegen, and member of our editorial board, studies Aquinas' theory and practice of interreligious dialogue c.q. communication. Having introduced the recent history of interreligious dialogue, and his own views on the meaning of such concepts as polemics, apologetics and dialogue, Valkenberg makes plausible that Aquinas, despite obvious doubts, is relevant in this respect. However, the author proposes an approach which is not direct, of which he gives an example, but indirect, i.e. hermeneutically sensible, devoting attention to Aquinas' theory and practice of defending the Christian faith. Aquinas' *Summa contra Gentiles* and *De rationibus fidei* are studied in this regard. This second section of Valkenberg's contribution, which also contains a comparison of Christian apologetics with the Islamic *kalām*, concludes that more study of other polemical, apologetical and dialogical texts in the Middle Ages is needed in order to establish a 'definitive' interpretation of Aquinas' texts. The third and last section contains a number of proposals in this regard. This pilot study will be followed upon next year, hopefully, by a monograph from the author and some contributions to the *Jaarboek* by others.

The second study in this volume is written by emeritus professor in systematic theology, the history of dogma and theology of the Catholic Theological University of Utrecht, and former director of our Institute, prof. dr. *Ferdinand de Grijns*. De Grijns, well-known for his reluctance to join the publishing mania in academic circles, happily agreed on publication of a, by the undersigned, reworked version of what originally was a draft for private discussion. De Grijns defends the thesis that faith in the risen, living Christ should be the

cornerstone of any approach to Jesus. This fundamental hermeneutical stance is supplemented by three tenets of a negative character to be kept in mind, circumscribing the inadequacy of images of time, language and representations of Jesus' earthly life. De Grijs refers to Aquinas' discussion of the 'necessity' of Christ's resurrection, and some parts of his commentary to the Gospel of John.

Maarten Buijsen, philosopher and jurist, lecturer of the Faculty of Law of the Erasmus University of Rotterdam, studies Aquinas' analogical definition of law in the *Summa Theologiae*. He evaluates this definition as theological in scope and use, but as relevant in many respects to jurists as well.

The fourth contribution is by a young theologian, *Henri ten Have*, priest of the archdiocese of Utrecht, who spent two years (1996-1998) of half-time study at our Institute. His study is the result of his research into the question in what regard attribution of events in our lives are meaningfully ascribed to the wrath of God. His conclusion is for the main part reserved.

Next follow a discussion, a review and the annual report 1997 by the director of our Institute, prof. dr. *Herwi Rikhof*. *Antonie Vos*, lecturer in dogmatic theology of the faculty of theology of Utrecht University gives an elaborate review of Harm Goris' dissertation on Thomas Aquinas' theology of God' infallible foreknowledge and irresistible will. *Harm Goris* responds. Finally, *Thomas O'Meara*, William K. Warren professor in theology-systematics of the department of theology of the University of Notre Dame, who recently published a general study of Aquinas' theology (*Thomas Aquinas Theologian*, Notre Dame 1997), reviews Carlo Leget's dissertation on Aquinas' theology of the relation between Life on earth and 'Life' after death. In passing it may be noted, with surprise, that O'Meara is the first Dominican ever to present a scholarly contribution to our *Jaarboek*.

In concluding I wish to express my gratitude to all who participated in the production of this *Jaarboek*. As always, those who are interested in submitting contributions or subscribing to the *Jaarboek* are kindly invited to contact the undersigned.

August 15, 1998

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

HOW TO TALK TO STRANGERS

Aquinas and Interreligious Dialogue in the Middle Ages

Pim Valkenberg

Was Thomas Aquinas a predecessor of modern efforts towards interreligious dialogue? This is a question that will not be answered in this article, since it disregards the differences between the theological propensity of Aquinas and the particularities of our modern, pluralistic age. However, it is possible to answer this question indirectly, because there is something in common between Aquinas' manner of speaking to strangers and a modern understanding of religious plurality. It is the necessity of explaining one's faith to others, which unites such diverse procedures as polemics, apologetics, and interreligious dialogue.

1. Introduction

One of the most remarkable features of modern Roman Catholic theology since the Second Vatican Council is its growing awareness of religious plurality. In spite of its descent from the Jewish religion, Christianity never seemed to bother about other religions during most of its Western history, until the shock of the Holocaust recalled the fate of the Jewish people to mind. At least for Roman Catholic theology, the declaration of the Vatican Council *Nostra Aetate* on the relation of the Church to non-Christian religions, marked the beginning of a new awareness. This declaration, originally meant to address the Jewish people, widened its horizon to include Islam, Hinduism and Buddhism as well¹.

¹ On the history of *Nostra Aetate*, see M. Ruokanen, *The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions according to the Second Vatican Council*, Leiden 1992.

This wider perspective has been a necessity for Christians in Asia, for whom the knowledge that Christianity was but one of the major religions of humankind, was simply part and parcel of their Christian existence all along. But in most countries of Western Europe, religious plurality only recently emerged as a new phenomenon in the statistics of their population and, after some time, in the minds of theologians as well. Supported by such milestones as the declaration *Nostra Aetate* by the Second Vatican Council (1965) and the *Guidelines on dialogue* by the World Council of Churches (1979)², theologians began to reflect on the consequences of this religious plurality. In doing so, they developed the notion of interreligious dialogue as a necessary form of communication between Christians and the faithful of other religions³. As a sign of this new awareness, the Secretariat for non-Christians in Rome had its name changed into the Pontifical Council for Interreligious Dialogue in 1988⁴.

Although it has some ancient roots in both Greek philosophy and the Jewish and Christian manners of interpreting the Scriptures, the word 'dialogue' seems to have begun a new life as a vogue word. It appeals to some basic values in modern, Western society, such as equality, openness, fairness and mutuality.

In particular, the modern democratic attitude of doing unto

² English text: "*Dialogue in Community: A Statement and Guidelines* submitted to the Central Committee, Kingston Jamaica, January 1979, as recommendation to the Churches for study and action", World Council of Churches/ Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies, *Minutes of the Third meeting of the Working Group, Trinidad, may 1978*, Geneva 1979, pp. 107-124. For an evaluation, see J.H. Pranger, *Dialogue in Discussion: The World Council of Churches and the Challenge of Religious Plurality between 1967 and 1979*, Utrecht / Leiden 1994.

³ See J. Zehner, *Der notwendige Dialog: Die Weltreligionen in katholischer und evangelischer Sicht*, Gütersloh 1992.

⁴ Two important documents by this Roman Catholic institution are: "The attitude of the Church towards the Followers of Other Religions: Reflections and Orientations on Dialogue and Mission", *Bulletin Secretariatus pro Non-Christianis* 19 (1984) 122-141; "Dialogue and Proclamation: Reflections and Orientations on Interreligious Dialogue and the Proclamation of the Gospel of Jesus Christ", *Bulletin Pontificium Consilium pro Dialogo inter Religiones* 26 (1991) 201-250.

others as you would want they should do unto you, seems to be epitomized in the word 'dialogue'. It is therefore not surprising that this word is frequently used in ecclesiastical and theological parlance. It refers to communication within a Church (intra-denominational), communication between Churches (inter-denominational or intra-religious) and communication between religions (inter-religious)⁵. When a word is thus frequently used, and in so many different contexts, it gets a certain vagueness. In some instances, dialogue seems to cover any kind of communication. In other usages, however, dialogue is sharply contrasted to other forms of interreligious communication, such as polemics or mission. Some theologians advocate the necessity of dialogue as a new method of communicating the Christian Gospel to others: dialogue is the modern form of mission. Instead of the one-way traffic of evangelization, interreligious dialogue means openness, mutuality, and the willingness to learn from each other⁶. But in some of the most recent theological documents from the doctrinal authorities of the Roman Catholic Church, dialogue seems to be a flag covering the cargo of old-fashioned mission as evangelization⁷. One has to conclude that there is a deliberate ambiguity in the use of the word 'dialogue' in the Catholic Church. On the one hand, this word signals a change of attitude from the lofty possession of ultimate Truth to a position of equality and an awareness that all human beings are together in pursuit of an ever greater Truth.

But, on the other hand, the claim to possess the only way to salvation through the person of Jesus Christ is still made by most of

⁵ For an analysis of some examples, see P. Valkenberg, "The Myth of a Dialogue between Equals: Who needs Interreligious Dialogue in Western Europe?", W. Valkenberg / F. Wijzen (eds.), *The Polemical Dialogue: Research into Dialogue, Truth, and Truthfulness* (Nijmegen Studies in Development and Cultural Change, 24), Saarbrücken 1997, 85-104.

⁶ See, for instance, P.F. Knitter, *Jesus and the Other Names: Christian Mission and Global Responsibility*, Maryknoll NY 1996, chapter 7: "Mission Reaffirmed - Mission as Dialogue", pp. 136-164.

⁷ This is the case in the encyclical *Redemptoris Missio*. See also two recent documents of the International Theological Commission, on God as Saviour (1994) and on Christianity and the Religions (1996).

the doctrinal authorities writing about dialogue⁸. Small wonder that adherents of other religions are often sceptical and even suspicious when they hear Christians talk about their devotion to interreligious dialogue⁹. Is this only because they remember too well the past history of Christian colonialism, anti-judaism and exclusivism? Or is the reality described as dialogue in fact not as friendly and harmless as the modern usage of this word seems to indicate? A glance into the history of interreligious dialogue in the Middle Ages strongly suggests the probability of the latter.

It is my contention that the practice of interreligious dialogue is not, as is often suggested, the opposite of some historical manners of dealing with other religions, such as apologetics and polemics. It is just another manner of defending one's own faith by putting oneself in the position of an adversary who raises objections because he/she has another faith or no faith at all. This interpretation of dialogue as a form of apologetics may seem strange to those who see dialogue not as a means but as an end in itself. For those among us who are inclined towards relativism, dialogue is the opposite of polemics, because it looks for similarities and convergences instead of oppositions and divergences. But among the theologians who are seriously engaged in a Christian theology of religions, there is some consensus that an interreligious dialogue is only meaningful between believers, that is: between those who are willing to defend a certain religious tradition, who are willing to speak for themselves as well as to listen to each other. An interreligious dialogue, properly understood, should not only consider the points of agreement, but the real differences between religions as well¹⁰. While it may be true that

⁸ See the analysis by P. Knitter, mentioned before, and J. Dupuis S.J., in his *Jesus Christ at the Encounter of World Religions*, Maryknoll NY 1991, and more recently in *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll NY 1997, especially pp. 358-384.

⁹ Cp. P.J. Griffiths, *Christianity through Non-Christian Eyes*, Maryknoll NY 1990

¹⁰ See R. Arnaldez, *Trois messagers pour un seul Dieu*, Paris 1983; J.A. DiNoia O.P., *The Diversity of Religions: A Christian Perspective*, Washington DC 1992; S.M. Heim, *Salvations: Truth and Difference in*

the traditional literary genres of Christian apologetics and polemics may be called 'divergence literature', whereas the modern preference for interreligious dialogue tends towards 'convergence literature'¹¹, there is more continuity between apologetic works, written by Jews, Christians and Muslims in the Middle Ages and books on interreligious dialogue written by modern, even pluralistic theologians than the average user of the word 'dialogue' would think. Accordingly, someone as interested in interreligious dialogue as Paul Griffiths wrote a short defence of the traditional discipline of apologetics as an essential component of interreligious dialogue¹²

If it is true that there is much continuity between polemics and apologetics as manners of defending one's faith in the Middle Ages and interreligious dialogue as a manner of communicating one's faith to believers of other faiths (and vice versa) in modern times, the study of apologetic and polemical texts, and also of dialogues in the Middle Ages gains a new relevance. In this respect, several authors have pointed out that the Middle Ages, although ferocious and belligerent in many aspects, may teach us some lessons on how to practice interreligious dialogue. Sometimes, the name of Thomas Aquinas is mentioned in this context as well¹³. With respect to the relations between Jews, Christians and Muslims, one may even say that the Middle Ages form a privileged era for interreligious communication, because there was at certain times and places a kind of intellectual equilibrium between these groups that has disappeared from the fifteenth century onwards. Therefore, some of the exchanges of

Religion, Maryknoll NY 1995; D. Carpenter, *Revelation, History, and the Dialogue of Religions: A Study of Bhartrhari and Bonaventure*, Maryknoll NY 1995.

¹¹ See T. Work, "Christian-Muslim Convergence as Tradition-Constituted Enquiry", *Studies in Interreligious Dialogue* 7 (1997) 200-216, p. 204.

¹² P.J. Griffiths, *An Apology for Apologetics: A Study in the Logic of Interreligious Dialogue*, Maryknoll NY 1991.

¹³ J. DiNoia, *o.c.*, p. 126; T. Work, *a.c.*, p. 213.

thoughts in the Middle Ages retain their fruitfulness¹⁴.

Another reason why the Middle Ages are fairly often mentioned in connection with interreligious dialogue, is that some of the Jews, Christians and Muslims in those days could understand each other quite well, because they wrestled with the same intellectual problems. If communication between peoples of different cultural and religious backgrounds is to succeed, they will have to find a certain common language by means of which they are able to understand each other¹⁵. It has been argued that the language of philosophy was able to mediate communication between Jews, Christians and Muslims in the Middle Ages. But in a certain sense, philosophy was part of their problem as well. One may characterize this common problem as the relation between faith and reason, between the authoritative world view in the sacred books of God's revelation, and the well-considered world view of the philosophical texts that could do without such a special revelation. Of course, this was (according to many interpreters) the problem determining the construction of Aquinas' *Summa contra Gentiles*¹⁶. In this sense, Aquinas is a predecessor of modern awareness of pluralism and secularism. But the same problem, or rather a parallel problem, dominates much of the history of Jewish

¹⁴ See, among others, R. Arnaldez, *A la croisée des trois monothéismes: une communauté de pensée au Moyen Age*, Paris 1993, p.8; R. Schaeffler in A. Bsteh (Hrsg.), *Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam (Studien zur Religionstheologie, 2)*, Mödling 1996, p. 325; W. Raven, "Ontstaan en verbreiding", H. Driessen (red.), *In het huis van de islam*, Nijmegen 1997, pp. 54-56. R. Leuze (*Christentum und Islam*, Tübingen 1994, p.5) defends the contrary position: "Das Verständnis des Islam im christlichen Mittelalter kann keine Basis sein für unsere Auseinandersetzung mit dieser Religion".

¹⁵ P. Lapidé und R. Panikkar, *Meinen wir denselben Gott? Ein Streitgespräch*, München 1994, p. 104.

¹⁶ H. Hoping, *Weisheit als Wissen des Ursprungs: Philosophie und Theologie in der >>Summa contra gentiles<< des Thomas von Aquin*, Freiburg - Basel - Wien 1997, p.10.

and Islamic philosophy¹⁷.

It is therefore possible to write about Aquinas and interreligious dialogue, not because he was personally engaged in interreligious dialogue, but because he was deeply influenced by some Muslims and some Jews who wrestled with the same problem of faith and reason in an analogous manner. Aquinas was aware of the fact that a theologian is someone who should speak about God, not only to those with whom one shares the same faith, but also to those who are strangers to this faith. In accordance with the rules developed by Aquinas concerning this issue, the communication between Christians and Muslims (and between Jews and Muslims, for that matter) is regulated by the requirements of reason. So, following David B. Burrell or Harry A. Wolfson, one can describe the communication between Jews, Christians and Muslims in the Middle Ages largely as a communication in terms of a philosophical theology¹⁸.

Jews and Christians, however, who appeal to the same authoritative sources of God's revelation, have another means of communication in common, viz. the interpretation of their Scriptures. Therefore, Christians sometimes consulted a Jewish rabbi when they

¹⁷ For Jewish philosophy, see C. Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge 1985, p.5. For Islamic philosophy, see S.H. Nasr and O. Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy* (Routledge History of World Philosophies, I), London and New York 1966. In his introduction, Leaman protests against the tendency to see the dichotomy of religion and reason as lying at the heart of Islamic philosophy (Vol. I, p.3). But one should at least say that this tendency has clarified the nature of many philosophical interactions between Jews, Christians and Muslims in the Middle Ages.

¹⁸ See D.B. Burrell, *Knowing the Unknowable God: Ibn Sina, Maimonides, Aquinas*, Notre Dame IN 1986; Id., *Freedom and Creation in Three Traditions*, Notre Dame IN 1993; cp. also P. Valkenberg, "De onvergelykbare gave van ons bestaan: David Burrell over schepping en vrijheid in drie tradities", *Jaarboek 1993 Thomas Instituut te Utrecht*, Utrecht 1994, 189-215 (summary p. 217). H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge MA / London 1976.

wanted to investigate the literal sense of the Old Testament¹⁹.

The considerations given in this introduction result in the following hypothesis, part of which will be tested in the rest of this article²⁰.

Polemics, apologetics and dialogue are three historically determined forms of a literary genre. This literary genre, which was frequently used by Jews, Christians and Muslims in the Middle Ages, is the defence of one's own faith with a view to another faith. In such an apologetics, as it is named in most of its historical forms, the theologian using this literary genre "uses only methods of argumentation and criteria of knowledge acceptable to the adversary"²¹. Therefore, a Christian may use arguments from reason and arguments from Scripture when talking to a Jew, but he/she can only use arguments from reason when talking to a Muslim. That is why, in the Middle Ages, philosophy as the art of reasoning and theology as the art of explaining Scripture²² are the most important forms of interreligious communication.

In the next section of this article, I shall concentrate on the characteristics of this literary genre, *apologetica* or its Muslim equivalent *'ilm al-kalām*. In this section, I want to show how Aquinas mentions the basic characteristics of this genre in the famous

¹⁹ The most important book on this issue is still Beryl Smalley's *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 3rd. ed., Oxford 1983. Cp. also P. Riché / G. Lobrichon (dir.), *Le Moyen Age et la Bible*, Paris 1984. For the senses of Scripture, see H. de Lubac, *Exégèse Médiévale: les quatre sens de l'Écriture*, 4 vols., Paris 1959-1964.

²⁰ The hypothesis will be tested in more detail in a monograph on Aquinas and Forms of Interreligious Dialogue in the Middle Ages, that will be published, God willing, in 1999.

²¹ Griffiths, *An Apology for Apologetics*, p. 15.

²² I use the word theology in the sense of *sacra Doctrina*, holy teaching, which is equivalent to *sacra Scriptura* in the introductory question to Aquinas' *Summa theologia*. See W.G.B.M. Valkenberg, *Did Not Our Heart Burn? Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Utrecht 1990, p. 7.

introductory chapters of his *Summa contra gentiles*, and how he uses these characteristics in his *De rationibus fidei*. In the final section, I shall introduce some examples of polemics, apologetics and dialogue in order to show how these are different forms of defending one's faith in order to strive with each other towards the truth²³.

2. Thomas Aquinas on interreligious communication

The basic conviction behind this article is that one cannot learn from the Middle Ages unless in an hermeneutically sound, indirect way. If one tries to learn from Aquinas what he has to say about interreligious dialogue in a direct, naive way, one gets some horrific answers. On the one hand, modern readers may approach Aquinas' texts with their own presuppositions and preferences without acknowledging the huge difference between their mentality and that of the average medieval writer. On the other hand, Aquinas keeps silent about his own presuppositions and preferences, so that one can only find out what he really thinks by digging deep beneath the surface. Because of this effect of alienation between Thomas Aquinas and modern questions²⁴, I begin with a short example of such a direct approach; after that, I shall continue with an indirect approach, concentrating not on what Aquinas has to say about interreligious dialogue, but on what he has to say about defending one's faith with a view to strangers.

2.1 *How to deal with disbelief*

One of the areas in which the difference between the world view of a

²³ The idea of religious diversity as willed by God in order that human beings strive in competition for good deeds, is found in the Qur'an (sura 5,48). It is an important guideline for interreligious dialogue between Muslims and Christians. Cp. S. Korz and O. Korz-Noor, "Verzoening als acceptatie van verscheidenheid: een reactie van moslimzijde", P. Valkenberg (red.), *Begaanbare wegen: christologie en dialoog*, Kampen 1998, 104-107; F. Wijsen, "Strive in competition for good deeds: Christians and Muslims in Tanzania", *Studies in Interreligious Dialogue* 7 (1997) 158-176.

²⁴ See O.H. Pesch, *Thomas von Aquin: Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie*, Mainz 1988, pp. 38-41.

Christian in the Middle Ages and a Christian in modern, pluralistic society is very much apparent, is precisely the assessment of people of other faiths²⁵. In the Middle Ages, the general idea was that most of the people were Christians, and that those who did not follow the lead of the Church, did so out of stubbornness. Theologians contemplated the marginal case of the *nutritus in silva* (someone who is left in the woods, and grows up without knowledge of Christian faith) but the general thought was that practically everybody could know that they were to be saved by Christ. It goes without saying that this is a world view radically different from ours. At that time, no one seemed to bother very much about other peoples and cultures: to most of the civilians, they were either indifferent or threatening. The famous axiom *Extra Ecclesiam nulla salus* (there is no salvation outside the Church) fitted in with this mentality very well²⁶.

Aquinas seems to share this mentality when he deals with disbelief as a vice contrary to the theological virtue of faith (*Summa theologiae* II-II, qq. 10-16). For him, *infidelitas* is disbelief rather than unbelief: a rejection of what should be believed rather than a lack of assent²⁷. For us, who are impressed by the multitude of cultures and religions as part of God's creation, the faith of those others would not be perceived primarily as a form of unbelief, let alone disbelief. But for Aquinas, someone who does not believe, willingly denies the truth of Christian faith, and thus commits a sin excluding him or her from salvation. Even those who, through no fault of their own, have heard nothing about the faith, are condemned, albeit because of other sins²⁸.

It is precisely at this point where the difference between the seemingly callous mentality of the Middle Ages and the more

²⁵ Cp. Pesch, *Thomas von Aquin*, chapter three: "Der Waldmensch oder: die Welt des Thomas von Aquin", pp.52-65.

²⁶ Cp. W. Kern, *Außerhalb der Kirche kein Heil?*, Freiburg 1978; E. Schillebeeckx, *Mensen als verhaal van God*, Baarn 1989.

²⁷ See the explanatory note in *St. Thomas Aquinas, Summa theologiae, volume 32: consequences of Faith (2a 2ae.8-16). Latin text, English translation, Introduction, Notes & Glossary Thomas Gilby O.P.*, London 1975, pp.38-39.

²⁸ Thomas Aquinas, *Summa theologiae* II-II, q.10 a.1.

considerate mentality of the twentieth century becomes clear. Consequently, the second Vatican Council did no longer endorse the idea that people who did not know about Christ and the Church, could attain no salvation: it even positively stated that these persons could attain salvation, if they are sincerely seeking God²⁹. This important adjustment brings the Vatican Council in almost diametrical opposition to the Council of Ferrara-Florence (1442) which canonized the *extra Ecclesiam nulla salus*-doctrine³⁰.

It seems to bring the Vatican Council in opposition to the mentality of Aquinas as well, who does not share the modern preferences for plurality and tolerance. Disbelievers are not different people believing different things, but they depart from the truth. There is no place for real difference: the others are deviators, either because they resist the faith before it has been accepted (such is the case of the pagans), or because they resist it after having accepted it either in the mode of a prefiguration (such is the case of the Jews), or in the mode of the truth itself (this is the case with the heretics)³¹. Or, to put it in other words, Jews and pagans deviate from the ultimate end of their lives, because they refuse to assent to Christ; heretics do assent to Christ, but not in a correct way³². In a certain sense, the heretics are the worst, because they know the fullness of faith, and yet resist it³³. And therefore, they are not to be tolerated: because they corrupt the faith, they deserve capital punishment, even as forgers are condemned to death by the civil authorities. When the Church is convinced that they will not change their minds, she will excommunicate them and

²⁹ Dogmatic constitution *Lumen gentium*, no. 16: "Qui enim Evangelium Christi Eiusque Ecclesiam sine culpa ignorantes, Deum tamen sincero corde quaerunt, Eiusque voluntatem per conscientiae dictamen agnitam, operibus adimplere, sub gratiae influxu, conantur, aeternam salutem consequi possunt". Latin text in *Lexikon für Theologie und Kirche, Das Zweite Vatikanische Konzil*, I, Freiburg 1966, p. 204.

³⁰ Schillebeeckx, *Mensen als verhaal van God*, p. 17; Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, chapter three: "No Salvation outside the Church?", pp. 84-109.

³¹ Thomas Aquinas, *Summa theologiae* II-II, q.10 a.5.

³² *Summa theologiae* (= ST) II-II, q.11 a.1.

³³ ST II-II q.10 a.6.

hand them over to the civil judges in order to be put to death³⁴.

But what about interreligious dialogue with people of other faiths? By now, one may expect Aquinas to be totally negative on this matter, but he is not. As regards *disputatio* or public debate with unbelievers, Aquinas thinks that this is useful and even to be praised if the debate is held in order to refute errors or for theological practice; but if someone debates without being certain of the faith, and if one tries to test it with arguments, as if it were something about which one might doubt, then such a person is a sinner, because he is a doubter in faith and an unbeliever³⁵. I am afraid that almost all Christians pleading for interreligious dialogue today, would come under such a verdict. So it seems that Aquinas is against interreligious dialogue in the modern sense indeed.

But maybe it is possible to have another form of communication with unbelievers?³⁶ Again, Aquinas is hesitant. The Church cannot forbid the communion of the faithful with unbelievers who have not received the Christian faith, because she has no right to pass spiritual judgement on those. But the Church forbids, under penalty of excommunication, any communication with heretics or apostates. As regards the persons who want to communicate with Jews

³⁴ *ST II-II q.11 a.3: utrum haeretici sint tolerandi*. Gilby (*o.c.*, p.89) makes the dry remark that one can only appreciate this article "when its historical period is kept in mind". Cp. W. Dupré, "Herausforderung und Versuchung: religiöse Hintergründe und Aspekte der Fremdenfeindlichkeit", G. Burkert u.A. (Red.), *Fremdenfeindlichkeit: Konflikte um die groben Unterschiede*, Wien 1995, pp. 261-283, here p.276; Id., "Conflict, Truth and Dialogue", W. Valkenberg / F. Wijzen (eds.), *The Polemical Dialogue*, pp. 6-35, here p.11.

³⁵ *ST II-II q.10 a.7: utrum sit cum infidelibus publice disputandum*: "Si enim disputet tanquam de fide dubitans, et veritatem fidei pro certo non supponens, sed argumentis experiri intendens, procul dubio peccat, tanquam dubius in fide et infidelis" (*editio Leonina*, vol. VIII, Romae 1895, p.87).

³⁶ *ST II-II q.10 a.9: utrum cum infidelibus possit communicari*. The word *communicari* has in the Latin language a connotation that is broader than the English verb 'to communicate'. *Communicari* is to have communion, to keep company, to associate with someone, So it includes living together or working together with someone.

or pagans, they may do so if they have a firm faith, so that the communication will lead to the conversion of unbelievers rather than to the turning away from faith by the believers. If, however, one is not that firmly grounded in faith, communication with unbelievers should be forbidden, because the probability of downfall from faith is to be feared in such a case³⁷.

The result of this direct approach is disappointing indeed: Aquinas sees interreligious communication in terms of danger or chance for possible conversion. If the chances are that the unbelievers will be converted, this communication is permitted; this is especially the case with Christians who are sure of their ground and with theologians - at least in Aquinas' time. If, however, there is a chance that the Christian will become doubtful or even incline to the other faith, interreligious communication should be forbidden. Any form of intimacy with unbelievers has to be discouraged.

So, Aquinas leaves no room for interreligious dialogue as a willingness to learn from another; he only leaves room for evangelization as the appeal to the other to convert to the Gospel of Jesus Christ. Aquinas seems to take sides with the fundamentalists and exclusivists of all ages, not with the open-minded pluralists or inclusivists: that is where the direct approach to the issue of interreligious dialogue in Aquinas leads to. And yet, in his own life and work, Aquinas was open-minded, willing to learn the truth, no matter where that truth could be found. One of his famous expressions is: every truth, wherever it is to be found, is a truth from God. What matters is not who says it, but if it is true. This reminds one of the famous words of the second Vatican Council about other religions: "the Catholic Church rejects nothing of what is true and holy in these

³⁷ ST II-II q.10 a.9: "Si enim aliqui fuerint firmi in fide, ita quod ex communione eorum cum infidelibus conversio infidelium magis sperari possit quam fidelium a fide aversio; non sunt prohibendi infidelibus communicare qui fidem non susceperunt, scilicet paganis vel Iudaeis, et maxime si necessitas urgeat. Si autem sint simplices et infirmi in fide, de quorum subversione probabiliter timeri possit, prohibendi sunt ab infidelium communione: et praecipue ne magnam familiaritatem cum eis habeant, vel absque necessitate eis communicent" (ed. Leonina, VIII, p. 90-91).

religions”³⁸. While Aquinas does not seem to care about interreligious dialogue very much, something in his theological attitude could make him a predecessor of modern pleas for interreligious dialogue very well. That is why a more indirect approach to the issue of Aquinas and interreligious dialogue is necessary. This is an approach which investigates the theological genre of *defensio fidei* or apologetics.

2.2 *Christian apologetics and Islamic kalām: a mutual influence*

It has often been remarked that Christianity, by comparison with other religions, emphasizes its doctrinal contents quite strongly. Therefore, systematic theology as the scholarly reflection on these contents, has always played a considerable part in the history of the Christian churches. Within this reflection, two major types of concerns may be distinguished. The first type tries to unfold the contents of Christian faith in a systematic way, relating them to the Scriptures as their core on the one hand, and to the experiences of modern believers as their horizon on the other hand. The second type tries to give account of the reasonableness of these same contents in view of those who do not share the same faith. While the average dogmatic or moral theologians wrote their books for a Christian public, the second type of systematic theology which is usually called fundamental theology, cannot limit itself to Christians only: it has to theologize in front of the others. Historically speaking, these others were labelled as Jews, Greeks, pagans, heretics, Saracens, Turks and atheists. Nowadays, the non-believers are rather agnostics or the sceptics in ourselves³⁹.

The task of defending and justifying Christian faith before the forum of non-believers of different kinds, has often given fundamental theology a strong polemical or apologetic overtone. But because of the impact of religious plurality, modern fundamental theology has gained

³⁸ *Nostra aetate*, no. 2, quoted in Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, p. 164.

³⁹ In this respect, I found a recent publication by a Dutch theologian very convincing: A. Houtepen, *God, een open vraag: theologische perspectieven in een cultuur van agnosme*, Zoetermeer 1997.

a dialogical accent as well⁴⁰. If fundamental theology aims at achieving communication with others about God's initiative of salvation for humankind, then its mode of proceeding is either apologetic (if communication is hindered by antagonism), or hermeneutical (if it is hampered by lack of understanding), or dialogical (if it is blocked by inaccessibility)⁴¹. Historically speaking, fundamental theology has mostly been written in situations of antagonism, and therefore the apologetic or polemical mode of proceeding has been the predominant one. So, the history of theologians communicating with others has largely been a history of apologetics⁴², while the history of theological dialogue remains to be written⁴³.

But if apologetics and dialogue are two different manners of performing the same theological task, then a future dialogically oriented theology may learn from the history of apologetics. Moreover, many of the texts presented as dialogues will on closer investigation turn out to be apologetic or even polemical texts, while some forms of apologetics contain elements that would fit in well with a dialogical attitude.

The history of Christian apologetics has already been sketched elsewhere⁴⁴. Within the framework of this article, it will be sufficient to say that the justification of Christian faith has been a necessity from its very beginning, both in front of the authorities of the Jewish religion, from which this distinctive kind of *halacha* originated⁴⁵, and

⁴⁰ "In diesem Sinne finden sich ein apologetisches und ein dialogisches Bemühen zusammen", H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn 1985, p.5.

⁴¹ Waldenfels, *o.c.*, pp. 71-80.

⁴² Cp. A. Dulles, *A History of Apologetics*, London 1971.

⁴³ Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, p. 26; Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, p. 77.

⁴⁴ See the book by Avery Dulles, *A History of Apologetics*, mentioned above.

⁴⁵ Cp. P. Valkenberg, "Christ and the Other Ways", *Die widerspenstige Religion: Orientierung für eine Kultur der Autonomie?* (FS H. Häring), Hrsg. T. van den Hoogen, H. Küng, J-P. Wils, Kampen 1997, pp. 377-396, here p. 384.

in front of the Hellenistic purveyors of culture, for whom the meaningfulness of the Christian way of life had to be accounted for. These tasks gained such an importance that a group of Christian writers in the second century who wanted to defend the reasonableness of their faith, was aptly called 'the Apologists'⁴⁶.

In the course of time, the apologetic writers opted for a synthesis of Christian faith with classical culture, especially (neo-)Platonist philosophy. In this respect, Christian apologetics and Muslim *kalām* began to develop the same procedures.

There is some debate as to whether the Islamic science of *kalām*, which flourished from the middle of the eighth until the fifteenth century A.D., originated from Christian sources or not⁴⁷. In his impressive study on the philosophy of the *kalām*, the Jewish scholar Harry Austryn Wolfson shows that the Church Fathers and the *mutakallimūn* (those who practice *kalām*) envisaged the same problem: how to "interpret Scripture in terms of philosophy and to revise philosophy in conformity with Scripture"⁴⁸. The word *kalām* literally means 'speech', or 'word', and it refers to a specific type of Islamic science, but Wolfson does not hesitate to speak about Christian and Jewish *kalām* as well⁴⁹. He also shows how Jewish, Christian and Muslim authors influenced each others in dealing with issues such as the attributes (*sifāt*) of God, the eternity of the Word of God, and predestination and free will. The most interesting thing, however, is

⁴⁶ See Dulles, *o.c.*, pp. 24-31.

⁴⁷ Whereas most of the older orientalisists assumed a Christian origin for the *kalām*, nowadays most scholars think that it developed independently in the beginning; it did not originate from Christian sources, but was later influenced by these sources. See T. Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie von Mohammed bis zur Gegenwart*, München 1994, p. 279 note 46; M. Abdul Haleem, "Early *kalām*", S.H. Nasr and O. Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, vol. I, pp. 71-88. Both refer to M. Cook, "The origins of *Kalām*", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 43 (1980) 32-43.

⁴⁸ H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge MA / London 1976, p. vii.

⁴⁹ Wolfson, *o.c.*, pp. 77-111; cp. also C. Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge 1985, p. 15.

that Islamic *kalām* bears a great resemblance to Christian systematic theology, so that '*kalām*' is often translated as 'speculative theology' or 'philosophical theology' in the scholastic sense of this term⁵⁰. In the canon of Islamic sciences relating to God's revelation, *kalām* differs from *fiqh* (the science of divine Law) because it uses human reasoning as much as possible in discussing the articles of faith⁵¹. Because of this, many of the Hanbalite *fuqahā'* (experts of jurisprudence) strongly opposed *kalām* because it trusted human '*aql* or *ratio* and its dialectical arguments too much, and therefore failed in trusting God's revelation⁵². The science of *kalām* differs from *falsāfa* (philosophy) as well, because it expressly deals with theological issues, while "the *falāsifa* were philosophers first and men of religion afterwards"⁵³.

Being an endeavour to reflect on the contents of God's revelation by using one's powers of comprehension, Islamic *kalām* is methodically quite akin to medieval scholastic theology. In a famous 'essay at comparative theology', Gardet and Anawati have shown these likenesses, both as to contents and as to methods⁵⁴. But, in comparison to the Christian writings of the Patristic era, the *kalām* is characterized by its apologetic method: it tries to defend the religious convictions of the Muslims⁵⁵. A comparison between the methods of *kalām* and of Christian scholastic theology yields the same results: while Christian systematic theology up to and including Thomas

⁵⁰ M. Abdel Haleem, *a.c.*, p. 71; W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology: an Extended Survey*, Edinburgh 1985, p. 37.

⁵¹ Wolfson, *o.c.*, p.4, with reference to the famous Muslim historiographer Ibn Khaldūn.

⁵² L. Gardet, s.v. "ilm al-kalām", *The Encyclopedia of Islam*, new edition (= EP²), Vol. III, Leiden / London 1971, pp. 1141-1150, here 1149. One is tempted to draw a parallel between this Hanbalite critique and the objections brought forward against the dialectical methods of Peter Abelard by Bernard of Clairvaux.

⁵³ Gardet, EP², III, 1148, quoting Ahmad Amīn.

⁵⁴ L. Gardet et M.-M. Anawati, *Introduction à la théologie Musulmane: essai de théologie comparée* (Études de philosophie médiévale, 37), Paris 1948.

⁵⁵ Gardet / Anawati, *o.c.*, p. 211, p. 237.

Aquinas remains bound to its function as exposition of Scripture, Islamic *kalām* is more directly oriented toward its apologetic function⁵⁶. Consequently, most authors in the *kalām* genre use rational arguments first, followed by traditional arguments from authority. These quotations from the *Qur'ān* or the *hadīths* have two functions: they are adduced in direct support of an argument, and they are quoted to show that the opponents have given a faulty interpretation of them. "The defensive and apologetic character of *kalām* is thus manifested in its very recourse to the tenets of faith to supply arguments"⁵⁷.

The same difference that distinguishes *kalām* from Christian systematic theology, brings it near Christian fundamental theology or apologetics: if Aquinas' *Summa contra gentiles* is such an apologetic work (this will be discussed below), it uses Scripture in the same manner as the *kalām*⁵⁸. Some of the characteristics of *kalām* point to its apologetic nature:

- in the first place, *kalām* entails the notion of discussion: "*kalām* here means discussion on theological matters. As M. 'Abd al-Razīq has rightly observed, such discussions were called *kalām* before the science of *kalām* became independent and recorded in writing, and people who engaged in such discussions were also called *mutakallimūn*"⁵⁹.

- in the second place, this situation of discussion has its consequence for the method of *kalām*: it "requires a specific way of treating

⁵⁶ *Ibid.*, p. 258, 261 and 312.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 1146.

⁵⁸ See Valkenberg, *Did Not Our Heart Burn?*, p. 230 on the difference between the manner in which Aquinas uses Scripture in the *Summa contra gentiles* and in his other systematic-theological works. This issue will be elaborated in a monograph of which this article forms a first part.

⁵⁹ M. Abdel Haleem, *a.c.*, p.71; cp. Gardet in *Et*, pp. 1141-1142. In an article about the opinions of medieval Islamic scholars on Judaism, Camilla Adang writes that in some big cities scholars of both religions participated in so-called *majālis*, 'sessions', in which theological and philosophical issues were brought up for discussion: C. Adang, "Ismaël over Israël: middeleeuwse islamitische geleerden over het jodendom", J-M. Cohen & I.E. Zwiép (red.), *Joden in de wereld van de islam*, Amsterdam z.j., pp. 17-33, here p. 19.

religious issues: it is a treatment where it is necessary to have an adversary in the discussion"⁶⁰. If the discussion concerns a real adversary, the contents and methods of *kalām* are inescapably contextual; they "vary according to the doctrine being defended or the adversaries being opposed"⁶¹. If, on the other hand, the adversary is merely fictitious, *kalām* may become fossilized and receive a bad reputation, because it answers outdated questions. This has been the case with *kalām* from the fifteenth century onwards, and the same could be said about the Christian apologetics in these centuries as well.

- finally, this situation and this method implies that it is important to be able to place oneself in the position of the adversary⁶². It is of course this last characteristic that makes the study of Christian apologetics and Islamic *kalām* interesting for those who are involved in interreligious dialogue, because one can only defend one's faith properly if one has thoroughly examined not only the objections brought forward by one's adversary, but the mental attitude from which these objections have arisen as well. In such a *defensio fidei*, the truth can only be found by identifying oneself to a certain extent with the position of the adversary. This 'dialogical' attitude is quite common in theological procedures in the Middle Ages: the literary genre of the *quaestio disputata* or the artificial *quaestio* in theological textbooks like Aquinas' *Summa theologiae* goes back to a method of explaining the Scriptures which bears some likeness to the Rabbinical way of finding the truth by preserving the rejected opinion⁶³.

⁶⁰ Abdel Haleem, *a.c.*, p. 72 with reference to J. van Ess, *Anfänge Muslimischer Theologie*, Beirut 1977.

⁶¹ Gardet in *Et*, 1146. Cp. p. 1149: "the subject-matter of a defensive apologia for the faith is meaningful only so far as it relates to immediate issues ... a defensive apology must be based on new themes". Cp. also Griffiths, *An Apology for Apologetics*, p. 15 on the occasional and polemical character of apologetic.

⁶² Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie*, p. 87.

⁶³ Cp. P. Valkenberg, "Op zoek naar een theologisch waarheidsbegrip: Thomas van Aquino en de vrijheid van schriftuitleg", *Breuklijnen: grenservaringen en zoektochten. 14 essays voor Ted Schoof bij zijn afscheid van de theologische faculteit Nijmegen*, Baarn 1994, pp. 81-94, here pp. 82-84 with

2.3 *The rules of properly defending the truth of faith*

The true nature of Aquinas' so-called '*Summa contra Gentiles*' (1258-1264) remains an object of many scholarly disputes. There are two established traditions. The first one, based on the testimony of Peter Marsilius, says that Raymund of Peñaforte required this work as a manual for the conversion of the Moors in Spain⁶⁴. In that case, this *Summa* would have a missionary purpose, and therefore a directly apologetic character. The second tradition originated in Neo-Scholasticism; it holds that Aquinas' approach in this *Summa* is of a philosophical nature, and complements the theological nature of his *Summa theologiae*. One thus distinguished between a 'philosophical' *Summa* and a *Summa theologica* [sic]. Both traditions have been attacked by Michel Corbin in his study about the shifts in the concept of theology operating in Aquinas' four systematic-theological texts⁶⁵, and by Mark Jordan in a series of studies about the rhetorical character of Aquinas' texts⁶⁶.

One of the main arguments used by both Corbin and Jordan to combat the tradition in favour of the apologetic or missiological character of the *Summa contra Gentiles* is precisely that Aquinas hardly seems to know anything about the Muslim religion and its contemporary theories and practices, which would be absolutely required for any apologetic manual worthy of its name. But, on the other hand, it is evident that apologetic motives are at work in this *Summa* which bears the title of *Liber de veritate Catholicae fidei contra errores infidelium* in most of its oldest descriptions.

Another interpretation says that the work is apologetic indeed, but it does not face the Muslims in Spain, but rather the philosophical

theologische faculteit Nijmegen, Baarn 1994, pp. 81-94, here pp. 82-84 with reference to M. Poorthuis, *Het gelaat van de Messias: messiaanse talmoedlezingen van Emmanuel Levinas*, Utrecht / Hilversum 1992.

⁶⁴ Cp. M-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Montréal / Paris 1950, pp. 247-248.

⁶⁵ M. Corbin, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris 1974, pp. 475-489.

⁶⁶ See his "The Protreptic Structure of the <Summa contra Gentiles>", *The Thomist* 50 (1986), 173-209.

the Arabic commentators.

Corbin⁶⁷ concludes that the *Liber de veritate* is one of Aquinas' systematic-theological works: first of all, Thomas Aquinas wants to clarify the truth of the Catholic faith. But the refutation of errors is an important objective as well. After all, in Aquinas' time systematic and fundamental theology were not yet separated. In a recent *Habilitationsschrift*, Helmut Hoving agrees with Corbin, but he points out that the refutation of errors does occupy a special place in the *Liber de veritate*⁶⁸.

Summarizing these debates, it is my opinion that Aquinas gives the apologetic side of systematic theology a special place in his *Liber de veritate Catholicae fidei contra errores infidelium*. The term 'infidels' suggests that he considers all sorts of errors by those who do not adhere to the Christian faith, but mainly the errors of the Greek and Islamic worldview, and not so much the errors of the Jews or the heretics. Because he wants to discuss the opinions of those who do not share any Scriptural authority with the ones confessing the true faith, the mode of communication has to be determined first of all by rational considerations, and only secondarily by Scriptural authorities. This principle of how to talk to strangers determines the arrangement

⁶⁷ O.c., p. 486.

⁶⁸ Hoving, *Weisheit als Wissen des Ursprungs*, p. 64: "Für die Charakteristik der ScG als 'Apologetik der katholischen Glaubenswahrheit' (Chenu, van Steenberghe), vor allem gegenüber der griechisch-arabischen Sicht des Universums, spricht viel. Allerdings ist bei dieser Charakteristik zu berücksichtigen, daß es sich bei der ScG nicht um ein Werk der Apologetik *avant la lettre* handelt. Wie der Sth ist die ScG eine umfassende Darstellung des christlichen Weisheitswissens. Zwar nimmt die Widerlegung von Irrtümern, die diesem Weisheitswissen entgegenstehen, einen größeren Raum ein als in der für den scholastischen Lehrbetrieb geschriebenen theologischen Summe (anders Gauthier, Corbin). In der ScG geht es aber nicht um Apologetik im modernen Sinne, also darum, Glaube und Offenbarung gegen ihre grundsätzliche Kritik durch die Vernunft zu verteidigen. Im Zentrum steht eine umfassende Exposition des christlichen Weisheitswissens. Freilich erfolgt diese Exposition in Auseinandersetzung mit anderen Formen des Weisheitswissens, vor allem der griechisch-arabischen Rationalität".

of the subject-matters in the *Liber de veritate* of Thomas Aquinas⁶⁹.

If this analysis is correct, one may expect that Aquinas formulates his considerations on 'how to talk to strangers' in the introductory chapters of his work, viz. in *Summa contra Gentiles* (or *Liber de veritate*) I, *caps.* 1-9. I cannot give a detailed analysis of these introductory chapters⁷⁰, but restrict myself to some of the rules of properly defending the truth of faith.

In the first chapter, Aquinas takes a quotation from Proverbs 8,7 as his guideline, in which Wisdom says, according to the Vulgate: "*Veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabantur impium*". After a meditation on the tasks of the wise man, of whom it is typical to arrange all things properly, according to a famous saying by Aristotle, Aquinas concludes that Wisdom instructs the wise person to speak about the divine truth, and to attack the errors against this truth. Conform to this instruction, Aquinas wishes to make the truth of the Catholic faith manifest by eliminating the errors opposed to it⁷¹.

With respect to the refutation of errors, Aquinas sees two problems. The first problem is the problem of cultural distance, both historically and geographically. Aquinas remarks that some of the Doctors of the Church were able to acquire direct knowledge of these errors, because they were pagans themselves or could directly communicate with them⁷². For us, Aquinas says, such a direct knowledge is no longer possible. These words may have two different meanings: if he refers to historical distance, it indicates that Aquinas mainly refers to the errors of the classical period, and not to contemporary errors. If he refers to cultural distance, it indicates that

⁶⁹ Cp. Corbin, *o.c.*, pp. 628-642; Hoping, *o.c.*, pp. 71-94.

⁷⁰ See Corbin, *o.c.*, pp. 491-642; Hoping, *o.c.*, pp. 94-115.

⁷¹ "propositum nostrae intentionis est veritatem quam fides Catholica profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios", *Summa contra Gentiles* I, c. 2 (*ed. Leonina*, vol. XIII, Romae 1918, p.6).

⁷² "Hoc enim modo usi sunt antiqui doctores in destructionem errorum gentilium, quorum positiones scire potuerunt quia et ipsi gentiles fuerunt, vel saltem inter gentiles conversati et in eorum doctrinis eruditus", *ibid.*

he is aware of his poor knowledge of languages⁷³.

The second problem has to do with the manner of communication: Muslims and pagans do not accept the authority of the Scriptures of the Old and New Testament. So, unlike communication with the Jews in which the *Tenakh* or Old Testament, and (in the case of the heretics) the New Testament may serve as authoritative sources, communication with Muslims and pagans is only possible on the basis of natural reason. Now, the problem is that this natural reason is defective in theological matters⁷⁴. This problem leads Aquinas to his famous remarks on two ways in which the truth can be demonstrated: by natural reason, and by faith, which goes beyond the powers of natural reason.

In the sixth chapter, Aquinas plays the tune of a rather crude apologetics. He opposes the Wisdom-character of Christian faith to the deceptive character of the error of Muhammad. The faith of Christians is well-grounded: it is based on the revelation of Wisdom, and confirmed by signs such as miracles that show what exceeds natural knowledge. The faith of Muslims, on the other hand, is credulous: it is based on carnal desires and the power of arms. Unlike the Christian saints, Muhammad has no miracles to boast of, and his book (which praises itself as a miracle) does not exceed the power of natural reason; it is a mixture of truth and falsity.

These are all traditional themes in Christian polemics against Muslims; but Aquinas draws an important conclusion from them. The reason why Muslims do not accept the authority of both Testaments is that they are not allowed to read them, lest the deceptive character of

⁷³ Corbin, *o.c.*, p. 514 remarks: "Si la Somme contre les Gentils avait visé les sujets musulmans du roi d'Aragon (intention missionnaire) ou les docteurs averroïstes de l'Université de Paris (intention apologétique), le style ... eût nécessairement appelé un développement particulier et un aveu plus complet des limites de l'auteur".

⁷⁴ *ScG I*, cap. 2: "... quidam eorum, ut Mahumetistae et pagani, non conveniunt nobiscum in auctoritate alicuius Scripturae, per quam possint convinci, sicut contra Iudaeos disputare possumus per Vetus Testamentum, contra haereticos per Novum. Hi vero neutrum recipiunt. Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur. Quae tamen in rebus divinis deficiens est", *ed. Leonina*, Vol. XIII, p.6.

the *Qur'ān* come to light⁷⁵.

One has to conclude that the religious communication between Christians and Muslims is barred: Muslims do not want to, or are not allowed to read the Scriptures of Old and New Testament, and Christians deny the authenticity of Muhammad's mission, his Law and the Book received by him. This leaves open only the possibility of communication on the level of natural reason.

In the next chapter, Aquinas shows that this form of communication is possible indeed, because there cannot be any contradiction between natural reason and the truth of the Christian faith, because both our brains and our faith originate in God. From this, it follows that the arguments brought forward against the faith cannot stand: they do not prove anything, but give only reasons of probability or sophistries. The method of communication in this case is to show that these reasons against the faith are logically insufficient

⁷⁵ ScG I, cap. 6: "Hi vero qui sectas errorum introduxerunt processerunt via contraria: ut patet in Mahumeto, qui carnalium voluptatum promissis, ad quorum desiderium carnalis concupiscentia instigat, populos illexit. Praecepta etiam tradidit promissis conformia, voluptati carnali habenas refaxans, in quibus in promptu est a carnalibus hominibus obediri. Documenta etiam veritatis non attulit nisi quae de facili a quolibet mediocriter sapiente naturali ingenio cognosci possint: quin potius vera quae docuit multis fabulis et falsissimis doctrinis immiscuit. Signa etiam non adhibuit supernaturaliter facta, quibus solis divinae inspirationi conveniens testimonium adhibetur, dum operatio visibilis quae non potest esse nisi divina, ostendit doctorem veritatis invisibiliter inspiratum: sed dixit se in armorum potentia missum, quae signa etiam latronibus et tyrannis non desunt. Ei etiam non aliqui sapientes, in rebus divinis et humanis exercitati, a principio crediderunt: sed homines bestiales in desertis morantes, omnis doctrinae divinae prorsus ignari, per quorum multitudinem alios armorum violentia in suam legem coegit. Nulla etiam divina oracula praecedentium prophetarum ei testimonium perhibent: quin potius quasi omnia Veteris et Novi Testamenti documenta fabulosa narratione depravat, ut patet eius legem inspicienti. Unde astuto consilio libros Veteris et Novi Testamenti suis sequacibus non reliquit legendos, ne per eos falsitatis argueretur. Et sic patet quod eius dictis fidem adhibentes leviter credunt" (*ibid.*, p. 17).

indeed⁷⁶.

In the final chapter of his prologue, Aquinas draws his conclusions for how to talk to strangers regarding theological matters. It is remarkable that he is on the one hand very confident of the convincing power of rational argumentation, but on the other hand very much aware of the limited value of reason in theological matters. According to the twofold way of investigating the truth in religious matters, as distinguished in the third chapter, Aquinas says that human beings are so created that they must use two approaches in considering the truth of God.

The first approach belongs to the realm of reason. This is the first level of apologetics or interreligious communication, in which the adversary should be convinced by demonstrative argumentation. The second approach belongs to the realm of faith. On this level, human reasoning cannot have the function of convincing the adversary, because the power of reason is too weak with respect to God's revelation. It is even dangerous on this level to try to convince others by rational argumentation alone, because the other might think that our faith rests on such weak arguments. In this realm of faith, the use of rational arguments is not as important as the role of the authority of Scripture, because the testimony of Scripture confirmed by miracles is the only way to convince the opponent. Rational argumentation has a more modest task: it may dismantle the arguments used by the adversary. Apart from that, reasons of probability⁷⁷ may be employed as well, though not in order to convince the adversary, but only to

⁷⁶ ScG I, cap.7: "Ex quo evidentiter colligitur, quaecumque argumenta contra fidei documenta ponantur, haec ex principiis primis naturae inditis per se notis non recte procedere. Unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles vel sophisticae. Et sic ad ea solvenda locus relinquitur" (*ibid.*, p. 19).

⁷⁷ Hoping, *o.c.*, pp. 113-117 equates *rationes probabiles* (cap. 7) with *rationes verisimiles* (cap. 9), and translates these words as "dialektische Argumente", and "Wahrscheinlichkeitsgründe". They are not as strong as *rationes necessariae* or *rationes demonstrativae*, translated as "demonstrative Argumente".

encourage and strengthen the faithful⁷⁸.

In this manner, Aquinas expounds his rules for properly defending the truth of faith in front of outsiders. He distinguishes between aspects of this truth that are accessible to human reason, and aspects that transcend this rational capacity of human beings. In the first case, rational argumentation plays the main part in defending the truth of Christian faith. In the second case, the major part is played by arguments from revelation, and human reason has a secondary function only.

One of the most important consequences of this approach and its underlining of the role of reasoning as the common ground for interreligious communication is that Aquinas sees no possibilities for proper interreligious communication with Muslims. In contrast to Jews and heretics, they are not seen as religious others, with whom communication about religious matters is possible because they partly accept the same authoritative texts as God's revelation. Because Aquinas does not accept the *Qur'ān* as authoritative, the communication remains at the level of world views. Because he did not live among a Muslim population, but only knew some philosophers with an Islamic background, he saw the average Muslim primarily as a philosopher. This is a characteristic which determines the manner of interreligious communication with Muslims in medieval Europe

⁷⁸ *Summa contra Gentiles* I, cap. 9: "Ad primae igitur veritatis manifestationem per rationes demonstrativas, quibus adversarius convinci possit, procedendum est. Sed quia tales rationes ad secundam veritatem haberi non possunt, non debet esse ad hoc intentio ut adversarius rationibus vincatur: sed ut eius rationes, quas contra veritatem habet, solvantur; cum veritati fidei ratio naturalis contraria esse non possit, ut ostensum est. Singularis vero modus convincendi adversarium contra huiusmodi veritatem est ex auctoritate Scripturae divinitus confirmata miraculis: quae enim supra rationem humanam sunt, non credimus nisi Deo revelante. Sunt tamen ad huiusmodi veritatem manifestandam rationes aliquae verisimiles inducendae, ad fidelium quidem exercitium et solatium, non autem ad adversarios convincendos: quia ipsa rationum insufficientia eos magis in suo errore confirmaret, dum aestimarent nos propter tam debiles rationes veritati fidei consentire" (ed. *Leonina*, vol. XIII, p. 22).

anyway.

2.4 *The application of these rules in 'The Reasons of Faith'*

The rules from the *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium* on how to talk to strangers in theological matters are applied by Aquinas in an occasional piece of writing entitled *De rationibus fidei* (written around 1266)⁷⁹. It is this piece of writing that comes closest to any involvement by Aquinas in the practice of interreligious dialogue. Some editions mention a cantor of Antioch as the addressee. This was probably a fellow brother of Thomas Aquinas in the Dominican convent in Antioch (Syria), who wanted some well-reasoned answers to a series of objections against the Christian faith brought forward by some Muslims in the city where he lived. Several authors have pointed out that *De rationibus fidei* is, both as to method and as to contents, closely connected with the *Liber de veritate*: Aquinas follows his own rules, mentioned in the previous section, by defending the Catholic faith against the Muslim objections with arguments alone. The objection on purgatory, brought forward by Greek and Armenian Christians, is answered differently in chapter 9, viz. by using the authority of Scripture as the main argument.

Aquinas begins his answer in the first two chapters with a reflection on a text that has always been one of the mottos of Christian apologetics: "Be always ready with your defence whenever you are called to account for the hope that is in you" (I Peter 3,15). He shortly mentions the main objections brought forward by Muslims against the Christian faith: they take offense at our saying 'Christ is the Son of God', because God has no wife. They call us insane because we confess three persons in God. They laugh about our belief that the Son of God was crucified for the salvation of humankind, and finally they blame us for eating the body of God on the altar. Their

⁷⁹ This work has been edited as volume XL, part B of Aquinas' *Opera omnia* in the Leonine edition, Romae 1968. A recent English translation by J. Kenny o.p., may be found in a periodical dedicated to the dialogue between Roman Catholic Christians and Muslims, *Islamochristiana* 22 (1996) 31-52.

arguments are of a rational kind (in the style of *kalām*): how can God have a son if He has no wife? Is God three instead of one? Couldn't God save humankind without sacrificing his alleged Son? If you eat the body of God daily, it should have been eaten up by now, even if it was as big as a mountain!⁸⁰

Christ, Trinity, Salvation and the Eucharist: these are formidable stumbling blocks in interreligious communication between Christians and Muslims indeed. In this work, Aquinas seems to be better informed about the faith of Muslims and their problems with Christianity than in the opening chapters of the *Liber de veritate*...⁸¹.

Somewhat later, Aquinas mentions a fifth problem: the relation between free will and God's foreknowledge and predestination. This is also one of the most famous topics in the *kalām*-literature. In announcing his method, Aquinas obeys his own rules: because the Muslims do not accept Scriptural authorities, he has to use rational argumentations⁸².

⁸⁰ *De rationibus fidei*, c. 1: "Haec igitur sunt quae, ut asseris, ab infidelibus impugnantur et irridentur. Irrident enim Saraceni, ut dicis, quod Christum Dei Filium dicimus cum Deum uxorem non habeat; et reputant nos insanos quod tres personas confitemur in Deo, per hoc aestimantes nos tres deos profiteri. Irrident etiam quod Christum Dei Filium pro salute humani generis dicimus crucifixum, quia si est Deus omnipotens potuit absque sui Filii passione genus humanum salvare; potuit etiam sic constituere hominem ut peccare non posset. Improperant etiam Christianis quod cotidie in altari comedunt Deum suum et quod corpus Christi, si esset ita magnum sicut mons, iam deberet esse consumptum" (ed. Leonina, vol. XL, p. B 57).

⁸¹ Cp. Kenny in the introduction of his translation of *De rationibus fidei*: "The Muslim objections dealt with are ones never mentioned in the *Contra gentiles* and reflect a considerable advance in Thomas' understanding of Islam", *Islamochristiana* 22 (1996) p.31.

⁸² "Circa meritum vero quod ex libero dependet arbitrio, asseris tam Saracenos quam nationes alias necessitatem actibus humanibus imponere ex praescientia vel ordinatione divina, dicentes quod homo non potest mori nec etiam peccare nisi sicut Deus ordinavit de homine, et quod quaelibet persona suum eventum habet scriptum in fronte. Super quibus petis rationes morales et philosophicas quas Saraceni recipiunt; frustra enim videretur auctoritates inducere contra eos qui auctoritates non recipiunt. Tuae igitur petitioni quae ex pio desiderio videtur procedere, ut sis iuxta apostolicam doctrinam paratus

In the second chapter, Aquinas applies a second rule from his *Liber de veritate*..., while still reflecting on the text from the letter of Peter: on the level of the truth of faith (mysteries such as the Trinity, Incarnation, Salvation, and the Eucharist), rational argumentation does not prove anything; so the one who is ready to give account of his or her faith does not prove it but defends it⁸³.

It is clear that Aquinas stresses the defensive side of apologetics: he is not very much interested in attacking the faith of Muslims, or in trying to convince them, but he concentrates on a reasoned defence of his own faith. Of course, this is what the cantor of Antioch had asked him to do. But nevertheless, when he enters upon the first reproach, Aquinas pays the Muslims back in their own coin: by ridiculing us, they make themselves look ridiculous. If they think that God needs a wife to procreate a son, this is because they are carnal people who can only think of what is flesh and blood. Someone who is wiser knows that God is of a spiritual nature, and does not need a wife to create a Son, so Aquinas' argument goes⁸⁴.

ad satisfactionem omni poscenti te rationem, satisfacere volens, aliqua facilia secundum quod materia patitur super praemissis tibi exponam, quae tamen alibi diffusius pertractavi" (ed. Leonina, XL B 57).

⁸³ *De rationibus fidei*, c. 2: "De hoc tamen primo admonere te volo quod in disputationibus contra infideles de articulis fidei, non ad hoc conari debes ut fidem rationibus necessariis probes, hoc enim sublimitati fidei derogaret cuius veritas non solum humanas mentes sed etiam angelorum excedit; a nobis autem creduntur quasi ab ipso Deo revelata. Quia tamen quod a summa veritate procedit falsum esse non potest, nec aliquid necessaria ratione impugnari valet quod falsum non est, sicut fides nostra necessariis rationibus probari non potest quia humanam mentem excedit, ita improbari necessaria ratione non potest propter sui veritatem. Ad hoc igitur debet tendere christiani disputatoris intentio in articulis fidei, non ut fidem probet, sed ut fidem defendat; unde et beatus Petrus non dicit 'parati semper ad probationem', sed 'ad satisfactionem', ut scilicet rationabiliter ostendatur non esse falsum quod fides catholica confitetur" (*ibid.*, B 58).

⁸⁴ C. 3: "Primum igitur considerandum est derisibilem esse irrisionem qua nos irrident quod ponimus Christum Filium Dei, quasi Deus uxorem habuerit; cum enim sint carnales, non possunt nisi ea quae sunt carnis et sanguinis cogitare. Quilibet autem sapiens considerare potest quod non est idem modus generationis in omnibus rebus, sed in unaquaque re invenitur

The reference to the carnal nature of the Muslims stems from the same polemical tradition as the reference in *Liber de veritate...* chapter 6. According to this preconceived notion, Muslims (and Muhammad first of all) are lascivious people, eager for women and spoils of war. And yet, after this *argumentum ad hominem* Aquinas continues with an objective explanation on how Christians understand the generation of the Son from the Father (chapter 3) and the procession of the Spirit from Father and Son (chapter 4). Christians do not believe in three Gods, because the persons in God are only distinguished according to the relations originating in the forthcomings of Son and Spirit.

With reference to the next problem, Aquinas' tone is less polemical, but he refers to Muslims as blind people who do not understand the profound mystery of the death of Christ⁸⁵. In order to understand this mystery, viz. that the Son of God died in his human nature, Aquinas explains the reason of the incarnation of the Son of God, and the meaning of the words 'God became a human being' (chapters 5-6). In these chapters, Aquinas uses *rationes probabiles* or *verisimiles*: the highest aspects in the natural order of things serve as models for understanding the incarnation. The coming forth of the Son from the Father is like the coming forth of the word from the intellect; the union of God and man in Christ is like the union of soul and body in human beings. But these examples are quite inadequate: the relation between God and human beings is very different from any kind of relation between creatures. Moreover, the examples are only adduced as a guide for our understanding: they do not prove anything.

In the course of his argument, Aquinas sometimes seems to forget its occasion; the Muslim objections are enveloped in a neutral "if anyone should object..." in chapters 6 and 7. These hypothetical objections remind one of the classroom or of a *quaestio disputata* rather than of an occasional apologetic work. But when he discusses the reason for the passion of Christ, Aquinas appeals to a common belief: everything in creation, including human actions, depends on

generatio secundum proprietatem suae naturae" (p. B 58).

⁸⁵ C. 5: "Ex simili autem mentis caecitate christianam fidem irrident quia confitetur Christum Dei Filium mortuum esse, tanti mysterii profunditatem non intelligentes" (p. B 61).

God's providence. From this starting point, it should be clear to the Muslim as well that God could have acted otherwise, because God is almighty. But the point here is that we look for a certain fittingness (*convenientia*)⁸⁶. This is one of the few times that Aquinas appeals to a community in faith between Jews, Christians and Muslims, and that he perceives Muslims as believers (*Dei cultores*). In this seventh chapter, Thomas Aquinas gives a very interesting overview of the human life of Christ as a poor and even weak man, in order to give us an example of how to live our human lives, respecting both God's strength and human weakness. Aquinas believes that the fruits of this life of Christ as a common man are enormous: the conversion of almost the whole world⁸⁷.

The fourth argument, about the eating of the body of God, is disposed of quickly: everyone who is even slightly instructed in the Christian faith knows that the body of Christ is eaten not by partition of it, but by changing the substance of bread. Consequently, there is no problem of reduced quantity here. But Aquinas seizes the opportunity to invent some more penetrating objections: 'if an unbeliever would say that this conversion (of bread into the body of God) is impossible, he should keep in mind - if he believes in God's

⁸⁶ C. 7: "Si quis autem obiciat quod Deus, cum sit omnipotens, alio modo poterat humanum genus salvare quam per unigeniti Filii sui mortem; considerare debet qui hoc obicit, quod in factis Dei considerandum est quid convenienter fieri potuit, etiam si alio modo id Deus facere potuisset: alioquin omnia eius opera similis ratio irritabit. (...) sapienter cogitanti occurret quod sic convenienter fieri potuit, licet Deus aliter facere potuisset. Dico autem hoc secundum quod credimus totam naturae dispositionem - et humanos actus - divinae providentiae esse subiectam; hac enim credulitate sublata, omnis divinitatis cultus excluditur. Suscepimus autem praesentem disputationem ad eos qui se Dei cultores dicunt, sive sint Christiani sive Saraceni sive Iudaei; ad eos autem qui omnia ex necessitate provenisse dicunt a Deo, operosius a nobis alibi disputatum est" (pp. B 65-66).

⁸⁷ *Ibid.*: "Si quis ergo ex talibus initiis tantum fructum videat consecutum, scilicet conversionem fere totius mundi ad Christum, et ulterius alia signa quaerat ad credendum, durior lapide censeri potest cum in morte eius etiam petrae sint scissae" (p. B 67). The distance between the Middle Ages and our modern era concerning this 'conversion of the whole world to Christ' has been touched upon before.

almightiness - that ...'. Again, he appeals to an element that Muslims and Christians have in common: God's omnipotence or *qudra*. At the end, Aquinas returns to this point, which shows that he is aware of the contextual character of his argumentation: against the Muslims, one may and should use the argument of God's almightiness⁸⁸.

After this quite superficial lecture of Aquinas' texts, it is clear that he adapts the manner of speaking to the person he addresses. This belongs to the method of apologetics. But it is not yet clear, to what extent he adapts the contents of what he says to the opponents, in this case Muslims. In some places he seems to do so, but in other places he shows no signs thereof. In order to be able to make such a topical comparison, we should know more about other polemical, apologetic and dialogical theological texts in the Middle Ages. A first impulse to this study will be given in the concluding section of this article. It will then be necessary to confine oneself to some basic issues in the interreligious communication between Jews, Christians and Muslims in the Middle Ages, such as God, Revelation, or Salvation. In this respect, the present contribution is only an appeal to study the texts of medieval theologians jointly, if possible, with Jews, Christians, and Muslims.

3. Polemics, apologetics and dialogues in the Middle Ages

This final section is only a sketch of a research program in the making. It includes a first listing of some important texts for the study of polemics, apologetics and dialogues as interrelated forms of interreligious communication in the Middle Ages. This is an enormous field of study, and I can only indicate some of the most influential instances of these literary forms. Although I am aware of the inescapable limitations of this listing, I present it as a proposal for further study, in order to provoke criticisms, additions, and if

⁸⁸ C. 8: "Si quis autem infidelis dicere velit hanc conversionem impossibilem esse, consideret - si Dei omnipotentiam confitetur - quod (...) Si quis vero Dei omnipotentiam non confitetur, contra talem in praesenti opere disputationem non assumpsimus, sed contra Saracenos et alios qui Dei omnipotentiam confitetur" (pp. B 68-69).

possible, collaboration⁸⁹.

3.1. *The Middle East, from the eighth to the tenth century A.D.*

There are two interesting things about this region and period. In the eighth century, Christians and Muslims (and Jews) live together quite peacefully under the rule of the Omayyad and Abbaside Caliphs: We hear the first reactions by Christians of several Eastern Churches to Islam as a new religious phenomenon, and, somewhat later, the first systematic responses to these reactions by Muslim theologians. The first interesting thing is that it will become clear that the character of these first exchanges will largely determine later exchanges between Christians and Muslims in East and West. The second interesting thing is that in the Middle East Christians and Muslims share the same cultural background and the same languages, so that they should be able to understand each other quite well, in spite of their religious differences⁹⁰.

⁸⁹ A first form of collaboration has been established between the Thomas Institute and the research group on the relations between Jews and Christians of the Catholic Theological University in Utrecht, managed by Dr. Marcel Poorthuis. As a result of this collaboration, Dr. Marcus van Loopik presented a lecture on the Disputation of Barcelona (1263) between Moses ben Nachman (Nachmanides) and Pablo Christiani to the members of the research group of the Thomas Institute in february 1998. We hope to be able to publish this lecture in the next Jaarboek. Because we have not yet been able to establish such a collaboration with researchers on texts by Muslim authors, this part of the research program is still rather weak. Apart from that, it will be clear from the present listing that the Christian authors are overrepresented. This is mainly due to the accessibility of printed texts in libraries, but of course the interests of the present author play a part as well. It may be hoped that the future will see more scholarly work on the dialogues between Jews and Muslims, because they lived together for a long time in the Middle Ages. In the mean time, one may consult *Joden in de wereld van de islam*, red. J-M. Cohen - I.E. Zwiep, Amsterdam s.a.

⁹⁰ For a first survey in the Dutch language, see E.Platti, "Een andere bijbelse godsdienst: naar een christelijke omgang met de islam", *Tijdschrift voor Theologie* 37 (1997), 6-22, summary 23, with many references to literature. On p. 12, Platti mentions the influence of John Damascene on

The first name which must be mentioned in this context is that of Yanah ibn Mansur ibn Sarjun, better known as John of Damascus⁹¹. He was born in a family of important political and financial advisers of the Caliphs in Damascus. He probably lived between c.675 and c.750 A.D., first at the Omayyad court in Damascus, then in the monastery of Mar Saba near Jerusalem. He published two short writings on Islam, of different literary genres⁹². His main systematic-theological work was entitled 'the Fount of Knowledge'; it has in its historical part an enumeration of heresies. The final chapter on these heresies concerns Islam, 'the religion of the Ishmaelites'. But apart from this apologetic work, John also composed a kind of dialogue⁹³ between a Christian and a Muslim.

The reasons for choosing these texts by John of Damascus as the main texts in the first section are clear: he was, as far as we know, the very first to react on Islam as a new reality in theological writings, even before the Muslims themselves developed a comparable form of apologetic theology or *kalām*. Moreover, his methods of argumentation have been very influential in subsequent history, both in the Eastern Churches and in the West.

The next author under consideration is Theodore Abu Qurrah (c. 755-

Thomas Aquinas in *ScG* I,6. Adel-Théodore Khoury is the historiographer for the subsequent history of polemics and apologetics in Byzantine theology. See his *Les théologiens Byzantins et l'Islam: textes et auteurs (VIII^e-XIII^e S.)*, Louvain - Paris 1969; *Der theologische Streit der Byzantiner mit dem Islam*, Paderborn 1969; *Polémique byzantine contre l'Islam (VIII^e-XIII^e S.)*, Leiden 1972, and *Apologétique byzantine contre l'Islam (VIII^e-XIII^e S.)*, Altenberge 1982. More indications may be found in the indexes of *Islamochristiana*.

⁹¹ See for the name F.H. Chase, *Saint John of Damascus, Writings*, New York 1958, p. v; G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, vol. II (Vatikanstadt 1947), p. 377.

⁹² Texts, translations and commentaries in Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam*, Leiden 1972; *Jean Damascène, Écrits sur l'Islam*, présentation, commentaire et traduction par Raymond le Coz (Sources Chrétiennes no. 383), Paris 1992.

⁹³ Orig. *διαλεξίς*, translated as 'controversé' by Le Coz, and as 'dialogue' or 'dispute' by Sahas.

c.830 A.D.). He was, just like John of Damascus, a monk of Mar Saba, but he was also an Orthodox bishop of Harran. While John wrote in Greek, Abu Qurrah was the first Christian to write his works in Arabic, which made communication with his Muslim adversaries easier. Abu Qurrah can be seen as a Christian apologist, influenced by his master John, in a now increasingly Muslim cultural climate. Many Christians, for instance, did no longer dare to venerate the icons of Christ and the Saints because of the reproaches of Muslims and Jews. Abu Qurrah was known among Muslims as a controversialist, a *mutakallim*, and he is said to have participated in public debates about religion at the court of Caliph Harūn ar-Rashīd (786-809). As a result of this, Abu Qurrah is better acquainted with the Muslim tradition than John of Damascus could be⁹⁴.

If it is permitted to leave out a century, we come to an age in which Jews, Christians and Muslims still live on a more or less equal footing, and in which some of them practiced the methods of *kalām*, either polemical or apologetic. Probably the most famous theologian in this century is Saadia Gaon (882-942) who was known as a fighter against the enemies of rabbinical Judaism, both within and outside the Jewish religion. His Arabic 'Book of Doctrines and Beliefs' is the first real systematic-theological work in the history of Judaism, and translated into Hebrew it became one of the basic textbooks of Jewish theology. It contains some interesting passages in which Saadia defends the Unity of God and attacks the deviating Christian opinions⁹⁵.

⁹⁴ See *A Treatise on the Veneration of the Holy Icons written in Arabic by Theodore Abū Qurrah, bishop of Harrān (c.755-c.830 A.D.)*, Translated into English, with Introduction and Notes by Sidney H. Griffith (Eastern Christian Texts in Translation, vol. 1), Leuven 1997.

⁹⁵ Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, pp. 18-32; W. van Bekkum, "Se'adja Gaon - Het Verkozen Boek van Geloofsopvattingen en Meningen", M. van Loopik (red.), *Tweespalt en verbondenheid. Joden en Christenen in historisch perspectief: joodse reacties op christelijke theologie*, Zoetermeer 1998, pp. 34-53. In "Joodse kritiek op de christelijke triniteitsidee", *Tijdschrift voor Theologie* 37 (1997) 343-367, K. Middleton and M. Poorthuis discuss Saadia's criticism of the Christian trinitarian

Finally, we meet a couple of names: the Christian Yahya ibn 'Adī (894-974) engaged a controversy against the Muslim author Abu 'Isa al-Warrāq, who attacked the Christian faith about a century before. Despite the fact that both authors never met each other, Yahya devotes a good deal of his writing to reproducing the arguments of his opponent, so that we can gather a one-sided but fairly good idea of the issues debated between Christian and Muslim *mutakallimūn* in the ninth and tenth century in the Middle East⁹⁶

3.2 *Spain in the twelfth and thirteenth century*

Of all countries in Western Europe in the Middle Ages, Spain is probably the region that has experienced the most bitter and sustained interreligious conflicts. From the conquest of southern Spain by the Omayyads in the beginning of the eighth century till the *reconquista* by the Christian armies, ending in the recapturing of Granada and the expulsion of the Jews in 1492, Spain or *al-Andalus* has been the scene of many battles between Muslims and Christians. But it has been the theatre of many forms of interreligious communication as well, in which the Jews played an important part, often as intermediaries between the Muslim states in the South and the Christian states in the North. One can even say that the cultural and scholarly exchanges between Jews, Christians and Muslims culminate in twelfth-century Spain, together with the kingdom of Sicily in the thirteenth century⁹⁷.

Although it is tempting to include such great inhabitants of *al-Andalus* as the Muslim and Jewish philosophers Ibn Rushd (Averroes, 1126-1198) and Moses ben Maimon (Maimonides, 1135-1204), in this

theology, and its theological relevance.

⁹⁶ See Abū "Isā al-Warrāq, Yahya ibn 'Adī, *De l'incarnation*, traduit par E. Platti (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 491, Scriptores Arabici, 47), Lovanii 1987.

⁹⁷ Cp. R.W. Southern, *The Making of the Middle Ages*, London 1967, p. 66; J. Pelikan, *The Christian Tradition, III: The Growth of Medieval Theology (600-1300)*, Chicago and London 1978, pp. 242-255; A.G. Weiler, "Tolerantie van christenen in de middeleeuwen t.o.v. joden en moslims: apartheid, verbanning en verovering", *Begrip moslims - christenen* 19 (1993) no. 114, pp. 5-22.

section the main attention will be paid to a text written by Judah Halevi (c.1075-1140), because here we come across a seemingly very modern phenomenon: a comparative study of religions. Judah wrote this text in Arabic under the title "The Book of Refutation and Proof in Defence of the Despised Faith", but it soon became known as 'the Kuzari'. This name is derived from the Khazars, an independent kingdom in the southern part of Russia, where the king is said to have converted, together with his people, to the Jewish faith, after having listened to the expositions of their beliefs by a philosopher, a Christian, a Muslim and, finally, a Jew⁹⁸. In the text by Halevi, the parts are not divided very equally: while the philosopher, the Christian and the Muslim are put on stage for a few lines only, the Rabbi fills the rest of the book with his sometimes very particularist interpretation of Judaism⁹⁹. Maybe this particularism has something to do with the fact that Halevi was the first to write an extensive apologetics for the Jewish religion¹⁰⁰. But the story is in itself very interesting and it is probably based on historical events, since similar stories are told about other Slavic peoples, with the difference that the Russian ruler Wladimir finally decided to convert to Byzantine Christianity¹⁰¹.

The difference between the somewhat idyllic picture of a king who freely chooses the best religion for his people on the basis of arguments provided by religious leaders of several faiths, and the real situation of enforced conversions in the process of *reconquista* by the

⁹⁸ I consulted a recent French translation: Juda Hallevi, *Le Kuzari: Apologie de la religion méprisée*. Traduit sur le texte original arabe confronté avec la version hébraïque et accompagnée d'une introduction et de notes par Charles Touati (Bibliothèque de l'école des hautes études, sciences religieuses, vol. c), Louvain - Paris 1994.

⁹⁹ Cp. Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, p. 117.

¹⁰⁰ See H. Schreckenberg, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte (11.-13. Jh.)*, Frankfurt a.M. 1988, p. 122.

¹⁰¹ Sirat, *o.c.*, p. 114. Wil van den Bercken discusses the Slavic 'Story of the past years', written in 1116, and compares it with the Kuzari in his *De mythe van het Oosten: Oost en West in de religieuze ideeëngeschiedenis van Rusland*, Zoetermeer 1988, pp. 16-36.

Christians in Spain is so big that it is sometimes embarrassing to read some texts suggesting that real freedom existed, while in fact the only freedom for Jews in Christian Spain from the fourteenth century onwards was the choice between conversion, expulsion, or death. This makes the study of texts that describe the disputations or enforced dialogues between Jews and Christians in the Middle Ages fascinating but also very thorny.

The most famous of these disputes was the confrontation in Barcelona between Moses ben Nachman (Nachmanides) and Pablo Christiani in 1263. This disputation was held at the request of Raymund of Peñaforte o.p., who was mentioned earlier in the context of Aquinas' *Summa contra Gentiles*. We are happy to possess both Nachmanides' own account of the disputation in Hebrew, and an official Latin account ordered by the king of Aragon. Both versions disagree about the question who won the disputation, but with reference to the actual historical circumstances, it may be questioned whether it has any sense to speak of a 'winner' at all¹⁰².

3.3 *France in the twelfth and thirteenth century*

The difference between this third section of the research program and the other sections is that the Northern part of France is culturally and religiously quite homogeneous in the twelfth and thirteenth century. Therefore, the main question is not the interreligious communication between Muslims and Christians (first section) or Jews and Christians (second section), but the incorporation of these interreligious communications in Christian theology.

As we saw in the texts of Thomas Aquinas that belong to this section of the research program, it is often not very clear whether this incorporation leads to a philosophical or to a theological discourse, because the Muslim partner is often not perceived in his religious identity, but as a philosopher against whom one has to use the arguments of natural reason.

¹⁰² Cp. H. Maccoby, *Judaism on trial*, London 1982; W. Zuidema, "Sefer ha-Wikkoeach (De oorlogen des Heren): fragmenten uit de Disputatio van Nachmanides met Pablo Christiani uit 1263", M. van Loopik (red.), *Tweespalt en verbondenheid*, pp. 54-76. See also footnote 89.

This problem emerges in the main text for this section as well: it is a dialogue of a Philosopher with a Jew and a Christian, written by Peter Abelard between 1136 and 1139. It is clear that in this dialogue with Peter Abelard himself as judge, the philosopher acts as the defender of a rational and natural religion. But is he a representative of the Arabic philosophers, or is he simply a pagan? While R. Thomas, the editor of Abelard's text opts for the former opinion and even ventures to identify the philosopher in the text with the Muslim philosopher Ibn Bāija, others rather consider the philosopher to be an *alter ego* of Abelard himself¹⁰³.

Peter Abelard did not finish his book, so we do not know if the Christian would have won the dispute. But some elements in the text indicate that he tries to present the several religious points of view as equal alternatives as much as possible¹⁰⁴. As soon as we will have analysed these elements, it will be an interesting question whether Thomas Aquinas, who wrote his works more than a century after Peter Abelard, but in the same context, did endorse Peter's tendency towards equality between the religions. But my suspicion is that we may ask too much of Thomas Aquinas, and that he is too much a theologian to go along with a tendency towards a facile equality between religions.

It is always possible to mention more persons and texts that should have been included in this listing. Why not mention the texts of Alan of Lille and Peter the Venerable from the twelfth century? And why not add the fourteenth century as well, with names such as Raymund Lull and Nicholas of Cusa? Very important names indeed! But we began with Thomas Aquinas, and keep his temporal and cultural milieu in mind as the *terminus ad quem* of our investigations. Finally, one has to stop somewhere.

¹⁰³ See Schreckenberg, *o.c.*, p. 135, and Petrus Abaelardus, *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*. Textkritische Edition von Rudolf Thomas, Stuttgart - Bad Cannstatt 1970, pp. 13-14 for the former opinion. The latter opinion is represented in: Peter Abelard, *A Dialogue of a Philosopher with a Jew, and a Christian*. Translated by Pierre J. Payer, Toronto 1979, p. 11.

¹⁰⁴ Schreckenberg, *o.c.*, p. 142.

KOM EN ZIE WAAR IK WOON!

Aantekeningen bij een Hermeneutiek van Christus

F.J.A. de Grijs

In zijn commentaar op het evangelie van Johannes, maakt Thomas van Aquino ons attent op Jezus' eerste instructie van de leerlingen: "Kom en zie waar ik woon".¹ Andreas en Johannes zien hun rabbi op de rug, waarop deze zich omdraait en zich tot hen wendt, zoals de Wijsheid uitgaat naar wie haar verlangen (Wijsheid 6.13). Met Psalm 80 bidden de aspirant-leerlingen: "Toon ons uw gezicht, en wij worden gered". Nee, God zien de leerlingen niet van aangezicht tot aangezicht, maar de redding is nabij. "Wat verlangen jullie?" vraagt Jezus. Andreas en Johannes antwoorden met een vraag: "Rabbi, waar woont u?" Thomas legt uit dat we deze vraag letterlijk en ook geestelijk kunnen opvatten. Letterlijk drukt de vraag het verlangen uit om meer van Jezus te leren dan bij deze gelegenheid alleen: kunnen we eens een keertje aan komen? En waar moeten we dan zijn? In geestelijke zin is er meer aan de hand. Ze vragen naar Gods woonplaats, naar de hemel, en willen door Jezus te volgen delen in die heerlijkheid. Ze vragen ook naar wat ze moeten doen, zodat zij de woonplaats van Christus kunnen worden. Zo verstaan luidt de vraag eigenlijk: kom in ons wonen! En Christus leert: "Kom en zie." De woonplaats van God, in heerlijkheid of genade, zo zegt Thomas, is niet met woorden uit te leggen, maar kan alleen door ervaring gekend worden. Kom, door te geloven en te werken, Zie, door te ervaren en te begrijpen. Het zijn de vier wegen om Gods woonplaats op het spoor te komen: goede werken doen, je geest vrij maken van dagelijkse beslommeringen, de zoetheid van de Heer proeven, d.w.z. naderen tot de sacramenten, en bidden.

¹ *Reportatio Super Evangelium Johannis*, c. I, l. 15. Joh. 1, 35-42. Cf. Henk J.M. Schoot, *Christ the 'Name' of God. Thomas Aquinas on naming Christ*, Louvain 1993, pp. 170-173.

In het navolgende wil ik in het spoor van Thomas' uitleg een moderne vraag aan de orde stellen. De vraag naar de toegang tot Jezus. Waar woont u Heer? Thomas lijkt te zeggen: alleen wie in Jezus de weg naar God zoekt, zal toegang tot hem krijgen. Of beter: alleen wie in Jezus God zoekt, zal zelf Jezus' woonplaats kunnen worden. De woonplaats van een levende.

Ik vertaal Thomas' inzichten in een viertal uitgangspunten, die ik achtereenvolgens bespreek:

- 1) Jezus is geen figuur uit het verleden
- 2) Men kan hem nu leren kennen
- 3) Niet buiten de kerk
- 4) Dit impliceert een bepaalde hermeneutiek

1. Jezus is geen figuur uit het verleden

De 'historische Jezus' is een fictie, omdat Jezus een bestaand, levend iemand is die wel een verleden heeft (zoals alle levenden), maar niet tot het verleden hoort (evenmin als alle levenden zolang zij leven). Eerder hoort alle verleden bij Hem.

De 'historische Jezus' is een fictie die afkomstig is uit de wereld van het wetenschappelijk onderzoek in met name theologische maar ook historische en literaire faculteiten. Het is dan ook een geschiedkundige fictie waarmee men tracht op een of andere wijze te komen tot een biografie van Jezus. Want wat men in de geschriften van het Nieuwe Testament over Jezus kan lezen, wat er in de Kerk over Jezus wordt verkondigd, wat in de beeldende kunsten, de muziek en de schone letteren over Hem te vinden is, wat in zeer vele religieuze gemeenschappen aan Hem wordt beleefd, heeft Hem sedert het begin van onze jaartelling voor steeds meer mensen tot een fascinerende figuur gemaakt. De wetenschappen zijn dan ook al lange tijd doende om zo goed als mogelijk te achterhalen wie Hij precies is geweest.

Maar dat is nog niet zo eenvoudig. De belangrijkste stap daartoe is dat men iemand onderzoekbaar moet maken. En wetenschappelijk onderzoek is pas mogelijk bij distantie, bij de juiste afstand. Daarom worden voorvallen, gebeurtenissen, maar ook gedachten, opvattingen en zelfs personen tot verleden gemaakt. Er is

geen betere afstand denkbaar dan tot wat voorbij is. Wat voorbij is is afgelopen.

Zo ook worden voorvallen, personen, ideeën tot tekst gemaakt. Teksten zijn onderzoekbaar. En cijfers, getallen. Maar ook beelden, afbeeldingen, bouwwerken, plattegronden.

Zo heeft men geprobeerd Jezus tot een persoon van het verleden te maken, tot iemand van wie je een biografie kunt schrijven. Tot iemand die een onderdeel van een *verhaal* is en zo ver-tekstueerd is en geschikt voor eventuele verdere studie.

Dat soort distantie is juist ten opzichte van Jezus evenwel niet goed mogelijk. Evenmin overigens als ten opzichte van God. Mensen hebben ook geprobeerd om God weg te schrijven naar vroeger. Er is een korte tijd een stroming geweest die genoemd werd naar de gevoerde slogan: "God is dood", een bedding voor veel theologisch onderzoek. En niet lang geleden heeft iemand een boek geschreven met als titel: "Een geschiedenis van God".² Dit en soortgelijke geschriften zullen geen lezer verder helpen in de kennis van God, maar ze vormen wel een getuigenis van en ook over de schrijvers zelf, die afstand genomen hebben van God. Minstens van wat zij hielden voor God. En zo iets is er ook wel aan de hand met veel geschriften waarin 'de historische Jezus' wordt bestudeerd en beschreven.³

Intussen is het niet alleen vanzelfsprekend maar ook van belang, dat onderzoek verricht wordt van teksten, verbeeldingen, voorwerpen, instituties en gedragingen van mensen die over God en over Jezus hebben gesproken, gedacht, en hun verbeelding hebben laten werken. En wat meer is: de neerslag van eeuwenlange *omgang* met God, met Jezus is onderwerp van veelvuldig onderzoek.

Maar wat men ook probeert aan historisch of litterair onderzoek van deze teksten en monumenten, daardoor alléén komt men niet tot kennis van Jezus. Overal waar iemand dat wel probeert,

² K. Armstrong, *A History of God. From Abraham to the Present: the 4000 Year Quest for God*, London 1993.

³ Voor een overzicht zie C.J. den Heyer, *Opnieuw: wie is Jezus? Balans van 150 jaar onderzoek naar Jezus*, Zoetermeer: Meinema 1996.

met andere woorden steeds wanneer Jezus wordt afgeschreven naar het voorbije, naar het verleden, houdt *de raadselachtige mens Jesus* (F. van der Meer) snel op nog belangstelling te wekken. Hij is afgelegd, bijgezet en vergelijkingsmateriaal geworden.⁴

In werkelijkheid en naar waarheid is Hij degene die *om ons mensen en omwille van ons heil* (Credo van Nicea-Constantinopel) gestorven is, en nadat Hij uit de doden is opgestaan leeft Hij.

2. Men kan hem *nu* leren kennen

Ondanks het feit dat historisch onderzoek op zichzelf geen kennis van de Heer Jezus oplevert, is het toch mogelijk om Hem te leren kennen. Dat volgt uit de ononderbroken omgang van Hemzelf met talloze mensen sedert de dag van Zijn opstanding. Steeds weer heeft hij woningen gezocht en gevonden, zoals bij Andreas en Johannes.

Met andere woorden: er is Iemand die lang geleden is gestorven, begraven en uit de doden verrezen. Vandaag de dag maakt Hij met talloze mensen contact. Ze praten met Hem, ze bidden tot Hem, ze verkeren met Hem. Hij heet Jezus, Hij leeft. En net zoals er géén andere God is dan de Drieëne, is er geen andere Jezus dan de Opgestane (en is er geen andere gemeenschap met Hem dan de heilige, katholieke en apostolische Kerk). De Opgestane die bovendien dezelfde is als de Gekruisigde, de Gekruisigde die dezelfde is als die rondtrok door Galilea en de mensen versted deed staan. Eén God, één Heer, één Kerk.

Het is de opgestane Heer die te geloven, te hopen, te leven geeft. Aan

⁴ Vgl. het nog altijd monumentale oordeel van A. Schweitzer: "Es ist der Leben-Jesu-Forschung merkwürdig ergangen. Sie zog aus, um den historischen Jesus zu finden, und meinte, sie könnte ihn dann, wie er ist, als Lehrer und Heiland in unsere Zeit hineinstellen. Sie löste die Bande, mit denen er seit Jahrhunderten an den Felsen der Kirchenlehre gefesselt war, und freute sich, als wieder Leben und Bewegung in die Gestalt kam und sie den historischen Menschen Jesus auf sich zukommen sah. Aber er blieb nicht stehen, sondern ging an unserer Zeit vorüber und kehrte in die seinige zurück", *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen ²1913, p. 631f.

het begin van zijn traktaat over de opstanding van Christus, somt Thomas van Aquino vijf redenen op waarom Jezus op moest staan.⁵ Allereerst om Gods rechtvaardigheid te tonen, want wie zich vernedert omwille van Hem, zal verhoogd worden. Vervolgens moest Christus opstaan om de instructie van ons geloof in de goddelijkheid van Christus, die door de opstanding bevestigd wordt, en om de verheffing van onze hoop op onze opstanding. Als laatste reden noemt Thomas de vervolmaking van ons heil. Want door Christus' dood zijn we van het kwaad bevrijd, maar door zijn opstanding en verheerlijking worden we verheven tot het goede. Mij is het vooral om de voorlaatste, vierde reden te doen. Summier, maar veelzeggend: *ad informationem vitae fidelium*. De gelovigen krijgen door de opgestane Heer als het ware een nieuwe levensvorm aangeboden; te wandelen in de nieuwheid van het leven (Ro. 6,4); dood voor de zonde, levend met God de levende (Ro. 6,9.11).

Dat mensen dit nu kunnen, dat zij in Jezus Christus kunnen leven en Hem leren kennen (Fil. 3,10), is hun gegeven 'in het geloof'. Kunnen verkeren met de levende Heer Jezus is hetzelfde als geloven. Dat wil zeggen: het is een mogelijkheid die wordt geboden. Hart en geest worden door God zelf klaargemaakt zodat je opgelucht en in vrijheid Jezus kunt *willen* leren kennen. De vrijheid van het mensenhart staat hier bovenaan: niemand wordt gedwongen, niemand wordt een bepaalde richting ingeduwd. Maar de gave van het geloof versoepelt je geest zodat je degene die gekruisigd is en uit de doden is verrezen, wilt *kunnen* leren kennen.

Dit moet goed begrepen worden. Jezus is géén gevangene van het geloof. Jezus is géén idee, geen religieuze verbeelding. Er bestaan allerlei ideeën over Hem, er bestaan allerlei verbeeldingen van Hem. Maar zelf is Hij verbeelding noch idee, en evenmin een ideaal. Hij is iemand: de Mensenzoon.

En Hij is dat in ons *heden*. Het is van belang in dit verband een woord uit de Hebreënbrief (13.8) over te schrijven: "Jezus

⁵ . *Summa Theologiae* III, q.53 a.1: *Utrum fuerit necessarium Christum resurgere.*

Christus heden en gisteren, Hijzelf in eeuwigheid". Dat is van belang omdat er in Jezus Christus iets geschiedt met en aan de tijd dat buiten Hem niet te ontdekken is.

Dat Hij geleden heeft, gestorven is en verrezen tekent zijn huidige bestaan; los van dit huidige bestaan is er niets. Het verleden is er wel degelijk geweest, wat voorbij is heeft wel zeker plaats gevonden. Het is waar wat Schillebeeckx zegt, namelijk dat degene die is opgestaan, niet 'meneer X' is, maar "dése mens met déze boodschap en déze bepaalde levenspraxis en déze dood"⁶ En tegelijk is dat verleden onherroepelijk voorbij. Men kan erover vertellen, men kan over het verleden praten. Het maakt verschil of je daarover praat met iemand die het heeft meegemaakt, of dat je met een paar mensen luistert naar een historicus die de kerstening van de Franken heeft bestudeerd. En het maakt nogal wat uit of men over het aardse leven van Jezus spreekt met Hemzelf, of dat men daarover op een congres van exegeten te horen krijgt.

Naarmate je eigen leven meer wordt bepaald door de omgang met de levende Heer Jezus - en dus ook door Zijn biografie die immers in Zijn huidige, verrezen bestaan vorm heeft gekregen - leer je Hemzelf beter kennen en dus ook alles wat Hij heeft gedaan en ondergaan. Pas van dit standpunt uit, dus vanuit de vertrouwde en vertrouwelijkheid van de dagelijkse omgang met Hem, kunnen wij de Heer Jezus identificeren in wat de bijbelschrijvers hebben opgeschreven.

Wij verschillen daarin maar een beetje van de vroegste Evangelieverkondigers, de apostelen en hun onmiddellijke gezellen. De gang van de herkenning loopt voor ons van het verkeer van de Verrezenen met ons, naar de gekruisigde, lijdende dienstknecht die al weldoende was rondgegaan, nadat Hij was geboren uit haar die geen man bekend heeft.

Inderdaad dus *een beetje* anders (en maar voor een korte tijd)

⁶ E. Schillebeeckx, *Tussentijds verhaal over twee Jezusboeken*, Bloemendaal: Nelissen 1978, p. 106.

dan bij de getuigen “die met Hem gegeten en gedronken hebben nadat Hij van de doden was opgestaan” (Hand. 10,41). Slechts *enigszins* anders: zij moesten Degene die op de derde dag verrezen is eerst identificeren als hun Rabbi Jezus van wie zij kort tevoren nog (uit de verte) het sterven hadden meegemaakt en van wiens begrafenis zij pas vernomen hadden. Maar naarmate zij de omgang met de Verrezenen leerden, werden ze steeds beter in staat gesteld en toegerust om zich te realiseren wát zij feitelijk hadden meegemaakt. Wie hun Rabbi eigenlijk was. Toen al. Het zijn deze ‘oefeningen’, waarin de Geest van Jezus hun leerde de Schriften te verstaan met het oog op Hemzelf, die hun *kerygma* heeft bepaald: de blijde boodschap die haar neerslag heeft gekregen in de jonge christengemeenten. Ook daar was levendig verkeer van de gedoopten met de Verrezenen in hun midden. Daarin leerden die uit Zijn kracht leven. En zij spraken met elkaar over wie Hij was, en over wat zij moesten doen om Hem na te volgen.

Het inzicht dat de geschriften van het Nieuwe Testament waarschijnlijk langs deze weg zijn ontstaan, wordt in de exegetische wel algemeen gedeeld. Maar het is daar geen hermeneutisch uitgangspunt geworden voor begrip van de tekst met het oog op de waarheid over Jezus. Veel bijbelgeleerden lijken dit inzicht eerder te beschouwen als een handicap om te achterhalen hoe het *werkelijk* is geweest en wie Hijzelf *is*. Als zij daarin al belang stellen.

3. Niet buiten de Kerk

Nu is het tijdstip waarop wij die gedoopt zijn verkeren met de Heer Jezus. *Waar* dat geschiedt, de plaats waar zich dat afspeelt, is vooral in de Kerk

De Kerk is in onze dagen (*nu*) een probleem geworden. De Kerk kampt met allerlei afkalving maar is vooral beladen met allerlei aanslibbels van beelden, gedachten, praktijken, die niet alle het stempel dragen van het verkeer met de hemelse Heer.

Toch wordt in de Kerk, de dagelijks bijeengeroepen vergadering van de gedoopten in gemeenschap met de paus en met de bisschop, de liturgie van de Kerk gevierd, worden de sacramenten bediend en wordt het geloof geleerd en geoefend.

Hier vinden de gedoopten gidsen en leidlieden voor hun

omgang met Jezus Christus. Hier worden de persoonlijke ervaringen en inzichten getoetst en gezuiverd en voortdurend georiënteerd op het *zijn in Christus*, doordat die inzichten en ervaringen worden binnengebracht in de Kerk. De Kerk is nooit zonder de Geest van Jezus, wordt altijd gevoed door de Schriften en staat onder de garantie van de waarheid die haar Heer in persoon is.

En dit alles in haar concrete gestalte van hier en nu, zonder dat aan die empirische, historische gestalte iets wordt afgedaan of van haar welke "smet of rimpel" (vgl. Ef. 5,27) dan ook wordt verdoezeld. In en door deze Kerk spreekt Jezus Christus tot ons en verkeren wij door Zijn Geest met Hem. En ieder die Jezus ontmoet, doet dat nooit *extra ecclesiam*. Ook niet wanneer men zich daarvan niet bewust is.

De sacramenten heeft de Kerk gekregen van haar Heer Jezus. De Schrift heeft zij in de Synagoge ontvangen en onze Heer heeft haar het licht gegeven om de Schrift te verstaan. Dat alles is geschied (vgl. Lk. 24,25-27) én het gebeurt in elk heden: de Heer zelf identificeert zich met de herders van de Kerk (Lk. 10,16).

Zo is er een dubbele beweging in het hart van elke gedoopte: van de Geest van de Heer Jezus heb je de gave van het geloof ontvangen zodat je van binnenuit en zelf waarachtig gelooft. Van diezelfde Geest ontvangt ieder ook de Schriften die in de kerk worden gelezen en feilloos verstaan. Zo wordt je geloof ook van buitenaf gevormd, dagelijks opnieuw gericht en getoetst, in het geloof van de Kerk.

4. Dit impliceert een bepaalde hermeneutiek

In de theologie kan iemand alleen maar de waarheid vinden omtrent Jezus Christus indien het hermeneutische uitgangspunt standvastig wordt gezocht in het actuele geloof van de Kerk waarin elke individuele christen zich voegt.

Want theologie in de strikte zin kan alleen maar geloofswetenschap zijn. In die samenstelling *geloofswetenschap* is *geloof* te verstaan in subjectieve zin (ik als gelovige zoek naar begrip van wat ik geloof) én in objectieve zin (ik zoek begrip van het geloof dat de Kerk ontvangt en leert). En *wetenschap* is te verstaan als het voortdurend zoeken van communicatie over de grenzen van eigen

overtuiging en van Kerk heen met ook de buitenstaanders. Daartoe wordt gezocht naar een taal die verstaanbaar en begrijpelijk is ook voor hen die zelf niet dat geloof delen. Het perspectief kan dus niet dat van de volstreekte buitenstaander zijn (wanneer er al zoiets bestaat), maar heeft een eigen diepte door de dubbele focus: die van het geloof en die van de wetenschap.

Bovendien richt de aandacht zich op wat geschiedt en wat zich aandient in het hier en nu; dit vraagt een serieuze en rigoureuze herschikking van het blikveld. Namelijk dat je je er niet meer toe laat verleiden het verleden (of de toekomst) te beschouwen anders dan vanuit de gezichtshoek van het hier en nu. Je staat in het hier en nu in een presentie die niet in de normale zin van het woord ervaarbaar, tastbaar, zichtbaar is.

Maar je hebt er wel weet van, want er zijn woorden en tekenen. Die betreffen echter één kant van wat je meemaakt en wat er gebeurt. Die tekens en woorden, die signalen, komen aan de dag temidden van talloze andere signalen die niet direct deze presentie betreffen. Dit geheel vormt de *onderkant* van het proces en is alleen als onderkant te herkennen voor wie verlangt naar de *keerzijde* ervan.⁷ Deze onderkant bestaat in de routine van de Kerk. In de gewone gang van de steeds terugkerende gedragingen en handelingen van de Kerk worden de geloofswoorden en de geloofstekens gegeven, gedaan, ontvangen en verstaan. Daarin *verneem* je van de presentie van de Verrezen Heer Jezus en leef je in een reële gemeenschap met Hem.

Het is dan ook onontkoombaar dat vanuit dit perspectief ook gesproken wordt over wat nu de *bovenkant* genoemd moet worden. Dus over wat onze ervaring tebuiten gaat: over de hemel, en over het doen en laten van de Verrezenen in en aan de Kerk. Maar ook over wat Hij doet in en aan de wereld waaruit de Kerk immers niet door Hem is weggenomen.⁸

⁷ Ik gebruik deze termen niet in positieve en negatieve zin, maar vanwege de eigen aard van de presentie.

⁸ Joh. 17,15; Lk. 24,47-48.

Alleen vanuit deze positie kan de waarheid worden gevonden betreffende de *toekomst* (want er zijn signalen van *loon*, *straf*, maar vooral *belofte*). Dat geldt ook van de waarheid over het *verleden* van Jezus zelf, over het verleden van Israël en van de volken. Zelfs de waarheid van het verleden van de Kerk kan alleen maar gezien worden in de voortgaande conversatie met de Heer Jezus.

Dit alles impliceert voor de theologie een gecompliceerde hermeneutiek. Ik geef vier elementen zonder daar een strenge prioriteit in aan te brengen, bij wijze van probeersel.

a) Een eerste element omvat het geloof in de levende Heer Jezus door wie God onmiddellijk wordt bereikt, gezien zelfs (Joh. 14, 8-9); terwijl Hij zichtbaar is in Zijn zelfidentificatie met de Eucharistische gaven, met de minsten der mijnen, met de vervolgdgen, met de lerende getuigen, met het kind (Mk. 9,37).

b) Een ander moment wordt gevormd door een noodzakelijke correctie van de *tijdsvoorstelling*, namelijk van het voorbije naar het actuele heden met zijn verleden (*anamnese*) en toekomst (voorschot, handgeld⁹).

In de *anamnese* komt wat in het *nu* doorslaggevend is aan het licht. Niet het voorbije is doorslaggevend, maar het *nu* (waarin verzoening, verlossing, heiliging geschiedt) in kracht van wat *heden* gedachtenis krijgt.

De *uitkomst* van de geschiedenis (dat is: de beloofde toekomst) maakt alles wat wij zeggen over de *bovenkant* en de *onderkant* van ons *nu* voorlopig, zij het niet onwaar. De *bovenkant* omdat wij niet precies weten wat wij daarover zeggen behalve dat het de waarheid is¹⁰; de *onderkant* vanwege onze kortzichtigheid in het ontcijferen van de tekenen en signalen: vergissingen zijn mogelijk.

⁹ 2 Kor. 2,22; Ef. 1,14.

¹⁰ De patronen in het spreken over wat ik hier de *bovenkant* noem, dus de in Christus (en aan de Moeder Gods) reeds gerealiseerde voltooiing in de heerlijkheid, komen overeen met de patronen van de eschatologische taal, waarin de *uitkomst* ter sprake komt. Daarom moeten niet alleen de voorstelling en de taal van *tijd* gecorrigeerd worden, maar ook die van *plaats*.

c) Een derde aspect betreft een correctie van het *spreken*. Dat de menselijke natuur van de Heer Jezus in de heerlijkheid Gods is, moet ter sprake komen in deze *status viae* en is dus getekend door het armelijke van de Kerk die ons de Schrift leert en ons door het duistere licht van het geloof loodst. Anderzijds moet zeker ook in een bevestigend spreken de rijkdom van *deze* armoede worden gezegd, omdat de Heer Jezus juist in Zijn menselijke natuur de onmiddellijke omgang met God bemiddelt voor hen die in Christus wonen. Waar Godzelve wordt bemind en aanbeden is dat nooit *extra Christum*, ook al wordt dat niet geweten, gewild, ervaren. Beter, mooier en rijker is er niet in deze aardse geschiedenis.

Dit verschil tussen de manier van spreken en de eigen zijnsmodus van wat ter sprake komt blijft in het *nu*.¹¹

d) Ten slotte moeten de *voorstellingen* gecorrigeerd worden. Wat wij geloven kan en moet ook worden verbeeld en voorgesteld. Maar omdat de voorstellingen van de Heer Jezus altijd de Verrezene moeten betreffen, kunnen zij feitelijk alleen de trekken vertonen van de Heer in heerlijkheid. Alle andere afbeeldingen (geboorte, opdracht in de tempel, broodwonder, enz.) hebben zeker nut: het zijn illustraties bij bijbelse episodes. Maar het zijn illustraties die alleen maar adequaat functioneren in het voortgaande gesprek van de Kerk met haar Heer. Dit geldt in het bijzonder de afbeelding van de Gekruisigde.

“Kom en zie!” luidt Jezus’ eerste uitnodiging in het evangelie van Johannes, gericht tot Andreas en Johannes. De laatste uitnodiging in deze zin klinkt wanneer Jezus na zijn dood verschijnt bij het meer van Tiberias: “Kom en eet!” Vlak daarvoor spreekt Jezus zijn omineuze woorden aan het adres van Maria Magdalena: *Noli me tangere*; “Raak

¹¹ Misschien zijn er wel twee mogelijkheden wanneer het gaat om dingen die je niet kunt zeggen. Zwijgen is er één, maar de taal kan misschien ook laten zien wat niet gezegd kan worden: “In Bild und Abgebildetem muss etwas identisch sein, damit das eine überhaupt ein Bild des anderen sein kann (2.161). Seine Form der Abbildung aber, kann das Bild nicht abbilden; es weist sie auf. (2.172). Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische (6.522)”, Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*.

mij niet aan. Ik moet nog opstijgen naar de Vader. Ga liever naar mijn broeders en zeg hun: 'Ik stijg op naar mijn Vader die ook jullie Vader is, naar mijn God die ook jullie God is'" (20.17).¹² Het aanraken is echter al gebeurd, zo weet Thomas uit Mt. 28.9: ze grepen Jezus bij zijn voeten. Thomas realiseert zich dat Jezus' woorden voor meerdere uitleg vatbaar zijn.¹³ Hij somt er een aantal op, die echter hierin met elkaar overeenkomen dat Maria Magdalena verondersteld wordt nog te moeten groeien in haar geloof. De opgestane Heer ontmoeten betekent je ontdoen van al te simpele voorstellingen, als zou de dode b.v. teruggekeerd zijn in hetzelfde leven¹⁴. 'In jouw hart' moet ik nog opstijgen naar de Vader. Je moet leren begrijpen dat de Vader en ik één zijn. Houd niet vast aan je al te aardse voorstelling van mij, als louter heilige man of leermeester. En Thomas citeert dan ook die moeilijke woorden van Paulus: "en als wij Christus al naar het vlees hebben gekend, nu kennen wij Hem zo niet meer" (2 Cor. 5,16). Hieruit spreekt geen desinteresse in de aardse Jezus, zoals Den Heyer ons wil doen geloven¹⁵, maar het besef dat de kennis van het geloof in Jezus niet uitkomt met de gebruikelijke tijdsvoorstelling, de gebruikelijke taal, en de gebruikelijke voorstellingen van taferelen uit Jezus' aardse leven. 'Raak mij niet aan', 'Houd mij niet vast'; de gelovige, in zijn omgang met de verrezen Heer, leeft van de zekerheid de Christus niet vast te *kunnen* houden.

¹² Cf. Dick Stap, "Raak mij niet aan. Pleidooi voor een negatieve christologie", Jan Rietveld e.a., *Essays over Jezus. Gedachten aan het eind van de twintigste eeuw*, Kampen: Kok 1996, pp. 27-47, p. 34.

¹³ *Reportatio Super Evangelium Johannis*, c. XX, l. 3.

¹⁴ Daarom is het denkelijk beter te vertalen: 'Houd mij niet vast'. Cf. Raymond E. Brown, *The Gospel according to John. Introduction, translation and notes*, Vol. II, London 1984 (reprint), pp. 1008-1017.

¹⁵ C.J. den Heyer, *Verzoening. Bijbelse notities bij een omstreden thema*, Kampen: Kok 1998, pp. 53, 82.

SUMMARY

“Rabbi, where do you live?” (Jn. 1,38). This question of Andrew and John, along with Aquinas’ commentary on it, is taken up by the author, in order to discuss a hermeneutics of Christ. The author argues that Jesus is not a figure from the past (1), but someone to be met with in the present (2), and not outside of the (visible and invisible) Church (3). The hermeneutics implied sums up four points of departure: the faith in the living Lord Jesus, the inadequacy of the categories of time (and place), the inadequacy of language, and the inadequacy of images, of which the ones from the risen Christ are the most important ones. In concluding the author returns to Aquinas’ commentary on John, i.e. on the *Noli me tangere*.

DE RIJKDOM VAN THOMAS' WETSBEGRIP

M.A.J.M. Buijsen

1. Inleiding

Hoewel de kroniekschrijving van de rechtsfilosofie sinds tijden gewoon is de geschiedenis van het denken over het recht te reduceren tot twee denkwijzen, de natuurrechtelijke en de positivistische, is het bepaald niet eenvoudig om te bepalen wat nu precies aan de posities eigen is en waarin ze nu precies van elkaar verschillen. "‘Natural law’ is a term so rich in ambiguities as to be rivalled only by ‘Positivism’", aldus MacCormick.¹ Desalniettemin wordt algemeen aanvaard dat het gaat om twee tegengestelde wijzen van kijken naar het recht. Waluchow bijvoorbeeld omschrijft rechtspositivisme als "the view that law does not necessary have moral merit", en merkt daarbij op dat in deze visie "wicked legal systems of absolutely no redeeming moral value whatsoever are conceptually possible".² De natuurrechtelijke denkwijze daarentegen behelst volgens dezelfde schrijver "the view that there is a ‘higher law’ defining an objective, fundamental standard of justice which human enactments violate only at the expense of being denied the status of valid law".³ Bij alle onduidelijkheid is men het er evenwel over eens dat Thomas van Aquino in zijn *Summa Theologiae* de archetypische natuurrechtsleer heeft ontvouwd. *ST I-II*, qq.90-97 geldt onder beoefenaars van de wijsbegeerte van het recht dan ook als een klassieke tekst.

Op deze plaats zal niet zozeer inhoudelijk worden ingegaan op

¹ N. MacCormick, "Natural Law Reconsidered", *Oxford Journal of Legal Studies*, 1981/1 (Vol. 1), p.99.

² W.J. Waluchow, *Inclusive Legal Positivism*, Oxford 1994, p.2.

³ Waluchow, *o.c.*, p.1.

de natuurrechtsleer van Thomas van Aquino.⁴ Ik wil geen poging doen om de houdbaarheid van de leer te bezien en zal mij beperken tot een beschouwing van de wijze waarop Thomas in *ST I-II*, qq.90-97 te werk gaat. Hiermee wil ik niet alleen de methodiek achter een van zijn bekendste teksten zichtbaar maken maar vooral ook inzicht geven in de mate waarin Thomas zijn bepaling van het wetsbegrip ten nutte heeft weten te maken. Een beschouwing van Thomas' werkwijze zal onder meer leiden tot de vaststelling dat het vertoog over de wetten eigenlijk niet zoiets als het recht tot onderwerp heeft. Welbeschouwd is *ST I-II*, qq.90-97 helemaal geen rechtsfilosofische tekst en ongetwijfeld is dit een conclusie die veel moderne Thomas-interpreten zal behagen.

2. Bepaling van het wetsbegrip

Een van de beroemdste begripsbepalingen uit de geschiedenis van de rechtsfilosofie is van de hand van Thomas. In *ST I-II*, q.90 a.4c wordt een wet gedefinieerd als "een bepaalde afgekondigde ordening van het verstand met betrekking tot het gemeenschappelijke goede, en afkomstig van hem die de zorg voor de gemeenschap heeft".⁵

Deze definitie drukt essentie uit, maar anders dan men zou verwachten, beziet Thomas in *ST I-II*, q.90 niet eerst de dingen die men 'wet' pleegt te noemen, om vervolgens daaruit het gelijkblijvende, de wezenlijke eigenschappen, te destilleren. De eerste stap van het onderzoek bestaat uit het karakteriseren van de meest abstracte begripsstructuur. Dit is een werkwijze die op andere plaatsen in de *Summa* ook gehanteerd wordt. Zo zet Thomas in *ST I*, q.16 a.1c meteen de belangrijkste aspecten van het waarheidsbegrip uiteen, kennis en de werkelijkheid waarop die kennis betrekking heeft, om vervolgens te komen tot de meest toepasselijke definitie: "waarheid is

⁴ Voor een goed overzicht van de kwesties die spelen in de nog immer voortwoekerende debatten rond Thomas' natuurrechtsleer tussen meer traditionele thomisten als Ralph McInerny, Vernon Bourke, Henry Veatch en Ernest Fortin enerzijds en 'nieuwlichters' als Germain Grisez, Joseph Boyle en John Finnis anderzijds, verwijs ik naar Robert P. George (ed.), *Natural Law Theory: Contemporary Essays*, Oxford: Clarendon 1992.

⁵ De door mij geraadpleegde tekst is die van de *Leonina*-editie van Thomas' werken. Zie *tomus IV-XII*, Rome 1888-1906.

overeenstemming van het ding en het verstand." Anders dan bij de bepaling van het waarheidsbegrip heeft Thomas bij de bepaling van het wetsbegrip evenwel niet de beschikking over een reeks van traditionele definities waaruit hij kan putten bij de constructie van zijn definitie. Desalniettemin gaat hij ook hier methodisch te werk. Hoewel Thomas zich in *ST I-II*, q.90 niet verantwoordt, is duidelijk dat hij zich van de aristotelische causaliteitsleer bedient.

In de klassieke en middeleeuwse wijsbegeerte is het verklaren in termen van causaliteit zeer gebruikelijk en hoewel deze wijze van verklaren waarschijnlijk zo oud is als de filosofie zelf, spreekt men doorgaans van de aristotelische causaliteitsleer; niet zozeer omdat Aristoteles eigenlijk de eerste was die oorzakelijkheid systematisch doordacht heeft als wel omdat hij alle oorzakelijkheid tot een viertal oorzaken heeft teruggebracht.⁶ In het algemeen kan al datgene in wijsgerige zin oorzaak genoemd worden waarvan het zijn van een gevolg op enigerlei wijze afhankelijk is. Bezien we nu de bepaling van het wetsbegrip dan zijn drie van de vier oorzaken gemakkelijk aan te wijzen.

In *ST I-II*, q.90 a.1c voert Thomas aan dat een wet in de eerste plaats een bepaalde regel (*regula*) en maat (*mensura*) van handelingen is, waardoor iemand tot handelen wordt aangezet of van handelen wordt afgehouden. Dat een wet leidraad en maatstaf is, een maat-regel dus, zal niemand verbazen, maar Thomas voegt hieraan toe dat regel en maat van menselijke handelingen het verstand is, dat het eerste beginsel is van menselijke handelingen. Het is immers eigen aan het verstand om te ordenen tot een doel, hetwelk eerste beginsel is in praktische aangelegenheden. Hierop laat hij dan de vaststelling volgen dat daar datgene wat in iedere afzonderlijke klasse eerste beginsel is, maat en regel van die klasse is, een wet iets moet zijn van het verstand.

Deze toevoeging behoeft ongetwijfeld toelichting. Allereerst moeten we ons bedenken dat Thomas zich de vraag stelt of een wet iets van het verstand is. Vervolgens moet bedacht worden dat het verstand eerste beginsel is in meer metafysische zin, terwijl het doel eerste beginsel is in meer logische zin. De toevoeging veronderstelt in

⁶ Zie *Metaph.* A.7.988a18-b21.

de eerste plaats bekendheid met: a. de idee dat ieder stoffelijk ding samengesteld is uit vorm en stof (zonder vorm als haar innerlijke structuur en haar uiterlijke vorm kan stof immers niet bestaan), en b. de idee dat ieder ding neigt tot een werking die gegeven is met zijn vorm. Zo kan gezegd worden dat een bal tot rollen geneigd is omdat hij rond is. Ook mensen hebben een vorm, namelijk een menselijke ziel en eigen aan deze ziel is het verstand. Zoals nu volgehouden kan worden dat het rollen van de bal 'door' de ronde vorm 'komt', zo kan staande gehouden worden dat menselijke handelingen 'door' de ziel 'komen'. In deze zin is de menselijke ziel 'beginsel' van menselijke handelingen en is het verstand, als het deel van de ziel dat de overige delen bestuurt,⁷ 'eerste beginsel' van menselijke handelingen.⁸

In de tweede plaats veronderstelt de toevoeging bekendheid met Thomas' gewoonte om de werking van het praktische verstand te vergelijken met dat van het beschouwelijke. Uiteraard kan het verstandelijke vermogen van de mens ook aangewend worden voor het nemen van beslissingen omtrent het doen (het handelen en het vervaardigen). Redeneringen aangaande het doen vertrekken vanuit datgene wat gewild wordt, een doel, om te eindigen in een keuze voor een handelwijze. Thomas spreekt dan van het doel als eerste beginsel in praktische aangelegenheden, omdat het doel als het ware eerste premisse is in praktische redeneringen, terwijl de keuze voor de handelwijze als het ware gevolgtrekking is. In het opzicht van voortgang gelijkt het praktische redeneren op het beschouwelijke, logische redeneren.⁹ Het antwoord op de vraag laat zich dan als volgt

⁷ Zie *ST I*, q.81 a.3 ad2 en *ST I-II*, q.9 a.2 ad3.

⁸ Zie *ST I-II*, q.1 a.1 ad3 en *ST I-II*, q.66 a.1.

⁹ Het leidt tot grote misverstanden indien aan Thomas' vergelijkingen van het praktische met het beschouwelijke redeneren teveel gewicht toegekend wordt. Thomas zelf gebruikt hierbij consequent het woordje 'quasi' (naar mijn mening het beste te vertalen met 'zo'n beetje zoals') om aan te geven dat een praktische redenering weliswaar in één opzicht overeenkomt met een beschouwelijke redenering maar niet in alle. Tenslotte kan een praktische redenering geen syllogisme zijn. Immers, vanwege de contingentie van de omstandigheden waarin handelingen zich voltrekken, kan de 'waarheid' van de 'premissen' onmogelijk steeds onverminderd ook in de 'gevolgtrekkingen' van praktische redeneringen aanwezig zijn.

recapituleren: daar een wet regel en maat is van bepaalde menselijke handelingen, en het praktische verstand regel en maat is van alle menselijke handelingen, moeten wetten wel iets zijn van het verstand.

Ook het aspect van afkondiging is wezenlijk aan wetten. In *ST* I-II, q.90 a.4c herhaalt Thomas dat een wet als regel en maat aan anderen opgelegd wordt. Nu worden een regel en een maat opgelegd, zo vervolgt hij, doordat ze "toegepast worden op degenen die gemeten en geregeld moeten worden." Toepassing is nodig opdat een wet haar bindende kracht verkrijgt, en toepassing vindt plaats doordat de mensen kennis van de wet opdoen. Zonder afkondiging geen bindende kracht en dus is afkondiging noodzakelijk. Diegenen die niet aanwezig zijn bij de afkondiging van een wet, zijn volgens Thomas dan ook niet verplicht tot het in acht nemen van die wet, tenzij voor zover er kennis van genomen is of voor zover er kennis van genomen kan worden door bemiddeling van anderen nadat de afkondiging is gedaan. Daarenboven strekt een eenmaal gedane afkondiging zich uit over de toekomst naargelang de duurzaamheid van het geschrift, waardoor een wet in zekere zin voortdurend afgekondigd wordt.

De vorm is datgene waardoor het subject bepaald wordt. Anders gezegd: vormoorzaak is datgene wat iets maakt tot wat het is. Vormoorzaak (*causa formalis*) van een wet is *een afgekondigde ordening van het verstand*.

Het eerste beginsel in praktische aangelegenheden is het uiteindelijke doel. Het uiteindelijke doel van het menselijke leven is geluk. In *ST* I-II, q.90 a.2c concludeert Thomas daarom dat een wet zich op de verhouding tot het geluk moet betrekken. Bovendien, zo vervolgt hij, daar ieder deel tot een geheel geordend is en de individuele mens deel is van een volkomen mensengemeenschap, betreft een wet zich noodzakelijkerwijs in het bijzonder op de verhouding tot het gemeenschappelijke geluk.¹⁰ Thomas zegt in *ST* I-

¹⁰ Dit is niet te plaats om te verwijlen bij Thomas' begrip van het gemeenschappelijke geluk of het gemeenschappelijke goede. Ik wil hier volstaan met een weergave van Henle's adequate omschrijving: "A society's Common Good, in its broadest sense, includes all those things which everyone in the society needs, desires or shares in, either actually or potentially, directly or indirectly." Zie Saint Thomas Aquinas, *The Treatise on the Law: Summa Theologiae I-II*, qq.90-97, edited with an introduction, Latin Text,

II, q.90 a.2c van het gemeenschappelijke goede dat het als doel begrepen moet worden. Doeloorzaak (*causa finalis*) van wetten is *het gemeenschappelijke goede*.

Een wet is er evenmin zonder de werking van een wetgever. In alles komt het ordenen tot een doel diegeen toe, aldus Thomas in *ST I-II*, q.90 a.3c, wiens doel het eigenlijk is. Nu heeft een wet in de eerste plaats betrekking op het gemeenschappelijke goede. Dit betekent dat het ordenen tot het gemeenschappelijke goede voorbehouden is aan een menigte van mensen in haar geheel of aan een of ander behartigend deel van de gehele menigte. Bijgevolg komt het vaststellen van een wet ofwel toe aan de menigte van mensen in haar geheel ofwel aan een publieke persoon die de zorg heeft voor de gehele menigte.

Thomas is gewoon de menigte of de veelheid (*multitudo*) van de politieke gemeenschap (*civitas*) te onderscheiden. Een menigte is een politieke gemeenschap indien er onder de mensen iets of iemand is waardoor of door wie de menigte bestuurd wordt. Weliswaar neigen mensen er van nature toe om samen te leven maar bestuur is noodzakelijk. "Immers, waar veel mensen zijn en waar eenieder voor zichzelf zorgt, daar zou de menigte zich in verschillende richtingen verstrooien indien er niet iemand zou zijn die de zorg heeft voor wat het goede van de menigte betreft; zoals ook het lichaam van de mens (...) zou ontbinden indien er in het lichaam niet een algemene regelende kracht zou zijn die tot het gemeenschappelijke goede van alle leden strekt."¹¹ Omdat een politieke gemeenschap een volkomen gemeenschap is, zij streeft immers het hoogste goed na: het goede leven, zijn wetten iets van politieke gemeenschappen. Werkoorzaak (*causa efficiens*) van een wet is derhalve *degeen die de zorg voor de*

Translation, and Commentary by R.J. Henle, s.j., University of Notre Dame Press, Notre Dame 1993, p.79. Deze omschrijving is weliswaar juist maar ook erg abstract. In *De regno ad regem Cypri* is Thomas wat concreter. Daar stelt hij dat de inspanning van een koning gericht moet zijn op het goede leven van de hem onderdanige menigte. Dit goede leven dient een koning in te voeren, te bewaren en te bevorderen. Het goede leven behoeft de eenheid van de vrede, de aanwezigheid van noodzakelijke stoffelijke goederen etc. Men leze *De regno II*, c.4 (*Leonina*-editie, *tomus XLII*, Rome 1979).

¹¹ Zie *De regno I*, c.1.

gemeenschap heeft.

Zoals gezegd reduceert de aristotelische causaliteitsleer alle oorzakelijkheid tot een viertal oorzaken. In de definitie van een wet kunnen er drie gemakkelijk aangewezen worden: vormoorzaak, doelloorzaak en werkoorzaak. Wat ontbreekt is de stofoorzaak (*causa materialis*).

De stof van een ding is datgene waaruit het gemaakt is. Een klok bijvoorbeeld bestaat uit delen, zonder welke de klok niet zou zijn. Wat nu materie of stofoorzaak van een wet is laat zich gemakkelijk raden: *handelingen van de mensen die een politieke gemeenschap uitmaken*. Zoals samenhang delen tot een klok vormt, zo worden menselijke handelingen tot wet 'gevormd' door de afgekondigde ordening van het verstand. Nu zijn handelingen uiteraard op een andere wijze materie dan de delen van een klok. In verband met menselijke handelingen moet 'vormen' daarom op een andere manier verstaan worden. Afgekondigde ordeningen van het verstand vormen menselijke handelingen in die zin dat zij er zich op *betrekken*.¹²

3. Theologische toepassing van de begripsbepaling

In navolging van Aristoteles meent Thomas dat woorden (*voces*) tekenen (*signa*) zijn van begrippen (*intellectus*) en zijn begrippen gelijkenissen (*similitudines*) van dingen. Woorden verwijzen naar dingen die betekend worden door middel van het begrijpen van het verstand. In de mate dat iets door ons met het verstand gekend kan

¹² Dat Thomas in de begripsbepalende vraagstelling geen aandacht heeft voor de stof van wetten duidt geenszins op gebrek aan belangstelling. Hij wijdt er immers een hele vraagstelling aan, namelijk *ST I-II*, q.92. In het eerste artikel van deze vraagstelling beziet Thomas de relatie tussen wet en deugd en betoogt hij in navolging van Aristoteles dat een wetgever dient bij te dragen aan de morele ontwikkeling van de gemeenschapsleden. "Omdat een wet gegeven wordt met als doel het richten van menselijke handelingen, maakt een wet mensen in zoverre goed, voor zover menselijke handelingen bijdragen tot deugd." En in het tweede artikel stelt hij de wijze waarop wetten zich op handelingen betrekken afhankelijk van hun geaardheid. Het voert te ver om stil te staan bij de intrinsieke kwaliteiten van handelingen. Men raadplege verder *ST I-II*, q.18.

worden, is het bespreekbaar. Zo geeft het woord 'mens' door zijn betekenis uitdrukking aan het wezen van de mens zoals het is. Immers, een woord betekent de definitie (*definitio*) van iets en die verklaart het wezen ervan: de begripsinhoud (*ratio*), die de term betekent, is de definitie.¹³ Wat is het nu dat door de term 'wet' betekend wordt?

In *ST* I-II, q.90 a.4c stelt Thomas ons begrijpen van een voortbrengsel vast. Om het maar eens met behulp van een bouwkundige analogie te zeggen: het is het begrip van een eenmaal gebouwd huis dat bepaald wordt en niet dat van de praktijk van het bouwen. Thomas' wijze van bepaling, zijn toepassing van de oorzakenleer, is bij uitstek geschikt om het begrip van menselijke voortbrengselen te bepalen, en dat Thomas met zijn definitie eerst en vooral een menselijk voortbrengsel op het oog heeft, is blijkens de bewoordingen van zowel de definitie als de tekst van de begripsbepalende vraagstelling niet aan twijfel onderhevig. Toch heeft hij in *ST* I-II, qq.90-97 niet alleen maar belangstelling voor de menselijke wet (*lex humana*). Het zijn niet alleen koninklijke decreten, senaatsbesluiten, ministeriële verordeningen en dergelijke die met recht 'wet' genoemd kunnen worden. De term 'wet' betekent niet alleen de natuur van de wet als geabstraheerd vanuit allerlei koninklijke decreten, senaatsbesluiten, ministeriële verordeningen en dergelijke dingen meer: ook andere dingen zijn wetten.

Het moge duidelijke zijn dat 'wet' de eigenlijke begripsinhoud (*ratio propria*) bevat, indien de term gebruikt wordt ter aanduiding van zoiets als een koninklijk decreet. Thomas wijst evenwel nog drie dingen aan waaraan de term 'wet' toegekend kan worden en ook in die gevallen is steeds sprake van een eigenlijke verwijzing. Immers, in geen van deze gevallen waarin 'wet' gebruikt wordt betekent de term iets totaal anders. Eén begripsinhoud is echter evenmin steeds aanwezig. De term 'wet' is meerzinnig noch eenzinnig. 'Wet' is kortom een analogische term.

Nu kan analogie ook meer zijn dan een talig verschijnsel. Analogie kan methodisch worden aangewend en dit is het geval wanneer begripsbepalingen analogisch toegepast worden. Analogische

¹³ *ST* I, q.13 a.1 c.

toepassing van begripsbepalingen is het verklaren van dingen die onderscheiden zijn, maar toch tot elkaar in relatie staan. Daarbij dient het gelijkblijvende als het ware steeds als bruggehoofd. Wat dient nu als bruggehoofd bij de analogische toepassing van de bepaling van het wetsbegrip? Heel eenvoudig: de in de eerste, begripsbepalende vraagstelling ontwikkelde begripsinhoud, die daarmee een gemeenschap-pelijke bergipsinhoud (*ratio communis*) is. In hoeverre wordt nu de bepaling van het wetsbegrip volgens verschillende betekenissen gezegd? Heel eenvoudig: voor zover namelijk de componenten van de gemeenschappelijke begripsinhoud van betekenis veranderen.¹⁴

In *ST I-II*, q.91 maakt Thomas een inventaris van de dingen die men in gezaghebbende teksten 'wet' pleegt te noemen. Door te bezien of de definitie van toepassing is, gaat hij na waaraan met recht de term 'wet' toegekend kan worden. Thomas concludeert dan dat er vier dingen zijn die het verdienen om 'wet' genoemd te worden. Op de menselijke neiging tot de zonde is de begripsbepaling evenwel niet van toepassing. Toen de mens God is afgefallen, zo voert Thomas aan, is hij onder de invloed geraakt van de ingevingen van de zinnelijke begeerte. Sedert de zondeval is de mens verstoken van de oorspronkelijke gerechtigheid en de kracht van het verstand, en daar wetten iets zijn van het verstand, past het niet om aan de neiging tot de zonde de term 'wet' toe te kennen. In eigenlijke zin is deze neiging geen wet te noemen.¹⁵

Nadat Thomas in *ST I-II*, q.91 heeft vastgesteld in welke gevallen de definitie van toepassing is, gaat hij ertoe over te bezien op welke wijze zij in die gevallen van toepassing is. Welke betekenissen hebben de componenten van de gemeenschappelijke begripsinhoud in de gevallen dat de term 'wet' eigenlijk gebruikt wordt? In *ST I-II*, qq.93-97 verklaart Thomas de dingen die het verdienen 'wet' genoemd te worden en expliciteert hij hun relaties.

Wanneer we de toepassing van de begripsbepaling ter verklaring van de geboden en verboden van de Schrift buiten beschouwing laten, Thomas zelf doet dit tenslotte ook in *ST I-II*,

¹⁴ Vgl. *ST I*, q.13 a.6 c.

¹⁵ *ST I-II*, q.91 a.6 c.

qq.90-97,¹⁶ dan kunnen we zien dat toepassing plaatsvindt binnen drie onderscheiden maar verbonden niveau's: ten eerste, het niveau van de politieke gemeenschap; ten tweede, het niveau van de mensengemeenschap in haar geheel oftewel dat van de mensheid; ten derde het niveau van God. Past Thomas nu de definitie op het politieke niveau, dan spreekt hij van de menselijke wet, bij toepassing op het algemeen-menselijke niveau spreekt hij van de natuurlijke wet (*lex naturalis* of *lex naturae*); bij toepassing op het goddelijke niveau ten slotte van de eeuwige wet (*lex aeterna*).

Op het eerste niveau, dat van het politieke, hebben de termen van de begripsbepaling hun meest eigenlijke betekenis. We zagen reeds dat het maken van een wet diegene toekomt die de zorg heeft voor de gemeenschap. Een menselijke wet wordt bijgevolg gemaakt door de 'zorgdrager' in een politieke gemeenschap. Naar de mening van Thomas is dit het geheel van haar leden of een of ander behartigend deel: een keizer, een koning, een senaat, Regering en Staten-Generaal etc. De rede waarvan de begripsbepaling spreekt, is bijgevolg de praktische rede van de menselijke wetgever in de politieke gemeenschap. Deze kondigt regelingen af die als het ware als afleidingen het voortbrengsel zijn van diens praktische redeneringen. Onder het gemeenschappelijke goede is dan het goede van alle leden van de politieke gemeenschap te verstaan. Het goede van ieder gemeenschapslid is diens welzijn en dit welzijn is gelegen in diens actualisering als mens, in de volledige ontwikkeling van de aan zijn natuur inherente vermogens.¹⁷

Bij toepassing van de begripsbepaling op het niveau van de mensheid verandert er materieel gezien weinig: het zijn en blijven de handelingen van mensen die worden gevormd. Ook verschilt het doel niet van dat van de menselijke wet. Deze ordening strekt er eveneens

¹⁶ Wat uiteraard ook niet duidt op gebrek aan belangstelling, integendeel. In *ST* I-II, qq.98-108 staat Thomas uitgebreid stil bij de Oude Wet en de Nieuwe Wet, en aanmerkelijk langer dan bij de wetten van *ST* I-II, qq.90-97. Uit het feit dat de bespreking van de goddelijke wet meer ruimte beslaat en gezien de plaats die zij inneemt in het vertoog over de wetten, achteraan, kan worden afgeleid dat Thomas' belangstelling zelfs voornamelijk uitgaat naar de goddelijke wet (*lex divina*).

¹⁷ *ST* I-II, q.91 a.3.

toe van de mensen goede mensen te maken, zij het dat het wellicht beter is om te spreken van het goede van de mensheid. Naar vorm bezien is ook de natuurlijke wet een ordening van de rede. Ditmaal gaat het niet om iets dat lijkt op een gevolgtrekking, maar om iets dat wel wat weg heeft van de premissen in een bewijsvoering. Formeel bestaat de natuurlijke wet uit voorschriften of beginselen. Voor wat betreft de werkoorzaak liggen de zaken wat ingewikkelder en moet er onderscheid gemaakt worden. De werkoorzaak van de natuurlijke wet is de mens, wiens praktische rede de met de menselijke wijze van zijn gegeven beginselen van handeling onderkent. Als werkoorzaak van de natuurlijke wet is de mens evenwel slechts de directe werkoorzaak. De uiteindelijke werkoorzaak is God. Als daad bezien impliceert een en ander dat afkondiging tweevoudig is. De natuurlijke wet is afgekondigd door de mens, voor zover hij haar voorschriften onderkent, èn door God.¹⁸

Toepassing van het wetsbegrip op het goddelijke niveau brengt weer betekenisverschuivingen van de samenstellende termen met zich mee. Bij de eeuwige wet gaat het formeel om een begrip dat in God bestaat: het plan van het bestuur der dingen. De gemeenschap die door de goddelijke rede bestuurd wordt, is de gemeenschap van het geschapene. Het gemeenschappelijke goede is hier dus het goede van alle schepsels, God zelf, terwijl hun bewegingen en handelingen de stof vormen. Maker van deze eeuwige wet is vanzelfsprekend de zorgdrager van het geschapene: God. Afgekondigd is deze wet door het 'voorzien' van God. Daar het plan in God en derhalve eeuwig is, betekent dit dat de afkondiging van de eeuwige wet geen daad kan zijn die plaatsgevonden heeft op een moment in de tijd om daarna bij voortduring in de tijd aan de bewegingen en handelingen van de schepselen vorm te geven.¹⁹

Nu valt moeilijk in te zien hoe een begrip in God de bewegingen en handelingen van al wat is kan vormen. Hoe kan een begrip als vormoorzaak worden aangemerkt? Thomas vergelijkt dan de bestuurder met de ambachtsman. Deze laatste zal een plan moeten

¹⁸ ST I-II, q.91 a.2.

¹⁹ ST I-II, q.91 a.1. Thomas spreekt van afkondiging door zowel het Woord als het boek des levens. Vgl. Joh. 1,1-18 en Ps. 69,29.

hebben bij het vervaardigen van iets. Zo zal een klokkenmaker bij het maken van een klok naar een plan of een voorbeeld moeten werken. Dit plan draagt bij tot de vorm van de klok, omdat die vorm, de samenhang tussen de samenstellende delen, door de werking van de klokkenmaker tot stand komt volgens het plan. Ook het plan is bijgevolg vormoorzaak van de klok, maar omdat dit plan buiten de voortgebrachte klok blijft, is het zinniger om te spreken van haar uitwendige vormoorzaak. Ter onderscheiding van het plan kan de samenhang der delen, die immers *in* die klok is, haar inwendige vormoorzaak genoemd worden. Zoals nu een ambachtsman een plan (begrip, 'voorbeeld') van zijn voortbrengselen moet hebben, zo moet ook degenen die het doen en laten van zijn onderdanen bestuurt, een plan hebben. Daar God zowel maker als bestuurder is, heeft hij niet alleen begrippen volgens welke hij scheidt, exemplaire vormen, maar ook een begrip volgens welke hij richting geeft aan de bewegingen en de handelingen van zijn schepselen. Dit begrip van bestuur, deze vorm, dit plan, is de eeuwige wet, en als begrip van bestuur veronderstelt de eeuwige wet de exemplaire vormen, zoals ook het zijn der dingen aan hun bestuur voorafgaat.²⁰

Daar de eeuwige wet het begrip van het goddelijke bestuur is, moet alles wat aan het goddelijke bestuur is onderworpen, ook onderworpen zijn aan de eeuwige wet. Zoals nu al datgene wat door mensen gedaan kan worden aan het menselijke bestuur onderworpen is, zo is alles wat in het door God geschapene gedaan kan worden onderworpen aan de eeuwige wet. En ook: wat niet door mensen gedaan kan worden, is niet aan het menselijke bestuur onderworpen. Datgene wat tot de menselijke natuur behoort, dat een mens een ziel heeft bijvoorbeeld, is daarom niet aan het menselijke bestuur ondergeschikt. Zo kan ook gesteld worden dat hetgeen tot het wezen Gods behoort, niet aan het eeuwige bestuur ondergeschikt is, en niet onderworpen is aan de eeuwige wet.²¹

Alle bewegingen en alle handelingen van alle schepselen zijn wel ondergeschikt aan de eeuwige wet. Zoals een mens door het

²⁰ ST I-II, q.93 a.1.

²¹ ST I-II, q.93 a.4c. en obj.1.

afkondigen van een menselijke wet een bepaald intrinsiek beginsel van handelen drukt in de mens die aan hem ondergeschikt is, zo drukt ook God beginselen van geëigende handelingen in de gehele natuur. In die beginselen moet iets terug te vinden zijn van de eeuwige wet, zoals ook in de structuur van een voortgebrachte klok, in de samenhang van zijn delen, iets van het door de klokkenmaker gehanteerde plan, begrip of voorbeeld terug te vinden is.

Nu zijn niet alle schepselen op dezelfde wijze ondergeschikt: niet-verstandelijke schepselen zijn niet, zoals verstandelijke schepselen, door begrip aan de eeuwige wet onderworpen. Hoe de eeuwige wet in zichzelf is, weet niemand, met uitzondering van God natuurlijk en van de gelukzaligen, die hem in zijn wezen zien. Toch kent ieder verstandelijk schepsel haar in meer of mindere mate door haar uitstraling, want iedere kennis van de waarheid is een bepaalde uitstraling van en deelhebbing aan de eeuwige wet, die de onveranderlijke waarheid is. Allen kennen de waarheid tot op zekere hoogte, althans voor zover het de algemene beginselen van de natuurlijke wet betreft.²²

Hiermee is niet gezegd dat het verstandelijke schepsel niet op de wijze van het niet-verstandelijke schepsel aan de eeuwige wet deelheeft. Niet-verstandelijke schepsels hebben deel aan de wet door een intrinsiek beginsel van beweging. Boven datgene wat een verstandelijke natuur gemeen heeft met alle schepselen heeft zij echter iets dat haar eigen is, en wel voor zover ze verstandelijk is. Omdat zij aldus enigermate kennis heeft van de eeuwige wet en er in ieder afzonderlijk verstandelijk schepsel een natuurlijke neiging (*inclinatio*) is tot datgene wat met zijn natuur overeenstemt, is een verstandelijk schepsel op beide wijzen aan de eeuwige wet ondergeschikt.²³ Verstandelijke schepsels kunnen tot begrip komen van hetgeen hen beweegt. Dit begrip van beweging komt neer op natuurlijke kennis van het goede in de vorm van algemene beginselen.

Dit geheel van beginselen, de natuurlijke wet die Thomas in *ST I-II*, q.94 behandelt, is in ons allen in die zin dat eenieder dezelfde neiging voelt om zichzelf als mens te willen vervolmaken. Hiermee is

²² *ST I-II*, q.93 a.2.

²³ *ST I-II*, q.93 a.6.

echter niet gezegd dat de natuurlijke wet te allen tijde daadwerkelijk als geheel van algemene voorschriften begrepen wordt. Een kind bijvoorbeeld tendeert ertoe zichzelf te vervolmaken, maar zijn tekort aan ontwikkeling kan met zich meebrengen dat hij dit niet als voorschrift begrijpt.²⁴

Dit begrip van beweging, de natuurlijke kennis van het goede, kan worden geëxpliciteerd volgens de orde van de natuurlijke neigingen. Met alle schepselen heeft de mens een neiging tot het goede gemeen waar zij streven naar handhaving van hun zijn overeenkomstig hun eigen natuur. Bijgevolg schrijft de natuurlijke wet de mens voor datgene te doen waardoor zijn leven behouden blijft. Voorts is er in de mens een neiging tot dingen die meer bijzonder zijn, overeenkomstig de natuur die hij deelt met zintuiglijk levende wezens. Dienovereenkomstig behoren die dingen tot de natuurlijke wet 'die de natuur alle zintuiglijk levende wezens geleerd heeft', zoals de geslachtelijke omgang tussen man en vrouw, de opvoeding van kinderen etc. Op de derde plaats is er in de mens een neiging tot het goede overeenkomstig de natuur van het verstand, dat hem eigen is. Zo heeft de mens een natuurlijke neiging om de waarheid omtrent God te kennen etc. Overeenkomstig deze neiging behoort datgene wat hierop betrekking heeft eveneens tot de natuurlijke wet. Zo behoort een mens niet onwetend te blijven etc.²⁵

Met betrekking tot de algemene voorschriften is de waarheid van de natuurlijke wet voor allen dezelfde en in dezelfde mate aan allen bekend. Op het niveau van de meer bijzondere voorschriften die als het ware gevolgtrekkingen van de algemene voorschriften zijn, nemen juistheid en kennis evenwel af. Voor zover het de algemene voorschriften betreft, is de wet van de natuur ook geheel en al onveranderlijk. Voor zover het bijzondere voorschriften betreft, kan de natuurlijke wet niet zodanig veranderd worden dat niet in de meerderheid van de gevallen juist zou zijn wat de natuurlijke wet voorschrijft. Ten slotte, voor zover het de algemene voorschriften betreft, kan de natuurlijke wet niet uit de harten der mensen gewist worden, wat wel mogelijk is voor zover het de meer bijzondere

²⁴ ST I-II, q.94 a.1.

²⁵ ST I-II, q.94 a.2.

voorschriften betreft.²⁶

Een natuurlijke neiging veronderstelt een natuurlijke geschiktheid. Ieder menselijk individu heeft het volgens Thomas daarom in zich een goed mens te worden. Echter, op eigen kracht zal hem dat niet gelukken. Een menselijk individu heeft hiervoor zijn medemensen nodig, zoals hij evenmin zonder anderen kan waar het zijn levensbenodigdheden betreft.²⁷ Ter vervolmaking behoeven de mensen onderricht. Veelal zullen woorden volstaan om de mensen van het kwaad te weerhouden, maar soms zal het onderricht niet zonder dreiging van straf gepaard kunnen gaan. Het onderricht nu dat dwingt met vrees voor straf, is het onderricht van de menselijke wet, welke van de natuurlijke wet 'afgeleid' is.²⁸ Van deze wet spreekt Thomas in *ST* I-II, qq.95-97.

Wat tracht Thomas met deze toepassing te verklaren? Eerder, in *ST* I, q.22 a.1, heeft Thomas het volgende gesteld heeft: "Voor zover andere dingen op een doel gericht worden, kan aan God de (...) voorzienigheid toegeschreven worden. In God is evenwel niets om op een doel te richten, daar hijzelf het uiteindelijke doel is. Derhalve wordt het begrip zelf van de ordening der dingen op hun doel de voorzienigheid Gods genoemd (...)." Als begrip, dat wil zeggen als 'voor-beeld' in God, is de voorzienigheid eeuwig. Desalniettemin heeft het betrekking op eindige dingen. In zijn reactie op de tweede *objectio* in dat artikel maakt Thomas daarom het volgende onderscheid: "zorg [houdt] tweërlei [in], namelijk het begrip van orde, dat 'voorzienigheid' genoemd wordt, en de uitvoering van de orde, die 'bestuur' genoemd wordt. Hiervan is het eerste eeuwig, de tweede tijdelijk."

Door toepassing van de begripsbepaling tracht Thomas een aspect te verhelderen van Gods wereldbestuur (*gubernatio mundi*),²⁹ namelijk voor zover het op mensen betrekking heeft. Met zijn wereldbestuur bewaart God niet alleen alle schepsels in het goede dat ze hebben, hij doet hen bovendien naar zijn goedheid tenderen. Hij gaat hierin *mediante naturae* te werk: God maakt dat de intrinsieke

²⁶ *ST* I-II, q.94 a.4.

²⁷ *De regno* I, c.1.

²⁸ *ST* I-II, q.95 a.1.

²⁹ I.e. een term die Thomas gebruikt in *De regno* II, c.1-3.

vermogens van de schepselen tot werking komen, tot een werking waarin zij zichzelf realiseren. De manier waarop God de schepselen naar het goede beweegt varieert dus naargelang hun zijnswijze. In *ST* I-II, qq.90-97 tracht Thomas Gods wereldbestuur met betrekking tot mensen te conceptualiseren. Met behulp van de bepaling van het wetsbegrip verheldert hij een relatie, waarbij hij zowel ingaat op het oorzakelijke aspect daarvan, en zo duidelijk maakt dat in de 'maatregelen' van onze wetgevers Gods wereldbestuur zich toont (*mediante naturae*), als op het wezenlijke aspect, voor zover hij namelijk aangeeft dat een wet in God op uitstekender wijze vooraf aanwezig is.

4. Overige toepassingen van de begripsbepaling

Hoewel de theologische toepassing van de begripsbepaling verreweg de belangrijkste is, blijkt de begripsbepaling dermate rijk dat Thomas haar ook kan aanwenden op wijzen die bij niet-theologen inzicht genereren. Ook zijn toepassing van de begripsbepaling op het niveau van het politieke is bijzonder geslaagd, zowel in theoretisch als in praktisch opzicht. De definitie blijkt allereerst een aantal onderscheidingen te kunnen verantwoorden.

Het traditionele Romeinsrechtelijke onderscheid tussen volkenrecht (*ius gentium*) en burgerlijk recht (*ius civile*) kan op de vorm van de menselijke wet teruggevoerd worden. Menselijke wetten zijn ordeningen van het menselijke verstand. Dit impliceert dat menselijke wetten van de natuurlijke wet worden afgeleid. Thomas brengt het onderscheid tussen volkenrecht en burgerlijk recht terug op de verschillende wijzen waarop menselijke wetten van natuurwettelijke beginselen worden afgeleid. Zo behoort datgene wat bij wijze van gevolgtrekking is afgeleid tot het volkenrecht. Tot het burgerlijke recht behoort datgene wat bij wijze van nadere bepaling is afgeleid.

Thomas is wat terughoudend bij het verduidelijken van het onderscheid tussen de beide wijzen van afleiding, maar de afleiding bij wijze van nadere bepaling verduidelijkt hij door haar te vergelijken met de wijze waarop een bouwmeester een algemeen concept van huis verbijzondert tot het ontwerp van een concreet huis. Als voorbeeld voert hij aan dat straftoemeting in concreto een nadere bepaling is van het beginsel 'hij die een misdaad begaat, moet worden gestraft'. Daarnaast is 'er mag niet worden gedood' bij wijze van gevolgtrekking

afgeleid uit 'niemand mag kwaad worden gedaan'.³⁰

Verschillen in statuut blijken te kunnen worden teruggevoerd op het doel van de menselijke wet. Tot het begrip van menselijke wetten behoort dat zij strekken tot het gemeenschappelijke goede van de politieke gemeenschap. Menselijke wetten kunnen daarom onderscheiden worden naar de verscheidenheid van diegenen die zich op een bijzondere wijze voor het gemeenschappelijke goede inspannen, zoals priesters, die voor het volk bidden, vorsten, die het volk regeren en soldaten, die zich inspannen voor zijn veiligheid. Voor deze mensen zijn dan ook bijzondere soorten van recht ingericht.³¹

Ook met behulp van de werkoorzaak is een aantal oude Romeinsrechtelijke onderscheidingen te verklaren. Het onderscheid op grond van regeringsvorm is immers een onderscheid op grond van werkoorzaak. 'Degene die de zorg voor een gemeenschap heeft', kan immers één mens zijn en daarom spreken we in monarchieën van 'regelingen van vorsten'. In aristocratieën, waar een aantal voortreffelijken regeert, spreken we van rechtsgeleerde adviezen en senaatsbesluiten. En in de democratieën zijn er volksbesluiten.³²

Ten slotte behoort het tot het begrip van de menselijke wet dat zij richting geeft aan menselijke handelingen, en dienovereenkomstig worden wetten onderscheiden naar de verschillende dingen waarop zij betrekking hebben. Naar stof onderscheiden zijn er wetten aangaande moord, aangaande overspel etc. etc..³³

Voorts expliciteert Thomas met behulp van de begripsbepaling de opzichten waarin menselijke wetten te kort kunnen schieten. Menselijke wetten kunnen zowel naar doel, als naar maker, als naar vorm recht zijn maar ook onrecht. Recht naar doel is een wet wanneer

³⁰ ST I-II, q.94 a.4 c. In traditionele Romeinsrechtelijke zin is volkenrecht niet het recht *tussen* volkeren, wat volkenrecht in moderne zin is, maar het recht *onder* volkeren. In deze zin zijn zowel volkenrecht als burgerlijk recht recht dat tussen personen geldt. Vgl. *Institutiones* I,2,1.K I,1a-b. in *Corpus Iuris Civilis*, P. Krüger, Th. Mommsen, R. Schöll (eds.), Berlijn: Weidmann, 1895 (zevende druk).

³¹ ST I-II, q.95 a.4.

³² ST I-II, q.95 a.4 en zie *Inst.* I,2,3-8.K I,1b-2a.

³³ ST I-II, q.95 a.4.

zij tot het gemeenschappelijke goede geordend is; recht naar maker is een wet wanneer zij de bevoegdheid van de wetgever niet overschreden heeft; recht naar vorm is een wet wanneer zij de lasten maar verhouding gelijk oplegt. Naar doel is een wet daarentegen onrecht wanneer zij eerder op de hebzucht of de eer van de wetgever betrekking heeft; naar maker is zij onrecht wanneer zij de bevoegdheid van de maker overschreden heeft; naar vorm is een wet onrecht wanneer zij de lasten ongelijk over de menigte verdeelt, ook al is zij tot het gemeenschappelijke goede geordend.³⁴ Gesteld kan worden dat Thomas hier een toepassing geeft van de privatieleer, volgens welke een kwaad de privatie is van datgene wat iets van nature eigen is en behoort te hebben. Mist nu een maat-regel iets van datgene wat een maat-regel moet hebben om wet en dus recht te zijn, dan is de norm in dat opzicht geen wet en in dat opzicht ook onrecht.

Ten slotte biedt de toepassing van de begripsbepaling op het politieke niveau ook inzichten die meer van praktisch nut zijn. In *ST I-II*, q.97 maakt Thomas opmerkingen over het wijzigen van menselijke wetten en blijkt hij weer terug te grijpen op de begripsbepaling. In de eerste plaats blijkt dat de gronden voor verandering ten behoeve van het gemeenschap-pelijke goede in vorm en stof te vinden zijn.

Allereerst kan er van de kant van het menselijk verstand grond voor rechtmatige aanpassing zijn. Eigen aan het menselijke verstand is namelijk dat zij opklimt van het onvolmaakte naar het volmaakte. Dit kan waargenomen worden in de geschiedenis van de beschouwelijke wetenschappen, aldus Thomas, want de onvolkomenheden van oude theorieën zijn door latere denkers weggenomen. Ook in praktische aangelegenheden hebben de eersten die er bedacht op zijn geweest iets nuttigs te vinden voor de politieke gemeenschap, dikwijls dingen ingesteld die in veel opzichten te kort schoten, welke evenwel door latere zorgdragers verbeterd zijn. Vervolgens kan een grond voor rechtmatige aanpassing komen van de kant van de mensen wier handelingen door de wet geregeld en gemeten worden vanwege een verandering in de menselijke gesteldheid. Want, zo zegt Thomas, verschillende dingen zijn

³⁴ *ST I-II*, q.96 a.4.

voordelig naargelang verschillende gesteldheden.³⁵

Tot uitspraken over de mate waarin een menselijke wet rechtmatig veranderd kan worden, blijkt Thomas te komen door haar doelloorzaak te bezien. Een menselijke wet kan slechts in zoverre rechtmatig veranderd worden, voor zover met haar verandering het gemeenschappelijke goede gediend is. Voorzichtigheid is echter geboden. De menselijke wet voert de leden van de politieke gemeenschap door gewenning tot deugd. Menselijke wetten doen een gewoonte ontstaan die veel vermag met betrekking tot hun inachtneming. Welbeschouwd doet iedere verandering van wet afbreuk aan deze gewoonte, hetgeen de doeltreffendheid van de betreffende gedragsbepaling niet ten goede komt. Om deze reden is het beter menselijke wetten nooit te veranderen, tenzij het gemeenschappelijke welzijn enerzijds zoveel toeneemt als het anderzijds afneemt.³⁶

Uit de begripsbepaling put Thomas ook mogelijkheden om de veranderingsbevoegdheid te preciseren. In beginsel behoort het tot de bevoegdheid van de menselijke zorgdrager om gestelde wetten te wijzigen. Problemen ontstaan wanneer een menselijke wet niet voortkomt uit een door het verstand geregelde wil, wanneer, met andere woorden, de door de zorgdrager gestelde wet in formeel opzicht gebrekkig is. Geheel in overeenstemming met hetgeen Thomas in de begripsbepalende vraagstelling beweerd heeft, houdt hij staande dat de zorgdrager in dergelijke gevallen de leden van de politieke gemeenschap niet vertegenwoordigt, omdat hij hun werkelijke belangen niet behartigt. Een vanuit de menigte opgekomen gewoonte kan dan ook een dergelijke gebrekkige wet opzij zetten, mits de menigte vrij is, dat wil zeggen wanneer zij in staat is om zelf haar werkelijke belangen te behartigen en bij wijze van gewoonte te formuleren.³⁷

Weliswaar kan een zorgdrager in de optiek van Thomas wetswijziging in principe beter achterwege laten, maar dit neemt niet weg dat hij een bevoegdheid tot vrijstellen bezit, een bevoegdheid die ook weer begrensd wordt door het doel. Soms komt het immers voor

³⁵ *ST I-II*, q.97 a.1.

³⁶ *ST I-II*, q.97 a.2.

³⁷ *ST I-II*, q.97 a.3.

dat een wet in de meerderheid van de gevallen inderdaad in het belang van de menigte is, maar stelselmatig de belangen van bepaalde individuen schaadt of steevast bijzonder nadelig is in bepaalde gevallen. Het is dan aan de zorgdrager, en aan hem alleen, om aan die personen of voor die gevallen de vrijheid te verlenen om het wettelijk voorschrift niet in acht te nemen, op voorwaarde dat hij het gemeenschappelijke goede in het oog houdt en de vrijstelling beredeneert.³⁸

5. Conclusie

Is Thomas' definitie van een wet nu een goede definitie? Met wetenschappelijke grondbegrippen is het eigenlijk zo dat zij zoveel mogelijk moeten kunnen verklaren en verantwoorden. We kunnen dan vaststellen dat bij de bepaling van het wetsbegrip Thomas' keuze voor de causaliteitsleer een zeer gelukkige is geweest. Immers, we hebben gezien dat de bepaling in *ST I-II*, qq.90-97 een niet gering aantal toepassingen kent. Allereerst wordt de bepaling aangewend om een bepaald aspect van Gods wereldbestuur te verhelderen. Niet zoiets als het recht maar God is object van *ST I-II*, qq.90-97. Primair is het Thomas dus niet te doen om een verklaring voor de bindende kracht van menselijke wetten of om een antwoord op de vraag naar de noodzaak van positief recht. Zelfs indien we het achtal vraagstellingen buiten de context van de *Summa theologiae* behandelen, zoals rechtsfilosofen plegen te doen, kunnen we niet anders dan vaststellen dat ook hierin Thomas eerst en vooral over God spreekt. Hiermee is evenwel niet gezegd dat niet-theologen in *ST I-II*, qq.90-97 niets van hun gading zullen vinden. De elementen van de begripsbepaling blijken tevens een aantal klassieke Romeinsrechtelijke onderscheidingen te kunnen verantwoorden. En ten slotte verdisconteert de begripsbepaling belangrijke wetgevings- en beleidstechnische inzichten. Derhalve blijft ook voor rechtsfilosofen *ST I-II*, qq.90-97 een belangwekkende tekst.

³⁸ *ST I-II*, q.97 a.4.

SUMMARY

Among jurists *ST* I-II, qq.90-97 is regarded as a classic. One of the most famous definitions of law can be found in *ST* I-II, q.90, a.4c.: "A law is nothing other than a certain ordinance of reason, for the common good, laid down by whoever has the care of the community, and promulgated." In this article it is argued that in *ST* I-II, q.90 Thomas adopts the Aristotelian methodology of explanation known as the doctrine of the four causes. It is also argued that the definition of law is applied analogically at different levels. In this way Thomas is able to make essential and causal assertions about God. However, the theological use of the definition of law is by no means exclusive. An inventory is made of the various ways in which Thomas makes use of his famous definition.

WIE KENT DE KRACHT VAN UW TOORN?

*Overwegingen aangaande de werkzaamheid van de toorn
Gods en de (on)mogelijkheid deze in de geschiedenis te
herkennen*

H. W. M. ten Have

Inleiding

De toorn van God is geen gangbaar of geliefd onderwerp, en het toeschrijven van historische gebeurtenissen eraan vindt ook onder christenen weinig bijval. Niettemin is de toorn Gods een niet te negeren bijbels gegeven. Op diverse plaatsen in de heilige Schrift worden gebeurtenissen aan Gods toornig ingrijpen toegeschreven. Hoe impopulair ook, Gods toorn is ook een gegeven dat men soms nog wel tegenkomt in de geloofsbeleving, als een soort verlangen naar gerechtigheid van Godswege, maar ook in de vorm van angst voor het oordeel, die soms scrupule in de hand werkt.

Vanwege dit laatste is er ook een soort taboe op dit onderwerp in de prediking. Anderzijds lijkt Gods toorn, als interpretatie van negatieve gebeurtenissen, in sommige situaties en bij sommige personen ook troostend te werken. Op zijn minst heeft een negatieve gebeurtenis betekenis gekregen, en dat is soms beter te verdragen dan volstreekte betekenisloosheid. In een bepaalde context kan deze interpretatie ook troostend zijn, wanneer die negatieve gebeurtenissen een tegenstander treffen: dan betekent het dat God ingrijpt, dat Hij niet onverschillig toeziet. Op deze manier fungeert de toorn Gods soms ook in de psalmen (b.v. Psalm 7,7 of Psalm 20,10).

Over het algemeen lijkt het dat mensen gemakkelijker God danken voor gebeurtenissen die zij positief ervaren, dan dat zij negatieve gebeurtenissen aan God toeschrijven. Hier lijkt sprake van een zekere asymmetrie, die vragen oproept tegen de achtergrond van Gods almacht. Deze asymmetrie, tezamen met het onvermogen van mensen

om negatieve gebeurtenissen te rijmen met Gods bestuur, werkt een zekere scepsis in de hand jegens het geloof in Gods almacht, Gods bestaan of het geloof in een persoonlijke God. Op zijn 'best' reesteert bij velen hooguit deïsme. De vraag naar God is sterk verbonden met de vraag naar het lijden¹. Dit kan resulteren in de bevestiging van het gezegde 'nood leert bidden', maar ook in het afscheid van het geloof in een persoonlijke, handelende God.

Ook in theologisch opzicht lijkt het onderwerp 'toorn Gods' niet geliefd: het blijkt niet gemakkelijk om hieromtrent (naast exegetische) theologische monografieën te vinden.² Uit de theologische

¹ vgl. Walter Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz: Grünewald 1982, p.202.

² Bij de raadpleging van oudere theologische woordenboeken over de toorn Gods, viel het op dat sommige ervan (b.v. *Dictionnaire de la Théologie Catholique*) geen lemma hieromtrent hadden, alleen over de menselijke toorn. Het *Pastoraal-Bijbels Woordenboek* maakt het onderscheid tussen de toorn van God zoals die voorkomt in de geschiedenis van het Oude en Nieuwe Testament (dus van het verleden) en de eschatologische toorn van God. Het lexicon *Religion in der Geschichte und Gegenwart* heeft een dogmatisch lemma over de toorn Gods (door H.Bandt). (s.v. "Zorn Gottes, IV", Bnd. VI, Tübingen 1962³, pp.1932-1933). Dit artikel gaat vooral in op de plaats van de toorn Gods in de Godsleer. Volgens Bandt bestaat het theologisch probleem van de toorn Gods niet zozeer in het metaforisch karakter van het bijbels spreken over de toorn Gods, maar over de verhouding van Gods toorn tot Zijn heilswil. De toorn Gods kan niet worden voorgesteld als een zelfstandige wilsrichting of wezenseigenschap van God, omdat daarmee de eenheid Gods en de geldigheid van de goddelijke heilstoezeggingen in gevaar gebracht worden. Anderzijds kan men de notie van de toorn Gods ook niet zomaar laten vallen (zoals Schleiermacher deed) of deze beperken tot het eindoordeel (zoals A. Ritschl deed). Het artikel van Bandt gaat niet over het toeschrijven van gebeurtenissen of daden aan de toorn Gods, hetgeen het onderwerp van dit artikel is. Het gaat evenmin over wat God eigenlijk 'doet' als Hij toornig is, wanneer we alle beeldspraak achterwege laten. Bovendien is niet echt duidelijk wat Bandt bedoelt met de toorn Gods als "begrensd en in dienst staand" van Gods liefde. Wel nemen wij in dit artikel de kwestie op die door Bandt als de belangrijkste gezien wordt: de relatie van Gods toorn met zijn heilswil. Deze vraag lijkt ons niet alleen in theologisch, maar ook in gelovig en pastoraal opzicht de belangrijkste.

woordenboeken nemen wij het onderscheid tussen de historische (Oude en Nieuwe Testament) toorn Gods en de eschatologische toorn Gods over. Ons onderwerp ligt meer in het verlengde van het eerste: de herkenbaarheid van de historische werkzaamheid van Gods toorn.

Ik wil de toorn Gods in dit artikel in verschillende opzichten bespreken. Eerst zal ik de toorn Gods benaderen vanuit een bepaalde bijbels-theologische invalshoek. Naar aanleiding daarvan zal ik aan de hand van de theologie van K. Rahner de vraag stellen wat voor soort vraag de vraag naar God is.

Vervolgens zal ik de toorn Gods theologisch benaderen door *ira Dei* in de *Summa Theologiae* te bespreken. Na de bespreking van Thomas behandel ik een artikel van F.J.A. de Grijs over het metaforisch karakter dat Thomas toekent aan het bijbels spreken over de toorn Gods en de betekenis hiervan voor christelijke spiritualiteit.

Na aldus de kwestie van het bijbels en metaforisch spreken over de toorn Gods aan de orde te hebben gesteld, wil ik de toorn Gods plaatsen in een bredere (godsdiensfilosofische) problematiek rond het handelen Gods.

Tenslotte zal ik opnieuw de vraag stellen in hoeverre de werkzaamheid van Gods toorn ook nu nog te (h)erkennen zou zijn.

I. De toorn Gods in diverse opzichten

1.1. Een exegetisch-theologische benadering van de toorn Gods

De problematiek omtrent de toorn Gods wordt voor een groot deel opgeroepen door de bijbelse geschriften. Het lijkt dan ook, dat er meer exegetische dan theologische werken voorhanden zijn over de toorn Gods. Ofschoon dit artikel van theologische aard wil zijn, is een soort bijbelse verkenning belangrijk om de wijde van het probleemveld vast te stellen. Daarom zullen we hier een werk bespreken, dat zowel theologisch als exegetisch van aard is. Bovendien is dit werk interessant als voorbeeld van een benadering waarin men een contrast meent te moeten maken tussen filosofische en bijbelse georiënteerde theologie.

Die dunklen Seiten Gottes van Walter Dietrich en Christian

Link bespreekt die passages in de H.Schrift over God die moeilijk stroken met het filosofisch Godsbeeld, dat dateert uit de Verlichting, van een onpartijdige, almachtige, alwetende liefhebbende God, wiens liefde en almacht zich moeilijk laten rijmen met het kwaad in de wereld.³

De auteurs menen dat men met bijbehorende Gods- en wereldbeelden onze kennis van de wereld begrippelijk (p.12) tracht te ordenen, maar dat ze evenwel stuklopen op de realiteit en daardoor eerder het geloof belemmeren dan mogelijk maken. De Bijbel legt volgens de auteurs God niet vast op een optelsom van verwachtingen die overeenkomen met ons begrip van een almachtig en goed wezen, maar confronteert deze verwachtingen juist met *shockierenden Gegenerfahrungen*.⁴ De Bijbel brengt dus bepaalde ervaringen in, die volgens de auteurs, op de 'waarheid' wijzen, die geen kwestie is van "Prädikation von Sachverhalten, sondern eine Frage unseres angemessenen Eingehens auf sie" (p.13).

Als voorbeeld daarvan geeft men Exodus 5, o.a. vers 22 waar Mozes naar aanleiding van de onderdrukking van Israël door de farao aan God vraagt waarom Hij Zijn volk zo slecht behandelt. De auteurs stellen vast dat, volgens deze vertelling, alleen deze vervreemdende identificatie van farao's handelen met Gods handelen de geëigende manier is om in te gaan op de deprimerende situatie. Zo wordt menselijke ervaring een vraag naar God (p.14). God wordt niet verontschuldigd "um den Preis seiner Teilnahmslosigkeit oder Ohnmacht. Er geht mit uns -und vor uns- auf die deprimerende Realität ein." Zo komt men bij de donkere kant van God. De vertelling is een illustratie voor de *Grundthese* die men in het boek wil ontvouwen, namelijk dat geen enkel terrein van onze werkelijkheid van God afgescheiden moet worden (p.14).

Dat betekent niet dat men de donkere kanten van God zomaar moet laten staan, alleen al omdat ze een legitimerende *Wirkungsgeschichte* hebben gehad. Ook willen zij meer dan alleen inzicht

³ Walter Dietrich & Christian Link, *Die Dunklen Seiten Gottes. Willkür und Gewalt*, Neukirchener Verlag 1995, p.12.

⁴ Dit nu lijkt juist te zijn, anderzijds moet m.i. gezegd worden dat de bijbel ook zelf beelden aanreikt die bepaalde verwachtingen bevestigen: ook de heilige Schrift noemt God vader, licht, rots, herder, koning enzovoort.

verwerven in de historische situatie van Israël om bepaalde passages historisch te verklaren.

De auteurs willen *Auslegung*, d.w.z. iets tussen historische verklaring en onkritische toe-eigening. Zij willen nagaan welke ervaringen tot bepaalde bevreemdende teksten geleid hebben (p.16) en waarom men ze in de canon heeft laten staan. Wat de laatste vraag betreft, de auteurs denken dat dat te maken heeft met het feit dat ook de wereld niet eenduidig is. Het dogmatisch denken zou God het liefst van alle gruwelijke, intolerante en bedreigende trekken zuiveren. De Bijbel wijst volgens de auteurs op een God "der sich mit einer provozierenden Parteilichkeit in die menschliche Geschichte 'einmischt', der sich mit seinem Zorn und seiner Rache in ihren Konflikten aufs Spiel setzt und ihnen seine Gottheit riskiert.....Vielleicht ist nur ein Gott, der sich selbst das Aüßerste an Entfremdung, Schmerz, und Betroffenheit zumutet, imstande, einer Welt Hoffnung zu geben, die an solchen Zumutungen leidet" (p.16).

Dit werk behandelt dan ook verschillende problematische bijbelse godsbeelden, zoals de willekeurige God (over uitverkiezing en verwerping), de gewelddadige God, de jaloerse God, de wrekende God, de toornende en richtende God, en de militante God.

Dietrich en Link zien in de H.Schrift van meet af aan een vermenging van donkere en lichte kanten van God. God reageert met toorn en verzoening, barmhartigheid en gericht door het hele Oude Testament (p.150). De H.Schrift geeft op het eerste gezicht een tegenstrijdig beeld van God (p.151). Nadere beschouwing leert echter dat in de veelvoudigheid en de dynamiek van het bijbels spreken over God toch sprake is van "klare Grundstrukturen und durchgehende Linien".

Gods toorn is nooit zonder reden en beoogt het herstel van levensbevorderende verhoudingen (p.152). Er worden bijbelse voorbeelden gegeven hoe Gods liefde in Zijn toorn werkzaam is: Kain wordt niet zonder reden gestraft, maar tegelijk ook niet ter dood veroordeeld, wat naar Israëlitisch recht wel gebruikelijk zou zijn. De Jozef-geschiedenis dient als voorbeeld hoe God uit het kwaad het goede kan halen. Gods toorn bij Jesaja heeft tot doel Israël uit zijn zondige staat te verlossen en te herstellen in vroegere luister (p.160). Bij Gods liefde moet men zich geen kinderlijke of klein-burgerlijke voorstelling maken (p.148). Ze moet meer gezien worden als Gods

trouw aan het verbond dat door menselijke schuld en goddelijke toorn wel verduisterd, maar niet opgeheven kan worden (p.168).

In een paragraaf over Gods gericht, wordt de vraag gesteld wat God doet, als Hij oordeelt, en of Hij het is, die de catastrofes en crises veroorzaakt. Er wordt aan herinnerd, dat het niet de rechter is die straf uitvoert, maar dat de rechter juist de samenhang van de schuld onthult, en naar aanleiding daarvan anderen opdraagt de straf uit te voeren. Aldus vergelijken de auteurs de geallieerden in de Tweede Wereldoorlog met de Perzische koning Cyrus die eveneens een werktuig in Gods hand vormde (p.180).

De bovengenoemde paragraaf is van belang, omdat het een van de weinige is waarin gevraagd wordt wat *God* eigenlijk doet wanneer de Bijbel een bepaalde daad aan Hem toeschrijft. Voor het overige lijkt het mij, dat het boek beter *Die dunklen Seiten der Bibel* geheten had kunnen zijn. Het voorbeeld uit de inleiding van het boek, waar Mozes de daden van Farao toeschrijft aan God, is eigenlijk exemplarisch voor het hele boek. Het gaat meer over het hoe en waarom Israël bepaalde dingen aan God *toeschrijft*. Daarmee is nog niet gezegd of God dat echt doet, en wat Hij dan 'doet', m.a.w. in welke zin zo'n toeschrijving terecht is. Nu laten de auteurs in het begin reeds weten dat zij niet uit zijn op de constructie van een godsbeeld dat geabstraheerd is van concrete ervaringen, en dat correspondeert met onze burgerlijke verlichte ideeën van een goede en almachtige God.⁵

Het hoofdthema van hun boek is, dat ook de donkere zijden van het leven niet van God afgeschermd moeten worden. Dat betekent m.i.

⁵ Dit is een benadering die in de mode lijkt te zijn. Ze past bij de narratieve theologie, en wil 'het verhaal het verhaal laten zijn'. Het voordeel ervan is inderdaad dat ermee voorkomen wordt dat de Schrift een wat gebrekkige illustratie wordt van een op zich abstracte, filosofisch getinte theologie. Wanneer echter geen vragen gesteld mogen worden naar de geldigheid en de waarheid van een verhaal die verder gaan dan de onmiddellijke context, dan blijft het maar de vraag in hoeverre ook een geldige actualisatie mogelijk is. De auteurs gaan een voorzichtige actualisatie niet uit de weg (getuige het voorbeeld van de richtende God), maar het blijft vaak onduidelijk wat zij nu precies bedoelen.

echter nog niet, dat ze aan God toegeschreven moeten worden, ook al zijn er bijbelse figuren die dat in bepaalde situaties of teksten wel doen. We lopen het gevaar alle dingen die ons groots overkomen, in negatieve of positieve zin, aan God toe te schrijven waardoor opnieuw een soort projectie ontstaat, die wellicht iets meer schakeringen bevat dan een filosofisch godsbeeld. Voor een theologische benadering is het m.i. eerst nodig, om ons af te vragen wat wij eigenlijk bedoelen of willen wanneer wij iets aan God toeschrijven. Dat wil ik nu doen vanuit de transcendentaaltheologie van K. Rahner.

I.2. K. Rahner: De vraag naar God als heilsvraag

Rahners theologie⁶ laat zien dat de vraag naar God altijd een heilsvraag is. Voor de beschrijving van die Godsvraag maakt Rahner gebruik van een onpersoonlijke metafoor voor God: 'absolute horizon'. Vanuit de analyse van het menselijk subject laat Rahner via de metafoor 'absolute horizon' zien hoe het juiste begrip van het menselijk subject het bestaan van God veronderstelt⁷.

Door Rahners beeld voor God als 'horizon' kan men leren dat de vraag naar God formeel gezien een transcendentale vraag, dat wil zeggen, een achterliggende, niet geëxpliciteerde, vraag is. De transcendentale vraag fungeert telkens als achtergrond van de diverse concrete vragen naar de zin van bepaalde concrete zaken. De transcendentale vraag vormt in feite de gerichtheid van de mens op heil in de geschiedenis. Deze vraag wordt altijd gesteld tegen de achtergrond

⁶ De opmerkingen die ik maak over de theologie van Rahner zijn vooral gebaseerd op diens *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg: Herder 1976.

⁷ Deze metafoor voor God is zeer geschikt gebleken om in moderne filosofische termen de afhankelijkheid van het menselijk subject aan God te tonen. Het nadeel van deze metafoor is, is dat die onpersoonlijk is. Rahner zelf corrigeert die metafoor door te stellen dat datgene wat de menselijke persoon fundeert, zelf ook persoonlijke kwaliteiten moet hebben. Hij corrigeert de metafoor ook door te spreken over *liebende, vergebende Selbstmitteilung*. Daarmee is het geenszins gemakkelijker geworden om zijn metaforiek te verbinden met de bijbelse, die een handelende, ingrijpende, ja zelfs gepassioneerde God verbeeldt.

(horizon) van heilsverwachting. De heilsgeschiedenis kan men aldus opvatten als de traditie van onderling met elkaar verbonden antwoorden die men gevonden heeft in de geschiedenis. De juistheid van die antwoorden heeft als criterium Jezus Christus, hoogtepunt van heil in de geschiedenis, hoogtepunt van Gods verbondenheid met de mensheid, hoogtepunt van Gods zelfmededeling. Deze interpretatie van de vraag naar God als heilsvraag zal ook de leidraad vormen voor de vraag naar de betekenis van de toorn Gods in de volgende overwegingen.⁸

Dat de godsvraag een heilsvraag is, betekent dat de vraag of God de oorzaak is van een bepaalde situatie niet zomaar een vraag is naar de oorzaak van die situatie, maar altijd naar het eventuele goede dat in die situatie verborgen ligt. Een negatieve situatie zonder meer aan God toeschrijven is daarom indirect een contradictio in terminis. Impliciet hanteren ook de auteurs van *Die dunklen Seiten Gottes* de godsvraag als heilsvraag: bij iedere situatie (gericht, wraak, toorn) probeert men te zoeken wat in de bijbelse context de (positieve) betekenis van een toeschrijving geweest kan zijn.⁹

⁸ Vanuit het verstaan van de godsvraag als vraag naar heil, is het begrijpelijk dat positieve ervaringen gemakkelijker in verband gebracht worden met God. Negatieve ervaringen worden dus over het algemeen moeilijker in verband gebracht met Gods bestuur. Uit die moeilijkheid komt de theodicee-vraagstelling voort. De theodicee-vraagstelling lijkt echter reeds van de veronderstelling uit te gaan dat negatief ervaren zaken op de een of andere manier eigenlijk niet bij God horen. De toorn Gods suggereert bovendien niet alleen een verband tussen negatieve ervaringen en God (al was het maar door toelating) maar zelfs een actieve rol van God daarbij.

⁹ De interpretatie van de godsvraag als een heilsvraag valt niet onder het oordeel dat de auteurs vellen over een bepaald soort theologie die uitgaat van een gemoedelijk, burgerlijk godsbeeld dat afgebroken moet worden. De godsvraag als heilsvraag veronderstelt eerder een 'zoekontwerp' dan een godsbeeld. Wel kan het zijn dat de zoektocht met de vraag naar God als vraag naar heil met zich meebrengt dat men bepaalde voorstellingen van wat 'heil' is, (en daarmee wat Gods werkzaamheid is) moet loslaten, wanneer men ontdekt dat het ook aanwezig is, waar men het niet verwachtte. Op zo'n manier kan men ook recht doen aan de intentie van de auteurs, namelijk God in verband brengen met ieder aspect van het bestaan. Daarom kan, ook vanwege de hierboven beschreven aard van de godsvraag, de titel *Die dunklen*

Deze benadering van de godsvraag impliceert dat de Schrift niet zonder meer gelezen wordt, maar met een soort leesregel. Wanneer iets aan God wordt toegeschreven, wordt steeds gevraagd naar de heilsbetekenis van een dergelijke toeschrijving.¹⁰ Eén mogelijke heilsbetekenis van uitspraken over JHWH als God der wrake heeft volgens de auteurs van *Die Dunklen Seiten* bijvoorbeeld te maken met de gerechtigheid van Gods bestuur. Geen *walten* zonder *Gewalt*. Maar, aangenomen dat bij Gods bestuur en gerechtigheid ook wraak hoort, hoe moet men zich een actieve rol van *God* daarbij dan voorstellen?

1.3.1. *Toorn Gods in de Summa Theologiae*

Thomas van Aquino heeft in de *Summa Theologiae* geen aparte *quaestio* of *articulus* over de toorn Gods. Wel komt de *ira Dei* ter sprake in onderdelen die eigenlijk over iets anders gaan, zoals bij de vraag of er in God sprake is van *forma* en *materia*, de wil van God, toorn bij engelen enz.

Volgens *ST I*, q.2 a.1 ad1 is er in God geen toorn, omdat toorn een passie is, en passies in God niet voorkomen. Toorn wordt volgens *ST I*, q.3 a.2 ad2 wel in metaforische zin aan God toegekend, en dan wordt Gods straf (*punitio*) bedoeld. Aan toornige mensen is het eigen om te straffen, daarom wordt, wegens de gelijkenis van het effect, Gods straf wel toorn genoemd. Ook *ST I*, q.19 a.11c. gaat op Gods toorn in. Dit artikel gaat over het onderscheid tussen *voluntas signi* (Gods wil in metaforische zin) en *voluntas beneplaciti* (Gods wil in eigenlijke zin), en dit metaforisch spreken over Gods wil wordt vergeleken met het metaforisch spreken over *ira Dei*. Zoals gezegd,

Seiten Gottes, misleidend genoemd worden. De godsvraag als heilsvraag veronderstelt uit zichzelf God als zuiver licht, waarin geen spoor van duisternis is (1 Joh 1,5).

¹⁰ Boeken als *Die dunklen Seiten Gottes* kunnen daarbij behulpzaam zijn, omdat het bepaalde toeschrijvingen in de context plaatst en zo aannemelijk maakt. Bijvoorbeeld: de doodstraf voor afgodendienaars uit Deut.17,2-5 moet niet zonder meer als religieuze intolerantie geïnterpreteerd worden, maar ook als deel uitmakend van een overlevingsstrategie tegenover de assimilatiepolitiek ten tijde van de ballingschap (p.96-98).

bij mensen is straf immers een teken van toorn, daarom wordt Gods straf metaforisch ook wel Gods toorn genoemd.¹¹

In *ST I*, q.20 a.1 obj.1 gaat Thomas in op de vraag of er liefde is in God. In het artikel speelt vooral het probleem dat *amor*, net als *ira* en *tristitia*, voor een deel ook een *passio* is, wat niet bij God past.

De *passiones sensitivi* kunnen echter *materiale* en *formale* opgevat worden. *Materiale* is toorn een *accensio sanguinis circa cor*. *Formale* is toorn *appetitus vindictae*. In dit opzicht geven *ira* en *tristitia* ook een zekere imperfectie aan, in tegenstelling tot *amor* en *gaudium*. *Materiale* horen *amor*, *gaudium*, *tristitia* noch *ira* bij God. *Formale* horen *gaudium* en *amor* in eigenlijke zin bij God (*proprie*), *tristitia* en *ira* slechts in metaforische zin, omdat zij een imperfectie aanduiden.

In bovengenoemde passages heeft Thomas' benadering van de toorn een strak theo-logisch karakter, gebaseerd op het geloof dat God omdat Hij God is, geen lichaam heeft en dus ook geen passies.

Echter, in artikel 5 van *quaestio* 23 wordt de toorn Gods benaderd vanuit de vraag naar de gerechtigheid Gods. Het artikel zelf gaat over de vraag of voorkennis van de verdiensten de oorzaak is van de predestinatie. Het derde *objectum* betreft de vraag of het niet onrechtvaardig is, dat God de mensen, die in feite gelijk zijn, geen gelijke bestemming toebereidt (d.w.z. sommigen worden verworpen, anderen worden voorbestemd tot zaligheid).¹²

Het *responsum* antwoordt dat de goddelijke goedheid in een veelvormigheid van geschapen dingen gerepresenteerd moet worden, en dat God daarom ook kwade dingen toelaat zodat ook vele andere

¹¹ Opgemerkt zij, dat Thomas niet om 'pastorale' of exegetische redenen ontkent dat er toorn is bij God, maar strikt theologische redenen aanvoert, namelijk de veronderstelling dat God geen passies heeft. Dit falsifieert ook een bepaald soort prediking die een tegenstelling meent te moeten maken tussen een filosofisch, kil en afstandelijk godsbeeld, en een liefhebbende gepassioneerde bijbelse God. Bij Thomas gaat het, blijkens de Schriftcitaten (zoals b.v. Psalm 105 in *ST I*, q3 a2 o2) om dezelfde God.

¹² Deze vraag lijkt nog het meest op de moderne theodicee-vraag, in dit geval echter niet toegepast op het ondermaanse, maar op het hiernamaals.

goede dingen niet verhinderd worden.¹³ Door predestinatie toont God zijn barmhartigheid, door verwerping (d.w.z. door te straffen) Zijn gerechtigheid. Thomas haalt hierbij Rom. 9,22-23 en 2Tim. 2,20 aan, waar God Zijn *ira* (dat is volgens Thomas Zijn *vindicta justitiae*) toont, en dat Hij daartoe 'voor vernietiging geschikte vaten van toorn' maakt en 'vaten van barmhartigheid'. Dit heeft niets met ongerechtigheid van doen, want God mag met het zijne doen wat hij wil. Thomas haalt hierbij Mt. 20,14-15 aan: "Neem wat het Uwe is, en ga heen. Mag ik soms niet doen wat ik wil?"

In dit artikel 5 van *quaestio* 23 gaat het dus over Gods toorn in de zin van de eschatologische verwerping, en niet over Gods toorn in de zin van ons onderwerp, namelijk de toorn Gods in zoverre die zich in de geschiedenis openbaart. Toch is ook dit artikel interessant vanwege de vraag naar Gods gerechtigheid, en vanwege het godsbeeld van Thomas' antwoord kan oproepen. Het kan het beeld oproepen van God als pottenbakker voor wie de mensen inderdaad niet meer zijn dat kleien potten. Een beeld dat niet alleen de moderne, *antropocentrisch* denkende mens tegen de borst zou stuiten, maar ook moeilijk verenigbaar lijkt met andere Godsbeelden, die een meer vergevende, en beminnende God voorstellen.¹⁴

¹³ In *quaestio* 22 art.2 geeft Thomas het voorbeeld van zoiets goeds: b.v dat het geduld van de martelaren er niet zou zijn indien er ook geen vervolging door de tyrannen was.

¹⁴ Strikt genomen kan men inderdaad stellen: God mag met het zijne doen wat Hij wil. Voor mensen in een feodale samenleving is een dergelijk Godsbeeld misschien gemakkelijker te accepteren. Thomas' antwoord doet ook denken aan Gods reactie op de verwijten van de bijbelse figuur Job: Job wordt gevraagd of hij er soms bij was toen God de wereld schiep. Het klinkt alsof er staat: Wie denk je wel dat je bent, dat je denkt mee te kunnen praten?

Er is evenwel ook een andere interpretatie mogelijk van Thomas' antwoord. Schriftcitataten zoals Mt. 20,14-15 verwijzen, zoals bekend, bij auteurs als Thomas niet alleen naar het genoemde citaat zelf, maar ook naar het gehele verhaal eromheen. De vermeende ongerechtigheid in deze parabel van de werkers van het elfde uur betreft niet een ongerechtigheid waardoor bepaalde mensen tekort wordt gedaan, maar een waardoor anderen meer kregen dan mocht worden verwacht. Het is dus een 'ongerechtigheid' die voortkomt uit de overvloed van Gods goedheid. Dit zou men als een correctie

Zakelijk gezien levert dit artikel (q23 a5) de volgende extra informatie op.

Ten eerste, dat Thomas (net als H.Bandt) met toorn ook de eschatologische toorn bedoelt, in navolging van het spreken van de geciteerde apostel Paulus. *Ira* wordt in dit verband *punitio* genoemd, en *vindicta iustitiae*. Opvallend is dat Gods betrekking tot de *vasa irae apta in interitum* (de vaten van toorn, voor de ondergang bestemd) door Thomas uitdrukkelijk *permittere* genoemd wordt (in het derde respons), zonder dat hij de betekenis daarvan uitlegt.¹⁵

Ten tweede is dit artikel belangrijk vanwege het genoemde godsbeeld. Door Thomas' voorbeelden kan (misschien ten onrechte) een beeld ontstaan van God die met mensen omgaat als kleien potten.¹⁶

I.3.2. *Nogmaals: Ira Dei bij Thomas van Aquino, volgens F. de Grijs*¹⁷

In de bovenstaande behandeling van Thomas, zagen we al, dat Thomas zich bij de toorn Gods niets lichamelijks of gepassioneerds voorstelt. Hij benadrukt daarom het metaforisch karakter van het bijbels spreken over Gods toorn. Inhoudelijk wordt er de *vindicta divinae iustitiae*, Gods wrekende gerechtigheid mee bedoeld. F. de Grijs gaat in zijn artikel *Ira Dei as a divine metaphor* op het metaforisch karakter van Thomas spreken over de toorn Gods in.

Toorn is bij Thomas volgens De Grijs een *term of relation*, dat wil zeggen dat de term niet gaat over God zelf, maar over Gods relatie tot een (zondig) schepsel. De term wordt metaforisch gebruikt

van de pottenbakkersvergelijking kunnen opvatten.

¹⁵ Onderzoek naar het gebruik van de woorden *ira Dei* in andere werken van Thomas geeft de indruk, dat om verder te begrijpen wat met toorn Gods bedoeld wordt, er ook gezocht moet worden via woorden als *punitio*, *vindicta* en *iustitia*.

¹⁶ Er is evenwel, zoals gezegd, een mogelijkheid om dit anders te interpreteren.

¹⁷ F.J.A. de Grijs, "Thomas Aquinas on *ira* as a divine metaphor", H.J.M. Schoot (ed.), *Tibi soli peccavi. Thomas Aquinas on guilt and forgiveness*, Leuven: Peeters 1996, pp.19-46.

wanneer hij voor God gebruikt wordt, d.w.z. in oneigenlijke zin, omdat toorn in zichzelf reeds een onvolmaaktheid bevat (i.t.t. bijvoorbeeld 'leven' dat wel als volmaaktheid in eigenlijke zin aan God kan worden toegeschreven). De metafoor van Gods toorn verwijst naar Gods straf, die wel in eigenlijke zin bedoeld wordt (p.30). Toorn heeft behalve fysieke en emotionele aspecten ook een rationeel karakter en relationeel karakter. In zoverre toorn in zijn rationele zin gerechtvaardigd is, heeft deze ook te maken met het willen herstellen van een rechtvaardige orde. De toorn Gods verwijst dus ook naar Gods gerechtigheid (p.33). Gods gerechtigheid is wederom geworteld in Gods liefde. Gerechtigheid en barmhartigheid zijn specificaties van Zijn liefde.

Expliciet zegt Thomas dat ontferming meer eigen is aan God dan straffen: barmhartigheid hoort uit zichzelf bij God, straffen hoort alleen bij God vanwege onze zonden (p.34).

Door te laten zien hoe Thomas Gods toorn herleidt tot zijn gerechtigheid, en die weer tot Zijn liefde, laat De Grijs zien waarom *ira Dei* niet vermeld staat onder de *attributa Dei*, en dat er in God geen sprake is van balanceren tussen barmhartigheid en toorn.

Gods toorn verwijst dus naar Gods straf, en straf verwijst naar menselijke zonde (p.38). De essentie van Gods straf bestaat uit *substractio gratiae*, het onttrekken van genade. Omdat toorn Gods naar menselijke zonde verwijst, komt het relationele karakter van toorn tot uiting, en blijkt, waarom het geen attribuut van God is.

Het relationele blijkt ook uit iets anders: namelijk dat volgens Thomas het object van Gods toorn zich bewust is van die toorn. Het zondige volk of de zondige mens kan zijn ellendige situatie herkennen als toorn van God. Deze herkenning verwijst weer naar de relatie, zelfs al is die gebroken. De Grijs haalt hierbij een citaat (*ST II-II*, q.41 a.2c.) aan waaruit blijkt dat de toornige altijd wil dat zijn daad als wraak herkend wordt en niet anoniem blijft (p.40). Dit laatste is nu onze vraag: volgens Thomas wil de toornige dat zijn daad als wraak herkend wordt, maar mij is niet duidelijk hoe dit geldt in het geval van Gods straf. Wordt hier bedoeld dat iedere vorm van leed terug te voeren is op de toorn Gods als straf voor de zonde? De Grijs geeft zelf aan het eind van zijn artikel weer, hoe mensen onterecht de toorn van God gevreesd hebben. Deze simpele identificatie lijkt dus niet bedoeld te zijn.

De Grijs benadrukt dat deze visie op Gods toorn als metafoor niet betekent dat die toorn 'niet echt' is (p.44), en dat dus ook zonde niets uitmaakt (p.40).¹⁸ 'Toorn Gods' betekent wel: de grootste rampen en tegenslagen die mensen kunnen treffen, als resultaat van zonde of als 'straf' die verbonden is met zonde omdat God dat gewild heeft (p.44).

De metafoor van de toorn Gods betekent volgens De Grijs ook dat de menselijke zaak niet hopeloos is. Waar God onveranderlijk is (d.w.z. niet balancerend tussen barmhartigheid en toorn), kunnen schepselen wel veranderen, en voor Hem gaan staan zoals Hij ons wil. Wij kunnen onze projecties op Hem terugnemen om te ontdekken dat ons complexe Godsbeeld meer van onze eigen complexiteit zegt. Tegelijk betekent Gods toorn ook dat het koninkrijk van de God van liefde geen *nursery* is, en dat God zich niet laat minachten (p.45). God laat zich respecteren, en laat ons daardoor onszelf respecteren (p.46).

I.4.1. De benadering van F. de Grijs, vergeleken met Die dunklen Seiten Gottes

Het betoog van De Grijs mag m.i. tegen de achtergrond van *Die dunklen Seiten Gottes* gezien, verhelderend genoemd worden, omdat *Die dunklen Seiten* veel duisternis opriep, al was het alleen maar door de vraag of het werk nu ging over de duistere aspecten van de Schrift of van God zelf.

De Grijs gaat niet te uitvoerig in op de context van bepaalde

¹⁸ Om die interpretatie tegen te gaan hebben velen toorn wel *proprie* geïnterpreteerd. Theologen uit die richting hebben ook de situatie waarin de mensheid verkeert door de zondeval geïnterpreteerd als staand onder de toorn Gods. Het offer van Christus bestaat volgens hen werkelijk hierin, dat Christus Gods toorn op zich genomen heeft. Deze interpretatie van Christus' offer doorkruist volgens De Grijs de eenheid van de Triniteit, en ontkent uiteindelijk de eenheid van de wil van Vader en Zoon. Het resulteert in een geloofsbeleving die balanceert tussen hoop op barmhartigheid en eeuwig leven enerzijds, en vrees voor toorn en verdoeming anderzijds. Het gaat om een spiritualiteit die gericht was op het leven na de dood en gebaseerd was op angst. Bovendien kon in Gods toorn ook veel eigen toorn geprojecteerd worden. Deze spiritualiteit kenmerkt zich tevens door intense persoonlijke devotie.

bijbelse beelden maar meer op hun metaforisch karakter. Hij laat de bijbelse beelden niet zomaar staan, maar weegt ze theologisch. Tegelijk vervalt hij daarmee niet in het uiterste waarvoor de auteurs van de *Dunklen Seiten* waarschuwen: een soort filosofisch-theologische constructie van een Godsbeeld dat voldoet aan de verwachtingen van de burgerlijk verlichte mens. Daarvoor is de benadering van Grijs 'te' theologisch: er worden geen normen of verwachtingen van buitenaf ingebracht waaraan het Godsbeeld moet voldoen. De Grijs laat echter wel zien, dat volgens Thomas' benadering de donkere kanten van God, veeleer onze donkere kanten zijn.

1.4.2. *Terug naar de vraagstelling*

Ook volgens De Grijs straft God. Niet uit een soort menselijk opgevatte toorn Gods, met passies, alsof het een keerzijde was van Zijn liefde, maar *ex tranquillitate animae*, vanuit Zijn *iustitia*, die uiteindelijk voortkomt uit Zijn liefde. Begrippelijk gesproken gaat het om *abstractio gratiae*, die Zijn reactie is op de zonde.

Het is dus zoals gezegd, een relationele term, de toorn Gods, en geen aspect van God. (Misschien dat dit de reden is, dat Thomas er geen apart artikel aan gewijd heeft.)

Niettemin: God doet iets, Hij onthoudt Zijn genade. In de praktijk kan dat neerkomen op "the greatest disasters and blows which may strike people as the outcome of sin, as 'punishment' which is bound to sin because God has willed it" (p.44).

Deze interpretatie van Gods toorn als metafoor lijkt mij aannemelijk, vooral omdat De Grijs getoond heeft dat een *proprie*-lezing van Gods toorn theologisch uiterst problematisch is, vooral wanneer men deze doordenkt naar de christologie in het opzicht van het kruisoffer. Verder, een interpretatie waarbij iedere gedachte aan straf wordt uitgebannen, zou geen recht doen aan wat de metafoor zeggen wil (die zou dan helemaal niets meer over God zeggen) en ook niet aan Gods gerechtigheid.

Bovendien, doordat de toorn Gods 'ingekaderd' is in Gods gerechtigheid en liefde, zijn er ook geen 'donkere zijden' aan God (vgl 1Joh1:5). Dat betekent ook, dat de vraag naar God inderdaad altijd een vraag naar heil is, en dus niet een soort nieuwsgierige vraag is naar de verklaring van bepaalde fenomenen.

Door het artikel van De Grijs is tot op zekere hoogte helder geworden wat toorn Gods 'is', in ieder geval wat het niet is. Men kan nog vragen wat *subtractio gratiae* is. De Grijs maakt duidelijk dat het om Gods wil in relatie tot de zonde gaat. *Hoe* God dat doet: *substrahere gratiam* weet God alleen. Het resultaat kan bestaan uit *disasters and blows*. De Grijs zegt echter niet dat iedere ramp toegeschreven moet worden aan Gods toorn. Daarmee blijft dus de vraag staan: wanneer kunnen/moeten wij een bepaalde situatie aan Gods toorn toeschrijven? Deze vraag wordt alleen nog maar pregnanter door de opmerking van De Grijs dat de toornige persoon wil dat zijn daad als wraak herkend wordt en niet anoniem blijft.

De vraag naar de herkenbaarheid van Gods toorn staat overigens niet geïsoleerd, maar parallel aan de vraag naar de herkenbaarheid van het geheel van Gods handelen in de (heils)geschiedenis. Daarom wil ik de vraag naar Gods toorn plaatsen in het kader van Gods handelen in de geschiedenis. Ik wil dat doen aan de hand van de bespreking van een deel van de bundel *The God who acts*.¹⁹

II. Verbreding: over Gods handelen in de geschiedenis

II.1 *Het morele en het metafysische opzicht*

In de bundel *The God who acts* wordt Gods handelen onder twee opzichten geïsoleerd. Het ene opzicht wordt het 'morele' probleem genoemd: d.w.z. vragen als: waarom zou God in de ene situatie wel ingrijpen en in de andere niet? Ook de kwestie van de theodicee (en het daarmee samenhangende godsbeeld) kan men onder dit opzicht scharen. Het tweede opzicht betreft het metafysisch probleem van het handelen Gods: de verhouding tussen menselijke vrijheid, de goddelijke almacht en het gevaar van determinisme. Hier zal ik echter niet verder ingaan op het metafysisch vraagstuk, maar alleen op het 'morele' vraagstuk. Immers, de herkenbaarheid van Gods handelen hangt samen met de betekenis ervan, ofwel die 'morele

¹⁹ Thomas F. Tracy (ed.), *The God Who Acts*, Pennsylvania: University Press 1994.

kwestie'.²⁰

II.2 Enkele verschillende posities

Een van de auteurs, Maurice Wiles, verwerpt, vooral om zgn. morele redenen, een 'interventionistisch' beeld van de handelende God. In zijn visie staat de *free will-defence* centraal, om het kwaad in de wereld te kunnen combineren met het geloof in God. God perkt zich in om de mens een vrije wil te geven, en om de wereld een eigen wetmatigheid te geven. Ook een beperkt ingrijpen van God in de wereld is moreel niet aanvaardbaar, het morele probleem zou dan bestaan in die keren dat God niet ingreep.²¹ In Wiles' opvatting zijn ook andere, moreel neutrale ingrepen van God, zoals de maagdelijke geboorte of de fysieke verrijzenis niet zomaar acceptabel. Wiles stelt voor Gods handelen in de wereld niet op te vatten als bepaalde handelingen, maar als het scheppen en instandhouden van de wereld. Hij stelt voor Gods handelen in de wereld volgens het christelijk spreken, daarom op te vatten als handelingen die de algemene intentie van God t.a.v. de wereld bevorderen, ofwel die corresponderen met Gods wil.

Robert Merrihew Adams is niet overtuigd door Wiles' *free will-defence* als theodicee. Is de vrije wil al de ellende die ervan komt wel waard? Zou een beetje meer goddelijk interventie een erg onaanvaardbare inperking van de vrije wil betekenen, wanneer dit een hoop ellende zou schelen? Had God de wereld niet anders kunnen scheppen, zodat die meer aanleiding zou bieden voor de ontwikkeling van deugd in plaats van ondeugd? Adams vindt de *free will-defence* geen slecht motief voor een theodicee, maar op zich genomen te mager. Een bredere context wordt zijns inziens juist door de heilsgeschiedenis gegeven. Die context kan zowel interventionistisch als niet-interventionistisch opgevat worden.

Die bredere context bestaat voor hem uit het geloof in een

²⁰ Bovendien is binnen het Thomas Instituut, het kader waarbinnen ik werkzaam was, door H. Goris in zijn proefschrift reeds het metafysisch opzicht van Gods handelen besproken.

²¹ Opgemerkt zij overigens dat in Wiles' spreken, net als in veel theodicee-vragen, God zich aan onze moraal moet houden.

hiernamaals, als doel van het leven, een definitieve eindoverwinning van God over het kwade. Daarbinnen kan het leven met zijn voor- en tegenspoed de betekenis hebben van *soul-making* (term van John Hick). Daarbinnen hebben ook wonderen een betekenis, namelijk als tekenen van God om mensen hoop te geven en te oriënteren op dat hiernamaals. Dat betekent niet dat dus overal waar men dat zou wensen wonderen moeten plaatsvinden. Een andere belangrijke betekenis is dat de redding die wordt aangeboden bestaat in een relatie met God, die reeds begint in dit leven. De persoonlijke relatie met God veronderstelt een vrije wil, maar voegt ook iets toe aan een pure *free will-theodicy*. Ook kan men zich voorstellen dat in een persoonlijke relatie God gebeden verhoort, zonder dat Hij ze alle verhoort.

William P. Alston gaat op de lijn van Adams verder. Hij stelt dat de christelijke God bij uitstek de God is die handelt (p.41) op bepaalde tijden en plaatsen, en zijn handelen is niet beperkt tot *such wholesale endeavors as the creation and conservation of the universe* (p.41). Hij roept mensen, en treedt in persoonlijke interactie met hen die zich tot Hem wenden. Dit ontkennen betekent zich op beslissende wijze distantiëren van het christendom. Het spreken over Gods handelen moet wel letterlijk genomen worden (het is God die iets doet) maar niet univook met het spreken over menselijk handelen.

Het morele bezwaar van Wiles tegen goddelijke interventies, d.w.z. de *willekeurigheid* van de goddelijke interventies en het probleem van het kwaad, vormt ook voor Alston een serieus probleem (p.55). Hij meent echter niet dat dit probleem eenvoudiger wordt door het plaatsvinden van goddelijke interventies te ontkennen. Ook dan zouden er nog genoeg vragen overblijven: waarom God Zijn eigen bestaan en doelstellingen met de wereld niet duidelijker zou laten blijken, waarom Hij de mens zo kwetsbaar voor rampen en ziekten heeft geschapen, etc.

Kort gezegd komt het erop neer dat er volgens Alston niet voldoende bezwaren zijn tegen de traditionele visie op Gods handelen om deze te verlaten (p.56). Aan de alternatieve visie van Wiles (geen losse acten van Godswege, maar alleen *primal determination of the natures of creatures and their interrelations*) kleeft volgens Alston het

bezwaar dat deze visie geen recht doet aan de christelijke ervaring, bijvoorbeeld de bekering van Paulus en Augustinus.

II.3 *Evaluatie van de posities*

Het lijkt erop dat de geldigheid van de morele bezwaren tegen een interventionistische opvatting van Gods handelen te maken hebben met de persoonlijke houding van de betreffende theologen. Bijvoorbeeld Adams, die aan Wiles vraagt of diens *free will-defence* wèl de ellende in de wereld legitimeert. Het lijkt van belang hoeveel accent men legt op de bredere context van het hiernamaals waarover Adams spreekt. Wanneer men zoals Adams het hoofddaccent legt op die bredere context van het hiernamaals, dan hoeft het selectieve karakter van Gods ingrijpen (hetzij interventionistisch hetzij niet-interventionistisch opgevat) niet zoveel verontwaardiging op te roepen zoals dat bij Wiles het geval is.²² (We kunnen deze houding van Adams misschien het beste vergelijken met die van de apostel Paulus, die in de Rom.8,18 verklaart dat het tegenwoordige lijden niet opweegt tegen de heerlijkheid die ons te wachten staat.)

III. **Tenslotte: Opnieuw de vraag naar de werkzaamheid van de toorn Gods**

In dit laatste onderdeel wil ik een aantal aspecten over de toorn Gods hernemen vanuit het voorgaande, en daarop verder doordenken.

Ten eerste wil ik, in navolging van De Grijs, onder toorn Gods verstaan: 'de grootste rampen en tegenslagen die mensen kunnen treffen als resultaat van zonde of als straf die verbonden is met zonde omdat God dat gewild heeft'. De herkomst van die straf is niet anoniem. De reden van die straf is de zonde.²³

²² Een sterk voorbeeld hoe bepalend de houding van een theoloog tegenover God is, hebben wij al gezien bij Thomas van Aquino, waar hij zegt over de toorn Gods dat God met het zijne mag doen wat Hij wil, zoals een pottenbakker met zijn potten.

²³ Daarmee is nog steeds niet gezegd dat iedere als negatief ervaren situatie, om met De Grijs te spreken: iedere *disaster and blow*, op enigerlei wijze terug te voeren moet zijn op actuele menselijke zonde en toorn Gods.

Het tweede punt is misschien wel het voornaamste, namelijk dat, zoals we gezegd hebben, de vraag naar het goddelijk actorschap altijd een heilsvraag is en dus geen vraag is die analoog is aan een vraag naar menselijk actorschap.

Dat wil zeggen: een situatie kan geïnterpreteerd worden als resultaat van Gods toorn, wanneer die interpretatie 'heilzaam' is, b.v. doordat zij ons dichter bij God brengt, ons Zijn wil doet kennen. Bijvoorbeeld, wanneer een negatieve afloop van een bepaald proces mensen tot zodanige bezinning brengt dat de motieven en de middelen waarmee zo'n proces in gang is gezet, reeds tegen Gods wil waren. Dit zou een cirkelredenering zijn, zeker wanneer geen criteria voorhanden zouden zijn om te kunnen zeggen wat 'heilzaam' en 'tegen Gods wil' is. Die criteria zijn er wel: ze volgen uit de Openbaring en de traditie van de Kerk, waarvan christus het centrum is.

Dit brengt ons op het derde punt, dat wij in de bespreking van de bundel *The God who acts* zagen, namelijk het belang van de context (van de openbaring) waarbinnen over Gods handelen wordt gesproken.

Het heilzame van de interpretatie 'Deze gebeurtenis is resultaat van de werking van de toorn Gods' kan nooit gelegen zijn in het kunnen toeschrijven van een negatieve gebeurtenis aan Gods handelen om daarmee iets te 'verklaren', of 'op te helderen' zoals bijvoorbeeld een misdrijf is 'opgehelderd' wanneer de daders en hun motieven bekend zijn. Of zoals een historische kwestie is opgehelderd, wanneer de geschiedkundigen voldoende bewijsmateriaal of argumenten hebben gevonden om hun visie op de toenmalige gang van zaken aannemelijk

Wat betekent het bijvoorbeeld, dat bepaald kwaad teruggevoerd wordt op de erfzonde, of op de duivel? Of dat God ons opvoedt door beproeving? Door deze vragen te stellen komen we in de richting van de vraag die Karl Rahner als titel gaf aan een van zijn artikelen: *Warum lässt uns Gott leiden?* (In: *Schriften zur Theologie*, Band XIV, pp.450-455). Rahner gaat hierbij in op een aantal antwoorden, die op die vraag gegeven zijn, en toont aan waarom al die antwoorden uiteindelijk onbevredigend zijn. Hij besluit met het 'antwoord' dat de onbegrijpelijkheid van het lijden uiteindelijk een deel is van de onbegrijpelijkheid Gods. Opvallend is, dat de toorn Gods niet/nauwelijks ter sprake komt als een van de antwoorden op de vraag van dit artikel.

te maken. We kunnen niet het goddelijk actorschap op dezelfde manier bewijzen als menselijk actorschap om de volgende redenen: Gods handelen is door Zijn natuur radicaal anders dan menselijk handelen, zijn wijze van veroorzaken is anders. Dikwijls menen gelovigen die radicaal andere, goddelijke oorzakelijkheid te herkennen door het onverwachte, plotselinge, miraculeuze (interventionistische) karakter van bepaalde gebeurtenissen. Het andere van de goddelijke oorzakelijkheid moet veeleer opgevat worden als 'zijnsverlening', en door het heilskaracter ervan (*bonum et esse convertuntur*). Dat betekent dat een ramp als zodanig niet aan Gods toorn kan worden toegeschreven, omdat God het zijn verleent, dat wil zeggen het goede bewerkt, en dat het kwade eraan niet van God komt, omdat het kwaad een ontbreken van zijn is. De interpretatie 'straf van God' sluit bovendien menselijke oorzakelijkheid van een ramp niet uit maar in, omdat ze te maken heeft met menselijke zonde. Daardoor verschilt een toeschrijving van een gebeurtenis aan menselijk handelen ook van een toeschrijving aan Goddelijk handelen. Wanneer bijvoorbeeld een misdrijf is opgehelderd, dan betekent dit, dat men weet welke personen en welke omstandigheden in een *bepaalde zin* de oorzaak vormen van de toedracht, en dat dus *andere* personen en omstandigheden *niet* in diezelfde zin oorzaak kunnen zijn. Schepsellijke oorzakelijkheid kent een bepaalde concurrentie met andere schepsellijke oorzakelijkheid, een concurrentie die niet geldt tussen schepsellijke en goddelijke oorzakelijkheid. Om een concreet voorbeeld te geven: wanneer de oorzaak van een bepaalde natuurramp aan 'het lot', 'de natuur', of 'de omstandigheden' wordt toegeschreven, dan heeft die toeschrijving soms tot doel om menselijke verantwoordelijkheid te verdoezelen.²⁴ Bijvoorbeeld wanneer een

²⁴ Thomas kent dan ook geen 'lot' dat los van God fungeert. In quaestio 116 behandelt hij het '*fatum*', het lot. Alleen al uit de indeling ervan (namelijk onder de *gubernatio*) blijkt dat het geenszins een van God losstaande grootheid is. De *gubernatio* is de uitvoering van de *providentia*. Het *fatum* is dat deel van de *gubernatio* waardoor Gods voorzienigheid middels onbezielde lichamen de andere schepselen regeert. Bepaalde pastorale troostende opmerkingen in de trant van 'Dit doet God niet, dat doet het noodlot', kunnen dus niet gebaseerd worden op het *fatum* van Thomas, alsof het hier zou gaan om een principe dat los van God regeert.

overstroming mede veroorzaakt was door onverantwoorde roofofbouw door een bepaald bedrijf. In die zin kunnen door bepaalde toeschrijvingen mensen vervreemd worden van hun verantwoordelijkheid. De toeschrijving aan Gods toorn kan in die zin niet die vervreemdende werking hebben jegens menselijke verantwoordelijkheid, omdat de toorn Gods altijd terugverwijst naar menselijke zonde. De toeschrijving aan de toorn Gods is dan misschien pijnlijk, maar uiteindelijk niet minder heilzaam omdat zij de mens tot het besef van de ernst van zijn zonde en daarmee van zijn verantwoordelijkheid brengt. Bovendien wordt in de toeschrijving van een ramp aan Gods toorn niet het kwaad van zo'n ramp in directe zin aan God toegeschreven, maar die toeschrijving aan God betekent slechts dat God wil dat de mens de verantwoordelijkheid voor zijn daden draagt. In deze zin wil ik ook verstaan wat de auteurs van de *Dunklen Seiten* zeggen over het richten van God, namelijk dat hier het gaat om het onthullen van de samenhang van schuld (*Die Dunklen Seiten Gottes*, p.180).

Toch gebeurt het in werkelijkheid dikwijls dat de toeschrijving aan Gods toorn vervreemdend werkt ten aanzien van de menselijke verantwoordelijkheid en Gods heilswil, doordat die toorn Gods b.v. toch als een kwaadaardige reactie van God wordt opgevat naar menselijke analogie. Om die vervreemdende werking tegen te gaan, is het een voorwaarde dat duidelijk gemaakt wordt naar welke menselijke zonde die toorn Gods verwijst, en dat er een aannemelijk verband bestaat tussen die zonde en hetgeen als Gods straf wordt aangemerkt. Met 'aannemelijk' bedoel ik ten eerste: 'verhelderend', verhelderend voor ons begrip van het menselijk leven en van Gods wil, tegen de achtergrond gezet van Gods wil zoals die reeds geopenbaard is in traditie en heilige Schrift.

Ten tweede wil ik met het woord 'aannemelijk' nadrukkelijk een subjectief element aanbrengen. Met 'subjectief' wil ik hier de existentiële betrokkenheid aanduiden van het kennend subject op

lichamen de andere schepselen regeert. Bepaalde pastorale troostende opmerkingen in de trant van 'Dit doet God niet, dat doet het noodlot', kunnen dus niet gebaseerd worden op het *fatum* van Thomas, alsof het hier zou gaan om een principe dat los van God regeert.

datgene wat hij kent. Deze existentiële betrokkenheid, die eigen is aan geloofsuitspraken, impliceert in het geval van de toorn Gods, dat iemand die een bepaalde situatie interpreteert als resultaat van Gods toorn, niet alleen iets over God zegt, maar ook over wat hij zelf als zonde ziet, en voor die visie verantwoordelijkheid neemt en er naar leeft. Doordat een toeschrijving aan Gods toorn dus terugverwijst naar de gelovige zelf, verschilt zij wederom van een toeschrijving aan schepsellijke factoren.

Al met al blijkt dat nogal wat overwegingen gemaakt moeten worden vóór een toeschrijving aan Gods toorn zinvol is. In principe moet een gelovig erkennen van de werkzaamheid van Gods toorn mogelijk zijn, simpelweg omdat zij bestaat. In concreto denk ik dat dergelijke toeschrijvingen niet zinvol zijn, omdat de metafoor 'toorn Gods' veel associaties oproept, die theologisch niet bedoeld of wenselijk zijn. Het vermijden van de volgende misverstanden is voorwaarde voor zinvol spreken over de werkzaamheid van Gods toorn.

Ten eerste: een letterlijke of *proprie* interpretatie van Gods toorn, bv. door associaties met menselijke woede.

Ten tweede, het veronachtzamen van het relationele karakter ervan t.o.v. de menselijke zonde, waardoor de toeschrijving eerder iets van God lijkt te zeggen dan van de menselijke zonde, waardoor vervreemding optreedt.

Ten derde, het vergeten dat een toeschrijving aan God altijd een heilsvraag is. Dit betekent dat het kwaad niet als zodanig aan God kan worden toegeschreven. Het betekent ook, dat de toeschrijving aan Gods toorn heilzaam moet zijn, b.v. inzicht gevend in Gods wil en de menselijke zonde.

Een aannemelijk verband tussen hetgeen als resultaat van Gods toorn wordt ervaren en die zonde is daarbij onmisbaar.

Deze misverstanden lijken in de praktijk niet te vermijden.

Toch wil ik afsluiten met een passage uit Jesaja waarin rond de toorn Gods wel heilzame uitspraken gedaan worden. Hoofdstuk 53 over de lijdende dienstknecht is in zoverre verhelderend, omdat het zondebok-mechanisme doorbroken wordt. De toorn Gods vervreemdt hier de omstanders niet van hun verantwoordelijkheid, maar opent hun ogen voor hun eigen zondigheid. Doordat degene die door hun zonden

vernederd is, door God verheven zal worden, verheldert deze passage ook Gods gerechtigheid.²⁵

Met bovenstaande overwegingen heb ik getracht te onderzoeken in welke (formele) zin uitspraken over Gods toorn zinvol kunnen zijn, en vooral in welke zin zij dat niet zijn. In ieder geval kan het nooit fungeren als snelle verklaring voor het lijden in de wereld. In het reeds genoemde artikel van Rahner geeft hij aan dat er meer 'verklaringen' zijn die alle hooguit een beperkte geldigheid hebben.²⁶ Ten diepste kan men het kwaad niet verklaren, alleen al omdat men er daardoor impliciet een 'zijnsstatus' aan toekent. Daarom vind ik tot op zekere hoogte de laatste 'verklaring' van Rahner de meest aannemelijke, dat het lijden ons verwijst naar de onbegrijpelijkheid Gods.

²⁵ Overigens is de aannemelijkheid van het geloof in Gods gerechtigheid natuurlijk geenszins afhankelijk van de ervaring van de historische werkzaamheid van Gods toorn. De historische werkzaamheid van Gods toorn is slechts één uiting van Zijn gerechtigheid, maar Gods gerechtigheid wordt niet alleen daarin bewerkt. Gods gerechtigheid kan zich immers ook openbaren in de eschatologische toorn Gods, die echter niet ons onderwerp was.

²⁶ K. Rahner, *Warum lässt uns Gott leiden?*, zie noot 23.

RÉSUMÉ

Cet article concerne la colère de Dieu et examine la possibilité de reconnaître l'efficacité de la colère de Dieu dans l'histoire. Après la recherche des textes exégétiques, théologiques (Thomas d' Aquin), et philosophiques, l'auteur arrive à la conclusion que la reconnaissance de la colère de Dieu est possible, mais qu' elle a peu de signification. La possibilité existe parce que la colère de Dieu existe: c'est la justice de Dieu qui veut que le péché ne soit pas sans conséquences. Des efforts pour la reconnaissance de l'efficacité de la colère de Dieu dans la histoire auront peu d'avantage parce que ça rendait plutôt des méprises. En premier lieu, par son caractère métaphorique, l'expression 'colère de Dieu' dit peu de Dieu. Il s'agit seulement de sa justice en relation au péché, mais aussi des associations fausses à la colère humaine sont évoqués. Puis, la recherche de l'activité de Dieu dans le monde, la recherche de Dieu, c'est toujours la recherche du salut. Alors, la reconnaissance de l'activité de la colère de Dieu doit être salubre, par exemple parce qu' elle rendait connaissance de la condition humaine. Plus souvent, la 'reconnaissance' de la colère de Dieu aliénera l'homme de Dieu.

ARE GOD AND HUMAN CREATURES FREE?¹

Antonie Vos Jaczn.

1. Introduction

Sir Anthony Kenny indicates in *The God of the philosophers* that nineteenth- and twentieth-century treatments of the problems of divine omniscience, and omnipotence and human freedom have added little to the discoveries of the earlier philosophers and theologians.² This observation might be true, but there is still a preliminary question to be raised: Are we adequately familiar with the thought of the earlier theologians and philosophers? Every academic endeavour lives from the evolution of its knowledge, including its scientific revolutions. Progress also depends on the integration of old knowledge and only what is known can be integrated.

In this light I appreciate very much Goris's admirable contribution *Free creatures of an eternal God*. I also believe that some creatures are free and that God is free and eternal. It is still important to study the contributions of Saint Thomas Aquinas. The introduction stresses that the problems of the doctrine of God and epistemology, semantics and the theory of causality have to be distinguished properly. Indeed, premature identifications and parallelisms have to be avoided, both in systematic and historical respects.

Goris does not only select the views of Thomas Aquinas in order to study them, but he also presupposes that they are basically right. These two threads of acknowledging their historical importance - he regrets very much that nowadays Christian thought is not very

¹ In response to Harm J.M.J. Goris, *Free creatures of an eternal God*, Utrecht/Leuven 1996, 346 pp., which is the only publication referred to in the text by mere number.

² Oxford 1979, 8.

loyal to Saint Thomas - and of acknowledging their truth run through the whole of this dissertation. They make its reading inspired reading for which we have to express our substantial thanks. In fact, these problems are rather separate and the basic difficulty is still the historical and historically analytical question what Thomas Aquinas in fact has proposed. Here we get immersed into the ambiguities of Christian and medieval thought.

2. Some main lines

A general introductory part - *Part I: "God-talk and two problems"* (5-99) - provides some basic considerations regarding the nature of Thomas Aquinas' thought and its interpretation. Moreover, it presents the strategy by which this investigation tackles the big issue of God's infallible knowledge and his irresistible will. The two other main parts cover these two central problems: *Part II on infallible foreknowledge* (100-254) and *Part III on irresistible will* (255-304). The theologian³ Thomas Aquinas tells us that God knows, wills, foreknows and cares, and so on. Not only the theological character of Thomas' thought and talk on God is stressed, but also the importance of linguistic analysis⁴ and a methodological approach that takes account of Thomas' theology as a sophisticated kind of '*negative theology*'.⁵ Thus different principles governing God-talk with Thomas are set forth. Two important principles structure the semantic principles in God-talk about creatures. The first principle governs the relation between immanent

³ Chapter I: '*God-talk in Aquinas*' (5-33) rightly stresses the theological character of Thomas' work and endeavour. Because there is no *duplex ordo* of nature and *super-nature* in Thomas, the *simplex ordo* of God's reality is the fundamental point of view which dominates the whole of his systematic *discours*.

⁴ This is a general feature of scholastic thought in the Middle Ages. For this reason we have to ask a more specific question: Is the method of linguistic and logical analysis of a certain theologian more prominent than with his contemporaries?

⁵ This feature we have to explain, for if someone's theory of knowledge is neither Aristotelian nor Areopagitic, his semantics usually adheres to the principle of univocity.

and transient acts of God and the second principle governs the significance of a causal relationship. "Immanent acts remain within the one who acts while still implying some relation to the object known or willed. In contrast to immanent acts, transient acts (...) terminate in a real change on the side of the object" (23). This distinction is accompanied by the distinction between *eternally* (*ab aeterno*) and *temporally* (*ex tempore*). "The crucial point, however, is that the semantic distinction between these two groups of divine names does not reflect a real distinction on the side of the divine essence. God creates and justifies by His knowledge and His will. In God there is no real difference between His activity of knowing and willing on the one hand and His activity of creating and justifying on the other: creation and justification, taken passively, are the temporal exterior effects of God's eternal intentional activity" (23-24). All this may be common Christian wisdom, but much depends on the old possible meanings of '*realis*' and the content of the concept of *real relation*. Mostly quite simple observations are at stake and the only problem is often a historical one: If we do not adequately understand the language of a medieval author, then we wonder how they could cherish such strange convictions. Still there is the alternative possibility that there is more at stake. The eternal act of God and the temporal act of God can only be the same if there is only one possible act of God. If it is possible that there is no act of creation on the side of God, then it is possible that there is no eternal act of God, if they are identical, and in this case it is possible that God does not exist and so because God exists, his existence is contingent, quite contrary to what Thomas believes to be the case. However, Goris informs us about Thomasian thought in a way which methodologically takes a different direction which is quite helpful.

All these acts of God are one and the same act, although the involved terms do not have the same meaning.⁶ So there is only one act of God, but the *ratio* or conceptual content of the involved terms is

⁶ See 19 f.f., and in particular: "God knows Himself and in this self-knowledge He knows all that has been, is, will be and might have been, both good and evil. As the divine being is being itself, all that is in any way whatsoever, is known through and in the divine essence" (21).

different (20). These terms do not have the same meaning, because their meanings are derived from creation and therefore there is a fundamental semantic and logical tension in God-talk. "All our God-talk, true as it may be, fails in expressing the divine essence perfectly. Relative divine names are no exception to the rule. The reality in the subject that corresponds to all relative terms predicated of God and that accounts for the truth of such predications like 'God is Lord' and 'God knows and loves us' is the divine essence itself. However, that reality is signified imperfectly by these relative terms, as is the case with all divine names" (26).

Both main parts offer a deepened insight into this type of Christian thought. In *Part II*, chapter 4: "Logic: tensed propositions" (101-136) presents a copious and valuable introduction to Thomas' theory of tensed propositions and time and to some time theoretical discussions in the thirteenth century. In particular, section 4.3: "Aquinas on the logic of tenses" (125-135) constitutes a fascinating contribution: "Aquinas considers the temporal determination of tenses to be intrinsic to the composition of subject and predicate" (136). A valuable survey of the development of Thomas' theory of time is added to the exposition of his mature theory. Chapter 5 deals with the intrinsic connection between logic and psychology, thought and time according to Aristotelian lines.

3. Logic and will

The strategy of *Part III* is more complicated. Here the main problem is whether the irresistible efficacy of the divine will and causality excludes creaturely contingency and freedom, or not. Of course, the primary aim is to set forth Aquinas' theory of *necessity*, *contingency* and *possibility*, but a kind of hidden agenda runs through the whole of this investigation aiming at the defence of most scholastics against some 'accusations'. "In recent years, a number of scholars have argued that most Scholastics did not have a genuine modal semantics, Duns Scotus being the major exception" (256).⁷ Here the possible

⁷ See: "Boethius and his followers are not guilty of shifting silently from temporally definite to temporally indefinite propositions. Knuuttila's

worlds semantics is taken into account and rather different lines of reflection are drawn together. First, there is the historical question whether there has been a possible world semantics in the medieval period and this question may be linked up with the systematic question whether certain views enjoy possibilities of systematic extrapolations in terms of this kind of semantics. Second, different ontologies may make use of the instrument of possible worlds semantics and Hintikka's is one of them. At any rate the positions of Duns Scotus and Leibniz, Hintikka and Plantinga differ substantially from one another, but Goris links Leibniz, Hintikka and Scotus in a direct way.

His next step is the following one: "The crucial difference between both models is that according to the statistical model the actuality of the event reported by p_{i1} excludes the possibility of its non-occurrence, while Scotus' modal semantics does allow the possibility that the event does not occur. According to Scotus, p_{i1} & M - p_{i1} expresses compossibility, not contradiction. Genuine possibility is what is logically possible. Scotus coined the expression *possibile logicum*, for which non-contradiction is the only criterion. Assuming that Knuuttila's interpretation of Scotus is correct, three objections can be raised against his view" (260). Whose view is now 'his view'? There are two possible interpretations. It might be Scotus' view or it might be Knuuttila's view. At any rate both are wrong, but how is the argument set forth? Let us collect the facts.

Assuming that Knuuttila is correct Duns must be wrong, but

accusation that they did cannot be validated" (263), but apart from the point whether Knuuttila be wright or wrong on some aspects of the development of medieval thought, his views are definitely not an accusation, neither the one way nor the other. Compare: "Also Vos criticizes expressly Scotus for holding on to the necessity of the past in *Lectura* I 39 while rejecting the necessity of the present" (261). Apart from the systematic issue whether a specific contribution from the past be true or not, Duns does not hold on to the necessity of the past in *Lectura* I 39 and that *Lectura* I 40,9 might indicate that he does so is not quite clear. Thanks to the uncertain chronological place of *Lectura* III the historical question is simply a difficult one and it might be clear that Duns is simply in no need of being defended against Vos. Vos only defends that Duns and the whole of the Augustinian tradition of medieval theology is taken seriously.

what is thus far said of Duns' view? Thus far only the compossibility of a contingent event and its denial, on the foundation of the *possibile logicum*, has been stated. However, the author himself did already concede that the notion of purely diachronic contingency cannot constitute the final solution: "Knuuttila says correctly that such a strategy is philosophically unsatisfactory" (260).

We summarize the three objections:

The *first objection* states Goris's personal belief that a possible world semantics implicitly assumes a B-view on time and therefore this type of semantics does not acknowledge the reality of time. However, what is the presupposition of acknowledging the reality of time? "Knuuttila claims that "for an indeterministic theory it is necessary that something (something that is or takes place) could have been or could have happened otherwise at the same moment of time". That such a (counterfactual) possibility must not only be attributed to the present, but also to the past is not mentioned in so many words by Knuuttila" (261). The objection tightly links not only synchronic contingency and a possible worlds semantics, but also a denial of the reality of time, a B-view on time and the theory that both past and present must be necessary. "On Scotus' model, time also loses its reality" (*ibidem*). Chronology must still occupy its logical priority.

"Knuuttila's model of diachronic possibilities fits in well with our analysis of the Boethian interpretation of *De Int.* 9 (...) and it expresses the classical preference for an actualist over a possibilist approach. However, what Knuuttila fails completely to see, is that a certain form of determinism - one we labelled 'temporal fatalism' - is already implied by the antecedent truth itself (fore-truth) of propositions about future contingencies" (262-263).

For the moment I leave aside the truth or falsehood of the logical and systematic statements in this objection and I only report what is necessary in order to make the line of argument explicit. There is a certain debatable interpretation of the ontology of a medieval thinker and a rival theory states that a spokesman of that debatable interpretation overlooks some necessary truths. Although the conviction that these truths are necessary is precisely what is at issue we might conclude that the errors of the interpreter count against the medieval author. This is a remarkable working method. Here we have

an instance of it. Knuuttila is wrong in many historical and systematic respects, but although Knuuttila is mainly *wrong*, Scotus must be *wrong* too, if we assume that Knuuttila's interpretation of Scotus is *right*.

In fact the structure of the complicated first objection is the same as the structure of the *second objection* which is less complicated. First, a view of Knuuttila is reported: Knuuttila suggests that the scholastics were not aware of the difference between temporally indefinite and definite propositions. Second, this view is wrong: Boethius and many scholastics following him, including Thomas Aquinas, disposed of this distinction. Boethius took into account that two contradictory propositions have to be temporally definite, if they are definitely contradictory. "This motivated him to deny that propositions about future contingencies are 'definitely' true" (263). Knuuttila's history of medieval modal theory is wrong, but nevertheless it is only *assumed* that he is right on Duns Scotus.

The *third objection* is taken from an observation of Klaus Jacobi. "Jacobi argues that the relation which Aristotle and the Scholastics establish between modal and tense qualifiers is not a matter of *defining* modal terms but of *using* modal terms in an argumentation" (263). Thomas Aquinas' interpretation of *necessity* is that something will always be if it is necessary, and not the other way around, and that something cannot be impeded, if it is necessary. "He does not define modal terms extensionally with respect to periods of time, but intensionally with regard to the nature of things" (265). So Thomas *defines* necessity in terms of the nature of things. This is to be conceded. However, when Knuuttila speaks in terms of *definitions* he is wrong, but when the author himself speaks in terms of *definitions* it must be right.

The modal model of the natures of things is the conceptual background of Thomas' concept of *temporal necessity*. According to general human intuitions and Thomas Aquinas the past and the present are necessary. The *concept* is at stake, because the *term* does not occur. "Also in those passages in which he discusses systematically the ambiguities in the meanings of the terms 'possible' and 'necessary' as

used in ordinary speech, no explicit mention is made of temporal necessity. While leaving aside temporal modality, Aquinas distinguishes a number of ways in which something is said to be possible or to be necessary" (266).

An interpretation of modal notions in terms of non-contradiction is called *logical* and *syntactic*, but with Aquinas this interpretation is only secondary. For him logic is an analysis of argumentative discourse. "Contemporary (formal) logic investigates syntactic structures of otherwise uninterpreted linguistic expressions; it uses variables for individuals, properties and propositions but it does not regard the semantic content of the substitutions for these variables. It interprets symbolic systems. Scholastic logic, however, deals with semantically interpreted language. That is why Scholastic logic is formulated metalinguistically and has a special interest in semantics. The semantic riches of scientific language which it owes to the real, actual world it is about, precedes the sterile structure of formal-syntactic rules. This view on the place and function of logic corroborates our thesis that the formal-logical interpretations of modal terms are secondary" (271).

According to this view Aquinas' theory of proposition and in particular his theory of the self-evident proposition has only to be interpreted in terms of actualism. "Most scholars nowadays agree that Aquinas' (mature) metaphysics focuses on the act of being and not on a preceding essence which may or may not happen to be exemplified. That is why it is characterized as 'actualism'" (272). Thus the famous Thomasian distinction between *esse* and *essentia* is connected with an 'actualist' reading of Thomas' metaphysics. "The rival metaphysical scheme, labelled 'possibilism', is associated with Scotus and Leibniz and it is endorsed by 'possible worlds' theorists like Plantinga" (272-273). Actualists are said to be Adams, Menzel and Burrell. Thus a construed antithesis between medieval and modern logic is suddenly linked up with an antithesis within medieval thought. There were two basic rival metaphysical schemes and these rival schemes mirror a basic difference between medieval and modern logic (272-273). I myself cherish the idea that John Duns is a 'modern' thinker; nevertheless this talk on "the sterile structure of formal-syntactic rules" is entirely out of order, because such a formal syntax did not exist in the Middle Ages and the role of algebra only started in the

sixteenth century. In general, modern logic and semantics, philosophy of language and syntactical theory, both formal and informal, are quite helpful in exploring the meaning and the importance of medieval contributions. Constructing an antithesis is simply misguided and misleading on the one hand, but on the other hand we have to be careful not to read modern or much later insights into medieval texts. Knuuttila often reads into a text what can be derived from it.

4. Critical questions and objections

4.1 In the first and second chapter of *Part I* semantic and grammatical distinctions rightly play an important role, but in the light of the prominence of these types of distinctions it is difficult to understand why logical distinctions become more and more conspicuous by their absence. On the contrary, the method of working of the main medieval tradition seems to be ignored on behalf of its complexity, but perhaps life itself is not simple at all. In the light of the distinctions prominent in the first part this absence is difficult to understand because grammatical and semantic distinctions are usually accompanied by different structures. Moreover, there is an intense interaction between theory of language and logic in medieval thought. So a logical analysis of the contributions of any thinker, and of Thomas Aquinas too, is still to be desired.

4.2 Facing the challenges of Thomas' doctrines of God's infallible knowledge and irresistible will logical distinctions are all the more important, because modal distinctions cannot be ignored when we have to characterize the nature of God's knowing and willing and acting and when we are willing to defend Thomas against inconsistency criticisms. Apart from the precise intent and meaning of what Thomas says, at any rate the interpretations and the comparisons with other medieval thinkers to be offered have to be understandable in terms of the alternative language and conceptual structures. What might otherwise be the meaning of Thomas' dissent?

4.3 It is not difficult to comprehend Thomas Aquinas' universe of thought in a rough and intuitive way and Dr. Goris adds much even to facilitate this initial endeavour. However, it is quite a different thing to

describe and to analyze this universe of thought structurally. A structural description is a necessary condition of a systematic analysis. Here reading and analyzing Goris's dissertation present a formidable task, because the author continually wavers between the intuitive and systematic type of exposition.

First we have to notice that the distinction between *A* and *B* as different types of theories of time and different kinds of concepts of time is not based on a logical foundation. McTaggart distinguished between two different temporal aspects which have to be taken into account: the relations between *past*, *present* and *future* on the one hand and the comparative relation of *being earlier/later than*. The theoretical *Sitz im leben* of this distinction is his idealist ontology of time: *Time is not real*. Here we are far away from Thomas Aquinas' theory of time and Dr. Goris's characterizations of it: *Time is both real and necessary*. Of course, if time is not real, it cannot be necessary. So let us once for all disconnect McTaggart, Thomas and Duns.

4.4 Again the next issues are rather different ones: *the course of events being open* and *the future being open* are issues which are not to be identified with the issue of the status of past, present and future. The logical opposite of a future being open is not that there is not a future *qua* future, but that there is considered to be a specific status of the future: the future being fixed and closed and therefore necessary.

Then the preliminary question is that of the relationship between *ontic modalities* and *temporal qualifications and concepts*. *Being* and *time* are quite different categories in spite of the lofty tradition of the necessity of time and *Sein und Zeit*. If essential characteristics enjoy an identity in their own right, then it is impossible that the one is consistently reduced to the other. Now ontic and temporal differences differ substantially from one another and therefore *diachrony* and *contingency*, *eternity* and *necessity* have to be disconnected in the first place and an independent treatment is the necessary condition for them being adequately compared in the second place. If we opt for a short-cut, a consistent description is not to be reached. In this context I note that the meaning of the symbol *M* on

page 3⁸ is quite different from the meaning of *M* on page 257.⁹

4.5.1 Particularly in section 7.1 there is a wealth of points to be commented on and it is not an easy affair to sort out all the different strands. The first objection (260-263) revolves around the semantics and ontology of possible worlds. Now every type of a metaphysical theory can be rephrased and extrapolated into the modal logic and semantics of possible worlds, but whether the ontology of a specific thinker *is* an ontology of possible worlds is quite a different issue. The ontology of the young John Duns after 1297 is apt to be elaborated into an actualist semantics and ontology of possible worlds, but Duns Scotus does not dispose of such an ontology as, to my knowledge, no medieval thinker does.¹⁰

4.5.2 The first instance of a primitive possible worlds ontology I am acquainted with is the *scientia media* ontology of Molina in the seventies of the sixteenth century. Although there is a historical connection between Leibniz and the Scotism of the seventeenth century, Duns' and Leibniz' ontologies are markedly different. Therefore arguments against modern semantics of possible worlds are not in order concerning Duns Scotus' view, because there is no possible worlds ontology in Duns. "Scotus coined the expression *possibile logicum*, for which non-contradiction is the only criterion" (260). This is possibly true, but according to Duns genuine possibility in our factual world is not what is logically possible in that specific sense, because this genuine possibility consists in being compatible

⁸ *M* = possibility operator (usually two-sided possibility).

⁹ Possible (*M*) =^{df} true in at least one possible world.

¹⁰ See for Duns' theory of contingency A. Vos, *Kennis en noodzakelijkheid (KN)*, Kampen 1981, 81-87 and 269-275. Compare *KN* 82: "De clou van Duns Scotus' argument in dezen is in termen van onze metafysica van mogelijke werelden gemakkelijk te herformuleren" and *KN* 271-273: no metaphysics of possible worlds and no purely ontological treatment of divine knowledge with *KN* 270, thesis (89): *If a state of affairs S is contingent, then S is factual* as a partial formalization of Duns' concept of synchronic contingency. My own concept of *radical contingency* is in fact rather different in several respects, but still deducible from Duns' view - see *KN* 241-244 and 282 f.f.

with the divine will.

4.5.3 Duns is an 'actualist' in the theory of time and space, as Plantinga is,¹¹ in spite of their further differences. So to "one should add that on Scotus' model, time also loses its reality" (261) one must add that a triple mistake is involved here: Regarding Scotus' factual personal view the thesis is historically false;¹² regarding Scotus' actualist model it is inconsistent from the systematic point of view¹³ and even in terms of the canonical model it is a false statement.¹⁴

4.5.4 Although to my mind it is quite improbable that Simo Knuuttila overlooks the fore-truth of propositions about future contingencies (262-263) - I am always impressed by such speculative guesses from young scholars regarding our most competent celebrities -, the decisive systematic element is that the fore-truth of propositions is a necessary truth about temporally indexed propositions as well the 'back-truth' in every known type of model of synchronic contingency.¹⁵ This fore-truth, and 'back-truth', is also a necessary

¹¹ "The rival metaphysical scheme, labelled 'possibilism', is associated with Scotus and Leibniz and it is endorsed by 'possible worlds' theorists like Plantinga" (272-273). Although these thinkers belong to the same Augustinian family of christian philosophers, Scotian or Scotistic thought does not play any role in Plantinga's philosophy.

¹² See A. Vos, *Johannes Duns Scotus*, Leiden 1994, 8.7: Time and space (168-174).

¹³ See on actualism Alvin Plantinga, "Actualism and possible worlds" (1976), in: Michael J. Loux (ed.), *The possible and the actual. Readings in the metaphysics of modality*, Ithaca 1979, 253-273, and Robert M. Adams, "Theories of actuality" (1974), *op. cit.*, 190-209. Plantinga and Adams are both 'actualists'. Compare A. Plantinga, "Self-Profile", in: James E. Tomberlin and Peter van Imwagen (eds.), *Alvin Plantinga. Profiles V*, Dordrecht/Boston 1985, 91-93, and Kit Fine, "Plantinga on the reduction of possibilist discourse", *op. cit.*, 145 f.f.

¹⁴ See A. Vos, "Altijd bij de tijd", in: G. van den Brink and M. Sarot (eds.), *Hoe is uw Naam? Opstellen over de eigenschappen van God*, Kampen 1995, 68-72 (55-74).

¹⁵ Leibniz' ontology of *possible worlds* does not turn around the notion of *synchronic contingency*. See Josef Estermann, *Individualität und Kontingenz. Studie zur Individualitätsproblematik bei Gottfried Wilhelm*

one in terms of exclusively future propositions: Every truth regarding 2000 is necessarily a 'fore-truth' regarding its truth in 3000.

4.5.5 Most thinkers unfortunately do not define the terms of their basic theories and the scholastics do not either. However, they give their reader a hand and usually lay down some necessary conditions of their usage. Nevertheless, we have to discover the implicit definitions of their key terms in order to be able to interpret them adequately. So the third objection is a misguided one.

4.5.6 It is true that many thinkers between Anselm and Duns Scotus do not think that 'always' and 'necessarily' in its ontological meaning are equivalent. On Knuuttila's side it is only a contingently historical error. However, this time-theoretical thesis is not at all the decisive component, because it is not the kernel of what is at stake in the struggle between ancient non-Christian philosophy and Christian thought. Instead the question is where the theory of *synchronic contingency* is held before Duns Scotus. Why do I state the problem in this way? Because the author introduces Duns Scotus without any constructive function in the structure of his book and this type of explicit conceptualization is typical of the whole of Duns' thought and makes the whole of the *patrimonium fidei* explicitly consistent in retroaction. Of course one does not pay heed to such a claim, but the simple historical question is to point out phases in the 'Vorgeschichte'. I do not think that Simo Knuuttila succeeded in pointing out the concept of *synchronic possibility* and *synchronic contingency* in the twelfth century. Forerunners are Grosseteste and Henry of Ghent. The notion is discussed by Richard Rufus, but still rejected as it is in the *Tractatus Emmeranus de falsi positione* which is perhaps the oldest substantial contribution to the *ars obligatoria*.¹⁶

The broader context of the history of this ontology is the independent development of Christian thought in the three centuries before Henry of Ghent and Duns Scotus and that is simply main stream theology. This thought moves away from the structures of

Leibniz, Bern 1990, 169-236.

¹⁶ L.M. de Rijk, "Some thirteenth century tracts on the *Game of Obligation*", *Vivarium* 12 (1974) 112-114 (94-123). Regarding its date De Rijk thinks of the twenties of the thirteenth century (*op. cit.*, 102).

ancient Greek philosophy, but it does not do so in an isolated theological way. The whole of systematic thought is involved in this gradual emancipation and every new generation offers new contributions.

On the institutional level the great present of the medieval Church to mankind is the university, on the theoretical level the great present of the medieval Church to mankind is a new way of ideas and new type of theory of reality and I feel very grateful for this *new way of thought*, because it saved me from *atheology*. Since the days of Ovink and De Vogel there has again been in Utrecht a keen interest in vital Christian thought and this resulted since the fifties in a new approach in the history of medieval philosophy, since the seventies also applied on the whole of the history of scholastic theology.¹⁷

4.5.7 It is perfectly true that Thomas Aquinas did not equate the concepts *always* and *necessarily* (against Knuuttila) and it is generally true that it is not wise to select one theoretical item out of many in order to derive a specific frame of mind. A wealth of emancipatory elements is present in the development of thought during these centuries and it is just a matter of historical research to identify the different kinds of details of the individual thinkers. Every theologian shows many elements of this type, but what matters is the relative position on the ladder of this ongoing emancipation. Regarding Thomas Aquinas only one fact is to be discovered in order to refute "the rival metaphysical scheme": showing where the theory of *synchronic contingency* is present in Thomas' thought, linked up with the parts where his theology *entails* this notion. Now we have in section 7.1 an excursus mainly wrong and of no profit in interpreting Saint Thomas. The effect is also a lack of historical balance. The push

¹⁷ For about twenty years a marked concentration on the philosophy and the theology of Duns Scotus has been here within this tradition. See A. Vos, "Middeleeuwse Wijsbegeerte. Traditie en vernieuwing", *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 34 (1980) 66-72, *KN* passim and A. Vos Jaczn., H. Veldhuis, A.H. Looman-Graaskamp, E. Dekker and N.W. den Bok, *Contingency and Freedom - John Duns Scotus Lectura I* 39, Dordrecht 1994, V and 1-2. So "Knuuttila's view is also adopted in Vos *e.a.* (1994)" (258) is not quite accurate and the note on the confusing terminology of 'diachronic/synchronic possibility' (*ibidem*) is funny.

of Aristotelian elements in the Thomasian development is quite interesting in its own right, but a straightforward Aristotelization is quite a different thing and leaves aside the tension between the *Scriptum* and the later Thomas and the tension between the *Scriptum* and Parisian and Oxonian theology in the second quarter of the thirteenth century.

4.6 Thomas' modal semantics. The so-called *temporal necessity* is not a problematic aspect if it is properly defined. Thus the precise contents of the Thomasian notions of *necessity*, *possibility* and *contingency* are at stake. Here the results of chapter 7 are not clear. The semantic list of page 258 is rejected, the list of page 257 is not applicable. Thomas himself tells us that *possibile* is a *modus* of truth. Therefore:

$$Pp \rightarrow p \ \& \ -Np \ \& \ --Mp.$$

This structure seems to boil down to *contingent truth* (267, note 32), but is it *contingent truth* in a diachronic or synchronic way? IX *Metaphysica* 1, 1773 decides in favour of the diachronic interpretation, but is this the voice of Saint Thomas or of Aristotle? However, it is argued for '*propter habitudinem praedicati ad subiectum*'. Nevertheless, the author concludes that this *possibile absolute* is what is logically possible (268), but this is not true. If the *praedicatum non repugnat subiecto*, then this possibility is sometimes true and the opposite is sometimes true. The other way round, *possibile II* is not absolutely possible. So the terminological harvest is not clear, as the author himself also indicates. The *essence - potency* hypothesis about modalities is a real contribution, but does not tell us how we have to take the ontological modalities of the divine knowledge and the divine will. If divine knowledge is necessary, God's creation and providence have to be understood within this ontic context.

5. Contributing to understanding Saint Thomas: matters of chronology

In general, questions of development in medieval thought have only recently come to the fore. Not many years ago the terms *Middle Ages* and *development/evolution* were considered to be diametrically opposed to one another, because there was only one medieval type of

church and society and in particular only one medieval frame of mind. This hypothesis has collapsed altogether, but what about Saint Thomas? Is he perhaps steady as a solitary rock without any trace of development? Are there traces of some development to be discerned in his works over the years?

The theme of a chronological development of Thomas' thought is not an independent one in Goris's investigation, but nevertheless new perspectives are offered regarding this area of research. In the seventies the problem of a Thomasian evolution was a mysterious one on which it was not easy to get a grip. Apart from the Augustinian colouring of the *Scriptum* no substantial development seemed to be discerned. The theory on the relationship between *essentia* and *existence* which Thomas held later on differently from his juvenile view constituted a kind of exception to the rule of uniformity. Jan Aertsen pictured the philosophy of Thomas Aquinas as a universe of thought characterized by a unique stability. However, Goris's investigation adds glimpses of a different reality. Thomas Aquinas applies more and more the principle of *the parallelism of thought and being, of knowledge and the known: The known follows the modality of our knowing* - see in particular section 5.3. Now the non-existence of the future can be deduced. The temporalisation of knowledge is accompanied by the temporalisation of the proposition.

Moreover, because of the temporal character of our knowledge *a priori* and deductive knowledge loses its degree of reasonableness if the deduction is in progress. A parallel fascinating aspect is the adaptation of the notion of *scientia/notitia visionis* (*knowing as seeing*) in *Summa Theologiae* I 14: The distinction between the two main kinds of divine knowledge consists of the couple *scientia/notitia simplicis intelligentiae* and *scientia/notitia visionis*. Both kinds of knowledge are related to kinds of *non-being*. These two kinds of *non-being* are both to be elucidated in temporal terms: The *scientia simplicis intelligentiae* (*knowledge which is knowledge as such*) is knowledge of what is *never* the case. *Never* is linked up with *sometimes* in terms of an exclusive disjunction as *always//all* and *sometimes//some* are in Aristotelian logic. In the same way Thomas Aquinas connects *scientia simplicis intelligentiae* and *scientia visionis* in *Summa Theologiae* I 14.

Scientia visionis is also related to what *is not*, but now in the sense of *what is sometimes not the case*. Therefore this kind of knowledge is only related both to the past which is not any longer, and to the future which is not yet.¹⁸ Thus the remaining question is what kind of knowledge is knowing what is the case? There are three kinds of knowledge in God and they are related in a logically and semantically exclusive way flowing from the divine essence and all three are necessary. Although I was already pretty sure that Thomas disposed of a kind of formal distinction of his own, the exposition by Goris convinced me completely and so his main thesis of distinguishing between God's infallible knowledge, irresistible will and acting in time maintains itself, but there is no proof that this one divine act is not also considered to be necessary according to Thomas. Therefore, we have to deduce that God and his human creatures are also not free. However, "the task of the theologian is to understand and explain how and why our tongue and our intellect fails. (...) God's knowledge, however, is not by way of tensed propositions. He knows temporal events in an atemporal, eternal way, but this mode of knowing remains incomprehensible to us" (305-306). The author and the reviewer heartily concur. If this is the content of the Christian solution we do not know.¹⁹

¹⁸ Although the meta-semantic comments are correct, the characterization of God's *scientia simplicis intelligentiae* and *scientia visionis* (28-30, 80 f.f. and 273-275) is not the view expounded in *Summa Theologiae* I 14. God's *scientia visionis* is not knowledge of the present.

¹⁹ KN 269: "Voor Thomas wordt dan de grote moeilijkheid hoe duidelijk te maken dat nu niet alles noodzakelijk wordt." Compare A. Vos, "Theologie, wetenschap en alwetendheid volgens Thomas van Aquino", *Jaarboek 1981. Werkgroep Thomas van Aquino*, Utrecht 1981, 15-37, and idem, "Thomas' en Duns' theorie van de goddelijke alwetendheid", *Jaarboek 1982. Werkgroep Thomas van Aquino*, Utrecht 1982, 40-68. The 'big difficulty' is not removed, but the proposed solution is that it need not to be removed either.

AQUINAS ON NECESSITY AND TIME

A Response to Antonie Vos

Harm Goris

In his detailed critical review of my *Free creatures of an Eternal God* Antonie Vos focuses on the intricate historical and systematic problems that arise in studying the medieval understanding of the notions of necessity, possibility and contingency. Although I am not sure whether I understand all of his critical questions and objections correctly, I am very grateful to him for pointing out and analyzing in detail a number of passages in my book that turn out to be ambiguous and overstated. First, I shall address some of Dr. Vos's criticisms that seem to be based on positions I did not intend to defend although my formulations might have created the impression to the contrary. Second, I shall try to put into different words the problem I labeled 'temporal fatalism'. It seems to me that Dr. Vos does not fully acknowledge the range of the questions and difficulties involved in this problem.

In the first section of chapter seven of *Free creatures* I intend primarily to give a critical evaluation of certain elements of Simo Knuuttila's view on medieval modal semantics, especially the contrast he sets up between Scotus and Aquinas. And although I use historical arguments in evaluating Knuuttila's position, my focus is on the systematic import of the discussion. In doing so, I refer to the contemporary semantics of Possible Worlds. This is neither meant to suggest that Scotus or any other medieval Scholastic thinker had a fully developed semantics of that kind, nor to imply any specific ontological commitment as to if and how one may quantify about possible worlds. I use the Possible Worlds semantics mainly for elucidating systematically Scotus' idea of 'synchronic contingency', that is of the compossibility of a factual, contingent event with the possibility of its non-occurrence. However, in my text I also include some systematic objections against contemporary standard versions of

a Possible Worlds semantics in view of the problem of temporal fatalism.¹ Dr. Vos has made it clear to me that it would have been better to separate the two and to stipulate more clearly that insofar I would still be objecting against Scotistic viewpoints, my criticisms would not be directed against the historical Scotus but rather against Scotus as he is represented by Knuuttila. This takes me to the second and more interesting part of my response. Although Scotus' notion of synchronic contingency may logically be an important innovation, I do not think that it is very useful in solving the problem of temporal fatalism.

Temporal fatalism has to do with the intuitive notion most people have that there is a difference in modal status between, on one hand, the past and the present and, on the other hand, the future.² We feel and think that, unlike the future, the past and present are somehow necessary. Modal notions like 'necessary', 'possible' and 'contingent' are rather ambiguous. The nature of the necessity that is at stake here is not logical, as if the negation of propositions about the past and present were to yield a logical contradiction. It is not causal either, as if no past and present events or actions occurred contingently. The necessity at stake is given with the nature of time itself. Suppose that Jones did in fact mow his lawn yesterday. The negation of the proposition, taken in isolation, is not a contradiction: "Jones did not mow his lawn yesterday" may be false, but it is very well conceivable. Likewise, we may assume that mowing lawns depends on the free choice of people: nothing necessitated Jones yesterday to mow the lawn and he freely chose to do so. However, that particular action of Jones' is now *past*, and therefore it is fixed, determinate, over-and-

¹ I also admit that I have been too careless in using the expressions 'actualist' and 'possibilist' in my book. Dr. Vos's comments on this point are correct (cf. his point 4.5.3). On the received interpretation Plantinga and also Scotus count as actualists, but as so-called non-naturalist actualists. However, I would question the postulation of actual, non-natural entities like propositions or states of affairs.

² In this discussion I leave aside other, thorny questions about the ontological status of past, present and future and focus only on their modal status.

done-with, and in this sense it is *temporally* necessary. There is no use in crying over spilt milk or in closing the barn after the horses got out. The future, on the other hand, seems to be free from this kind of necessity. Most of us intuitively think that the future is open, is the realm of genuine possibilities. It is not just a matter that we do not or cannot *know* what will happen, but the future is in and out of itself unfixed and indeterminate. The question is how to reflect philosophically on this general human intuition that there is this difference in temporal modality between the past and present on the one, and the future on the other hand.

If we want to take the intuition seriously, we first have to take the temporal notions of past, present and future as basic in our account of time. That is, the monadic, dynamic notions of past, present and future cannot be reduced to the relational, static notions of 'earlier than', 'simultaneous with' and 'later than'. We have to adopt some version of what is commonly called nowadays a 'tensed' theory of time. For the alternative, *i.e.* some kind of so-called 'tenseless' theory, doesn't allow in the first place to make a distinction between past, present and future that is rooted in reality itself and not merely in our consciousness or in our language.³

Next, we have to add a different modal status to past plus present and to the future. For the acceptance of a tensed view on time does not imply automatically that past and present are modally different from the future. Some adherents of the tensed theory do not accept that the future is temporally contingent in contrast with the past and present.

Finally, I think that the temporal contingency of the future does imply that propositions about future events that are logically and also causally contingent are neither true nor false. In my book I argue

³ In *Free Creatures* I often use the expressions A- and B-theory to refer to these rival views on time. McTaggart coined these expressions. In contemporary literature on the philosophy of time the names 'tensed' and 'tenseless' are more common. The contrast between the two views has to do with intuitive ideas about the nature of time itself and is not tied to McTaggart's idealist philosophy. He just happened to be the first one to make the contrast explicit. Therefore I don't think that Dr. Vos' objection (see his point 4.3) is relevant.

that tenses are essential to propositions. The propositions 'Jones mowed his lawn', 'Jones mows his lawn' and 'Jones will mow his lawn' are different propositions, even if they refer to the same event by way of sentences uttered tomorrow, today and yesterday respectively. Consequently, the proposition 'That Jones mowed his lawn yesterday is now true' does not imply the proposition 'That Jones mows his lawn now was true yesterday'.⁴ To deny that propositions about future events that are causally contingent, have a determinate truth-status yields the problem of temporal fatalism: the future is as determinate, fixed, temporally necessary as the past and present are.

With these three considerations in mind, it will be clear that the notion of synchronic contingency does neither help us to make the very distinction itself between past, present and future, nor (*a fortiori*) to allow for a distinction in modality between them or for a non-determinate truth-status of propositions about future contingencies. Synchronic contingency makes no difference in the modal status of past, present and future. That Jones mows his lawn is equally synchronically contingent whether he did it yesterday, does it now, or will do it tomorrow. For in each of these three cases there is neither a logical nor a causal necessity involved. However, I want to claim that in the cases where Jones mowed/mows his lawn yesterday and now, temporal necessity is involved, but not in the case of Jones mowing his lawn tomorrow. Whether Jones will do it tomorrow or not, is temporally contingent. What is logically and causally contingent may be temporally necessary. Jones *could* have refrained from mowing his lawn yesterday or now, but he *cannot* refrain from it anymore. In my view, this difference in tenses cannot be reduced. In other words, a rephrasing in a counterfactual mode implies temporal necessity: counterfactuals depend on facts and facts are called in Latin *facta*, things that *have* been done. There are no such future things.

It is very well (logically) possible to dismiss the three considerations I indicated above. But in my view, logical coherence is not the only criterion for sound philosophy. I think that philosophers also should

⁴ Therefore I think that Dr. Vos' views on 'fore-truth' and 'back-truth' (see his point 4.5.4) begs the question.

take human intuitions very seriously. And the distinction in modality between past, present and future is such a common sense, basic intuition. For example, most people (if they are not atheists) do not think it is very problematical that God knows what happened yesterday or knows what is going on now. But they intuit there is something smelly when it is said that God also knows what will happen tomorrow. Even very astute philosophers cannot always free themselves from deeply rooted, human intuitions. Maybe Scotus is such a philosopher when he thinks the present is contingent because its alternative is synchronically contingent, but does not seem to be so eager to apply the same argument to the past. I hope to have made clear that systematically the notion of synchronic contingency does not affect the notion of temporal modality. Possibly I shall pursue in the future this discussion from a more historical viewpoint.⁵

⁵ Recent studies by Normore and Sylwanowicz offer a good starting point for more historical research on Scotus' and Scotistic views on temporal modality: Calvin Normore, 'Scotus, modality, instants of nature and the contingency of the present' in: *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*. Ludger Honnefelder, Rega Wood, Mechthild Dreyer (eds). Leiden etc. 1996, 161-174 and Michael Sylwanowicz *Contingent Causality and the Foundations of Duns Scotus' Metaphysics*. Leiden etc. 1996, esp. chapters one, seven and eight. It seems that while Scotus was reluctant to give up the necessity of the past, his followers were less hesitant and stated that the past was as contingent as the present or the future.

REVIEW of Carlo Leget, *Living with God. Thomas Aquinas on the relation between Life on Earth and 'Life' after Death* (Leuven: Peeters 1997), 304pp.

Thomas F. O'Meara o.p.

It is not easy at the end of the twentieth century, so rich in historical and theological studies of Thomas Aquinas, to find an important theme which books, monographs, and dissertations have not already extensively presented. Carlo Leget's work on life does that, offering an important term and theme which has multiple branch-topics. This is a considerable resource for the Thomistic study of various aspects of Aquinas' theology from the point of view of life. The book's pattern moves from the life of God through Christian life to eschatological life; it offers, however, smaller, valuable sections on knowing-being-living, on life in the Trinity or in Christology, on life and death. The genre of this Thomistic survey is not one of historical context, nor one of the development of the ideas of the medieval Dominican; it is, rather, that often employed genre of Thomism which is the gathering of numerous pertinent texts but, unlike some earlier attempts, implications in doctrinal areas, patterns of organization, and challenges of contemporary questions are kept in mind. The book and its English are quite readable.

This book by a member of the Thomas Instituut in Utrecht, The Netherlands, illustrates through detailed analyses the underlying dynamics of Aquinas' theology; we see anew that it is a totality wherein the parts illustrate each other. Hence life as existence and knowing refers to divine life, and the life of grace refers to Christology and eschatology. 'Life' also opens the reader up to the boundary situation of the human being: between Creator and finitude, between material being and spiritual person, between the living and the living who live further in grace. The author emphasizes what we might call an activist approach, seeking out the activities in kinds of life. So his interest in divine life is often Trinitarian, and his presentation of human life moves into active virtues, beatitudes followed, counsels accepted. There is considerable discussion of death,

but this presentation is itself a theological lesson: Aquinas' theology lacks here much originality or development. Perhaps this is because he is not a modern dialectician of existence before an uncertain Absolute but is a Christian Aristotelian amid ontological and vital natures.

One might find a few limitations in a work organizing so much material. A few times the book's style yields to the temptation to become a general theological text as it refers briefly to Scripture or tradition, theodicy in the seventeenth century or Thérèse of Lisieux. In the treatment of original justice, grace is mentioned, but there is not enough explanation of how the fall involves a loss not just of praeternatural gifts but of supernatural life itself, grace. Along the same line, when the virtues enter, while the author know of the roles of grace in the Second Part, virtues, gifts, beatitudes, and even counsels are not much rooted in grace. Is it correct to say that charity brings a form to the human soul? Or doesn't it, rather, add a motivating formality to potencies of the soul which are virtues? The basic quasi-divine form touches, as a further life-principle, the source of human life called the soul. Perhaps a closer reading would dispel this observation, but in Leget's analysis of life the activities are the focus, and the consideration of the principles of life -- in the order of creation and grace, the *anima*; and in the order of shared life with God, *gratia* -- are left in the background. Life is activities, but life is always activities flowing from a single, unifying life-principle.

Again the chapter on eschatological life offers a wealth of ideas, for instance, on the resurrection for men and women or on a future life for plants and animals. A final chapter is more like a conclusion or epilogue: it analyzes what Aquinas would think of the great twentieth century issue of the meaning of life. This gathering of previous perspectives in terms of a modern theme is interesting, but in some ways it supports the view gained from earlier sections: Aquinas' theology of death is quite limited in its existential and personal dimensions, while his thinking on life has a remarkable variety, a gifted analogical span, and an appreciation of both the stability of being and the flash of action.

ANNUAL REPORT 1997

H.W.M. Rikhof, director

1. Study and research in the Thomas Instituut

In 1996 a plan of policy was drafted. The plan contained the following points:

- 1) establishing the Institute as an official institute of the Catholic Theological University of Utrecht (i.e. acceptance in its 'Bestuursreglement')
- 2) designing and establishing an internal set of rules and regulations
- 3) hiring a second secretary of studies
- 4) establishing a steering committee
- 5) developing three new research projects in order to strengthen the focus of the program on the reception of Aquinas' theology
- 6) formulation of a project to write a book on Thomas Aquinas for a non strictly scholarly audience, presenting the results of recent research, and finding financial support for this
- 7) themes for conferences, yearbook, congresses etc. will be of an interdisciplinary nature and relevant for the institute's projects
- 8) formulation of a project to translate parts of Aquinas' work that are interesting for a broad public. A committee will be established.
- 9) presence of the Institute on Internet
- 10) striving for the establishment of a 'Visiting Scholarship'.

Many of these projects are underway now. The issue first-mentioned is realised: the Thomas Instituut is now an official Institute of the Catholic Theological University of Utrecht. Moreover, the University of Nijmegen and the Tilburg Theological Faculty were invited to become participants, establishing an interuniversitarian institute. The Tilburg Theological Faculty declared to be interested. A draft of an agreement has been the subject of several consultations. A possible agreement depends on its financial paragraph. Consultations

continue.

The three research projects mentioned (nr. 5) were developed and approved of. The Dutch Organisation for Scientific Research (NWO) approved of two 'post-doc' projects, being the only theological projects to be granted funds this year. Dr. Paul van Geest will study the development of thought on God and man in the successive generations of theologians and spiritual writers of the *Devotio moderna*, with special emphasis on their reception of Thomas Aquinas. Dr. Harm Goris will focus on the reception of Aquinas' doctrine of God in the 14th and 15th century. Both will begin their work on September 1, 1998.

A third 'post-doc' project will be undertaken by dr. Carlo Leget. Starting on April 1, 1998, he will study the idea that 'life is always a good', conducting an investigation in moral theology, with the aid of the philosophy of Paul Ricoeur, into the possibilities and limitations of Aquinas' doctrine of passions for the design of a new approach to this magisterial enunciation.

A steering-committee (nr. 4) was realised, whereas the hiring of a new secretary of studies (nr. 3) depends on the progress to be made with the establishment of the Institute as an interuniversitarian institute.

In the year under review, the Thomas foundation was able to provide funds for the writing of a more popular book on life and work of Thomas Aquinas (nr. 6), written from the perspective of the research conducted in Utrecht over the past decade. In september, prof. dr. Jozef Wissink was enabled to spend his time to the writing of the book. The book will appear in November 1998.

The translation of (more popular) works of Thomas Aquinas (nr. 8) has been the subject of two meetings in 1996. The work of translation and preparation continues.

The successful presence of the Institute on Internet (nr. 9), a source of inspiration for many, has been the subject of evaluation. It is to be continued.

In the year under review there were two occasions where all members of the Institute convened for study.

The dissertation of Harm J.M.J. Goris, entitled *Free Creatures of an Eternal God. Thomas Aquinas on God's infallible*

foreknowledge and irresistible will, was subject of a small conference on February 18, 1997. Dr. Maarten Hoenen (Nijmegen) and Dr. Antonie Vos (Utrecht) gave lectures.

On May 20th members convened to discuss their contributions to a second congress of the Thomas Institute, to be held in the year 2000. A small, informal group of preparation was formed, studying the topic "Aquinas on liberty and truth". This group convened for the first time in December 1997.

On December 4 Carlo Leget successfully defended his doctoral dissertation, entitled *Living with God. Thomas Aquinas on the Relation between Life on Earth and 'Life' after Death*. It was published as Volume V of the Series of the Thomas Instituut te Utrecht (Louvain: Peeters).

New member of the Utrecht research group is Marc-Robin Hoogland c.p. Having completed his licentiate studies in theology, he will, half-time, continue on the doctoral level, working on a project entitled "God's crucial almightiness. Thomas on the relation between God's almightiness and the passion of Christ". A dissertation is planned for 2003.

2. The Board of the Institute and the Foundation

Most of the afore-mentioned issues were discussed in meetings of the Board of the Institute and of the Board of the Thomas Foundation. The Board of the Institute convened on January 20, March 25, May 20, and October 27. No personal mutations were effected. There were no personal mutations in the Board of the Thomas Foundation as well. However, a policy of successive retirement was agreed upon. This board convened on April 16.

3. Jaarboek Thomas Instituut

The *Jaarboek 1996* was published in October 1997. It contained the following contributions:

- Mark D. Jordan, "Error, Failure, and Sin in Thomas's

Peccatum"

- Joseph M. Magee, "Law and Virtue in Aquinas"
- Marcel Becker, "Thomas' commentaar op de *Ethica en Politica* beschouwd als hermeneutische onderneming"
- Marcel Poorthuis, "Bespreking van: Henk J.M. Schoot (ed.), *Tibi soli peccavi. Thomas Aquinas on Guilt and Forgiveness*, Leuven: Peeters, 1996"
- Henk J.M. Schoot, "Christologia recepta: Fray Luis de León, Deel I
- Herwi Rikhof, Annual Report 1996

There were no personal mutations in the Editorial Board.

4. Series of Publications

In the year under review one more volume was published in the series of the Institute. Volume V: Carlo Leget, *Living with God. Thomas Aquinas on the Relation between Life on Earth and 'Life' after Death*, 304pp.

5. Members of the Thomas Instituut

December 31, 1997

Catholic	staff	— Prof. dr. H.W.M. Rikhof
Theological		— Prof. dr. J.B.M. Wissink
University		— Dr. H.J.M. Schoot
Utrecht		— Dr. F.J.H. Vosman

candidates for a doctorate

- Drs. A.J.M. Holleboom sscI
- Drs. Tj. Jansen s.j.
- Drs. C.J.W. Leget
- Drs. F.G.B. Luijten
- Drs. R.A. Vonhögen
- Drs. H. ten Have
- Drs. M.-R. Hoogland c.p.

Catholic	staff	— Prof. dr. H.A.G. Braakhuis
----------	-------	------------------------------

- Catholic University of Nijmegen staff
- 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)
 - Dr. W.G.B.M. Valkenberg (Theology)
 - Prof. mr. dr. B.P.M. Vermeulen (Law)
- Tilburg Theological Faculty staff
- Prof. dr. K.-W. Merks
 - Dr. R.A. te Velde (Free University Amsterdam — Philosophy, as well)
- Utrecht University staff
- Dr. A. Vos (Theology)
 - Prof. dr. A. Orbán (Letters: late Latin)
- and
- Prof. dr. J.A. Aertsen (Thomas Institut, 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)
 - Dr. H.J.M.J. Goris (University of Notre Dame, Centre for Philosophy of Religion)
 - Prof. dr. F.J.A. de Grijs (emeritus Catholic Theological University of Utrecht)
 - Drs. W.E.R.G. Krikilion (University of Groningen — Theology)
 - Drs. J.W.C.M. van Reisen (Augustinian Institute, Eindhoven)
 - Drs. J.H.M. Remmé
 - Drs. P.L. van Veldhuijsen

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

6. 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)

The Holy Spirit in Aquinas' theology

— A.J.M. Holleboom, F.J.A. de Grijns

Life and death in Aquinas' theology (completed)

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

Reception of Aquinas' doctrine of sacraments by Matthias Scheeben

— H.W.M. Rikhof

The meaning of the term 'passion' in handbooks of moral theology

— F.J.H. Vosman

Rahner's transcendental anthropological design of theology and Aquinas' theology of creation

— J.B.M. Wissink

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

— F.G.B. Luijten, H.W.M. Rikhof

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

— Tj. Jansen

Christ and the sacraments. Thomas Aquinas on the relationship between passion, death and resurrection of Christ and the efficacy of sacraments

— R. Vonhögen, H.W.M. Rikhof, H.J.M. Schoot

Divine Action. Thomas Aquinas on divine action in history

— H. ten Have, H.W.M. Rikhof

Christologia Recepta. On the reception of Aquinas' christology 1300-1600

— H.J.M. Schoot

God's crucial almightiness. Thomas on the relation between God's almightiness and the passion of Christ

— M.R. Hoogland, H.W.M. Rikhof

Current processes of transformation in theological ethics

(Tilburg Theological Faculty)

Current meaning of Aquinas' ethics

— K.-W. Merks

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

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

7. Publications in 1997

Scientific Publications

- Marcel Becker, "Thomas' commentaar op de *Ethica* en *Politica* beschouwd als hermeneutische onderneming", *Jaarboek 1996 Thomas Instituut te Utrecht*, Utrecht 1997, pp. 55-79
- Mark D. Jordan, "Error, Failure, and Sin in Thomas's *Peccatum*", *Jaarboek 1996 Thomas Instituut te Utrecht*, Utrecht 1997, pp. 11-36
- Carlo Leget, *Living with God. Thomas Aquinas on the Relation between Life on Earth and 'Life' after Death*, Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, Vol. V, Louvain: Peeters 1997
- Joseph M. Magee, "Law and Virtue in Aquinas", *Jaarboek 1996 Thomas Instituut te Utrecht*, Utrecht 1997, pp. 37-54
- K.-W. Merks, "Een orde van de mens", K.-W. Merks en N. Schreurs (red.), *De passie van een grensganger. Theologie aan de vooravond van het derde millennium*, Baarn: Ten Have 1997, pp. 209-226
- K.-W. Merks, "De sirenenzang van de tradities. Pleidooi voor een universele ethiek", *Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie* 58 (1997), pp. 122-143
- K.-W. Merks, "Pluralisme in de christelijke traditie", K.-W. Merks en H.L. Beck (red.), *Religieus pluralisme - Dynamiet of dynamiek. Bedreiging of verrijking van de samenleving?*, Annalen van het Thijmgenootschap, 85-1, Amsterdam: Ambo 1997, pp. 14-30
- K.-W. Merks (red., woord vooraf, inleiding, nawoord), *Stropen, stelen, beunen... Over de grenzen van de wet*, Aalsmeer: Dabar-Luyten 1997
- H.W.M. Rikhof, "In de leerschool van het lijden. Systematisch-theologische overwegingen", M. Poorthuis (red.), *Mijn God, mijn God waarom hebt Gij mij verlaten? Een interdisciplinaire bundel over ps. 22*, Baarn: Ten Have 1997, pp. 167-185
- Henk J.M. Schoot, "Christologia recepta: Fray Luis de León, Deel I, *Jaarboek 1996 Thomas Instituut te Utrecht*, Utrecht 1997, pp.

91-119

- F.J.H. Vosman, "Vriendschap in de stad - een moraaltheologische beschouwing", E. Hulsens (e.a.), *Vriendschap, een zone zonder gevaar*, Baarn 1997, pp. 27-55
- F.J.H. Vosman, *De orde van het geluk. Inleiding in de algemene moraaltheologie*, Baarn: Gooi en Sticht 1997, 196pp.

Professional and/or popular publications

- Marcel Poorthuis, "Bespreking van: Henk J.M. Schoot (ed.), *Tibi soli peccavi. Thomas Aquinas on Guilt and Forgiveness*, Leuven: Peeters 1996", *Jaarboek 1996 Thomas Instituut te Utrecht*, Utrecht 1997, pp. 81-90
- H.W.M. Rikhof, *Estafette. Herwi Rikhof in gesprek over God, geloof en kerk*, Zoetermeer: Meinema 1997, 109pp.
- H.W.M. Rikhof, "De heilige Geest", C. Brinkhuizen (red.), *Mensen over God*, Baarn: Gooi en Sticht 1997, pp. 97-103
- H.W.M. Rikhof, "In God geloven/1. Over het afbeelden van God de Drie-Ene; 2. Geloven in Vader, Zoon en Geest; 3. Over het ongehoorde van onze God; 4. Drie fragmenten over de H. Geest", *Het Teken* 69 (1997), pp. 194-198; 241-246; 273-278; 316-320
- Henk J.M. Schoot, "De hemelse Zoon", C. Brinkhuizen (red.), *Mensen over God*, Baarn: Gooi en Sticht 1997, 7 pp.
- F.J.H. Vosman, "Euthanasie, de goede dood goed geregeld?", *Analecta, Aartsbisdom Utrecht 70* (mei/juni 1997), pp. 150-164
- F.J.H. Vosman, "Het 'homohuwelijk', een belemmering voor een eervolle moraal", Nijmegen (1997), 28 pp.
- Jozef Wissink, "1 & Ander", *Nieuwsbrief HBO Theologie en Levensbeschouwing*, Februari 1997, nummer 3, pp. 4-8
- Jozef Wissink, "Jezus Christus, onze weg tot verzoening", *Willibrordkrant* 24, Najaar 1997, pp. 1-2.

Academic Lectures

- Henk J.M. Schoot, "Friars in Negative Christology: Thomas Aquinas and Luis de León", paper presented at the conference 'The Myriad Christ', Louvain, Belgium, November 18-21, 1997.

PRINTED ON PERMANENT PAPER • IMPRIME SUR PAPIER PERMANENT • GEDRUKT OP DUURZAAM PAPIER - ISO 9706

ORIENTALISTE, KLEIN DALENSTRAAT 42, B-3020 HERENT



