

Jaarboek 1998



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 1998

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, 1999

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 1998 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 1998'.

INHOUDSOPGAVE

Henk J.M. Schoot

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

J.B.M. Wissink

EEN INLEIDING BIJ EEN INLEIDING TOT HET DENKEN VAN THOMAS VAN AQUINO	11
1. Inleiding	11
2. De oorsprong van het boek	11
3. Opbouw en structuur van het boek	16
4. Waarom dit boek aan kardinaal Simonis wordt aangeboden	23

A. Lascaris

THOMAS VAN AQUINO IN RELATIE MET ONZE POSTMODERNE CULTUUR. EEN AUTOBIOGRAFISCHE VISIE	25
1. Autobiografie	27
2. De oogst van mijn studie van Thomas ...	30
3. Geen thomist	44
4. Broeders en zusters van Thomas	51

E.M.H. Hirsch Ballin

RECHT VOORBIJ DE STAAT - OVER DE ACTUELE BETEKENIS VAN THOMAS VAN AQUINO	55
Inleiding	55
Misverstanden over het natuurrecht	58
De <i>lex humana</i> bij Thomas van Aquino	61
Geen dualistische rechtsopvatting	62
Natuurlijke wet en natuurlijke neigingen	64
De verscheidenheid in de menselijke wetgeving ..	67
Wil en recht	68
Recht zonder grenzen	71
Slot	73

L. Heyde

THOMAS VAN AQUINO: DE ARBEID VAN HET DENKEN EN HET GESCHENK VAN DE WAARHEID	77
Logos	77
Geloof en rede	79
Open autonomie	82
Menselijk geloof	87
Tot besluit: de beslissende vooronderstelling	89

Henk J.M. Schoot

CHRISTOLOGIA RECEPTA: FRAY LUIS DE LEÓN; DEEL II	95
Inleiding	96
1. Taal en theologie	100
2. Namen van Christus	105
3. Waarom werd God mens?	112
4. Negatieve christologie	122
Conclusie	126

J. Jans

THOMAS AQUINAS IN THE MORAL THEOLOGY OF LOUIS JANSSENS	131
By Way of Preliminary Remark	131
An Anecdote	132
An Act with Multiple Effects	134
The Fall-Out of <i>Humanae Vitae</i>	136
A Battle over Aquinas?	139
The Dynamics of Aquinas	141

H.W.M. Rikhof

ANNUAL REPORT 1998	143
------------------------------	-----

INTRODUCTION

This year's volume of the *Annuario* of the Thomas Institute, reflects the changing focus of the Utrecht research programme. As it was originally meant to be, our research would dive into the reception of Aquinas' theology. It turned out that for a number of years study had to be devoted to Aquinas' theology in itself, and now this being done, albeit far from in an exhaustive way, reception research comes to the fore. Thus, the theme of the yearbook 1998 is *actuality and reception*. Actuality of Aquinas' theology, as well as his philosophical views and his views on law. Reception of Aquinas' theology, both present-day and during the sixteenth century in humanist Spain.

On november 20th the general introduction to Thomas Aquinas, written by prof. dr. Jozef Wissink, lecturer in systematic theology at the Catholic Theological University of Utrecht and professor on the Radboud chair for twentieth century Roman Catholic Theology at the University of Groningen, was presented. On this day of study more than 125 participants came to Utrecht. A year before, Wissink had accepted the challenge to write an introductory volume to Aquinas' theology on the basis of all the research conducted within the Institute during the past fifteen years or so. His classes were entrusted to others, in order for him to concentrate on the book. All went according to plan. A unique volume appeared, in which in seven chapters key texts of Aquinas were introduced, translated and reflected upon in contrast with present-day developments in theology. The subjects were partly prepared for by the five dissertations that thus far were written in the Institute. On the day of study, according to the formula of the Institute, representatives of other disciplines gave their view on the actuality of Aquinas' thought. All lectures are presented in this yearbook, all of them adapted after the day and

its discussions. First there is Wissink's introduction to his introduction. Second, father André Lascaris, theologian, dominican and engaged in the Dominican centre of studies, gives his autobiographical views on Thomas Aquinas in relation to a postmodern culture. Third comes the contribution by the former minister of justice of the Netherlands and presently professor in international law of the Catholic University of Brabant, Tilburg, Ernst Hirsch Ballin. Hirsch Ballin envisages a new relevance of Aquinas's views on law in a world in which more and more depends upon the development of international law: law beyond the state. Finally there is a contribution by Ludwig Heyde, professor in philosophy of the Catholic University of Nijmegen, who reflects upon Aquinas' relevance in the area of the relationship between reason and faith: the labour of thought and the gift of truth.

All of these authors, in a way, attend to their own reception of Aquinas' thought. The second section of this yearbook is devoted to the study of the reception of Aquinas' thought by others. The humanist Spanish augustinian theologian Fray Luis de León (1527-1591), in his reception of Aquinas' christology, is focused upon in a study by the undersigned. It forms the second, more theological part of a larger project, the first part of which was published in the *Jaarboek 1996*. Luis de León turns out to be a faithful interpreter of Aquinas' christology, albeit a self-willed one, since the author of the history of theology's first monograph on the names of Christ insists upon a Scotist understanding of Christ's predestination. In doing so he nevertheless remains faithful to Aquinas' basic christological understandings. Jan Jans, lecturer in moral theology at the Tilburg Faculty of Theology, focuses upon the reception of Aquinas' moral theology by a Belgian moral theologian in this century, Louis Janssens. Jans' contribution grew out of an introduction held on a meeting of study at the Thomas Institute in september 1998, dedicated to the reception of Aquinas in present-day moral theology. As always, an annual

report on the Institute closes the yearbook.

Unfortunately nearly all contributions this year appear in Dutch. We provided for extended English summaries for four of them, and apologize to our international readership. Next year we hope to do better on this score. On the other hand it has to be said that the studies presented were never as easy to access as this year, due to their original genre as a lecture and the care that has been taken. Thus we hope that this year's yearbook will be appreciated as never before. We say thanks to all those engaged, and invite all able to support our dear periodical, in its nineteenth year of existence.

June 1999
Henk J.M. Schoot
Editor-in-Chief

EEN INLEIDING BIJ EEN INLEIDING TOT HET DENKEN VAN THOMAS VAN AQUINO

Jozef Wissink

1. Inleiding

Ik wil vandaag drie dingen met U doen. Op de eerste plaats wil ik iets vertellen over de oorsprongsgeschiedenis van mijn boek en hoe dat de vorm heeft bepaald. Op de tweede plaats wil ik iets over de structuur en opbouw van het boek zeggen en van daaruit de vragen beantwoorden of het boek terecht “Een inleiding” heet en of het op dat niveau iets nieuws te bieden heeft. Op de derde plaats wil ik ingaan op het doel van het boek en van daaruit overgaan tot de officiële aanbieding aan kardinaal Simonis en de overhandiging aan enkele andere personen.

2. De oorsprong van het boek

Het eerste idee voor het boek is ontstaan binnen het bestuur van de Stichting Thomasfonds. Dat is een zeer belangrijk fonds dat vanuit het Thomas Instituut te Utrecht in het leven is geroepen, omdat het intellectuele leven nu eenmaal ook een financiële basis moet hebben. Ik heb zelf over de leden van dit fonds wel eens gesproken als over “onze geldwolven”, maar dat was eerder als koosnaam bedoeld dan als scheldwoord. Het aardige van het bestuur van de Stichting Thomasfonds is namelijk dat er een aantal mensen in zitten met toegang tot de wereld van het geld, maar dat deze mensen ook inhoudelijk geïnteresseerd zijn in wat de Onderzoeksgroep Thomas van Aquino en het Thomas Instituut doen. Ik heb me laten vertellen dat de leden slechts

bereid waren om hun geldwervingstaak uit te oefenen, wanneer ze na hun vergadering over de financiële zaken ook inhoudelijk iets te horen zouden krijgen over de dingen van de theologie, met name die van Thomas. Deze stichting heeft een aantal malen met groot geduld en grote interesse verhalen aanhoord van jonge Thomas-onderzoekers over hun aanstaande of voltooide proefschrift. Na vijf proefschriften uit de Onderzoeksgroep te hebben zien passeren, stelden zij aan de voorzitter van het Thomas Instituut de vraag: kan en moet er niet een iets toegankelijker boek komen, waarin de resultaten van dit onderzoek tot synthese komen en waaruit ook blijkt hoe belangrijk dit is voor de theologie en de kerk van nu? Natuurlijk had geen enkele onderzoeker of docent tijd voor deze onderneming: onderwijs en onderzoek zijn aan de huidige academie zo gepland dat men aan echt belangrijke zaken maar heel moeilijk toe komt. Maar de leden van het Thomasfonds zijn vasthoudende lieden, terriërs als het ware. Ik hoorde de voorzitter van het Thomas Instituut een keer klagen: "Ze hebben het nu al voor de vierde keer over dat boek gehad. We komen er waarschijnlijk niet onder uit." In de Onderzoeksgroep kwam ondertussen het project dreigend in mijn richting drijven: als iemand het zou moeten schrijven, dan Wissink.

Het geval wilde dat ik bij een der vergaderingen van het Thomasfonds werd uitgenodigd, om iets te vertellen over de eigen aard van de "negatieve theologie" bij Thomas. Ik had daar een artikel over geschreven voor een bundel van met name filosofen, getiteld: *Ons ontbreken heilige namen. Negatieve theologie in de huidige cultuurfilosofie*.¹ Of het allemaal doorgestoken kaart was of dat ik mijn verhaal erg enthousiast

¹ Uitgegeven door Ilse N. Bulhof en Laurens ten Kate bij Kok Agora, Kampen, 1992. Mijn artikel beslaat in de bundel de pagina's 46-65 en heeft als titel: Enkele theologische reflecties over de negatieve theologie, toegelicht aan de hand van Thomas van Aquino.

gehouden heb, weet ik niet, maar het resultaat was dat het Thomasfonds vond dat ik het door hen gewenste boek moest schrijven. Of ik maar een project wilde opstellen en een budget voor onderwijsvervanging. Aldus geschiedde en binnen drie maand was het benodigde geld er. Zo wist ik in mei 1997: in september 1997 moet ik een boek gaan schrijven.

De opdracht was een rijkelijk ingewikkelde. Aan de ene kant moest ik het Utrechtse Thomasonderzoek gaan presenteren. We hebben in Utrecht een wat eigen en eigenzinnige manier van lezen van Thomas die gekenmerkt wordt door een aantal hypothesen die ondertussen wel tot thesen zijn uitgegroeid. Op de eerste plaats dat Thomas vooral als theoloog moet worden gelezen: uitlegger van de Schrift dus vooral. Op de tweede plaats dat Thomas' theologie gekenmerkt wordt door een zeer negatieve godsleer, dat wil zeggen dat Thomas in zijn denken geregeerd wordt door het besef dat God uiteindelijk een Geheim is, waar we nooit greep op krijgen. Ware godskennis is: God steeds beter niet-kennen. Op de derde plaats dat Thomas in zijn nadenken over de geheimen van het geloof grote aandacht heeft voor onze taal aangaande God en de logica van het gelovige en theologische spreken. Dit nieuwe Thomasbeeld moest nu maar eens naar buiten gebracht worden in -en daar kwam de tweede doelstelling- een meer toegankelijke taal dan die waarin proefschriften geschreven worden. Er werd dus een zekere popularisering beoogd. Op de derde plaats bevatte het concept de opdracht dat ik ook moest uitwerken wat dit voor het huidige theologische debat voor relevantie had. Onze interesse in Thomas van Aquino is immers niet puur historisch, niet archeologisch. Dat zijn drie doelen voor één boek die niet zo gemakkelijk met elkaar te verenigen zijn: de actuele relevantie van vrij technisch onderzoek populariseren. Er kwam nog een vierde doel bij vanuit de uitgever: maak het boek niet veel langer dan 256 pagina's, anders vinden mensen het een dik boek en kopen ze het niet. Toen mijn collega Ton van Eijk vanuit de

hem kenmerkende zorg voor het welzijn van zijn medemensen me over de hele onderneming eens vroeg: "Denk je dat je dat kunt, Jozef?" raakte hij, zonder dat hij het wist, wel een zenuw. Zijn zorg betrof de tijdsduur, de zenuw reageerde meer op de vraag of het zou lukken om bij elk gekozen thema het actuele debat goed in het vizier te krijgen en er vanuit Thomas adequaat op te reageren.

Ik had een opzet gemaakt voor de project-omschrijving, waarin ik de genoemde onderzoekshypothesen als uitgangspunt had genomen. Maar toen was er ineens Ferdinand de Grijs. Na een geleerde bijeenkomst, terwijl ik in blanke onschuld aan een whisky nipte, zei hij tegen iemand anders met wie hij in gesprek was over het komende boek: "Maar dat boek van Jozef moet natuurlijk niet over ons gaan; als 't u blijft geen boek over de Utrechtse school; het moet gewoon een goed boek over Thomas worden." Ik slikte de slok whisky door die ik in de mond had - first things first- en dacht: "Hij heeft zoals gewoonlijk weer eens gelijk." Thuisgekomen heb ik het concept van het boek in de prullenbak gegooid. Het moest anders, maar hoe?

Als conclusie trok ik op de eerste plaats: als het boek ons onderzoek moet populariseren zodat ook niet-Thomaskenners het kunnen lezen, moet ik als doelstelling hebben dat het boek een inleiding tot het denken van Thomas wordt. Het boek moet dus doen, wat boeken als die van O.H. Pesch,² Brian Davies,³ Elders en Tukker,⁴ Gilson⁵ en anderen doen. Op de tweede plaats: als het boek tegelijk moet tonen, hoe we in Utrecht

² *Thomas von Aquin. Grenze und Grösse mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung*, Mainz, 1988.

³ *The thought of Thomas Aquinas*, Oxford, 1993.

⁴ *Thomas van Aquino: Zijn leven, leer en invloed*, Leiden-Brugge, 1992.

⁵ *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d' Aquin*, Paris, 1948.

Thomas lezen, kan ik de zaak het beste aanpakken door een aantal representatieve teksten van Thomas zelf als uitgangspunt te nemen: dat garandeert dat het een boek wordt over Thomas en niet over de Utrechtse school, terwijl tegelijk in de act van mijn lezen de Utrechtse leeswijze aan bod komt. Op de derde plaats: als het gaat om de theologische relevantie van het denken van Thomas, kan ik het beste telkens naar aanleiding van het thema van de tekst eerst een schets geven van de huidige situatie, daarna Thomas inleiden, aan het woord laten, becommentariëren en daarna de rekening opmaken: wat doet iemand die bij Thomas vandaan komt met de huidige situatie? Voorzover ik het kon overzien, zou op deze manier aan alle doelstellingen voldaan kunnen worden: het boek zou, wanneer ik de teksten goed zou kiezen, als inleiding tot Thomas' denken dienst kunnen doen kunnen doen, het zou de resultaten van de Utrechtse lezing presenteren (ook hier zou weer veel van de tekstkeuze afhangen) en het zou expliciet de actuele betekenis van Thomas' denken aan de orde stellen. De gekozen methode bleek werkbaar, al bleef ik me af en toe de verontrustende vraag van Ton van Eijk herinneren: "Denk je dat je dat kunt, Jozef?"

Tenslotte leek het me in het kader van de drie doelen een goede zaak om een meelesgroep in te stellen. Natuurlijk moest het boek gewoon kloppen: daarvoor heb ik een aantal hoofdstukken laten lezen door de Onderzoeksgroep Thomas van Aquino en de twee hoofdstukken over de moraaltheologie door Frans Vosman. Daarnaast zocht ik een academicus die geen systematisch theoloog was en ook duidelijk niet een Thomas-fan, maar die wel interesse heeft voor de grote vragen van het leven. Prof. Andries Baart dus. Tenslotte een paar mensen uit de groep van de pastores en geïnteresseerde niet-theologen: het werden pastor Theo van der Zant en zuster Liduina Swildens o.s.b. perp. ad. Natuurlijk lasen ook mijn huisgenote, Henny Zegers, en mijn goede vriend Jan van den Eijnden mee. Ik kan achteraf zeggen

dat dat een goede beslissing is geweest: meelezers maken je op dingen attent waar je anders niet aan gedacht zou hebben en ze zijn vaak ook een bemoediging voor een auteur. Misschien omdat ze een beetje medeplichtig worden, maken ze allerlei bemoedigende opmerkingen en daar heb je vaker behoefte aan dan je weet. Natuurlijk blijf ik verantwoordelijk voor eventuele fouten en onbegrijpelijkheden.

3. Opbouw en structuur van het boek

Het was duidelijk dat ik met enkele inleidende hoofdstukken moest beginnen. Natuurlijk eerst met een paar hermeneutische overwegingen: een modern boek kan bijna niet anders. Ik zeg dat met een beetje ironie, alsof het om verplichte oefeningen bij het kunstschaatsen gaat. Een beetje is dat ook wel zo: een auteur moet er volgens de academische standaard van het moment vooraf blijk van geven dat hij zich van allerlei problemen bewust is ten aanzien van het verstaan van een reeds lang overleden auteur, wil hij serieus genomen worden. Bij levenden stellen we de hermeneutisch eisen gemiddeld veel lager, hoewel er daar toch ook de nodige problemen zijn, zoals uit de kwaliteit van veel theologische discussies blijkt. In een latere fase is de helft van dat hoofdstuk geschrapt: de eerste reden daarvoor was dat ik op pagina's moest bezuinigen, de tweede reden was dat wat onder wetenschappers een deugd is (laat vooral merken dat je de omvang van allerlei problemen ziet en dat je niet naïef op teksten afstormt) voor de p.r. weer niet zo goed is. Daar geldt weer de wet: "Doe je niet te bescheiden voor, laat vooral merken dat je de zaak beheerst." Toch is één ding uit dat eerste hoofdstuk belangrijk: natuurlijk zijn er allerlei problemen bij het verstaan van auteurs uit de traditie, maar die staan in de schaduw bij de problemen die rijzen wanneer je van die oude auteur beweert dat hij ook nu nog echt iets te zeggen heeft. Daar zit een moment in van: dat je het opneemt voor de oude teksten, dat je zelf iets bent gaan

vinden en dat **jij** dat voor nu belangrijk vindt. Ik moet zelf verantwoordelijkheid nemen voor wat ik zeg over de actuele betekenis van Thomas en dat doe ik ook bij deze.

In het tweede inleidende hoofdstuk ga ik in op de vraag “Waarom niet Thomas?” en “Waarom toch Thomas?” Ik behandel daar het negatieve oordeel van veel mensen over de Scholastiek in het algemeen en over Thomas in het bijzonder. Het is een oefening in het schoonpoetsen van de bril. Bovendien, als we eerlijk zijn, moeten we toegeven dat Thomas voor veel van de aanstaande lezers een emotioneel beladen naam is. Er zijn een aantal mensen die bij het verschijnen van het boek opgelucht zullen reageren: “Eindelijk weer een boek over de grote Thomas.” Maar vaker zal de reactie zijn: “Hebben we dat niet gehad? Moet dat zo nodig? Dat is toch dorre Scholastiek? Het is niet existentieel, het is niet vroom, het is essentialistisch, rationalistisch, metafysisch en natuurlijk vooral: Thomas is een grote systeembouwer enz.” Mijn ervaring als pastor heeft me geleerd dat je die zaken maar beter meteen bij de horens kunt vatten. Niet dat het altijd helpt, maar als je het niet doet, gaat het zeker niet. Feitelijk is dat hoofdstuk een apologie voor de Scholastiek en Thomas. Sommigen zeggen dat dat niet hoeft, maar ik vond het nuttig. Bovendien was het ook leuk om te doen. Zeker als je ontdekt hoe contradictoir de bezwaren tegen Scholastiek en Thomas zijn, vormen de objecties zelf al een reden om nieuwsgierig te worden.

Het derde hoofdstuk uit de inleidende serie spreekt eigenlijk vanzelf: ik geef een korte biografie van Thomas en maak in dat kader gebruik van de mogelijkheid om enige uitleg te bieden aangaande de aard van het universitaire onderwijs en de stijl van de academische discussies in zijn tijd.

Daarna komen zeven teksten uit de *Summa Theologiae* aan de orde. De keuze van die teksten is geregeerd door twee

beginselen: de eerste was het onderzoek dat door de onderzoekers van de Onderzoeksgroep Thomas van Aquino verricht was, de tweede was de algemenere doelstelling dat het ook een inleiding op het denken van Thomas moest zijn. Ik heb me daarbij maar meteen de beperking opgelegd dat ik slechts teksten uit de *Summa* genomen heb. Natuurlijk is ook het *Scriptum* interessant, natuurlijk had ook een tekst uit een van de Schriftcommentaren niet misstaan. Maar goed, een mens moet kiezen en de *Summa* is nu eenmaal de kroon op Thomas' werk.

Nu hebben we als Onderzoeksgroep Thomas van Aquino vijf mooie proefschriften voorliggen. Pim Valkenberg's dissertatie over Thomas als Schriftuitlegger,⁶ Henk Schoot over Thomas' christologie,⁷ Jan van den Eijndens proefschrift over de religieuze armoede,⁸ Harm Goris over Gods alwetendheid, met name over *futura contingentia*⁹ en tenslotte Carlo Leget over dood en leven bij Thomas.¹⁰ Het proefschrift van Pim Valkenberg gaf me niet direct aanleiding tot een bepaalde tekstkeuze: zijn inzichten zijn hopelijk wel herkenbaar in mijn boek als formeel interpretatiebeginsel. De andere vier hebben mijn tekstkeuze direct beïnvloed. Harm Goris leidde tot *S.Th.* I, q.14, a.13: de vraag of God contingente toekomstige gebeurtenissen kent. Carlo Leget bracht me naar *S.Th.* II/II, q.64, a.5 over de vraag of het een mens geoorloofd is zichzelf te doden. Henk Schoot leidde tot *S.Th.* III, q.16, a.7 over de

⁶ 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.

⁷ H.J.M. Schoot: *Christ the 'name' of God. Thomas Aquinas on naming Christ*, Leuven, 1993.

⁸ J.G.J. van den Eijnden: *Poverty on the way to God. Thomas Aquinas on evangelical poverty*, Leuven, 1994.

⁹ H.J.M.J. Goris: *Free creatures of an eternal God. Thomas Aquinas on God's infallible foreknowledge and irresistible will*, Leuven, 1996.

¹⁰ C.J.W. Leget: *Living with God. Thomas Aquinas on the relation between life on earth and 'life' after death*, Leuven, 1997.

vraag of men naar aanleiding van Christus kan zeggen: “Een mens is God geworden?” Tenslotte bracht Jan van den Eijnden me naar *S.Th.* III, q.40, a.3, de vraag of het passend was dat Jezus een arm leven leidde. De gekozen teksten hadden als voordeel dat ik voluit gebruik kon maken van het door de genoemde auteurs verrichte onderzoek en dat ik me anderzijds niet tot een slaafse populariserende weergever van geleerde boeken behoefde te degraderen. Een auteur heeft er toch ook recht op dat hij of zij aan het schrijven van een boek enig plezier beleeft. Dat ik ervoor koos om Thomas via zijn eigen teksten weer te geven, betekende wel dat ik af en toe eigen onderzoek moest plegen. De genoemde proefschriften behandelen vaak het thema buitengewoon uitgebreid, maar in de geselecteerde teksten staan soms moeilijke tekstgedeelten die door hen niet behandeld worden. De wetenschapscommissie van de KTU kan zich de borst vast nat maken: ik ga het boek gewoon classificeren onder “wetenschappelijke publicaties”.

De keuze van de andere drie teksten werd geregeerd door de doelstelling dat het boek ook als een inleiding tot Thomas gelezen kon worden, dat het dus liefst het geheel van zijn denken in zicht laat komen. Als eerste vanuit eigen onderzoek te becommentariëren tekst heb ik gekozen voor *S.Th.* I, q.2, a.3, de beroemde tekst over de vijf wegen om te tonen dat de zin “God is” waar is, de zogenaamde godsbewijzen. Ik had daar twee redenen voor. De ene is dat het een van de beroemdste teksten van Thomas is. Als je gevraagd wordt om iets over Thomas te vertellen, vermeldt men er altijd bij dat er ook iets over zijn godsbewijzen gezegd moet worden. De tweede reden is dat een goede en beminde tegenstander van onze Utrechtse leeswijze ons verweten heeft dat wij deze kwestie altijd overslaan, terwijl die er volgens hem juist voor zou pleiten om

Thomas ook gewoon een metafysicus te laten zijn.¹¹ De handschoen moest maar eens opgepakt worden. De tweede tekst die ik nieuw invoegde was *S.Th.* I, q.43, a.6 over de onzichtbare zending van Zoon en Geest naar alle begenadigden, zeg maar: over de inwoning van de Heilige Geest in de harten van de gelovigen. Het is een tekst waaraan zich goed laat illustreren, hoe Thomas voluit heilshistorisch denkt en hoe tegelijk de regels van het spreken over God uit het voorgaande stuk van de *Summa* strikt gehanteerd worden. Tenslotte heb ik de tekst uit *S.Th.* I/II, q.55, a.4 gekozen over de vraag wat een deugd is. Op die manier hoopte ik -in combinatie met de tekst over de geoorloofdheid van zelfdoding- ook aan Thomas' moraaltheologische inzichten recht te doen. Je ontdekt dan als auteur nog eens, hoe rampzalig het is dat we als dogmatici vanwege de boedelscheiding tussen dogmatiek en moraaltheologie dit soort stukken te weinig lezen. Ik heb van mijn Radboudzetel in Groningen misbruik moeten maken om dit euvel te verhelpen, door daar twee jaar in het tweede trimester een cursus aan te bieden over de moraaltheologie van Thomas en op die manier tijd te creëren om zelf de twee boeken van de *Secunda Pars* eens te lezen.

Mag mijn boek nu terecht de titel voeren: "Een inleiding tot het denken van Thomas"? Mijn antwoord is positief. Volgens mij geven deze teksten samen een mooi beeld van inhoud en werkwijze van de Aquinaat. Men kan tegen deze pretentie twee objecties formuleren. De eerste is dat ik geen enkele tekst heb gekozen uit het scheppingstractaat. *Respondeo dicendum*: de zaak van het scheppingstractaat is in mijn boek voortdurend aan de orde, omdat ze structurerend is voor Thomas' theologie. Iets ernstiger is de tweede objectie, namelijk dat er geen tekst

¹¹ De tegenstander is prof. Dr. J. Aertsen. Zie bijvoorbeeld zijn "Thomas van Aquino en de Thomas van Utrecht. Kritische kanttekeningen bij de Utrechtse lezing van de *Summa Theologiae*", *Bijdragen* 55 (1994) 56-71.

behandeld wordt uit de leer over de sacramenten. Ik zou daarop kunnen antwoorden dat die in de meeste inleidingen op Thomas overgeslagen wordt, maar dat is eigenlijk geen bevredigend antwoord. Dus moet ik deze objectie gewoon gelijk geven. Mijn enige excuus is dat er geen ruimte meer voor was en dat de mij toegestane tijd op was. Misschien kan de lacune opgevuld worden, wanneer er een tweede druk verschijnt: ik zal het dan graag doen.

Wat biedt het boek aan nieuws, vergeleken met andere inleidingen? Het meest opvallende is natuurlijk dat de lezer in deze inleiding direct met een aantal teksten van Thomas in contact gebracht wordt. Dat kan hem of haar motiveren en tegelijk spaart het illusies uit. Ik merk aan mijn studenten wel eens dat ze na een aantal inleidende colleges over Thomas heel enthousiast worden over de man, maar dat dit enthousiasme als een pudding in elkaar zakt zodra ze de teksten zelf gaan lezen. Die zijn toch echt vreemd en -bij eerste lezing- saai. Bovendien lijken ze vaak bedrieglijk eenvoudig, terwijl ze het niet zijn. Ik denk dat wie na lezing van mijn boek voldoende gemotiveerd is om Thomas zelf te gaan lezen, daartoe behoorlijk is uitgerust: de inleiding is ook toeleiding. Het tweede nieuwe is mijns inziens dat deze inleiding ook een spannende is. Ik bedoel: wanneer ik de bekende inleidingen op Thomas lees, vind ik ze vaak zo saai, op die van Chenu en Pesch na. Dat komt natuurlijk ook, omdat ik niet tot de doelgroep van die inleidingen behoor: ik weet het meeste wat ze vertellen. Maar het heeft mijns inziens ook te maken met het feit dat die boekjes zo gericht zijn op de resultaten van Thomas' denken en veel minder op de vragen die hij stelt en de denkweg die hij gaat. Het derde nieuwe is dat ik ten aanzien van de behandelde thema's telkens de actuele stand van zaken erbij betrek en dan aan het eind laat zien, wat de lezing van Thomas wel en niet heeft opgeleverd. Ook om die reden is het boek mijns inziens spannend: het wordt nergens archeologie. De discussies die ik

voer met Schoonenberg,¹² Kuitert,¹³ LaCugna¹⁴ en Sobrino¹⁵ zijn er op zijn minst een teken van dat het boek een echt theologisch boek geworden is. Dat zijn naar de technische maatstaven van het academisch publicatie-beleid voldoende redenen om het boek uit te geven.

Toch wil ik een overweging toevoegen ten aanzien van het besluit om het boek te publiceren. Anthony Bloom, de bekende orthodoxe bisschop in Londen, vertelt in een van zijn spirituele boeken het verhaal dat in de hel een driftmoordenaar en een schrijver naast elkaar in een bad zitten. De dienstdoende duivel stookt bij de driftmoordenaar af en toe het vuur onder het bad stevig op, zodat de driftmoordenaar het uitschreeuwt van de pijn. Maar daarna wordt hij een hele tijd met rust gelaten en dobbert lekker in zijn bad. Bij de schrijver daarentegen wordt het vuur voortdurend op een hoog peil gehouden. De schrijver beklagt zich daarover. De dienstdoende duivel geeft hem als antwoord: "Onze behandeling klopt echt, meneer. Kijk, uw buurman heeft een driftmoord begaan en dus stoken we zijn vuur af en toe op, om hem aan zijn drift te herinneren. Bij U is het een ander geval: U hebt boeken geschreven, waar de lezers slechter van worden. Daarom wordt Uw vuur opgestookt, als er

¹² Met name met zijn boek: *De Geest, het Woord en de Zoon. Theologische overdenkingen over Geest-christologie, Logos-christologie en drieënhede-leer*, Averbode-Kampen, 1991.

¹³ De belangrijkste discussie met Kuitert betreft zijn opvatting over suïcide, zoals neergelegd in zijn boek: *Suïcide, wat is er tegen? Zelfdoding in moreel perspectief*, Baarn, 1983. Daarnaast ga ik in gesprek met het christologisch gedeelte van: *Het algemeen betwijfeld christelijk geloof. Een herziening*, Baarn, 1997. Zijn boek: *Jezus: nalatenschap van het christendom. Schets voor een christologie*, Baarn, 1998 was nog niet verschenen, maar maakt de discussie die ik voer niet achterhaald.

¹⁴ C.M. LaCugna: *God for us. The Trinity and Christian life*, San Francisco, 1991.

¹⁵ Van hem met name: *The true Church and the poor*, Maryknoll N.Y., 1984 en *Jesus in Latin America*, Maryknoll, 1987.

weer een boek van U verkocht wordt. En ja, onlangs hebt U weer een herdruk gekregen." Het verhaal maakt ons erop attent dat schrijven en lezen ook een morele dimensie hebben. Lezen is een vorm van toeëigening van de tekst en brengt daarmee het gevaar in zich dat men de tekst verraadt. Ik denk dat toeëigening slechts dan aan dit gevaar kan ontkomen, wanneer men als lezer zichzelf ook ter beschikking stelt van de tekst. Die moet ook de kans krijgen om vragen te stellen aan de lezer. Dan bestaat ook de kans dat men er als lezer een "beter mens" van wordt. Vanuit die ervaring durf ik te stellen dat Thomas een goede auteur is. Ten aanzien van mijn boek hoop ik dat dat op de lezers ook over komt. In die zin bid ik om zegen over het boek. Men mag deze verwijzing naar de morele dimensie van lezen en schrijven interpreteren als een polemiekt tegen het mij wat al te luchtige spreken over de interpretatie-activiteit vanuit de hoek van sommige post-moderne auteurs.

4. Waaron dit boek aan kardinaal Simonis wordt aangeboden

Ik noemde mijn boek een theologisch boek. Het is ook een wetenschappelijk boek. Tegelijk hoorde een zekere mate van popularisering ook tot de opdracht. De Stichting Thomasfonds wilde immers ons Thomas-onderzoek breder beschikbaar gesteld zien. Daarom heb ik geprobeerd zo helder mogelijk te schrijven en alle Latijnse woorden ofwel te vermijden ofwel direct te vertalen. Bovendien hoop ik door de reflecties over de actuele stand van zaken in de theologie de relevantie van de teksten te tonen, zodat de gevraagde inspanning de moeite blijkt te lonen. Mijn meelezers hebben me gezegd dat ze een paar hoofdstukken nog steeds moeilijk vinden, namelijk die over Gods alwetendheid, over de definitie van deugd en die over de christologische vraag "Kunnen we zeggen dat een mens God geworden is?" Het blijkt dat de aandacht voor de logica het moeilijkst populariseerbaar is. Het probleem lijkt me daarbij

eerder dat bij logische analyses het gevoel dat het over relevante zaken gaat niet bevredigd wordt dan dat het op zich te moeilijk of onhelder is. Over de rest van de hoofdstukken waren de meelezers redelijk tevreden. Ik hoop dat hun oordeel door meer lezers gedeeld wordt.

Door popularisering proberen we als theologen onze inzichten ter beschikking te stellen aan mensen buiten het universitaire milieu. Meestal wordt dat werk gezien als een onderbreking van de eigenlijke arbeid. Ik moet U zeggen dat dat niet mijn visie is. Aan de ene kant omdat dit werk ook voor de wetenschappelijke arbeid een proef op de som is. Als je gedwongen wordt zaken uit te leggen aan niet-theologen, ontdek je soms dat je het zelf toch niet voluit snapte: er is niets zo onthullend en ontmaskerend als dit werk. Maar de andere kant is nog belangrijker: ons werk staat uiteindelijk ten dienste van het geloven van mensen, het leven van de kerk. Die dienst is vaak indirect (ze verloopt bijvoorbeeld via de studenten die later voor het grootste deel in de kerk gaan werken), maar als ons denken de eerbied voor de geheimen Gods niet voedt, dan is het lucht, dan zijn we schallende bekkens, academische bellenblazers. Dit boek wil het denken en het gesprek van aanstaande en reeds gelovige mensen dienen en daarom wordt het “aan de kerk” aangeboden. Ik weet dat die kerk groter is dan de rooms-katholieke kerk en ik denk dat de studie van Thomas ook het oecumenisch gesprek dient. Toch is de concrete kerk waarin ik leef en geloof de rooms-katholieke kerk, waarover U, kardinaal Simonis, als aartsbisschop bent aangesteld. Daarom bied ik in U het boek aan de kerk aan. U staat hier dus vandaag *in persona Ecclesiae*. Dat is voor een bisschop een goede positie, lijkt me.

Ik heb gezegd.

THOMAS VAN AQUINO IN RELATIE MET ONZE POSTMODERNE CULTUUR. EEN AUTOBIOGRAFISCHE VISIE

dr. A.F. Lascaris o.p.

Toen ik als student ingeleid werd in de kerkvaders, vertelde onze docent W. Driessen o.p. hoe hij eens in Londen samen met een Engelse collega een hele middag geworsteld had met het lezen van een oude Armeense tekst. Ze vorderden uiterst traag. 'Waarom doen we dat in godsnaam?', riep mijn docent op het eind van de middag schier wanhopig uit. Waarop zijn, overigens atheïstische, collega repliceerde: 'We doen in elk geval geen zonde!'.

Geen zonde gedaan hebben, is wel een wat schrale oogst van de inspanning die het lezen van een oude tekst vereist. Het lezen van Thomas van Aquino levert mijns inziens meer op. Daarbij komt nog dat het latijn van Thomas betrekkelijk gemakkelijk leest. Wel de inhoud, maar niet de taal kan tot wanhoop drijven. Prof. G.P. Kreling noemt de theologie van Thomas zelfs licht en luchtig.¹

Mij is gevraagd wat de oogst is geweest van het lezen van teksten van Thomas van Aquino voor mijn denken en pastoraal handelen. Ik voeg er aan toe: voor mijn spiritualiteit. Zeker voor Dominicanen is Thomas ook een meester in spiritualiteit. Bezig zijn met theologie is niet een kil ambacht waarna de theoloog als gelovige compensatie zoekt in een

¹ G.P. Kreling, *Het Goddelijk Geheim. Theologisch werk van G.P. Kreling*, F.J.A. de Grijs e.a. (red.), Kampen 1979, 445.

hartverwarmende devotie. Studeren is zelf een devotie, voor Dominicanen, althans in theorie, dé devotie. Zonder spiritualiteit is geen pastoraat mogelijk, want de eigen persoonlijkheid en eigen spiritualiteit zijn de belangrijkste instrumenten van de pastor. Het theologische denken wordt op zijn beurt weer aangevuurd door pastorale vragen. Bij Thomas is dit niet anders. Het merendeel van zijn geschriften is ingedeeld in *quaestiones*. Ze zijn ontstaan in zijn onderwijs en hebben direct of indirect een band met de pastorale situatie van toen.

De aan mij gestelde vraag heeft een autobiografisch karakter. Ze geeft blijk van een hedendaags probleem-bewustzijn. Want een theolo(o)g(e) in onze postmoderne wereld is gedwongen autobiografisch te spreken en te schrijven. Er is geen algemeen erkend referentiesysteem meer. De theolo(o)g(e) kan er zelfs niet zonder meer vanuit gaan namens een groep te spreken of zich op haar overtuigingen te kunnen beroepen. Wanneer we in onze postmoderne tijd van een groep of gemeenschap kunnen spreken, blijkt dit te zijn op momenten waarop verschillende individuen elkaar vinden binnen een proces van zoeken - onder meer van een denkend zoeken.² Vergeleken met de oude gemeenschappen hangen de huidige verbanden als los zand aan elkaar.

Autobiografisch wil niet zeggen: onwetenschappelijk. Maar in de theologie is de theolo(o)g(e) zelf mede vindplaats van kennis. Hij of zij is immers, zoals alle mensen, zelf een verhaal van God.³ Verhalen, ook autobiografische, komen niet uit de blauwe hemel vallen, maar zijn gebonden aan tradities. Autobiografische verhalen zijn met ontelbare en vaak onzichtbare draden verbonden met andere mensen, hun kennis,

² Zie hiervoor DSTS cahier nr 7: M. Kalsky, A. Lascaris, L. Oosterveen, *Bouwen met los zand. Theologische reflecties op verschil en verbondenheid*, Zoetermeer 1997.

³ E. Schillebeeckx, *Mensen als verhaal van God*, Baarn 1889.

hun tradities, hun contexten, hun verhalen. Het hoort bij de taak van de theologie deze draden minstens ten dele zichtbaar te maken, ze te benoemen en zo de eigen kennis (en hopelijk ook die van anderen) te verdiepen, te veranderen, te bekritisieren. Een autobiografische visie is een 'getuigenis' of 'getuigenverklaring', zoals gebruikt door de Franse filosoof Paul Ricoeur (1913-): het persoonlijke getuigenis is een weten, maar geen absoluut weten. Het vertegenwoordigt een overtuiging, een vertrouwen dat is gebaseerd op een weten. Te denken valt hier aan een getuigenis voor de rechtbank. Het getuigenis is een woord van een getuige die men gelooft. Het getuigenis is kwetsbaar, omdat het geen absoluut fundament heeft en altijd verdacht kan worden gemaakt. Zijn kracht echter dankt het aan het feit dat de getuige persoonlijk met al zijn hebben en houden in het geding is.⁴

1. Autobiografie

Mijn bijdrage moet ik dus beginnen met een kleine autobiografie. Ik ben dominicaan en theoloog. Mijn theologiseren heeft altijd een sterk pastorale en maatschappelijke inslag gehad. Het psychologische heeft minder mijn belangstelling gehad. Mijn vraag is voortdurend: hoe leven wij, mensen, samen? En: wat kan ik als theoloog daarover zeggen? Ik werkte als theologisch docent voor de Dominicanen in Oxford, voor het grootseminarie Hammanskraal in Zuid-Afrika, voor de universiteit van Nijmegen en de Katholieke Theologische Hogeschool van Amsterdam. Nog scherper op de grens van pastoraat en theologie werkte ik vijf jaar als redactiesecretaris van het opinieblad *De Bazuin* en vele jaren voor het Dominicaanse Toerustingscentrum waarin mensen binnen en buiten de parochies geschoold worden in het leren lezen en verstaan van de bijbelse tekst. De laatste tien jaar ben

⁴ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Parijs 1990, 33-35.

ik lid van de staf van het Dominicaanse Studiecentrum voor Theologie en Samenleving te Nijmegen. Het is een onderzoekscentrum dat zich de laatste vier jaar vooral bezig heeft gehouden met de vraag hoe te geloven te midden van de ambivalenties van de postmoderne tijd. Mijn pastorale activiteiten hebben eveneens sterk gecirkeld rond de vraag 'hoe kunnen wij samenleven?' Twintig jaar lang ben ik betrokken geweest bij vredeswerk ten behoeve van Noord-Ierland. We organiseerden 18 conferenties voor mensen uit Noord-Ierland in Nederland en leidden daarna conferenties in Noord-Ierland zelf. Als een vorm van pastoraat zie ik ook mijn bestuurlijk werk dat ik gedaan heb als huisoverste en lid van het dagelijks bestuur van de Dominicanen in Nederland. Daarnaast het individueel pastoraat, preken, begraven, dopen, huwelijken inzegenen, pastorale gesprekken voeren.

Mijn filosofie- en theologiestudie begon in het najaar van 1959.⁵ Een half jaar eerder had paus Johannes XXIII het Tweede Vaticaans Concilie bijeengeroepen. Het waren, ook theologisch gezien, opwindende en spannende jaren. Heel veel traditionele theologische inzichten kwamen op de helling te staan - voor ons, studenten, vaak minder een schok dan voor onze docenten dankzij onze onbekendheid met vele van de klassieke theologische posities. De *Summa Theologiae* van Thomas fungeerde als theologisch handboek - onze vertrouwdheid daarmee was zo groot dat wij het woord 'Summa' op zijn Nederlands uitspraken. We probeerden de *Summa* te lezen in zijn historische context. We volgden hierin

⁵ Over mijn docenten en hun denken is geschreven door C.E.M. Struyker Boudier, *Wijsgerig Leven in Nederland en België 1880-1980, Deel II De Dominicanen*, Nijmegen/Baarn 1986. Zie ook L. Winkeler, "Thomisme in de twintigste eeuw. De dominicaanse filosofie- en theologieopleiding. Een inventarisatie", *Jaarboek 1984 Werkgroep Thomas van Aquino*, Utrecht, 1985, 7-38.

de Franse dominicaan M.-D. Chenu die in 1950 een beroemde inleiding op Thomas had gepubliceerd.⁶ De benadering van Chenu (en van anderen) betekende een afscheid van de neoscholastiek. Deze was zeer rationalistisch en poogde heel de theologie in logische begrippen te vangen. Bovendien bracht deze met zich mee dat het systematisch-theologische gescheiden werd van de Schrift, van de ethiek en het pastoraat. Een van de eerste dingen die wij leerden was dat Thomas begonnen was als docent in de Schrift, als *magister Sacrae Paginae*, en dat deze ook daarna de basis vormde van zijn theologie.

Wat T. Schoof in zijn boek *Aggiornamento* toeschreef aan Chenu inzake zijn historische benadering, gold voor de meesten van mijn docenten: "Historisch werken betekent voor hem theologie bedrijven met het oog op de wereld en de mens: die van nú om te weten welke vragen men aan het verleden moet stellen, die van vroeger om hun werkelijke, voor onze tijd constructieve en creatieve antwoord te onderkennen".⁷ Zoals Chenu zagen zij Thomas als een theoloog die de ontmoeting aandurfde met de nieuwe stedelijke cultuur van zijn tijd. Als mensen die zelf leefden in een tijd met grote maatschappelijke en kerkelijke veranderingen, voelden we ons met Thomas verwant. Deze historische benadering bracht met zich mee dat onze docenten niet stilhielden bij Thomas, maar probeerden zijn gedachten, en meer nog zijn intuïties, aarzelend naar het heden toe te vertalen. Aarzelend en tastend, want de gedachte dat er historische ontwikkelingen waren in het geloof was relatief nieuw. Er waren spannende discussies over wat toen 'dogmaontwikkeling' heette. Niemand was zeker wat de oogst

⁶ M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Montréal/Paris 1950. Voor de theologie van Chenu zie: T. van den Hoogen, *Pastorale theologie. Ontwikkeling en structuur in de theologie van M.-D. Chenu*, Alblasterdam 1983.

⁷ T.M. Schoof, *Aggiornamento. De doorbraak van een nieuwe katholieke theologie*, Baarn 1968, 113-114.

zou zijn van deze nieuwe historische benadering.

Het zou interessant kunnen zijn om te zien hoe wij nu hun interpretatie van Thomas zouden beoordelen. Dat zou echter een aparte studie vereisen. Ik heb Thomas leren lezen door hun bril die gekleurd was door de historische context van de jaren zestig. Ik vermeld nog dat de *Summa* lezen in zijn historische context voor ons niet betekende dat er veel aandacht was voor de andere werken van Thomas en voor zijn eigen theologische ontwikkeling. De tijd daarvoor ontbrak eenvoudigweg; we voelden de hete adem van de veranderingen die plaatsvonden, voortdurend in onze nek.

2. De oogst van mijn studie van Thomas

Wat is voor mijn denken, pastoraal handelen en spiritualiteit de oogst geweest van het lezen van teksten van Thomas van Aquino? Het is niet mogelijk adequaat de oogst in te schatten van wat er in deze in mijn opleidingsjaren gezaaid is. Ik heb Thomas in mijn publicaties zelden geciteerd, maar enige fragmenten zijn steeds met mij meegegaan. Ik beperk mij hier tot de volgende zeven fragmenten: onze kennis komt door onze zintuigen, de onkenbaarheid van God, schepping, Christus als hoofd van de Kerk, menselijk handelen, de vaardigheid besluiten te nemen en eucharistie. Vervolgens geef ik kort aan waarom ik geen thomist ben.

2.1 *Onze kennis komt door onze zintuigen*

Een van de intuïties van Thomas is dat volgens het bekende adagium "*nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu*".⁸ Hij brak hiermee met de Augustijnse en Neo-platoonse traditie, hij verschilde in deze van grote theologen zoals Anselmus en Bonaventura. Dit inzicht heeft grote gevolgen. Thomas zelf heeft de consequenties onvoldoende uitgebuit. Voor mij heeft

⁸ *Quaestiones Disputatae De Veritate* 2, a. 3, obj. 19.

het betekend dat mij aangezegd werd dat deze wereld met zijn schoonheid, hardheid, eindigheid en eindeloos verlangen, met dood en leven de plek is waar ik besta. God vind ik niet door deze wereld zoveel mogelijk te verlaten, maar in en door deze wereld en haar geschiedenis spreekt God mij aan. Ik moet deze wereld waarin ik leef, deze tijd, en deze maatschappij serieus nemen, wil ik God kunnen ontmoeten. Mijn lichaam moet ik niet ontvluchten, niet vernederen, niet kwetsen, maar in ere houden, want slechts door en in mijn vlees communiceer ik met de dingen, met mijn naasten en met God. In en door mijn lichaam moet ik denken, pastoraal handelen en als een spiritueel mens leven.

Theologisch is een van de belangrijkste consequenties dat de genade de menselijke natuur niet wegneemt, maar vervolmaakt: *gratia non tollit naturam sed perficit*.⁹ Mijn eigen zijn met al zijn beperkingen wordt door God bemind en in die liefde bloei ik op. Ik mag in mijn denken alles wat zich aanbiedt onverschrokken verwerken. In mijn geestelijk leven gaat het er niet om mijzelf voortdurend bij te snoeien om zo in een voorgegeven goede vorm te komen, maar ik word uitgedaagd de grenzen waarop ik stuit te gebruiken als mogelijkheden voor het ontmoeten van God en medemens. Niet beknotting of zelfknechting is de weg van het geestelijke leven, maar het laten opbloeien van wat aanwezig is - zelfbeheersing is hier op haar best een noodrem. Als pastor moet ik voor mensen niet een weg uitstippelen, maar ik moet met hen meegaan en hen helpen hun eigen weg te vinden. Moraliseren is uit den boze, want dit impliceert altijd het aanwijzen van een schuldige. Wat verkondigd moet worden is dat wij er mogen zijn, dat God ons graag mag en van ons houdt wie we ook zijn.

Deze gerichtheid op deze, onze wereld, is van actueel belang. W. J. Hanegraaff heeft in zijn wetenschappelijke studie over het Nieuwetijdsdenken erop gewezen dat in dit denken de

⁹ ST I, 1, 8, ad 2.

relatie met deze wereld zwak is. “Ons bestaansniveau wordt over het algemeen beschouwd onder de laagste en meest materiële. Incarnatie op aarde is dan ook niet een erg plezierige ervaring”.¹⁰ De wereld is in dit denken noodzakelijk om te leren en te groeien. Hij situeert de New Age beweging binnen de esoterische traditie, waarin Neo-platoonse elementen een grote rol spelen. Een roman als die van James Redfield¹¹ waarin de hoofdrolspelers worden getransformeerd tot een hogere vorm van bestaan, mag gerekend worden tot het milieu van New Age.¹² In dit milieu worden mensen gezien als deel uitmakend van een evolutieproces dat zich nu vooral op het vlak van het hogere bewustzijn afspeelt. In beginsel scheppen mensen ieder hun eigen leven; er is een hoge appreciatie van het individuele zelf. Het feit dat we fundamenteel afhankelijk zijn van anderen wordt ontkend. Vóór zijn reïncarnatie kiest ieder individu voor de rol van bijvoorbeeld winnaar of verliezer. De incarnatie is nodig omdat alleen op de wereld het hogere bewustzijn kan leren. Het leed is een zinvol onderdeel van dit leerproces. Er is geen fundamentele tegenstelling tussen goed en kwaad, er zijn geen slachtoffers of daders. Het is niet altijd nuttig het lijden van een ander te verlichten, daar dit bedoeld kan zijn als een leermoment. Maar het is mogelijk dat het juist je taak in het leven is voor anderen een therapeut te zijn. De wereld verschijnt zo als een soort tuchtschool of concentratiekamp, niet als een plaats van genade. Men staat kritisch tegenover de christelijke tradities met hun onderscheid tussen goed en kwaad, hun geloof in een persoonlijke God en hun kerken met hun vaak hiërarchische structuur, omdat al deze

¹⁰ W. J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden 1996, 116.

¹¹ J. Redfield, *De Celestijnse Belofte. Een Spiritueel Avontuur*, Amsterdam 1996.

¹² A. van Harskamp, “De zin(geving) van de Celestijnse Belofte”, *In de Marge*, extra editie 1996, 17-25.

opvattingen dualisme in de hand zouden werken. Maar met zijn zwakke band met de wereld van het hier en nu schept het een nieuw dualisme.

Thomas leert ons dat wij aan deze wereld toebehoren en dat er in deze geen concurrentie is tussen het zogenaamde lagere en hogere. Elk dualisme in deze wordt, althans in beginsel, verworpen.

2.2 *De onkenbaarheid van God*

Omdat wij kennen door onze zintuigen, kennen wij slechts onze wereld. God is in zichzelf onkenbaar.¹³ Thomas staat bekend om zijn vijf godsbewijzen. Velen is het ontgaan dat hij hier spreekt als gelovige. In het desbetreffende artikel citeert hij tegen de mening dat er geen God is Exodus 3, 14 “Ik ben die ik ben”.¹⁴ De vraag of je kunt bewijzen dat God bestaat wordt beantwoord met te verwijzen naar de apostel Paulus die in Rom. 1, 20 schrijft (volgens de vertaling van de Vulgaat): “De onzichtbare dingen Gods worden door middel van wat gemaakt is door de rede aanschouwd”. Thomas spreekt hier als *magister Sacrae Paginae* en als gelovige. Vanuit zijn vertrouwen in God, bevestigt hij dat het mogelijk is voor de mens om tot de erkenning van het bestaan van God te komen. Vervolgens tracht hij deze mogelijkheid in beeld te brengen.

Maar zelfs wanneer wij weten dat God bestaat, weten we nog niet wie God is. In de taal van Thomas: “Omdat wij van God niet kunnen weten wat Hij is, maar wat Hij niet is, kunnen wij niet van God bedenken hoe Hij is, maar liever hoe Hij niet is.”¹⁵ Thomas is hierin zeer consequent. Wanneer hij bespreekt wat de inhoud is van het woord ‘is’ in de zin ‘God is’

¹³ Zie voor een nog steeds aansprekende uiteenzetting: J. Willemse, “De verborgen God bij Thomas van Aquino”, R.W. Thuijs (red.), *Mens en God. Wijsgerige beschouwingen over het religieuze*, Utrecht 1963, 120-135.

¹⁴ *ST I*, 2, 3, sed contra.

¹⁵ *ST I*, 3.

zegt hij: “‘Zijn’ kan op twee manieren gezegd worden: op de ene manier betekent het de daad van zijn; op de tweede manier drukt het de samenstelling van een zin uit, welke de ziel gebruikt om het naamwoordelijk deel van het gezegde aan het onderwerp te verbinden. Dus in de eerste betekenis van ‘zijn’ kunnen we het zijn van God niet kennen, evenmin als zijn wezen; maar alleen op de tweede manier. Want wij weten dat deze zin die wij over God vormen, wanneer wij zeggen ‘God is’, waar is. En dit weten wij uit Zijn werken.”¹⁶ Het woord ‘is’ is in de zin ‘God is’ niet meer dan een koppelwerkwoord. We kunnen slechts zeggen dat de zin ‘God is’ in overeenstemming is met de werkelijkheid, met de ervaring dat de wereld contingent, veranderlijk, relatief is en volgens Thomas dus afhankelijk.

De betekenis van het woord ‘God’ brengt ons geen kennis over God. “Omdat God ons in Zijn natuur niet bekend is, maar ons bekend wordt uit zijn daden of effecten, kunnen wij Hem van daaruit een naam geven. Vandaar dat de naam ‘God’ een werknaam is voor zoverre deze naam betekenis krijgt door wat aan hem wordt toegeschreven. Want deze naam wordt Hem toegeschreven vanuit het algehele bestuur van de dingen; want allen die over God spreken bedoelen met de naam ‘God’ wat het hele bestuur heeft over de dingen.”¹⁷ Het kennen van God is dus allereerst kennis hebben van onze wereld.

De ‘analogie’ helpt ons niet verder om iets over God te weten te komen. Want in de analogie zeggen we wel dat de wereld lijkt op God, maar niet dat God lijkt op de wereld. Bij gebrek aan beter gebruiken wij - om toch iets te kunnen zeggen - woorden die in onze wereld als zodanig geen werkelijkheid zijn als ‘(absolute) goedheid’. ‘God is goed’ wil zeggen: ‘de wereld is relatief goed, is goed op de wijze van de contingentie

¹⁶ ST I, 3, 4, ad 2.

¹⁷ ST I, 13, 8.

werkelijkheid".¹⁸ God is niet de top van de werkelijkheid of het sluitstuk van de metafysiek. God is waarlijk transcendent, is de ander bij uitstek.

Het kennen van God wordt dan ook door Thomas gerelativeerd: "het liefhebben van God is beter dan het kennen (van God)".¹⁹ Het kennen neemt de dingen van buiten op op de wijze van het kennen. Maar de begeerte gaat van binnen naar buiten en bereikt het begeerde zelf. Zo bereikt de liefde God direct, en niet, zoals het kennen, indirect via Gods werken. "Waar het kennen ophoudt, begint de liefde."²⁰ Door de liefde wordt de zonde, de afwending van God, weggenomen, niet door de kennis. Thomas is ver verwijderd van het rationalisme. In de tijd van de Verlichting en van het begin van de moderniteit is dit besef van de onkenbaarheid van God bij velen binnen en buiten het christendom verloren gegaan.²¹ De neo-scholastiek bracht hierin geen verbetering.

Mij werd de onkenbaarheid van God ingescherpt. Dit gebeurde in de hoogtijdagen van de 'God is dood theologie'. Zij werd daardoor verstaanbaar en de teleurstelling en ontmoediging die zij velen bracht ging mij goeddeels voorbij. Het besef van de onkenbaarheid van God heeft mij op vele manieren geholpen: Ik kon paranormaal begaafde mensen en hen die aan het paranormale een grote religieuze betekenis toeschreven, uitleggen dat paranormaal zijn in elk geval normaal is, een verschijnsel is binnen en van onze wereld. Ik kon mij verzetten tegen het begrip 'godsverduistering' als term om onze cultuur te karakteriseren. Ik beschouw deze term als mystificerend; ze suggereert dat het vanzelfsprekend is dat God gekend wordt en dat mensen in God geloven. Tegen deze interpretatie van onze

¹⁸ *ST I*, 13, 2 en 5.

¹⁹ *ST I*, 82, 3.

²⁰ *ST II II*, 27, 4c en ad 1, ad 2 en ad 3.

²¹ Zie K. Armstrong, *Een Geschiedenis van God. Vierduizend jaar jodendom, christendom en islam*, Baarn 1995, vooral 326-384.

cultuur kan men bovendien betogen dat er in onze cultuur eerder een teveel is aan religiositeit en dat wij leven in een tijd van een veelgodendom. Deze goden hebben verschillende namen: efficiëntie, effectiviteit, individualisme, vrijheid, concurrentie, de ethische opdracht onze werkelijkheid te verbeteren en te vernieuwen en de gedachte dat daarin de opdracht van de mens en het heil van de wereld besloten liggen of - heel anders - zo veel mogelijk individuele paradijselijke ervaringen kunnen hebben. Er zijn nog andere transcendenties te noemen: voetbal, de dodenherdenking op 4 mei, de mythe van de ongelukkige kunstenaar.²² Muziek, vooral rockmuziek, blijkt een mogelijkheid te zijn het transcendente en ook het religieuze te ervaren.²³ Voor veel mensen is het transcendente en goddelijke geen voorwerp van nadenken. De levensdoelen worden als het ware door het leven zelf aangereikt; op vakantie kunnen gaan is dan zo'n levensdoel. Leven en denken worden bij elkaar gehouden door het sociale cement van collectieve waarden en normen en door de maatschappelijke en relationele verankering.²⁴ Dit sociale cement fungeert dan als een (zwakke) gemeenschappelijke transcendentie. Het wordt echter geen voorwerp van bezinning.

Vanuit het besef van de onkenbaarheid van God is het mogelijk vragen te stellen en een vruchtbare dialoog aan te gaan met deze uitingen van onze cultuur.

²² M. ter Borg, *Een uitgewaaierde eeuwigheid. Het menselijk tekort in de moderne cultuur*, Baarn 1991; id., *Het Geloof der Goddelozen*, Baarn 1996.

²³ J. Koenot, *Voorbij de woorden: essay over rock, cultuur en religie*, Baarn 1996, vooral 137-192, en J. te Winkel, "Op weg naar Nergenshuizen", *Praktische Theologie* 24 (1997) 173-179.

²⁴ E.J.S. Hijmans, *Je moet er het beste van maken. Een empirisch onderzoek naar hedendaagse zingevingssystemen*, Nijmegen 1994, vooral 76-82, 149-155, 228-230.

2.3 *Schepping*

Tussen de talrijke *Quaestiones* en Artikelen die ons weinig actueel lijken, kunnen we soms, bijna onverwacht, op een juweeltje stuiten. Zo komen we de vraag tegen of je kunt bewijzen dat de wereld, de schepping, een begin heeft gehad.²⁵ Dit wordt door Thomas ontkend. Dat de schepping ooit is begonnen is een geloofsuitspraak op grond van de bijbelse openbaring. Filosofisch gezien is er niets op tegen te denken dat de wereld 'eeuwig'. Ook als gelovige zou hier goed mee te leven zijn. Het is echter de openbaring die ons zegt dat de schepping een begin heeft gehad; de tijd is overigens eveneens een geschapen werkelijkheid en ontstaan met het begin van de schepping. Schepping heeft voor Thomas als zodanig niets te maken met een 'begin'. Schepping zegt alleen dat de schepping in relatie staat met God. Voor de schepping is God haar oorsprong.²⁶

Ook nu nog zeggen mensen, als zij voor zichzelf het bestaan van God willen verantwoorden, vaak: 'maar alles moet toch een begin hebben gehad'. Volgens velen is de 'Big Bang' uit de kosmologische theorieën van de natuurwetenschappers het begin van de schepping. Sommige natuurwetenschappers verwachten ooit God zelf te kunnen aanwijzen. De 'Big Bang' is natuurlijk niet het begin van de schepping. God is niet een onderdeel van Zijn schepping, ook niet als begin. De verwarring op dit gebied is groot. Thomas helpt ons de idee van schepping los te maken van het begin van de tijd. Schepping drukt een relatie uit met God. Deze relatie is hier en nu aanwezig. Dat zij ooit begon is bijzaak. Het geloof in God kan niet verantwoord worden door terug te wijzen naar een begin. Als men een verantwoording zoekt, moet dat gebeuren op grond van het heden.

²⁵ ST I, 46, 2.

²⁶ ST I, 45, 3.

2.4 *Christus als hoofd van de Kerk*

Een ander juweel dat mij is bijgebleven is de uitspraak van Thomas dat aan Christus genade is verleend, niet slechts als aan een enkel individu, maar als hoofd van de kerk zodat zijn lijden niet slechts hemzelf maar allen ten goede is gekomen.²⁷ In de jaren zestig werd de Kerk als 't ware opnieuw ontdekt, niet slechts als een juridisch lichaam, maar als sacrament van de godsontmoeting. Daarmee werd een bijna vergeten geloofsovertuiging opnieuw levend. Wij worden door Christus bevrijd door met hem in communicatie te treden en dit gebeurt door deel te nemen aan de sacramentele werkelijkheid van de Kerk.²⁸ Bovendien benadrukt Thomas in deze context dat Christus handelde uit liefde. Niet lijden als zodanig of de dood, maar de liefde van Jezus bevrijdt. Deze liefde is er niet pas bij zijn dood, maar vanaf het moment dat hij ontvangen werd: heel zijn leven, dood en verrijzenis zijn verlossend.²⁹

Dit fundamentele inzicht gaat in tegen een verheerlijking van het lijden zoals die in latere eeuwen gestalte kreeg. Ook is het een kritiek op de verzoeningsleer zoals deze in de tijd van de Reformatie en Contra-Reformatie geformuleerd is. Deze zogenaamde klassieke verzoeningsleer staat in de geloofsbeleving van nog veel mensen, vooral protestantse christenen, centraal. Op de in 1998 gehouden Kerkendag te Kampen kwamen alleen al 1500 mensen naar een forum hierover, wakker geschud door de afwijzing ervan door de Kampense hoogleraar Nieuwe Testament C.J. den Heyer.³⁰

²⁷ ST III, 48, 1; vgl. III, 19, 4.

²⁸ Vgl. E. Schillebeeckx, *Christus, Sacrament van de Godsontmoeting*, Bilthoven 1960.

²⁹ ST III, 48, 2.

³⁰ C.J. den Heyer, *Verzoening: bijbelse notities bij een omstreden thema*, Kampen 1998.

2.5 *Menselijk handelen*

Belangrijk voor mijn denken, pastoraal handelen en spiritualiteit waren de inzichten van Thomas betreffende het menselijk handelen. De menselijke daad is voor Thomas een daad die in vrijheid geschiedt. In de praktijk blijkt deze vrijheid vaak afwezig. Het stellen van vrije daden is niet zo vanzelfsprekend. Voor die vrijheid is het fundamenteel het doel van je handelen te kennen.³¹ Ook wanneer een zelfmoord perfect wordt voorbereid en uitgevoerd, blijft het onzeker of de zelfmoordenaar het doel van zijn handelen wel voldoende kende. Geconfronteerd met de voorbereiding en planmatige aanpak ervan, weten we toch niet of de zelfmoord een vrije menselijke daad was. Verder kan de onwetendheid de menselijke daad onvrij maken en de mens geheel of gedeeltelijk vrijpleiten van schuld.³² Ook de omstandigheden kunnen de vrijheid van de menselijke daad belemmeren. We leerden het bekende rijtje van de omstandigheden: *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando*:³³ wie handelt, wat het voorwerp van de handeling is, waar de handeling plaatsvindt, welke hulpmiddelen gebruikt worden, waarom iets gedaan wordt, hoe en wanneer. Het is kenmerkend voor de wijze waarop mijn docenten met Thomas omgingen dat zij hier enige kritische opmerkingen plaatsten. Voor Thomas zijn omstandigheden accidenteel. Maar zijn tijd en plaats wel accidenteel aan het menselijk bestaan? Maken zij niet juist mede de identiteit uit van een mens?³⁴ Is een mens niet wezenlijk een historisch wezen? Dezelfde vraag kan men aan de intentie stellen, die volgens Thomas een daad is van de wil.³⁵ Is deze

³¹ ST I II, 6, 1.

³² ST I II, 6, 8.

³³ Vgl. ST I-II, 7, 3.

³⁴ A. Arntz, "Omstandigheden", *Theologisch Woordenboek*, H. Brink (red.), Roermond 1958.

³⁵ ST I-II, 12, 1.

niet meer dan van bijkomende aard voor de identiteit van de mens?

Wat ik geleerd heb van de beschouwingen rond de menselijke daad is een grote voorzichtigheid ten aanzien van de beoordeling van daden van zowel mijzelf als die van anderen. Het is niet mogelijk met behulp van een paar zogenaamde objectieve normen de goedheid of slechtheid van een daad vast te stellen. De bewering dat sommige daden in zich altijd en overal slecht zijn loochent de situatie van de mens. Deze fijngevoeligheid ten aanzien van de beoordeling van menselijke daden was begin jaren zestig te meer welkom, omdat vele katholieken in Nederland leden aan de gevolgen van scrupulositeit die hen deed leven in een sfeer van angst. Wie hedentendage kritiek heeft op wat men noemt 'het verval van normen en waarden', vergeet misschien te gemakkelijk hoe slecht de psychologische situatie was van de vele katholieken die onderdrukt werden door een veel te angstvallig geweten, met name op het gebied van de seksualiteit.

2.6 *Besluitvaardigheid*

Het woord 'geweten' dat zo juist viel, brengt mij tot een volgend onderwerp: de deugd van prudentie of verstandigheid. We beschikken in het Nederlands niet over een goed woord om het latijnse *virtus* weer te geven. 'Deugd' is een woord zonder betekenis geworden. Bij gebrek aan beter geef ik de voorkeur aan het woord 'vaardigheid'. De woorden 'prudentie' of 'voorzichtigheid' of 'verstandigheid' zijn evenmin goed gekozen. Zij raken de kern van de zaak niet. Het gaat er niet louter om voorzichtig te zijn - er is juist vaak durf nodig -, terwijl 'verstandigheid' een te intellectualistische term is. De verstandigheid vooronderstelt bij Thomas de werking van de andere deugden of vaardigheden en is tegelijk de vaardigheid die de andere overstijgt.³⁶ Ons werd ingeprent dat de

³⁶ ST I-II, 58, 5; I-II, 61, 2.

voornaamste daad van de 'deugd van verstandigheid' het bevel is.³⁷ Ik ben dan ook geneigd van 'besluitvaardigheid' te spreken in plaats van 'verstandigheid'. Het gaat erom te besluiten hoe menselijke goedheid hier en nu gerealiseerd moet worden. In de wirwar van informatie die op ons afkomt, bewust van de specifieke omstandigheden waarin wij zelf en anderen zich bevinden, moet er hier en nu een beslissing vallen over wat er gebeuren moet.³⁸ Daarbij kunnen we nooit alles overzien. Het gaat er dan om toch een goede beslissing te nemen. Deze vaardigheid is wat Thomas met *prudentia* omschrijft. Ook als later zou blijken dat de beslissing toch fout is, hebben we toch 'verstandig', 'besluitvaardig' gehandeld. Ons treft geen schuld, maar wel moeten we reageren op de eventuele negatieve gevolgen van onze beslissing. Deze vaardigheid beslissingen te nemen in een situatie vol contingenties gaat uit boven het geweten. In het geweten wordt steeds het een afgewogen tegen het andere. In de woorden van A. Arntz o.p.: "Het discursieve geweten is daar op zijn plaats waar de deugd nog niet volgroeid is, waar men eerder van 'continentia' of 'zelfbeheersing' dan van deugd moet spreken. Het oordeel van de waarachtig deugdzame, en volgens de leer van de samenhang der deugden dus verstandige mens is veel meer intuïtief en spontaan."³⁹

De actualiteit van deze vaardigheid kan in onze postmoderne tijd nauwelijks overschat worden. Enerzijds is onze tijd er een van onttraditionalisering. Deze onttraditionalisering betekent een emancipatie van het individu, een afscheid van bindingen. Het individu komt zo naar voren als verschillend van anderen, als een onherleidbare en

³⁷ ST II-II, 47, 8. Zie: A. Arntz, "Verstandigheid", *Theologisch Woordenboek*, Roermond 1958.

³⁸ ST II-II, 47, 6.

³⁹ A. Arntz, "Verstandigheid", *Theologisch Woordenboek*, Roermond 1958, hier: 4773. Op deze plek wordt verwezen naar ST II-II, 49, 2 en 3, en I-II, 95, 2, ad 4.

ondeelbare eenheid die onderscheiden is van andere eenheden van hetzelfde type en eigen eisen heeft, waar anderen niet op kunnen vooruitlopen.⁴⁰ De Britse historicus E. Hobsbawm (1917) schrijft in zijn analyse van de twintigste eeuw over deze omslag in onze cultuur: "De culturele revolutie in het laatste deel van de twintigste eeuw kan het beste begrepen worden als de triomf van het individu over de samenleving, of liever, het breken van de draden die in het verleden mensen hadden samengeweven in sociale weefsels. Want zulke weefsels bestonden niet alleen uit de feitelijke relaties tussen mensen en hun wijzen van organisatie, maar ook uit algemene modellen van zulke relaties en de te verwachten patronen in het gedrag van mensen tegenover elkaar; hun rollen waren voorgeschreven, hoewel niet altijd neergeschreven. Vandaar de vaak traumatische onzekerheid wanneer oudere gedragsconventies óf vernietigd werden óf hun redelijke grond verloren, of vandaar het onbegrip tussen degenen die dit verlies ervoeren en degenen die te jong waren om iets anders gekend te hebben dan een samenleving in anomie."⁴¹

Anderzijds is ons ook de toekomst uit handen gevallen. Wij leven niet meer in de verwachting dat de toekomst zeker beter zal zijn dan het heden en dat wij deel uitmaken van een door de rede gestuurd evolutieproces. De geschiedenis wordt op de tast gemaakt. We worden geconfronteerd met de leegte, met het wegvallen van de verwachtingen waaraan we gewend zijn geraakt. De situaties waarin we belanden zijn onbekend, ambivalent en chaotisch.⁴² Ze verschillen door tijd, plaats, maatschappelijke context, maar vooral doordat deze of die specifieke personen erbij betrokken zijn. Telkens opnieuw

⁴⁰ A. Laurent, *L'individu et ses ennemis*, Parijs 1987, 14.

⁴¹ E. Hobsbawm, *Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991*, London 1994, 334-335 (vertaling A.L.).

⁴² Vgl. Z. Bauman, *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*, Oxford 1995, 44-71.

moeten de goede beslissingen genomen worden. Varen op het kompas van het geweten schiet hier mijns inziens tekort. De ontwikkeling van de vaardigheid op verantwoorde wijze beslissingen te nemen is hoogst gewenst.

2.7 *Eucharistie*

Toen ik student was, was een belangrijk discussiepunt de theologie van de eucharistie, met name de kwestie van de werkelijke aanwezigheid van Jezus. Dat debat bleef in mijn studententijd onbeslist en werd vele jaren voortgezet.⁴³ De visie van Thomas op de eucharistie kreeg voor mij een nieuwe actuele betekenis toen ik het artikel las van L. Brink "Thomas en Calvijn tezamen ter communie" in het *Tijdschrift voor Theologie* uit 1989.⁴⁴ Dit artikel is een historische studie waarin twee klassieke theologen met elkaar vergeleken worden, wat nieuw licht werpt op onze theologische tradities. Zijn conclusie is dat er weliswaar terminologische verschillen zijn, maar dat de overeenkomst tussen beiden overheerst. Voor beiden is Christus werkelijk aanwezig in het sacrament. De aanwezigheid is onzichtbaar, maar werkelijk krachtens de Heilige Geest. Er zijn nog andere overeenkomsten: "Ook inzake de tegenwoordigheid van de substantie (*substantialiter*) is er uiteindelijk geen verschil. En wanneer we het begrip transsubstantiatie verstaan naar Thomas' bedoeling, biedt ook dit geen reden voor een wezenlijke controverse... Ook over de tegenwoordigstelling van Jezus' offer en diens *caro vivifica* blijken Thomas en Calvijn het met elkaar eens te zijn."⁴⁵

Ik merk op dat bij Thomas het woord

⁴³ Voor dit debat verwijst ik naar de Schots katholieke theoloog P.J. FitzPatrick, *In Breaking of Bread. The Eucharist and Ritual*, Cambridge 1993, die ook tot een mij bevredigende afsluiting komt.

⁴⁴ L. Brink, "Thomas en Calvijn tezamen ter communie", *Tijdschrift voor Theologie* 29 (1989) 232-249.

⁴⁵ L. Brink, *o.c.*, hier: 248.

‘transsubstantiatie’ geen prominente plaats inneemt: de verandering van brood en wijn in Christus’ lichaam en bloed kán transsubstantiatie genoemd worden.⁴⁶ Waar Thomas zich sterk en herhaaldelijk tegen keert is de gedachte van een lokale beweging van Jezus vanuit de hemel naar brood en wijn.⁴⁷ Zoals een substantie als substantie niet gezien kan worden dan door het intellect, kan het lichaam van Christus in de eucharistie alleen door het geloof gezien worden.⁴⁸ Jezus is niet fysiek, maar sacramenteel aanwezig.

J. Wissink merkt terecht op dat “de lezing van zijn (Thomas) teksten ook oecumenisch interessant en belangrijk is”.⁴⁹ L. Brink concludeert dat de uitspraken van latere scholastieke theologen en van Trente over de eucharistie op diverse punten verder afstaan van Thomas dan Calvijn. Calvinisten uit de eeuwen na Calvijn staan over het algemeen verder af van Calvijn dan Thomas. Brink hoopt dat een verdere doordenking van de problematiek ons verder kan helpen op de weg naar intercommunie en misschien ook naar intercelebratie. De actualiteit van dit artikel van L. Brink en daarmee van de theologie van Thomas van de eucharistie is duidelijk. Men hoeft slechts te denken aan de commotie na de kerkelijke inzegening van het huwelijk van prins Maurits en Marilène van den Broek. Historische studies zoals die van L. Brink kunnen hier verhelderend en relativerend zijn.

3. Geen thomist

De zeven fragmenten die ik hier genoemd heb, zijn in mijn leven met mij meegegaan. Daarbij zijn nog enige andere van

⁴⁶ ST III, 75, 4.

⁴⁷ ST III, 75, 2, en 76, 5.

⁴⁸ ST III, 75, 1 en 76, 7.

⁴⁹ J. Wissink, *Thomas van Aquino. De actuele betekenis van zijn theologie. Een inleiding*, Zoetermeer 1998, 27.

minder belang. Toch ben ik geen thomist. Ik vind het een goede zaak Thomas gelezen te hebben; ik denk dat het voor elke theologische vorming goed is kennis gemaakt te hebben met een klassiek theoloog, al is het maar om op het spoor van het verschil in theologische positie te komen. De breuken tussen zijn en onze tijd lijken mij te groot om Thomas in het spoor van de moderne hermeneutiek te vertolken naar onze tijd toe. Wel zie ik de mogelijkheid fragmenten van zijn theologie te transponeren naar onze kontekst zoals bijvoorbeeld muziek van Bach gebruikt wordt voor een moderne choreografie die zelf bijvoorbeeld ook elementen uit de Afrikaanse cultuur verwerkt.⁵⁰ Door deze haast onwaarschijnlijke combinatie klinkt de muziek van Bach anders in de oren en krijgen dans, licht en kleding er een dimensie bij. Kort wil ik aangeven waar voor mij inzake de theologie van Thomas de breuken liggen.

3.1 *De geringe plaats van de naaste*

Als student viel het mij al op dat bij Thomas de relatie met de andere mens, met de naaste een geringe rol speelt. Voor wat voor mij de centrale existentiële en theologische vraag is 'hoe leven wij, mensen, samen?' kan ik bij Thomas niet terecht. Het uiteindelijk doel van het menselijk leven is volgens Thomas God. We moeten God beminnen als ons doel en de naaste wegens God, omwille dus van ons doel. God moeten we meer beminnen dan de naaste.⁵¹ Men moet zichzelf beminnen omdat de mens God toebehoort.⁵² De reden om de naaste te beminnen is God; wij moeten in de naaste beminnen, wat deze in God is.⁵³ Het gaat erom de mens, ook de vijand te beminnen

⁵⁰ Ik denk hierbij concreet aan de voorstellingen van Introdans 'Bach en vogue' die hun première beleefden te Arnhem op 2 oktober 1998.

⁵¹ *ST II-II*, 44, 3; *II-II*, 26, 2.

⁵² *ST II-II*, 25, 4.

⁵³ *ST II-II*, 25, 1.

wegens God.⁵⁴ De ontwikkeling van het deugdzame leven is gericht op dat ene doel: God. De belangrijke bijbelse term 'Rijk van God' speelt bij Thomas hoegenaamd geen rol. Dit 'Rijk van God' betreft volgens hem vooral de innerlijke daden van de mens, zijn innerlijk gerecht zijn, zijn vrede en geestelijke vreugde, die noodzakelijkerwijs impliceren dat uiterlijke daden die daartegen ingaan, ook tegen het Rijk van God ingaan.⁵⁵ In tegenstelling met Thomas kunnen wij nu God niet meer denken zonder het Rijk van God dat voor ons vooreerst een sociale betekenis heeft.

Thomas staat hierin niet alleen. De naaste heeft tot in deze eeuw toe in de theologie geen rol van betekenis gespeeld. De praktijk van de naastenliefde was er ongetwijfeld, maar er werd niet of weinig op gereflecteerd. Zo kan men de indruk krijgen dat de Byzantijnse monniken louter contemplatief waren, terwijl wij uit de stichtingsacten van hun kloosters weten dat zij allerlei taken moesten vervullen zoals onderwijs geven, zieken verzorgen, doden begraven; daarnaast kwam nog de individuele pastorale zorg.⁵⁶ Zo is uit het werk van Thomas weinig af te leiden betreffende de activiteiten van de bedelorden voor het heil van hun medemensen. Wel vinden we bij Thomas een schildering van Jezus als een soort dominicaan, wanneer hij het omgaan van Jezus met de mensen bespreekt.⁵⁷

3.2 *Geen historisch bewustzijn*

God, 'zonder' zijn Rijk, is bij Thomas het doel van het menselijke leven. Het werk van Thomas wordt beheerst door het exitus-reditus schema: de mens gaat uit van God en keert

⁵⁴ ST II-II, 25, 8.

⁵⁵ ST I-II, 108, 1, ad 1.

⁵⁶ J.M. Hussey, "Byzantine Monasticism", J.M. Hussey (ed.), *The Cambridge Medieval History*, vol.IV, The Byzantine Empire, Part II Government, Church and Civilisation, Cambridge 1967, 161-184.

⁵⁷ ST III, 40, 1-3.

dankzij de bemiddeling van Christus tot God terug. Hij kan God daarbij niet bereiken met zijn verstand, maar wel met zijn wil, zijn liefde. Op de weg naar het goddelijk huis, beoefent hij de deugden, waaronder ook de liefde tot de naaste. Dit exitus-reditus schema tekent Thomas ondanks de Aristotelische invloeden als een Neo-platonist. B. Delfgauw heeft dit Neo-platonisme in zijn boek *Thomas van Aquino* in een twaalftal 'trekken' geschilderd.⁵⁸ Dit Neo-platonisme vormde de algemene verstaanshorizon in de tijd van Thomas en nog lang daarna. In de katholieke Kerk is ook nu nog dit Neo-platoonse erfgoed levend. In onze postmoderne tijd is echter de Neo-platoonse wereld aan het uiteenspatten in talloze scherven.

Thomas, mede in navolging van de christelijke traditie vóór hem, doorbreekt het Neo-platoonse schema op verschillende punten. Men kan hierbij uiteraard denken aan de schepping en aan de vrijheid van de mens. Maar ook is de werkelijkheid voor Thomas veel dynamischer dankzij het feit dat hij de kennende en liefhebbende mens ziet als een afbeelding van de Triniteit met haar dynamiek van de voortbrenging van het Woord en de liefde.⁵⁹ Terwijl Plotinus de tijdelijkheid wil overwinnen, ziet Thomas haar dankzij de incarnatie als een plaats van heil. In deze zin staat het exitus-reditus schema ondanks zijn cyclisch karakter bij hem open voor de geschiedenis.⁶⁰ Ook staat Thomas positief tegenover de veelheid. De schepping kan slechts in en door een verscheidenheid van schepselen een dynamische representatie van God zijn en de uitdrukking van zijn goedheid.⁶¹ Ook als de mensen niet zouden sterven zoals in de tijd van vóór de

⁵⁸ B. Delfgauw, *Thomas van Aquino. Een kritische benadering van zijn filosofie*, Bussum 1980, 197-203.

⁵⁹ *ST I*, 93, 7.

⁶⁰ M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisch Denken bei Thomas von Aquin*, München 1964.

⁶¹ *ST I*, 47, 1.

zondeval, zouden ze zich toch vermenigvuldigd hebben.⁶² Meer nog, in een bepaald opzicht, namelijk gegeven het feit dat een mens een mens kan voortbrengen, lijkt de mens meer dan de engelen op God.⁶³

Desalniettemin overheerst het Neo-platoonse denkschema. Een van de karakteristieken hiervan is het ontbreken van het bewustzijn van het bestaan van geschiedenis - Delfgauw noemt dit niet. De openheid voor de tijdelijkheid en de geschiedenis krijgt geen handen en voeten. De verticale 'gouden ketting van zijn' vanuit God naar de materie toe is minstens sinds de achttiende eeuw veranderd in een tijdlijn die tot voor kort nog als opgaand, evolutionair verstaan werd,⁶⁴ maar nu eveneens in fragmenten uiteenvalt. Op dit gebrek aan historisch bewustzijn zijn we in het voorafgaande al een paar keer gestoten. Voor mij is de mens een historisch wezen, wiens zelfzijn samenhangt met tijd en plaats en met zijn/haar relaties tot andere mensen.

3.3 *Relaties zijn geen accidenten*

In 1984 publiceerde P. Schoonenberg s.j. een artikel in het *Tijdschrift voor Theologie* met als titel "Ons gebed en onze God".⁶⁵ Daarin verzet hij zich, mijn inziens terecht, tegen de opvatting van Thomas, dat God niet reëel betrokken is op ons, mensen. Dit lijkt "een flagrante ontkenning van het geloof dat God ónze God is". Hij verwijst naar *ST I*, 13, 7, waar Thomas schrijft: "Omdat God dus buiten heel de schepselijke orde staat en alle schepselen op Hem gericht staan, en niet omgekeerd, is het duidelijk dat de schepselen reëel op God zelf betrokken zijn; maar in God is er geen reële relatie van Hem tot de schepselen,

⁶² *ST I*, 98, 1, ad 2.

⁶³ *ST I*, 93, 3.

⁶⁴ Zie het klassieke boek van A.O. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Cambridge Mass. 1936.

⁶⁵ P. Schoonenberg, "Ons gebed en onze God", *Tijdschrift voor Theologie* 24 (1984) 5-17.

maar slechts een gedachte, voorzover de schepselen naar Hem verwijzen. En zo verbiedt niets dat dergelijke woorden die een relatie teweegbrengen tot het schepsel, vanuit de tijd van God worden uitgezegd, niet wegens een of andere verandering in Hem, maar wegens een verandering van het schepsel; zoals een zuil rechts komt te staan van een levend wezen zonder enige verandering in hem, maar omdat het levende wezen verplaatst is." Wanneer we dus zeggen dat God ons een toevlucht is geworden, speelt zich deze verandering in ons af, niet in God. Hierbij sluit de gedachte aan dat God de schepselen niet in zich kent, maar zoals ze zijn in Hem als hun schepper.⁶⁶

Vanuit een bevrijdingstheologisch perspectief formuleert D. Sölle aan het begin van haar boek over de schepping een soortgelijke kritiek: "Als het over de schepping ging, heeft de theologische traditie altijd gepoogd om God van de schepping te verwijderen; ze heeft steeds een sterk accent gelegd op Gods totaal anders zijn en Hem gezien als de transcendente God die, in absolute vrijheid, de wereld uit het niets schiep... De traditionele theologische accentuering van Gods transcendentie en absolute autonomie heeft geleid tot (1) de overwinning op en de potentiële vernietiging van de natuur; (2) de devaluering van het menselijk handelen...; (3) onderdrukking en onrecht (omdat de dichotomie, de twee-deling goddelijk-menselijk andere dichotomieën voortbrengt); (4) afstand doen door de mens van verantwoordelijkheid voor een voort-durende schepping... Anders dan de traditionele theologie geloof ik, dat God de wereld schiep uit behoefte aan relaties en dat wij, samen met God, verantwoordelijk zijn voor het lot van de aarde en de menselijke gemeenschap."⁶⁷ Een consequentie uit de theologische vooronderstelling van Gods absoluut anders zijn is volgens Sölle dat God in-geen-enkele-relatie-staat. Hij is niet

⁶⁶ ST I, 14, 5.

⁶⁷ D. Sölle en S.A. Cloyes, *God heeft mensen nodig. Een theologie van de schepping*, Baarn 1985.

door hartstocht en leed aan andere bestaande wezens gebonden. Zijn vrijheid weerspiegelt zo het gefantaseerde rijk van absolute vrijheid waarin de mens (de man) relaties, de liefde en de gerechtigheid achter zich heeft gelaten, en meent te kunnen doen wat hij wil zonder tegelijk verantwoordelijkheid op zich te nemen en verplichtingen aan te gaan. De eenzame God is beeld van de zelfgenoegzame individualistische man.

Bij Thomas en de traditie vóór hem is elke, dus ook een reële relatie een accident en dus niet in God aanwijsbaar. Dit is volgens mij van fundamenteel belang. Het verklaart mede waarom in de traditie de onderlinge betrokkenheid van mensen zo zwak ontwikkeld is. De traditie denkt in substanties die in beginsel zichzelf genoeg zijn en als een bijkomstig iets een relatie hebben tot andere substanties. Sociologisch gezien was de onderlinge betrokkenheid veel groter dan in onze wereld, maar ze was zo vanzelfsprekend dat zij geen voorwerp van reflectie werd. Onze samenleving betekent een breuk met deze traditie, een breuk met denken in substanties, een afscheid - minstens voorlopig - van de metafysiek. "In den beginne was er de relatie", heeft M. Buber gezegd.⁶⁸ E. Levinas heeft hiertegen bezwaren gemaakt uit angst dat mensen in elkaar zouden samensmelten,⁶⁹ maar volgens mij ontkomt hij niet aan de vooronderstelling dat de relatie voorafgaat aan de verschijning van de ander. Hoe zou immers de ander als de ander herkend kunnen worden? Van René Girard heb ik geleerd dat relaties mimetisch zijn; de mimesis speelt overigens ook bij Thomas een belangrijke rol, men denke bijvoorbeeld aan zijn adagium: *omne agens agit sibi simile*.

Wij kunnen God slechts denken als reëel betrokken op ons. Dit betekent een afscheid van klassieke eigenschappen van

⁶⁸ M. Buber, *Ich und Du*, Heidelberg 1958.

⁶⁹ Zie voor de discussie tussen M. Buber en E. Levinas: H. Meulink-Korf en A. van Rhijn, *De Context en de Ander. Nagy herlezen in het spoor van Levinas met het oog op het pastoraat*, Zoetermeer 1997, 162-172.

God zoals onveranderlijkheid, almacht, alwetendheid en een nieuw zicht op Gods liefde, gerechtigheid en voorzienigheid. Deze breuk, denken in relaties in plaats van in substanties, is fundamenteel.

3.4 *Een mannelijke culturele horizon*

Met de traditie staat Thomas in een patriarchale traditie. Sölle heeft hier in het voorafgaande reeds op gewezen. Vanuit de scheppingsorde zijn man en vrouw principieel gelijk, maar de vrouw is geschapen ten dienste van de man als hulp bij de voortplanting.⁷⁰ Een mens moet volgens Thomas zijn vader meer beminnen dan zijn moeder.⁷¹ De bestemming van de vrouw is de hulp te zijn van de man.⁷² Het lijkt wat modisch om dit hier neer te schrijven. Maar mijn vrouwelijke collega's hebben mij duidelijk gemaakt hoe onderdrukkend het is om als vrouw te moeten leven binnen een mannelijke culturele horizon. Juist nu het feminisme niet meer zo in de mode is, wil ik dit uitdrukkelijk stellen. Onze culturele horizon is in deze langzaam aan het veranderen. Ook hier breken we met een erfenis waarvan Thomas deel uitmaakt.

4. Broeders en zusters van Thomas

Het kleine Dominicaans Studiecentrum voor Theologie en Samenleving te Nijmegen houdt zich niet bezig met de studie van dominicaanse spiritualiteit of met het bestuderen van de teksten van Thomas. Dat dit laatste vruchtbaar kan zijn en meer kan opleveren dan 'geen zonde doen' heb ik onder meer laten

⁷⁰ ST I, 92, 1.

⁷¹ ST II-II, 26, 10.

⁷² M. Merckx, *De spanning erin houden - over de visie op de vrouw in scheppingstheologie bij Thomas van Aquino*, Doctoraalscriptie theologie, Nijmegen 1991, 82. Cf. *Jaarboek 1993 Thomas Instituut te Utrecht*, Utrecht 1994, 117-159.

zien onder het kopje 'Eucharistie'. Wat wij proberen te doen is theologiseren in de geest van Thomas. Thomas was een theoloog die de ontmoeting aandurfde met de nieuwe stedelijke cultuur van zijn tijd. Wij moeten de ontmoeting aangaan met onze postmoderne cultuur. Evenmin als Thomas moeten we ons daarbij laten leiden door cultuurpessimisme. Voor de gelovige mens biedt elke tijd kansen en mogelijkheden. We hebben niet de pretentie op intellectueel niveau Thomas te evenaren. Wij werken bovendien binnen een klein taalgebied. We leven in een gefragmenteerde wereld, waarin het ijdelheid zou zijn een 'groot verhaal' te produceren. Slechts in fragmenten en in kleine essays kunnen we theologiseren. Maar hoe verschillend ons theologiseren ook is in vergelijking met Thomas, zowel inhoudelijk als gezien de omstandigheden, wij hopen dat hij ons als zijn collega's, zijn zusters en broeders ziet zoals ook wij in hem onze broeder en collega herkennen.

SUMMARY

The author, engaged in a Dominican center of studies for theology and society, reflects upon the fruits of his being educated in the thought of Thomas Aquinas. Due to modernity, and the modern lack of any universal frame of reference, the starting-point for this reflection is autobiographical, appealing to Ricoeur's category of testimony. The author recalls Aquinas being studied in a historical vein, during the fifties, and the awareness of a great affinity with a thinker who opens up theology to the needs of the world and the times.

Seven fragments in Aquinas' theology are brought to the fore, fragments which retain actual meaning. They are the axiom that all knowledge comes through the senses (which implies a fundamental yes to the world and a no to all who are prone to fleeing it, as in New Age), the unknowability of God (of which the God is dead-theology was the rightful heir, and which implies criticism of the abundance of religiosity of a certain kind), creation (not meaning the world having its beginning in God but the world being related to God), Christ being the head of the Church (which recalls the discovery, during the sixties, of the Church as the sacrament of meeting God, and which signifies salvation not through suffering alone, but through love, through all of Christ), human agency (implying caution in judgment), the virtue of prudence (especially needed in times of individualism and the loss of the idea of an evolutionary development of society), and eucharist (in Aquinas' presentation nearer to Calvin than to Trent, thus having ecumenical potency).

Nevertheless the author deems it impossible to hermeneutically transpose the whole of Aquinas' theology. The main reasons are located in the lack of attention to human beings as neighbours, to their living together, in the lack of historical consciousness, in the view that relations between creatures and God are accidental to God and the fact that the

underlying metaphysics is substantial in stead of relational, and in the dominantly male horizon of thought.

The author concludes that he and his colleagues hope to be brothers and sisters of Thomas, by theologizing according to Thomas' attitude towards society and new developments.

RECHT VOORBIJ DE STAAT - OVER DE ACTUELE BETEKENIS VAN THOMAS VAN AQUINO

*prof. dr. Ernst M.H. Hirsch Ballin **

Inleiding

De aanleiding tot deze verkenning van de actuele betekenis van Thomas van Aquino voor het *recht* is het verschijnen van het boek van Jozef Wissink over “Thomas van Aquino: De actuele betekenis van zijn theologie”¹. Wissinks studie laat een grote nabijheid tot Thomas’ werk en werkwijze zien, en tegelijk een grote nabijheid tot de zorgen en vragen van onze tijd. Ogenschijnlijk bestaat er een spanning tussen het een en het ander: meer dan zeven eeuwen geschiedenis lijken er aan in de weg te staan dat Thomas, zoals Wissinks ondertitel zegt, *actuele betekenis* zou hebben.

Hoe het komt dat de tijd geen scheiding der geesten teweeg hoeft te brengen, wordt duidelijk uit wat Wissink schrijft over Thomas’ werkwijze. In het voetspoor van Alasdair MacIntyre karakteriseert hij Thomas’ antwoorden op de vragen, “nadat pro’s en contra’s gegeven en gewogen zijn”, aldus: “*the best answer reached so far*”: In elke nieuwe disputatie staat dat antwoord opnieuw op het spel. Op elk antwoord volgt

* Deze bijdrage kwam tot stand in het kader van een met steun van de NWO-stichting Maatschappij- en geesteswetenschappen uitgevoerd onderzoeksprogramma inzake de veranderde rol van de staat in de rechtsontwikkeling, van het Schoordijk Instituut, Katholieke Universiteit Brabant.

¹ Jozef Wissink, *Thomas van Aquino. De actuele betekenis van zijn theologie. Een inleiding*, Zoetermeer: Meinema 1998.

bovendien telkens weer een vraag, onophoudelijk.”² “Thomas bezit in hoge mate de deugd van de zakelijkheid. (...) Er staat slechts één ding op de agenda en er is bijna nooit een verborgen agenda. Hij wil bemiddelen naar de zaak, de waarheid, waarover hij spreekt en wil daarbij de lezer zo weinig mogelijk voor de voeten lopen. Deze zakelijkheid is zelf een spirituele waarde.”³

Hier roept Wissink herinneringen op aan de stijl waarin B.A.M. Barendse O.P. ook in jaren waarin dit absoluut niet *trendy* was, jonge academici vertrouwd heeft gemaakt met Thomas’ denken: “Een geloof op zoek naar inzicht”.⁴ Deze stijl van denken manifesteert ook veel meer existentiële betrokkenheid dan het ook door Wissink bestreden gebruikelijke vooroordeel over Thomas als “systeembouwer” suggereert.⁵ In de woorden van Barendse: Thomas’ denken is “Zich door het leven heendenken”⁶.

Deze karakteristiek van Thomas’ denken verheldert wat de betekenis is van het ook door Wissink uitgesproken *caveat* dat Thomas’ doelstelling niet wijsgerig, maar theologisch is. In Thomas’ denken speelt de intersubjectiviteit een sleutelrol. Intersubjectieve relaties, hoe verschillend ook, duiden geen tekort aan van degenen tussen wie ze bestaan: het zijn relatieve, geen privatieve tegenstellingen⁷. Dat geldt niet alleen voor de

² Wissink 1998, 23.

³ Wissink 1998, 24.

⁴ Aldus de ondertitel van B.A.M. Barendse o.p., *Thomas van Aquino, Een geloof op zoek naar inzicht*, Baarn: Het Wereldvenster 1968.

⁵ Wissink 1998, 22.

⁶ Onder deze titel is een keuze uit de geschriften van Barendse postuum gepubliceerd: *Zich door het leven heendenken, Keuze uit het werk van Prof. Dr. B.A.M. Barendse o.p.*, ingeleid door Th. van Velthoven, Kampen: Kok 1982.

⁷ Barendse 1982 (1951), 85; J. Hollak, “Wijsgerige reflecties over de scheppingsidee. St. Thomas, Hegel en de Grieken”, C. Struyker Boudier (red.), *De eindige mens? Essays over de grenzen van het menselijk bestaan*,

relaties in God (de Drievuldigheid) en die tussen eindige wezens onderling, maar – zonder dat dit afdoet aan de afhankelijkheid die in deze relatie begrepen is – ook voor de relatie van scheepsel tot de Schepper. De relatie scheepsel – Schepper wordt dus gekenmerkt door een “afhankelijkheid die zelfstandigheid niet uitsluit”⁸.

Bij Barendse komt aldus de *intersubjectiviteit* als sleutelbegrip naar voren. Aan de hand daarvan kan de historische betekenis van Thomas worden verstaan, in onderscheid tot het Griekse denken. Hij beschouwt deze intersubjectiviteit “niet zomaar als een belangwekkend antropologisch fenomeen met eventueel ethische implicaties, maar hij ziet het in een fundamenteel metafysisch perspectief.” Veelheid en communicatie tussen subjecten krijgen daarmee een positieve zin⁹:

“Intersubjectiviteit sluit méér in dan dat het ene subject de subjectiviteit van het andere alleen ziet en voor zichzelf in een monoloog uitsprekt. Omgekeerd is het ook niet voldoende als het gekende subject zich puur passief laat bezien. Er is een verkeer tussen beide nodig, een gemeenschap, een samenzijn, een persoonlijk, actief zichzelf mededelen en elkaars mededeling ontvangen. In de definitie van de kennis als subject-objectverhouding ligt deze wederkerigheid blijkbaar niet opgesloten.”¹⁰

Dit maakt meteen ook duidelijk waarom Thomas’ theologie niet bij wijze van toegift of toepassing, maar van binnenuit en ten volle betrekking heeft op onze leefwereld, op de relaties tussen mensen, en op de betrokkenheid van henzelf en hun relaties op

Bilthoven: Ambo 1975, 89-103, p. 95.

⁸ Hollak 1975, 91; vgl. Thomas van Aquino, *Summa Theologiae (ST)*, I, 45, 3 ad 3.

⁹ Th. van Velthoven in zijn inleiding bij Barendse 1982, 19

¹⁰ Barendse 1982 (1951), 79.

de scheppende God. Thomas' rechtstheorie is dus niet een onderdeel van zijn *Summa Theologiae* enkel omdat deze als een samenvattend systematisch werk was opgezet, maar omdat deze rechtstheorie *deel uitmaakt* van zijn onderwerp. Bij het onderzoek naar de juridische normering van intersubjectieve relaties komt (wederom) naar voren dat mensen daarin gestalte geven aan wat als het ware geprogrammeerd is door hun relatie als schepsels tot de Schepper. In de autonomie van de rede (hetgeen iets anders is dan willekeur) bij de bepaling wat ethisch en juridisch behoort¹¹, komt weer tot uitdrukking dat het statuut van de mens als schepsel *zelfstandigheid* omvat.

Misverstanden over het natuurrecht

Veel van mijn juridische vakgenoten hebben wel eens gehoord of gelezen dat Thomas van Aquino een "natuurrechtsleer" verdedigt. De klankkleur daarvan is die van een irrationele opvatting. E.M. Meijers bijvoorbeeld verbindt een positivistisch begrip van het geldende recht met een subjectivistische opvatting omtrent de inhoud van dat recht: "Voor dengene, die zich niet in natuurrechtelijk woordenspel verdiept, zal, wat het doel van het recht in concreto verlangt, steeds voor een belangrijk deel een zaak van appreciatie en daarmee een van subjectief inzicht zijn."¹² Men denkt bij natuurrecht aan een biologisme, of meent zich te herinneren dat de theorie van het natuurrecht dateert uit de tijd dat Europa zwoegde onder het juk van kerk en christendom, dat met de Verlichting definitief is afgeworpen. Het "positieve recht" staat hiermee in

¹¹ Zie Karl-Wilhelm Merks, *Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie, Strukturmomente eines 'autonomen' Normbegründungsverständnisses im lex-Traktat der Summa theologiae des Thomas von Aquin*, Düsseldorf: Patmos Verlag 1978.

¹² E.M. Meijers, *Verzamelde Privaatrechtelijke Opstellen. Eerste Deel*, Leiden: Universitaire Pers Leiden 1954, 19.

tegenstelling, en is het product van redelijkheid en – vandaag de dag – democratische legitimatie.

Degenen die werkelijk studie hebben gemaakt van het natuurrecht – hun aantal lijkt weer toe te nemen – is daarentegen duidelijk dat in Thomas' opvatting van het natuurrecht de ratio aan het werk is. Een recente inleiding in de rechtsfilosofie, totstandgekomen aan dezelfde universiteit waar eertijds E.M. Meijers doceerde, getuigt van een veel helderder inzicht in het natuurrecht en in de beperkingen van een dogmatisch positivisme.¹³

Er is een tweede misverstand, dat samenhangt met het eerste. Als er al waardering is voor de idee van natuurrecht, dan wordt dat opgevat als een set beginselen die van het eigenlijke recht onderscheiden zijn en kunnen worden gehanteerd als kritische maatstaf. De herleving van het natuurrecht na de Tweede Wereldoorlog was daarvan het resultaat.¹⁴ Die herleving werd echter ontkracht door een ontwikkeling waarin democratisch gelegitimeerde wetgevers meer en meer krediet kregen voor hun arbeid. Die democratische legitimatie van de wet maakte een terugkeer naar positivistische benaderingen politiek uiterst correct. Deze gedachtegang kreeg rond 1995 een vertaling in pleidooien voor herstel en versterking van het "primaat van de politiek" ten opzichte van de rechter en van het georganiseerd bedrijfsleven¹⁵. Daarnaast en daartegenover manifesteert zich

¹³ Zie Labuschagne en Smith in P.B. Cliteur, B.C. Labuschagne & C.E. Smith (red.), *Rechtsfilosofische stromingen van de twintigste eeuw*, Deventer: Gouda Quint 1997, onder meer 146-147, 149-197, 377,

¹⁴ Vgl. H.J. Hommes, *Een nieuwe herleving van het natuurrecht* (diss. V.U. Amsterdam), Zwolle: W.E.J. Tjeenk Willink 1961.

¹⁵ Vgl. H.F. Dijkstal als minster van Binnenlandse Zaken op 21 januari 1997 in de Eerste Kamer (Handelingen Eerste Kamer 1996-1997, 14-591): "Als het gaat om het primaat van de politiek en het herstellen daarvan, heeft dat iets te maken met wat ik zojuist heb gezegd over de ZBO's en dus ook de PBO's. Welnu, de wetgever bepaalt meestal dat de overheid daarin een taak

in de recente rechtstheorie een opvatting waarin de herleiding van recht tot wetgeving gebonden wordt aan de veronderstelling (en conditie) dat in de wettelijke normen gerechtigheidscriteria zich voldoende manifesteren. Alexy heeft dit tot uitdrukking gebracht in een genuanceerde definitie die positief recht met de eisen van gerechtigheid en effectiviteit verbindt.¹⁶

De betekenis van Thomas' rechtsleer voor ons begrip van recht en rechtsontwikkeling is echter niet dat ze criteria van goed recht van buitenaf importeert. Integendeel, maatgevend is in de juridische oordeelsvorming de natuur van de mens als een redelijk wezen dat dezelfde argumenten voor zichzelf en voor anderen laat gelden. De problematische waterscheiding van "is" and "ought" wordt daarmee voorkomen, zoals Wissink aangeeft.¹⁷ "Da mihi factum, dabo tibi ius" (Decretalen 2, 1, 6) zou in een strikt "is/ought"-schema betekenen dat degene die de feiten naar voren brengt in de rechter een soort orakel ontmoet – alsof niet juist al zijn kennis van het gedrag dat de verhoudingen heeft verstoord een juridische beoordeling indiceert. Evenmin brengt Thomas' rechtsleer ons een algemeen-geldige rechtsorde met een inhoud die onafhankelijk is van de omstandigheden en de geschiedenis. Integendeel, de menselijke rede is ontvankelijk voor de veranderingen in de te

heeft. Dan moet bij dat publieke werk ook duidelijk zijn dat de politiek de uiteindelijke verantwoordelijkheid draagt, omdat zij verantwoording kan afleggen aan staten, raden en parlement."

¹⁶ "Das Recht ist ein Normensystem, das (1) einen Anspruch auf Richtigkeit erhebt, (2) aus der Gesamtheit der Normen besteht, die zu einer im großen und ganzen wirksamen Verfassung gehören und nicht extrem ungerecht sind, sowie aus der Gesamtheit der Normen, die gemäß dieser Verfassung gesetzt sind, ein Minimum an sozialer Wirksamkeit oder Wirksamkeitschance aufweisen und nicht extrem ungerecht sind, und zu dem (3) die Prinzipien und die sonstigen normativen Argumente gehören, auf die sich die Prozedur der Rechtsanwendung stützt und/oder stützen muß, um den Anspruch auf Richtigkeit zu erfüllen" (Robert Alexy, *Begriff und Geltung des Rechts*, Freiburg/München: Alber, 1992, 201).

¹⁷ Wissink 1998, 168-169.

beoordelen levenssituatie. Ze wil – daarmee rekening houdend – tot een voor mensen over en weer aanvaardbare (d.w.z. intersubjectief geldige) beoordeling komen. Max Müller spreekt van het “ursprüngliche Im-Recht-Sein des in der Gemeinschaft und ihren Werken sich verwirklichenden Menschen”: dat is volgens hem “das *wirkliche* Naturrecht.”¹⁸ Natuurrecht is dus geen keurslijf, maar eerder de ruggengraat van de rechtsontwikkeling.

De *lex humana* bij Thomas van Aquino

Om dit te verduidelijken is het nuttig Thomas als het ware andersom te lezen¹⁹, en niet bij de *lex divina* of het natuurrecht te beginnen, maar bij de werkelijkheid (in de zin van Max Müller) van het recht, dus bij de situaties van recht en onrecht. Daar ontstaat immers de behoefte een beslissing met redenen te omkleden, zowel bij een vonnis als bij een andere concrete rechtsbeslissing, en dus aan wetten die hier lijn in brengen.

Het nut van door mensen vastgestelde wetgeving (*lex humana*) is volgens Thomas niet dat zij een remplaçant zou zijn van de natuurlijke wet. Als argumenten voor expliciete wettelijke normering noemt hij om te beginnen de discipline die voortvloeit uit de strafbedreiging²⁰ en de betere kenbaarheid van het recht in vergelijking met een incidentele rechterlijke

¹⁸ Max Müller, *Erfahrung und Geschichte, Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung*, Freiburg/München: Karl Alber 1971, 347.

¹⁹ Zie daarover ook E.M.H. Hirsch Ballin, ‘Recht zonder grenzen, De virtuele eenheid van het recht volgens Thomas van Aquino’, *Rechtsgeleerd Magazijn Themis* 1997, 264-270, waarop het hierna volgende deel van het betoog mede is gebaseerd.

²⁰ “Hujusmodi autem disciplina cogens metu poenae, est disciplina legum. Unde necessarium fuit ad pacem hominum et virtutem, ut leges ponerentur” (*ST I-II* 95, 1, responsum).

beoordeling²¹. Daarenboven brengt hij een argument naar voren dat de kwaliteit van de oordeelsvorming betreft: een beoordeling is beter mogelijk wanneer deze berust op een groot aantal situaties die zich gedurende een lange periode hebben voorgedaan dan wanneer ze op een enkel geval teruggaat.²²

Hier blijkt al dat de menselijke wet zich niet tot de natuurlijke wet verhoudt als willekeur tot heteronomie, maar beide – menselijke wet zowel als natuurlijke wet – voortkomen uit een *redelijk inzicht* in verhoudingen tussen mensen. Natuurlijke wet en menselijke wet staan dus niet los van, laat staan tegenover elkaar, maar vormen een door de menselijke rede te ontsluiten geheel. Merks schrijft daarover: “Genau dies ist die Situation der *lex humana*, die hier (...) nicht staatliches Gesetz im Gegensatz zum Sittengesetz meint, sondern konkrete Norm gegenüber prinzipiell-allgemeiner Normativität der *lex naturalis*.”²³ Bij de ordening van gedrag kun je niet enkel op deugdzaamheid vertrouwen, maar is de tucht van de (menselijke) wet nodig om te voorkomen dat mensen ten opzichte van elkaar de beest uithangen. Dat is volgens Thomas de betekenis van “de wapens van de rede”²⁴.

Geen dualistische rechtsopvatting

Hierop voortbouwend zet Thomas dan zeer precies de verhouding tussen natuurlijke wet en menselijke wet uiteen.

²¹ ST I-II 95, 1 ad 2: “sicut Philosophus dicit (...) ‘melius est omnia ordinari lege, quam dimittere iudicium arbitrio’.”

²² “Facilius autem ex multis consideratis potest homo videre quid rectum sit, quam solum ex aliquo uno facto” (*t.a.p.*).

²³ Karl Merks, ‘Zur theologischen Grundlegung der Menschenrechte in der Perspektive des Thomas von Aquin’, Johannes Schwartländer (Hrsg.), *Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube*, München/Mainz 1981, 165-187, p. 185.

²⁴ Responsum: “(...) quia homo habet arma rationis ad explendas concupiscentias et saevitias, quae non habent alia animalia” (*t.a.p.*).

Deze ziet hij – zij het in verschillende mate van specificiteit – beide als manifestaties van de rede. De wijdverbreide mening als zou Thomas een dualistische rechtsopvatting hebben verdedigd, komt in het licht hiervan haast als zonderling over.²⁵ “De eerste regel van de rede is (...) de natuurlijke wet (...). Derhalve draagt elke door mensen vastgestelde wet slechts werkelijk het karakter van een *wet*, voor zover ze wordt afgeleid van de natuurlijke wet. Maar als ze op een of andere manier van de natuurlijke wet afwijkt, is ze geen wet meer, maar bederf van de wet.”²⁶ Anders gezegd: het recht heeft één “vindplaats”, en dat is de ratio, maar er zijn gradaties in de manier waarop de rede tot conclusies kan voeren. Dat is ook in overeenstemming met Thomas’ opvatting van goed en kwaad in het algemeen, immers “voor mensen is goed wat aan de rede beantwoordt, en verkeerd wat daartegen ingaat”.²⁷

Een ander mogelijk misverstand kan ontstaan over wat Thomas bedoelt wanneer hij zegt dat de menselijke wet van de natuurlijke wet wordt “afgeleid” (“derivatur”). Dat is – zoals uit Thomas’ eigen toelichting blijkt²⁸ – niet slechts een subsumptieproces, maar ook een proces van nadere bepaling en specificatie. Het eerste doet zich voor wanneer de wetgever uit het natuurrechtelijk verbod een ander schade toe te brengen, de conclusie trekt dat de wet moet verbieden een ander mens te

²⁵ Dit dualisme lijkt te worden gevoed door hiërarchische voorstellingen van rechtsstelsels, waarbij de natuurwet in vergelijking met het menselijke wet net als de grondwet in vergelijking met de gewone wet als “hoger” (en dus als extern toetsingscriterium) wordt voorgesteld. Vgl. b.v. G.E. Langemeijer, *Inleiding tot de studie van de wijsbegeerte des rechts*, Zwolle: W.E.J. Tjeenk Willink 1970, 59.

²⁶ ST I-II 95, 2, responsum: “Unde omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, jam non erit lex sed legis corruptio.”

²⁷ ST I-II 18, 5, responsum: “bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem”.

²⁸ ST I-II 95, 2, responsum.

doden. Het tweede is daarentegen bijvoorbeeld het geval als de wetgever de strafmaat vaststelt.

Welke overwegingen spelen nu een rol als dit redelijk proces van afweging en beoordeling plaatsvindt dat tot *leges humanae* leidt? Thomas ontleent aan Justinianus het uitgangspunt dat wetten voor de mensen van nut moeten zijn.²⁹ Dat werkt hij in drie eisen uit: ze moet met de *religio* in overeenstemming zijn (in onze religieus veelvormige samenleving zouden we hier moeten zeggen: ze moet de gewetensvrijheid respecteren), ze moet de discipline bevorderen waar ze aan de natuurlijke wet beantwoordt, en ze moet het (gemeenschappelijk) welzijn bevorderen; bij dat laatste moet rekening worden gehouden met de omstandigheden van plaats en tijd.³⁰ Dit gezichtspunt speelt ook een belangrijke rol in het hoofdstuk dat Wissink aan de problematiek van de zelfdoding wijdt. De mens is niet zijn eigen eigendom, en opvattingen die dat wèl veronderstellen veranderen ook de relaties tussen mensen en tussen mens en God.³¹

Natuurlijke wet en natuurlijke neigingen

Als wij nu teruggaan naar de *quaestio* betreffende de natuurlijke wet, treffen we hetzelfde beroep op de rede aan, maar nu op een niveau waar overwegingen van handhaafbaarheid en omstandigheden nog geen rol spelen. De natuurlijke wet is geen *habitus*, maar iets dat door de rede wordt vastgesteld.³² Ondanks dit eenduidige uitgangspunt zijn kennelijk velen op een

²⁹ ST I-II 95, 3, responsum: "Finis autem humanae legis est 'utilitas hominum'; sicut etiam Jurisperitus dicit."

³⁰ ST I-II 95, 3, responsum: "Tertio, quantum ad debitas circumstantias, '<Isidorus> dicit 'loco temporique conveniens'."

³¹ Wissink 1998, 181-182.

³² ST I-II 94,1, responsum: "lex naturalis est aliquid per rationem constitutum."

dwaalspoor gebracht doordat Thomas verderop een aantal gezichtspunten ontwikkelt die de biologische constitutie van de mens tot “rechtsbron” lijken te maken. Wissink wijst erop dat het daarbij om iets heel anders gaat, namelijk doel en aard van de mens.³³ Het gaat daarbij om de natuurlijke neigingen (*inclinaciones naturales*) tot zelfbehoud, geslachtelijke voortplanting, waarheidsliefde en gemeenschapsleven.

Deze neigingen zijn gemeenschappelijk aan resp. alle zelfstandige wezens, aan alle *animalia*, en aan alle mensen. Van een deductie uit de biologie naar de wet is echter in deze passage geen sprake. Ook hier – dus net als in de latere vraagstellingen betreffende de menselijke wet – gaat het om een beoordeling door de rede. “So, what practical reason ‘naturally understands as goods {bona} (and thus as to-be-pursued-by-action(s) {opere prosequanda})’ are what human beings have natural inclination towards.”³⁴ De verwijzingen naar de natuurlijke neigingen dienen er namelijk toe te preciseren wat de menselijke rede *om te beginnen* onderkent als “goed” en “kwaad”: “Dit is dus het eerste voorschrift van de wet, namelijk dat het goede moet worden gedaan en nagestreefd, en dat het kwade moet worden gelaten. Alle andere voorschriften van de wet van de natuur gaan hierop terug. Dit betekent dat al datgene waarvan de praktische rede onderkent dat het voor de mens goed is ze te doen of te laten, gerekend moet worden tot de voorschriften van de wet van de natuur.”³⁵

Thomas vat, even verder, de strekking van de natuurlijke wet zo samen dat zij datgene omvat waartoe de mens

³³ Wissink 1998, 168.

³⁴ John Finnis, *Aquinas, Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford: Oxford University Press 1998, 80-81.

³⁵ *ST I-II* 94, 2, responsum: “Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae: ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertinent ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana.”

van nature geneigd is, zoals dat de mens geneigd is *redelijk* te handelen.³⁶ Het gaat dus niet om ongereflecteerde neigingen, maar om de inzichten waartoe de mens als redelijk wezen komt en die betrekking hebben op de verhouding tussen zichzelf als redelijk wezen en – achtereenvolgens – de eigen lichamelijke, seksualiteit en socialiteit. Dat is dus een proces van voortschrijdend inzicht wat als wet zal hebben te gelden: “het is eigen aan de rede van het gemeenschappelijke naar het bijzondere voort te schrijven.”³⁷ Naar mate men meer in bijzonderheden gaat, spelen situationele verschillen een grotere rol. Wat in het algemeen juist is, kan onder omstandigheden onredelijk (*irrationabile*) zijn.³⁸ De natuurlijke wet is dan ook in zoverre veranderlijk dat ze specificatie en uitwerking behoeft.³⁹ Dat geldt niet voor de *prima principia*, maar wel voor alle nadere conclusies.⁴⁰ Zo komt ook hier weer naar voren dat de natuurlijke wet door de rede wordt ingezien. De menselijke wet is dan ook niet *tegengesteld* aan de natuurlijke wet in die zin dat de laatste van buitenaf meegegeven zou zijn, en de eerste op eigen houtje door de wetgever wordt gegeven. Het verschil is dat op het terrein waar de redeneerwijzen waarmee de natuurlijke wet wordt gevonden, niet tot (voldoende duidelijke) conclusies komen, een uitdrukkelijk besluit het nodige houvast verschaft. Dat besluit is een zaak van de wil

³⁶ ST I-II 94, 4, responsum: “ad legem naturae pertinent ea ad quae homo naturaliter inclinatur; inter quae homini proprium est ut inclinetur ad agendum secundum rationem.”

³⁷ *T.a.p.*: “Ad rationem autem pertinet ex communibus ad propria procedere.”

³⁸ *T.a.p.*

³⁹ Zie ook Joseph de Finance S.J., “Droit naturel et histoire chez saint Thomas”, G. Ambrosetti et al., *San Tommaso e la filosofia del diritto oggi*, Roma: Pontificia Accademia Romano di S. Tommaso d’Aquino / Città Nuova Editrice z.j. (1974?), 104-128.

⁴⁰ ST I-II 94, 5 en 6.

(*voluntas*), de redenen ervoor zijn een zaak van de rede (*ratio*).⁴¹

De verscheidenheid in de menselijke wetgeving

De menselijke wet heeft dan ook in verhouding tot de natuurlijke wet een bijzonder potentieel: zij kan gedifferentieerder zijn.⁴² Of zij dat ook daadwerkelijk is, en als zich dat voordoet, hoe die verscheidenheid dan vorm krijgt: dat is hiermee nog niet uitgemaakt. Daarover beslissen de omstandigheden van tijd en plaats, en daarbij kunnen twee tendensen een rol spelen. Enerzijds de tendens (nodeloze) verschillen in wetgeving te vermijden en – al zijn deze beoordelingen niet onveranderlijk – tot dezelfde conclusies in verschillende gemeenschappen te komen; anderzijds de tendens tot afbakening overeenkomstig de politieke en militaire heerschappijen die zich manifesteren.

Thomas had in zijn tijd voldoende reden om aandacht te schenken aan de mogelijkheid van overeenkomstige beoordelingen binnen verschillende samenlevingen. Dat is wat hij het *jus gentium* noemde. Ook hier aanknopend bij Isidorus van Sevilla (± 560-636) definieert Thomas dit als het recht dat bij haast alle volkeren geldt.⁴³ Thomas verwijst hierbij naar de twee manieren waarop de menselijke wet van de natuurlijke wet wordt afgeleid. Het *jus gentium* is dat deel van de menselijke wet dat als conclusies uit de natuurwet door de rede kan worden vastgesteld⁴⁴, terwijl andere delen van de menselijke wet ("*jus*

⁴¹ Vgl. Finnis 1998, 71.

⁴² *ST* I-II 95, 3, responsum (Isidorus citerend): "justa, possibilis secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco temporique conveniens."

⁴³ *ST* I-II 95, 4.

⁴⁴ Zie ook *ST* II-II 57, 3.

civile") een specificatie zijn van de natuurlijke wet.⁴⁵ Bij Thomas neemt dit *jus gentium* dus als het ware een intermediaire positie in tussen de eerste beginselen van het natuurrecht en het al naar gelang de opvattingen in een bepaalde samenleving op verschillende wijze vastgestelde recht.⁴⁶

Voorbeelden van het *jus gentium* betreffen rechtmatige koop en verkoop, dus regels "zonder welke mensen niet met elkaar zouden kunnen leven".⁴⁷ Het concept van een *jus gentium* dat weliswaar niet altijd en overal als menselijke wet van kracht is, maar wel door iedereen in zijn redelijkheid moet kunnen worden ingezien, brengt aan het licht hoezeer Thomas het gehele recht eerst en vooral als eenheid denkt. Het uitgangspunt is de eenheid van de menselijke rede, ook al kunnen de afzonderlijke wetgevers redenen vinden de wet te veranderen wegens veranderingen in de omstandigheden.⁴⁸

Wil en recht

Het "theologische" en "filosofische" dat aan Thomas' rechtsleer eigen is, betekent niet dat de rol van statelijke autoriteiten erin ontbreekt. Die rol is echter gelegitimeerd en genormeerd door wat de rede aan de wil leert.⁴⁹ Ook al is de heerser bevoegd dwang toe te passen, het recht dient bij voorkeur door coördinatie in de oordeelsvorming en internalisering zijn kracht te ontplooien.⁵⁰ Dat beantwoordt aan de verhouding tussen

⁴⁵ *T.a.p.*, responsum. Vgl. Finnis 1998, 266.

⁴⁶ Vgl. W.J.A.J. Duynstee C.S.S.R., *Verspreide opstellen*, Roermond-Maaseik: Romen 1963, 86.

⁴⁷ *T.a.p.*

⁴⁸ *ST I-II* 97, 1, responsum: "lex humana est quoddam dictamen rationis, quo diriguntur humani actus. (...) Ex parte vero hominum, quorum actus lege regulantur, lex recte mutari potest propter mutationem conditionum hominum."

⁴⁹ Finnis 1998, 258 e.v.

⁵⁰ *A.w.*, 257.

ratio en *voluntas* in algemene zin: de *ratio* is, in de omschrijving van John Finnis, “one’s understanding and reasoning”, de *voluntas* “one’s responsiveness to reasons.”⁵¹

De wetgevende autoriteit wordt dus in zijn besluitvorming gelegitimeerd door de redelijkheid. Wanneer we nu een vergelijking maken met de situatie in de ontwikkelde moderne natie-staat, de staat van het type dat dit jaar met herdenkingen van de Vrede van Munster (1648) en Thorbeckes grondwetsherziening (1848) zijn oorsprongen gedenkt, dan springt een aantal verschillen met Thomas’ visie op de heerser in het oog.

Het eerste punt van verschil is de scherpere afgrenzing van staten ten opzichte van elkaar. Net als op andere terreinen ontstond in de late Middeleeuwen ook op juridisch terrein een behoefte aan afbakening.⁵² De origines hiervan liggen in Thomas’ tijd, toen de behoefte aan materiële beheersing van de natuur doorbrak.⁵³ In navolging van Albertus Magnus aanvaardde Thomas de materie als principe van de kwantificeerbaarheid.⁵⁴ De afdracht van een deel van de oogst volgens het feodale stelsel maakte plaats voor op de kwantificering en verhandelbaarheid van goederen gebaseerde afdrachten in geld. De ontmoeting met de technisch superieure Arabieren leidde behalve tot handel ook tot productieve arbeid en reorganisatie van het publiek gezag op basis van territoriaal afgebakende soevereiniteit. In deze samenleving was ook een

⁵¹ A.w., 71.

⁵² Alfred W. Crosby, *The Measure of Reality, Quantification and Western Society, 1250-1600*, Cambridge: Cambridge University Press 1997.

⁵³ Günther Mensching, *Thomas von Aquin*, Frankfurt / New York: Campus Verlag 1995, 124.

⁵⁴ A.w., 127, met verwijzing naar *De principio individuationis*, n. 429: “Sed sciendum est quod impossibile est forma uniri materiae quin sit particularis et quin eam sequatur quantitas determinata, per quem modum non est ultra communicabilis materia alteri formae, quia haec quantitas cum alia forma reperiri non potest cum eadem determinatione.”

vervanging van het gewoonterecht door het rationele Romeinse recht zeer welkom (de "receptie" van het Romeinse recht).

Daarmee veranderde de rol van het statelijke gezag, in Thomas' tijd gerepresenteerd in de persoon van de vorst (*princeps*). Vorsten bouwden aan het eind van de Middeleeuwen samenhangende staatsverbanden op die opgewassen waren tegen de taken van de tijd. "By 1500 (...), political institutions throughout Europe were capable of dealing with challenges that would have overcome and brought to ruin the small, independent, and ungovernable communes that had flourished two hundred years before. The new institutions were on a much larger scale than had been seen in the West since the fall of Rome."⁵⁵ De vorst, voorheen degene die het gezag (*auctoritas*) had om het recht te vinden, kreeg een status boven de wet (*legibus solutus*). In plaats van een intermediaire rol in het vinden en handhaven van *het recht*, gingen de vorsten het als hun recht zien, de wet te stellen. Deze verandering in positie markeert het breukvlak tussen enerzijds het recht als verscheidenheid in eenheid, en anderzijds het recht als positiefrechtelijk begrepen veelheid van rechtsstelsels.

Sinds de vorige eeuw en zeker sinds het einde van de Eerste Wereldoorlog is het recht – ondanks velerlei tegenslagen – een product van democratisch gelegitimeerde besluitvorming geworden. Het gezag van de wet berust niet langer op de redelijkheid waarmee beslist wordt, maar op de vraag wie er beslissen en met welke legitimatie. De positivistische rechtstheorie weerspiegelt dit in wezen. Er zijn echter belangrijke argumenten om niet een absoluut vertrouwen in deze legitimatiebron te stellen, vooral omdat zij niet meer beantwoordt aan de realiteiten die het recht wil ordenen.

⁵⁵ Charles Van Doren, *A History of Knowledge: Past, Present, and Future*, New York: Ballantine 1991, 157.

Recht zonder grenzen

Recht is steeds minder te “vatten” in de afzonderlijke, nationale rechtsstelsels. Internet- en andere internationale contracten, internationale huwelijken en adopties, zijn niet aan internationale rechtsnormen onderworpen. Om te bepalen welk nationaal rechtsstelsel dient te worden “toegepast”, kennen de afzonderlijke nationale rechtstelsels verwijzingsregels op grond waarvan hetzij het eigen recht, hetzij dat van een vreemd rechtsstelsel dient te worden toegepast. De vraag moet echter worden gesteld of dit systeem van verwijzingen wel bruikbaar blijft in situaties waarin geen enkele rechtsorde als “thuisbasis” voor de betreffende rechtsbetrekking kan gelden. Daarmee verliest het territoriaal afgebakende staatsgezag zijn min of meer exclusieve betekenis en kan het ook niet langer gelden als het toonaangevende kader van rechtsontwikkeling.

De rechtstheorie heeft zich gericht op de oude, scheidende visie betreffende de verhouding tussen rechtsstelsels. Pas sinds de praktijk meer rechtsbetrekkingen liet zien die zich niet eenvoudigweg binnen een rechtstelsel laten classificeren, staat de theorie van de *Impermeabilität von Rechtsordnungen* ter discussie.⁵⁶ Op deze these van de impermeabiliteit berustten ook strikte verboden van beoordeling van overheidshandelen van de ene staat door de andere. Bemoeienis met de eerbiediging van de rechten van de mensen en de internationale afkeuring van oorlogsmisdrijven en misdrijven tegen de menselijkheid maken echter deze these van de impermeabiliteit steeds minder houdbaar.

Deze veranderingen tasten de situatie aan waarin recht en rechtsontwikkeling strikt konden worden gerelateerd aan

⁵⁶ Vgl. Norbert Achterberg, *Theorie und Dogmatik des Öffentlichen Rechts. Ausgewählte Abhandlungen 1960-1980*, Berlin: Duncker & Humblot 1980, 151-152.

afzonderlijke rechtsstelsels. Louis Henkin schreef: "While impermeability is still a general characteristic of statehood, it is no longer absolute. That ceased to be wholly true half a century ago and is increasingly less true."⁵⁷ Voor niet aan specifieke staten en stelsels gebonden rechtsontwikkeling heeft een niet-positivistische rechtsleer actuele betekenis. Recht en ethiek komen als gevolg daarvan ook in een andere verhouding tot elkaar te staan. De opvatting dat staten ieder voor zich zeggenschap hebben over hun rechtsstelsels had immers langdurig ook de verhouding tussen recht en ethiek gekleurd: in de tijd die voorafging aan de strikte territoriale afbakening van staten (en rechtsstelsels) ten opzichte van elkaar, was een sterk accent gelegd op de universele houdbaarheid van de gronden waarop een juridisch oordeel berust; daardoor was het recht sterk met de (sociale) ethiek verbonden. In de daarop volgende eeuwen echter - in het bijzonder sinds 1648 - is het accent verschoven naar de wilsbepaling door de bevoegde staatsorganen, een soort juridisch voluntarisme. Ethiek kon nog wel indirect van invloed zijn, maar over het geheel genomen domineerde een positivistische rechtsopvatting waarbij geldingsvragen binnen een bepaald rechtsstelsel werden beantwoord (vgl. Harts onderscheid van primaire en secundaire regels⁵⁸). Nu het gezag van de staat als beoordelingskader wordt uitgehold door de veelheid van grensoverschrijdende rechtsbetrekkingen, die geen enkele afzonderlijke staat kan beheersen, zullen ethische vragen onmiddellijk en onvermijdelijk naar voren komen in het discours over de rechtsontwikkeling.

⁵⁷ Louis Henkin, *International Law: Politics and Values*, Dordrecht / Boston / London: Martinus Nijhoff 1995, 12, 252.

⁵⁸ H.L.A. Hart, *The Concept of Law, Second Edition*, Oxford: Clarendon Press 1994.

Slot

Het natuurrechtelijke referentiekader krijgt daarmee een nieuwe betekenis. Lisska wijst er in een recente publicatie op dat - anders dan in een positivistische rechtsopvatting - bij Thomas de vraag naar de bevoegdheid en bevoegdheidsomgrenzing van de vaststellende autoriteit niet het beslissende punt is.⁵⁹ Dat is van belang omdat de scheidsmuren tussen nationale rechtsstelsels onderling en met het internationale recht in de recente geschiedenis poreus zijn geworden. Het internationale recht heeft bijvoorbeeld invloed op bepaalde aspecten van de nationale rechtsontwikkeling, met name inzake rechten van de mens en op het terrein van de ILO-verdragen, en in het Europa van de EU/EG is de interpreterende en harmoniserende rol van het Hof van Justitie van doorslaggevende betekenis.

Zo tekent zich een vernieuwend perspectief van het rechtswetenschappelijk onderzoek af. De grensoverschrijdende dimensies van de rechtsontwikkeling en de daarmee verbonden economische, technologische en fysieke samenhangen vormen een steeds duidelijker uitgangspunt. Niet de gebondenheid van productie aan de grond, maar de verplaatsbaarheid van goederen en de niet aan een vaste plaats gebonden informatievoorziening en communicatie kenmerken de nieuwe economische verhoudingen. Staten en door staten afgebakende rechtsstelsels boeten aan betekenis in. Ook al blijft de rechtsontwikkeling en rechtshandhaving in belangrijke mate op staten aangewezen, hun gezag is niet langer het laatste woord. Personen en groepen van personen - waaronder ook ondernemingen - manifesteren zich met aanspraken en aansprakelijkheid rechtstreeks op een grensoverschrijdend, "transnationaal" niveau.

Hier ontbreekt dus de legitimerende rol van het democratisch proces, maar is wel de legitimatie van belang die

⁵⁹ Anthony J. Lisska, *Aquinas's Theory of Natural Law, An Analytic Reconstruction*, Oxford: Clarendon Press 1996, 253.

uitgaat van een rationeel besluitvormingsproces. De redeneerwijzen die daarbij worden gebruikt, de rechtsbeginselen die daarin een rol spelen, en de eenheid die daarin kan worden gevonden, geven reden om het gedachtegoed van het natuurrecht verder te exploreren. In de mogelijkheid van recht voorbij de staat heeft de wijze van denken en redeneren van Thomas van Aquino aldus actuele en richtinggevende betekenis.

SUMMARY

The author argues for an interpretation of Aquinas' theory of law which stresses the fundamental rational character of natural law, and its unity with human law (no dualism, no biologism, no irrationalism, no subjectivism). He does so by reading Aquinas' treatise 'backwards', starting from concrete situations of justice and injustice which demand administration, which on its turn demands law. Human law is to be deduced from natural law, being the interpretation of man's nature as rational and applying the same arguments for himself as for others. This entails no deduction from the biological state of man, but an interpretation of his natural inclinations, and thus on what humans rationally deem good and evil. Natural law is changeable inasmuch as it needs specification and articulation. This also accounts for the diversity of human law, according to different times and places, different political and military rules. What different rules or peoples may have in common, Aquinas calls *ius gentium*. It is intermediary between natural law and that other part of human law, civil law: they relate as resp. principles, conclusions, and specifications. It shows Aquinas' concept of law to be a unified one: its principle is the unity of human reason.

This 'unity in diversity' was replaced by the rise of modern states effecting a plurality of legal orders with sharp borders. Law becomes, in typical positivist understanding, a product of democratically legitimated rule, instead of rationality. However, new situations arise, in which such a conception no longer holds. The reality of right is more and more of an international nature (internet, international contracts, international marriages, adoption) where no national 'home' can reasonably be determined; the impermeability of national law and e.g. one of its effects, the prohibition of judgment of one state by another, no longer holds, when confronted with violation of human rights, warcrimes and crimes against

humanity.

The author argues for a new actual significance of Aquinas' theory of law in this situation; a conception of law in which the fundamental stress is on a rational interpretation of natural law, not on who makes the laws but on on what rational grounds laws are made, implying a different relation between law and ethics.

THOMAS VAN AQUINO: DE ARBEID VAN HET DENKEN EN HET GESCHENK VAN DE WAARHEID*

Ludwig Heyde

Logos

Het is ooit "le miracle grec" genoemd: het revolutionaire gebeuren dat in het Griekenland van de zesde eeuw filosofie en wetenschap ontstaan. In een cultuur die geheel doordrenkt is van een mythische wereld- en levensbeschouwing ontspringt een nieuw licht: *logos* is het woord ervoor. Van mythos naar logos. Natuurlijk mag men zich dat niet te eenvoudig voorstellen. Het gaat hier geenszins om een radicale breuk. De mythos, als gearticuleerd verhaal, verwijst zelf al naar de logos en maakt hem mogelijk. En de logos zal op zijn beurt blijvend aangewezen zijn op de symbolen van de mythische wereld. De logos is dus geen absoluut begin en ook niet volstrekt verschillend van de mythos. Toch treedt er met de filosofie een nieuwe verhouding tot de werkelijkheid in het bestaan. In plaats van het verhaal met plastische personae komt het discours met abstracte begrippen. De onmiddellijke emotionele beleving van het bestaan wordt vervangen door een afstandelijke, objectiverende instelling. De transcendentie, eigen aan een sacrale bestaansbeleving, wordt nu omgebogen in de richting

* Met dank aan Gerard Casey van het Department of Philosophy van het University College, Dublin, voor de stimulerende discussies en de nuttige aanwijzingen.

van de immanentie van het zélf inzien. En de particuliere geldigheid van de vele locale, met `elkaar concurrerende, mythische tradities wordt nu opgenomen in het streven naar een universele waarheid.

Het optreden van de logos markeert het begin van een geschiedenis die onomkeerbaar zal blijken te zijn. Een terugkeer naar een onbevangen beleving van het bestaan is voorgoed afgesloten. Wie zo iets pretendeert is naïef: hij vergeet de interpretatiekaders waarbinnen die terugkeer voltrokken wordt. Wie zo iets probeert doet het nog op de wijze die door de geschiedenis van de logos bepaald is. Een eerste naïeveteit is ons voorgoed ontzegd. Hoogstens wenkt er een tweede: niet meer onmiddellijk, maar door de rede bemiddeld. Als eenmaal de mens door de autonomie van het denken geraakt is, wordt alles anders.

Dit autonome denken is evenwel niet wereldloos. De filosofische *standpunten* zijn vast verankerd in een filosofische *standplaats*: de plaats waar de filosofie wordt beoefend, datgene waarvoor ze er is. Bij de Grieken is dat de *bios*, aldus Heinz Rombach.¹ Het leven is het andere van de filosofie dat door die filosofie veroverd dient te worden. Men kan het ook anders zeggen: de filosofie is opvoeding, *paideia*, cultuur: vorming van het leven met het oog op een waarlijk menselijk leven. Plato's staatsleer is daarvan een klassieke illustratie. Pas een gemeenschap die door de idee van de rechtvaardigheid geleid wordt, is een waarlijk menselijke gemeenschap. Daarom is inzicht in de idee van de rechtvaardigheid een *conditio sine qua non* voor de politiek. Filosofie is echter niet louter een soort functie van de *bios*, ze is er immers ook de voltooiing van. In de theoretische beschouwing komt de mens tot de hem eigen hoogste volmaaktheid. Alhoewel de *bios theorètikos*, aldus

¹ H. Rombach, *Die Gegenwart der Philosophie*, Freiburg/München, 1962. Aan hem ontleen we ook het onderscheid tussen standplaats en standpunt.

Aristoteles, bijna te hoog gegrepen is voor de mens - het lijkt iets van de goden te zijn - toch is ze eindpunt van de teleologie die de filosoof in het bestaan leest. "Filosoferen om te leren leven", met deze aan Hegel ontleende uitspraak kan men de Griekse filosofie goed karakteriseren.² Natuurlijk vindt de autonome rede de werkelijkheid niet uit en is ze op allerlei wijzen aangewezen op de ervaring, op het andere, zelfs op de mythische symboolwereld. De logos is niet slechts een leeg systeem van formele coherentie dat gelijk welke inhoud kan krijgen. Hij heeft een standplaats die hij zelf niet scheidt. Maar, en dat is beslissend, deze is niet de bron van een heteronome waarheid. Ze is voorwerp van een filosofische paideia. Ze is de plaats waar de logos zichzelf vindt en voltrekt. Filosofie is anamnese, niet van het andere, maar van de eigen, vergeten, verzonken of versluisde beginselen.

Geloof en rede

De joods-christelijke openbaring lijkt een grondige verstoring van dit filosofisch paradigma mee te brengen. Niet meer "de wijsheid van de wereld" maar "de dwaasheid van het kruis" leert ons hoe in waarheid te leven, zo luidt althans een van de meest uitdagende uitspraken waarin de eerste christenen hun geloofservaring tot uitdrukking brengen. Of dat zondermeer leidt tot een radicale oppositie tussen denken en geloven, is met die uitspraak op zich nog niet beslist. In ieder geval is het duidelijk dat de standplaats van de filosofie zich wijzigt. Niet meer de *bios*, maar de *fides* is nu de context waarbinnen het denken zich ontplooit. Want het verhaal van Jezus van Nazareth is "de weg, de waarheid en het leven". De *bios* is nu op een beslissende wijze opgenomen in het woord van de openbaring en het perspectief van het geloof. Wat betekent dat voor een

² Cf. M. Baum en K. Meist, "Durch Philosophie leben lernen", *Hegel-Studien* 12 (1977), 43-81.

denken dat zich autonoom, op eigen kracht en volgens eigen principes zoekt te ontwikkelen? Vanaf de eerste christelijke apologeten heeft deze vraag een hele traditie van filosofische en theologische teksten voortgebracht. Een unieke gestalte in die traditie is Thomas van Aquino. Het is bekend, overbekend, dat hij gepoogd heeft de autonomie van het denken en het geschenk van de Godsopenbaring in Christus met elkaar te verbinden, ze zo lang mogelijk samen vast te houden: niet het ene tot het andere te herleiden en ook niet het ene omwille van het andere op te geven.

De organisatoren van deze studiedag hebben mij gevraagd iets te zeggen over “wat Thomas voor mij, bij de beoefening van mijn vak - filosofie/metafysica - betekend heeft en nog betekent” Ik denk er niet aan te proberen die vraag enigszins volledig te beantwoorden. Wie kan doorzien waarom hij denkt zoals hij denkt? Eén zaak is voor mij wel duidelijk, en daartoe beperk ik mij nu. Ik denk dat Thomas mij ertoe aangezet heeft vast te houden aan de samenhang van autonoom denken en gelovig aanvaarden. Maar niet alleen Thomas, maar ook velen die Thomas’ inzichten op hun, soms zeer verschillende wijze, verder verwerkt hebben, hebben me in die richting gebracht. Ik denk hierbij met name aan sommigen van mijn leermeesters zoals Dondeyne, Wylleman, Dhondt, Berger. Zij noemden zichzelf geen Thomisten en waren het ook niet, maar wellicht heeft Thomas’ denken een grotere werking gehad via hun verwerking ervan, dan via de geschriften van vele zogenaamde Thomisten. In het vervolg van mijn lezing zal ik niet veel meer doen dan proberen deze opmerkelijke samenhang van autonoom denken en christelijk geloven wat te verhelderen. Ik zal deze samenhang karakteriseren als een *dialectiek*. Deze term wijst er onder andere op dat in mijn benadering sommige inzichten van Hegel een rol spelen, alhoewel opgemerkt moet worden dat ik de term dialectiek hier in een vrij algemene betekenis gebruik. Deze houdt in dat het “zijn voor elkaar” van twee termen hun “op zich zijn” mede bepaalt.

Wat nu volgt is geen Thomas-exegese, dat kunnen anderen hier veel beter dan ik - dat blijkt vandaag weer eens uit het mooie boek van Jozef Wissink. Ik beperk me tot enkele systematische beschouwingen, ik hoop "in de geest van Thomas".

De samenhang van autonoom denken en gelovig aanvaarden, is geen vierkante cirkel of een houten stuk ijzer, zoals Heidegger denkt. Het is eigenlijk onbegrijpelijk dat de wellicht belangrijkste vertegenwoordiger van een hermeneutische filosofie die het volle gewicht geeft aan de facticiteit en de historiciteit van het denken, de verhouding van denken en geloven aldus karakteriseert.

Het geloof vernietigt niet het autonome denken. Het elimineert geenszins het radicale vragen dat eigen is aan de filosofie. Het is niet noodgedwongen fideïstisch. Het is ook niet zomaar een aanvulling van de rede, een ander domein waarop men - zo nodig - kan overschakelen. Omgekeerd is de rede niet noodzakelijk rationalistisch, zodat ze niet anders zou kunnen dan het geloof tot de eigen immanentie te reduceren. Mijn these is dat door beide, de arbeid van het denken en het geschenk van de joods-christelijke openbaring, op elkaar te betrekken hun betekenis verandert *zonder dat ze hun wezen verliezen*. Het denken verandert wanneer het betrokken wordt op de geloofsboodschap. Omgekeerd verandert het het geloof wanneer het niet meer op zich staat, maar expliciet betrokken wordt op de logos. Een nadere verheldering van deze dialektiek is niet alleen van belang voor diegenen die geloven. Zoals hopelijk uit wat volgt zal blijken komt daardoor ook het vandaag zo belangrijke begrip *autonomie* in een nieuw licht te staan. In dit verband kan Thomas' denken uitnodigen tot een kritiek van het historisch primair als kritiek opgetreden autonome denken, tot een "kritiek van de kritiek."

Open autonomie

Hoe de mens ook moge reageren op het woord van de joods-christelijke openbaring, niet te miskennen is dat dit woord een ultiem karakter heeft. Het vordert op tot een *ultimate concern*. Het heeft iets van de "intolerantie" die het monotheïsme als zodanig kenmerkt: "Luistert Israël, de Heer onze God is de enige Heer. U zult de Heer uw God liefhebben met heel uw hart en met heel uw ziel, met heel uw verstand en met heel uw kracht" (Mk 12, 28-30); of nog: "Ik ben de weg, de waarheid en het leven" (Jo 14, 6).³

Thomas' denken staat binnen de ruimte die door dit woord in de geschiedenis geopend is. Het *geloof* is zijn *ultimate concern*. Ook zijn filosofische reflectie, de indrukwekkende arbeid van het denken die hij verricht heeft, voltrekt zich binnen die ruimte. Daarover is geen twijfel mogelijk: het werk van de rede voltrekt zich binnen een kader dat door de openbaring en de gelovige vertolking daarvan omschreven is. Deze positie van de rede moge *materieel* specifiek zijn, *formeel* is ze dat echter geenszins. De "autonome" rede ontplooit zich altijd binnen een gegeven ruimte, in een bepaalde tijd, in een speciek levens- en wereldbeschouwelijk kader. Daarom kunnen wij bijvoorbeeld nog wel denken *wat* de Middeleeuwers dachten, maar wellicht niet meer *zoals* zij dachten. De intentionaliteit van hun denken evenals hun beleving van het bestaan, zijn niet meer de onze. Wie probeert nu "middeleeuwer" te zijn, is in feite een twintig-eeuwse komische figuur, in de zin zoals Kierkegaard het komische definieert: datgene wat in een bepaalde context

³ Voor een nadere uitwerking van het wezen van dit monotheïstisch geloof, zie o. a. de recente studie van A. Vergote, *De Heer je God liefhebben. Het eigene van het Christendom*, Tielt, 1998. Een opmerkelijk kenmerk van Vergote's studie is de met kracht geformuleerde nadruk op het volstrekt unieke van het christendom.

disproportioneel is, wat eigenlijk in een ander betekenisgeheel thuishoort. Er is een interpretatie van het begrip autonomie mogelijk dat aan dit basale hermeneutische gegeven voorbijgaat. Autonomoos denken is dan een denken dat zich eigenlijk nergens bevindt, geen geschiedenis heeft en zichzelf als het ware uit het niets te voorschijn brengt. Het kan dan ook alleen maar op zichzelf aangewezen zijn. Zo'n denken beschikt, om met Kant te spreken, over een *intuitus intellectualis*, het is een *intellectus originarius* dat in zijn denken zijn eigen objectiviteit voortbrengt. Elke vorm van receptiviteit is hier verdwenen. Zo'n denken is geen menselijke mogelijkheid. Wie dit soort autonomie verdedigt verstrikt zich in een ideologie: een vals bewustzijn omtrent wat werkelijk het geval is. Ik heb het hierbij slechts over de subjectieve rede, niet over de rede in haar absolute vorm. Deze laatste is mijns inziens alle werkelijkheid. Alleen is het zo dat deze laatste uitspraak slechts een principiële karakter heeft. Ze betreft het geloof in de rede als de fundamentele mogelijksvoorwaarde van elke vorm van praktische en theoretische omgang met de werkelijkheid en van elke vorm van wetenschappelijk en filosofisch denken. Een volstreekte identiteit van subjectieve en absolute rede is ons stervelingen echter niet gegeven. Als Hegel dat zou gedacht hebben, dan val ik hem hierin af.

Natuurlijk zal de rede in haar autonome werk zover mogelijk proberen te gaan. Ze zal datgene wat tijd, cultuur, ervaring en context vooropstellen zelf willen denken. Haar *zelfbegrip* - de wijze waarop ze haar eigen praxis verstaat, de betekenis die ze er aan toekent -, zal echter medebepaald worden door de hermeneutische context waarbinnen ze haar werk verricht. Wanneer de joods-christelijke openbaring tot die context behoort, krijgt de autonomie van het denken het volgende *surplus* aan betekenis. De invloed van andere hermeneutische perspectieven (religieuze, agnostische of atheïstische) op het zelfbegrip van de autonomie blijft nu buiten beschouwing. Mijn betoog is dus niet comparatief van aard.

Mijn these, dat de autonomie van het denken in de ontmoeting met het geloof tot een open autonomie wordt, impliceert trouwens niet dat deze laatste alleen via het geloof mogelijk zou zijn.

Ik onderscheid een drievoudige betekeniswijziging.

1) De autonomie van het denken wordt nu ervaren als iets wat in laatste instantie *gegeven* is. Geheel van mij - *ik* denk - wordt dit denken tevens ervaren als gegrond in een andere werkelijkheid. Het denken ervaart hier een vreemd samengaan van autonomie en heteronomie. Het meest eigene lijkt tegelijk het meest andere te zijn. Voor de hand liggende opposities, zoals: geven tegenover krijgen, maken tegenover vinden, spreken tegenover luisteren, verliezen hierdoor hun vanzelfsprekendheid. Er lijkt nu een positie méér mogelijk te zijn dan die welke Nietzsche onderscheidt in *Also sprach Zarathustra*: de kameel (het beeld van de metafysica), de leeuw (het beeld van het prometheïsch protest hiertegen) en het spelende kind. Ook dit laatste beeld, hoe suggestief het ook moge zijn, verliest zijn macht vanuit de ervaring van de immanentie van de transcendentie. Het spelende kind staat immers voor een opvatting waarin autonomie samenvalt met volstreckte autarkie. Wie echt speelt gaat geheel op in zijn spel en heeft daaraan genoeg. Het echte spelen verdraagt geen "buiten". Natuurlijk zal het denken, trouw aan zijn eigen principes, dit vreemde samengaan van autonomie en heteronomie op zijn beurt weer proberen te denken. De geschiedenis levert daarvan schitterende voorbeelden, zowel van filosofische als theologische aard. Ze laat echter tevens zien dat deze opgave voor het denken haast te veel is. Het is immers alsof het denken bij zijn eigen oorsprong zou moeten kunnen komen, wat niet gering is!

Toch herkent het denken in dit vreemde samengaan van autonomie en heteronomie iets wat als het ware door het leven zelf en de existentie in haar volle concreetheid wordt betuigd. Zo is er bijvoorbeeld de liefde, waarin de afhankelijkheid van

de ander - en extreme belevingen kunnen laten zien hoe diep die met de jaren kan worden - niet wordt ervaren als een belemmering om zélf te zijn. Zo is er, een tweede voorbeeld, het wonder van het "ik" zeggen, de ervaring geen ding te zijn maar in principe een vrij zelf. Ze kan zich slechts voordoen wanneer iemand anders ooit "jij" tegen mij gezegd heeft. Zélf-zijn moet ons ook altijd door anderen gegeven worden. Het kan ook slechts duurzaam bestaan binnen de context van wederzijdse erkenning. Eén alleen kan niet echt vrij zijn. Het abstracte verstand kan niets doen met deze en andere tegenspraken. Daarom is het niet in staat het leven, datgene wat concreet is, te denken. Leven is immers: de tegenspraak uithouden. Deze beschouwingen leiden tot een tweede betekenis-surplus.

2) De autonomie van het denken wordt in haar ontmoeting met de joods-christelijke openbaring ervaren als *eindige* autonomie. Ze wordt uitgenodigd datgene te aanvaarden wat haar praxis elke dag laat zien, en wat onze cultuur elke dag met woorden belijdt en tegelijk bijna niet kan accepteren. Het doet denken aan de wijsheid van het Orakel van Delphi: ken uzelf, aanvaard sterveling te zijn, geen god. Deze aanvaarding is echter niet vrij van ambiguïteiten. Ze kan immers leiden tot een stilzwijgende verabsolutering van de eindigheid. In dit geval wordt de volle zin van de aanvaarding gemist. De eindigheid wordt dan immers gemaakt tot iets wat ze per definitie niet kan zijn, namelijk absoluut. Verabsoluteerde eindige autonomie moet leiden tot de tautologische leegte van een pure zelf-referentialiteit, iets wat Heidegger aan het werk zag in Nietzsche's *Wille zur Macht*. Hier voltooit zich in Heideggers ogen de moderne metafysica van de subjectiviteit. De *Wille zur Macht* moet volgens hem immers begrepen worden als *Wille zur Wille* .

Werkelijke acceptatie van de eindigheid is daartegenover voor het autonome denken veel vruchtbaarder. Ze bevrijdt van een vorm van reflexiviteit die pure spiegeling is. Niet

zelfgenoegzaam op zichzelf teruggeplooid wordt het denken open voor elke ervaring, elke vorm van andersheid en vreemdheid, voor elk teken dat naar waarheid verwijst. Het eigen werk van het rationele denken wordt zo in het juiste perspectief geplaatst en krijgt aldus een specifieke gestemdheid. Zich volledig gevend aan de zaak van het denken, beseft men tevens dat het slechts om *denken* gaat. Het denken kan daarom nooit die ernst krijgen die het heeft bij wie van het denken alle heil verwacht. Er is nog meer, er is nog liefde, religie, kunst, de tinteling van de onmiddellijke zintuiglijke ervaring, de klank van muziek, de zaak van de rechtvaardigheid, enz... Natuurlijk: dit alles onttrekt zich niet aan het denken. Integendeel, het leent zich voor een redelijk en intelligibel spreken. Maar om deze evidentie gaat het nu niet.

3) De dialectiek van denken en geloven heeft tenslotte een specifieke betekenis voor datgene wat bij uitstek de zaak van het autonome denken is, namelijk de vraag naar *waarheid*. Alhoewel het de passie van het denken is te begrijpen en het denken in die zin zichzelf zoekt, toch is het slechts tevreden wanneer het in dit begrijpen vat wat het geval is. Het wil niet alleen zekerheid, het wil vooral waarheid. Het denken weet en ervaart dat dit een hachelijke zaak is. De dialectiek van denken en geloven kan leiden tot de overtuiging dat waarheid geen illusie is. Dit betekent niet dat daardoor waarheid voor het denken gemakkelijker toegankelijk zou worden. Men mag de openbaring niet opvatten als een set geheime informatie. Ze is niet op *onmiddellijke* wijze van betekenis voor het denken. Ze levert geen inzichten die rationeel zouden zijn en toch door anderen niet te vatten. Wat hier aan de orde is ligt op het vlak van het zelfbegrip van het denken, het heeft te maken met zijn motivering. Het betreft de overtuiging dat het zoeken naar waarheid geen "passion inutile" is en de arbeid van het denken niet de belichaming is van de mythe van Sisyphus. Het denken krijgt erdoor een zekere lichtheid, een dynamiek die kan wapenen tegen de vermoeidheid van een cynisme waarin men

alles voor gezien houdt. Misschien wordt het daardoor wat minder "serieus" in de zin die Merleau-Ponty aan het woord gaf in zijn *Éloge de la philosophie*: "L'homme sérieux, s'il existe, est l'homme d'une seule chose à laquelle il dit oui".⁴

Menselijk geloof

De dialectiek van denken en geloven verandert elk van de termen zonder ze hun wezen te ontnemen. Dit is mijn these en ik denk dat ze een adequate actualisering is van beginselen die leidinggevend zijn voor Thomas' denken. Wat betekent dat nu voor de pool van het geloof, voor het gebeuren van de joods-christelijke openbaring. Hoe wordt die geraakt door de ontmoeting met de logos?

1) Ten eerste: de gave van de openbaring wordt gevat als verbonden met en passend bij de *condition humaine*. Ook hier geldt het algemene principe van Thomas "*nam receptum est in recipiente per modum recipientis*" (ST I, q. 84, a. 1 c). Het oneindige kan door ons gevat worden, maar, aldus Thomas: "*non per modum infiniti sed quasi finite*" (ST III, q. 10, a. 3 ad 1). De gave wordt niet ervaren als negatie van ons wezen *want ze is er voor ons en in onze vorm*. Ze is slechts op grond van de transcendentale openheid van *onze* geest. Ze vergt geen "*sacrificium intellectus*". Ze verleidt niet tot het "schwärmerische" van het "*credo quia absurdum*" of de onbepaaldheid - de noodzakelijke onbepaaldheid - van een geloof dat het begrip veracht. Het thema is overbekend. Ik moet het hier niet langer verduidelijken. Ik attendeer slechts op de wellicht meest beslissende implicatie van deze positie, een implicatie die van theologische aard is. Ze houdt de opdracht in bij de vertolking van het geloof de menselijke ervaring en wijsheid - de *humanitas* - ten volle te honoreren. Men mag deze moeilijke en soms hachelijke taak niet uit de weg gaan door te

⁴ M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Paris, 1953, 93.

zeggen dat het geloof zich niet aan de modes van de tijd mag aanpassen. Ook al is deze uitspraak waar, ze help niet veel, want: wat zijn modes?

2) Dit leidt tot een tweede implicatie van de dialectiek. Wanneer het geschenk van de waarheid verbonden wordt met de arbeid van het autonome denken, verschijnt het geschenk tevens ook als een *opdracht*. Het is als bij een geschenk dat je van iemand ontvangt. Ook al is het volledig gratis gegeven, toch is het tevens een appèl nu ook zelf schenkende liefde te zijn. De eerste act daarvan is de uitdrukking van dankbaarheid. De gave wil voltooid worden in een praxis waartoe ze zelf oproept en in die zin zelf initieert. Dit is ons al te vertrouwd. Maar er is meer. Wil de openbaring reëel ontvangen worden, dan zullen we ze ons moeten toeëigenen in het hier en nu van onze existentie. Die toeëigening zal altijd gebeuren binnen het kader van een interpretatie. Ons bijvoorbeeld de fundamentele ethische oriëntaties van de Schrift toeëigenen betekent: ze actualiseren, ze concretiseren, ze *zelf* uitwerken tot een leefbare moraal en dit door eigen autonoom denken en zoeken. Het gaat hierbij niet louter om een *applicatio*. De oriëntaties in Schrift en traditie zijn daarvoor of te formeel, of zelf al resultaat van een bepaalde historisch gebonden uitleg. In toeëigening en uitleg wordt het geschenk dus al het ware voltooid. Zonder interpretatie binnen telkens weer wisselende culturele contexten kan het woord van de openbaring niet gehoord worden. De toeëigening vergt een filosofisch begrip van de tijd en een hermeneutiek van de cultuur. Deze toeëigening is minder gemakkelijk dan op het eerste gezicht lijkt. Immers, het woord van de openbaring is ons slechts gegeven binnen een bepaald cultureel kader, dat daarenboven grotendeels niet meer het onze is. De gave wordt ons slechts als altijd al toegeëigend bemiddeld.

3) Dit leidt er tenslotte toe dat wat in het geschenk ontvangen wordt voor ons nooit het karakter van een *veilig bezit* kan hebben. Er is een wereld van verschil tussen de arrogantie of de domheid van een "geloof" dat de waarheid in pacht heeft

en het kwetsbare vertrouwen van wie door een enigmatische boodschap geraakt is. Zoals ik gezegd heb bepaalt onze eindigheid onherroepelijk de aard van onze autonomie. *Als we ons openstellen voor het woord van de openbaring geldt hetzelfde.* Het geloof schakelt onze menselijkheid niet uit, dus ook niet wat die in zich heeft aan twijfel, onzekerheid, vergissingen, voorbarige oordelen, enz. Daarom is de gave ook altijd iets toekomstigs. Om met Paulus te spreken “Thans zien wij in een spiegel, onduidelijk, maar dan van aangezicht tot aangezicht. Thans ken ik slechts ten dele, maar dan zal ik ten volle kennen, zoals ik zelf gekend ben” (1 Kor 13,12). Openheid voor het geschenk van de waarheid, ontvankelijkheid, dankbaarheid en uitleg, vergen daarom ook *aandacht*. Aandacht, niet alleen voor wat geweest is, de religieuze boodschap, maar ook voor wat is en komen gaat, voor alle tekenen die kunnen helpen te verstaan wat gegeven is. Wat geweest is, is tegelijk datgene wat nog komen moet.

Tot besluit: de beslissende vooronderstelling

De dialectiek die ik ontwikkeld heb is slechts betekenisvol binnen het kader van een specifieke *bestaanservaring*. Deze ligt aan de grondslag van een metafysica die als leidend beginsel heeft: de immanentie van de transcendentie. Thomas' denken is een klassieke vertolking daarvan. Herman Berger heeft dit beginsel destijds, in het kader van een actualiserende herinterpretatie via het concept “verdichtings-ervaring”, op treffende wijze geformuleerd: “... elke werkelijkheid moet, om zo te zeggen, de *stadhouder* van *alle* werkelijkheid kunnen zijn”.⁵

Het is echter ook mogelijk dat wat hier en nu is, niet meer ervaren wordt als de enigmatische presentie van de

⁵ H. Berger, *Wat is metafysica? Een studie over transcendentie*, Assen/Maastricht, 1993, 49.

transcendentie. Anders geformuleerd: dat het wezenlijke wordt ervaren als afwezig, elders of slechts als nog te komen. In dit geval verliest de dialectiek die ik ontwikkeld heb zijn waarheidsgehalte. De rede wordt dan gereduceerd tot een puur formeel vermogen. Ze is dan niet meer iets in de dingen zelf, iets dat een substantieel gehalte heeft. Het geschenk van de waarheid wordt dan tot louter toekomstigheid of volstreckte alteriteit. Wellicht is deze ervaring van de afwezigheid van het wezenlijke een van de dominante “stemmingen” in onze postmoderne cultuur. In mijn boek *Het gewicht van de eindigheid* heb ik deze problematiek wat nader uitgewerkt.⁶ Ik heb in dit verband gesproken van een dominante logica, een syndroom waarin drie lijnen samenkomen: een theologische (vormen van deïsme of athëïsme), een ontologische (vormen van instrumentalisme) en een antropologische (het subject als centrum, dat paradoxaal tegelijk in een veelheid van rollen oplost). Vaak worden pluraliteit en fragmentarisering de typische kenmerken van de postmoderniteit genoemd. Ik denk dat we dat moeten nuanceren. Het verleden is wellicht veel minder homogeen geweest dan met een dergelijke karakterisering gesuggereerd wordt. Het is natuurlijk riskant te proberen de eigen tijd te typeren. Maar, omdat iets riskant is, is het daarom nog niet te vermijden. We hebben altijd, willens nillens, een bepaalde opvatting van de wereld waarin we leven en van de betekenis van ons bestaan, hoe diffuus die ook mag zijn. Wellicht wordt de postmoderne cultuur niet zozeer bepaald door veelheid en versplintering, als wel door de ervaring dat de dingen ongelofelijk licht geworden zijn, te licht - het klinkt paradoxaal - om ze nog te kunnen dragen, te weinig substantieel om ons er werkelijk aan te kunnen geven. Dit “zijnsverstaan” is aan het werk - ik zeg dat slechts bij wijze van voorbeeld - in de dominantie van het utilitarisme (wanneer alles slechts middel is voor doelen die zelf weer middel zijn), de crisis van instituties

⁶ L. Heyde, *Het gewicht van de eindigheid*, Amsterdam, 1995.

(wanneer elke band tussen mensen slechts voorlopig en hypothetisch is), vormen van esthetisering van de ethiek (wanneer het goede geïdentificeerd wordt met de authenticiteit en de kracht van de expressie) en in het vergeten of het verdringen van de traditie (wanneer de rede puur formeel wordt, zonder substantie)

Maar er zijn ook andere ervaringen. De reflexieve verwerking ervan kan leiden tot een andere metafysica. Deze is niet meer die van Thomas. We kunnen immers niet meer denken *zoals* hij. Wij denken in een cultuur die doorheen de Cartesiaanse twijfel gegaan is. Het regime van de *waarheid* is nu voorgoed gebroken door de vraag naar *zekerheid*. Vandaar is in het moderne discours *vertwijfeling* een reële mogelijkheid, zelfs voor de gelovige. We kunnen niet meer denken *zoals* Thomas, maar wel *met* hem, gevoed door de *denkervaringen* die de zijne waren. Een daarvan, een beslissende, heeft geleid tot het beginsel van *de enigmatische immanentie van de transcendentie*. Men hoeft geen filosoof of theoloog te zijn om iets van dit metafysisch enigma te vermoeden. Het kan opdoemen in allerlei ervaringen, ervaringen waarin het bestaan een onvermoede diepte krijgt en een intensiteit die bijna absoluut is. Ervaringen die we kunnen doormaken - ik geef nu uiteraard mijn voorbeelden, maar ze zijn niet singulier denk ik - bij een gedicht van Bloem, een schilderij van Vermeer, de stilte van het hooggebergte, een quartet van Schubert, een gebaar van vergeving, een verhaal over heroïsch handelen in Auschwitz, de tekst van de bergrede, de wijding van Gregoriaans gezang, volgehouden strijd om gerechtigheid, liefde die sterker is dan de dood... Wat in deze ervaringen doorbreekt is echter ook getekend door afwezigheid. De dingen en de mensen krijgen gewicht terug, zonder evenwel zo zwaar te worden dat ze hun verwijzingskracht zouden verliezen. Tegenover het *nog niet* van een afwezigheidslogica wordt hier niet het *reeds* gesteld, maar het *reeds en nog niet*.

Er loopt geen directe weg vanuit deze metafysische

ervaringen en hun filosofische vertolking naar het eigene van de joods-christelijke openbaring. Het zou getuigen van filosofische oppervlakkigheid en apologetische misplaatstheid zo'n weg te zoeken. De dialectiek van denken en geloven laat dat niet toe. Wel is het zo dat deze ervaringen het bestaan openbreken en het ontvankelijk kunnen maken voor wat eigenlijk "ongehoord" is. Het *reeds en nog niet is* immers op een heel specifieke wijze eigen aan de existentie van de christen in de wereld. Paulus heeft dat in een unieke uitspraak vertolkt wanneer hij aan de christenen van Kolosse schrijft: "uw leven is met Christus verborgen in God" (Kol 3,3). We zijn in God: *reeds*, maar op een verborgen wijze: *nog niet*. Wel is het zo dat op het *in Christus* de dialectiek die ik ontwikkeld heb kan stuklopen. Dat was bijvoorbeeld het resultaat van de weg die Kierkegaard gegaan is. De vraag of het de enige weg is die past bij het eigene van de joods-christelijke geloofservaring moet hier voorlopig onbeantwoord blijven.

SUMMARY

In this contribution, entitled "The labour of thinking and the gift of truth", the author reflects on the relevancy of Aquinas' thought for the relationship between faith and reason.

The *logos* or autonomous thinking is not an absolute principle or a hollow formal system, but it has a not self-created stand: the life world (*bios*). This life world is the object of philosophical education to culture and humanity.

With the biblical revelation the stand of philosophy changes. Now it is *fides* and no more *bios* that determines the space of *logos*. But what does this mean for the autonomy of thought? Thomas Aquinas attempted to connect *logos* and *fides*. This connection is characterized as 'dialectics', which means that the 'being for each other' of the two concepts determines their 'being in itself'. The thesis of this contribution is that the meaning of the concepts 'the labour of thinking' and 'the gift of truth given in biblical revelation' changes, when they are related to each other *without losing their essence*. Clarification of this dialectics is not only important for believers, but also for all who are critically interested in the modern concept of autonomy.

In the encounter with faith the autonomy of thought is opened up. A threefold change of meaning can be distinguished: (1) *Logos* and its autonomy appear to be *given*. Heteronomy enters without damaging autonomy. (2) Autonomous thought becomes *finite* in its encounter with biblical faith, because truth and good do not come from thinking alone. (3) The dialectics of *logos* and *fides* gives a specific meaning to the heart of autonomous thinking, which is the question of truth. Truth in this sense is not an illusion, seeking truth is not a useless passion, nor a Sisyphean labour.

Now, what does this dialectics mean for faith in its

encounter with *logos*? (1) The gift of revelation in faith *receptum est in recipiente per modum recipientis* (Aquinas). Believing is not an absurdity, nor is it a negation or sacrifice of our *humanitas*. (2) If the gift of truth is related to the labour of autonomous thinking, the gift appears at the same time as a *dedication* and an *appeal*, namely to practise the given truth. (3) What we received as a gift never can have the character of *safe property*.

The dialectics of faith and reason is meaningful only within the experience of being that grounds a metaphysics with the leading principle of the immanence of transcendence. Such a philosophy characterizes Thomas' way of thought. Nowadays we can no more think *as* Thomas did, but we can surely think *with* him. One of his own experiences of thought has led to the principle of the *enigmatic immanence of transcendence*, and it is this principle that lies at the basis of the dialectics of *logos* and *fides*.

CHRISTOLOGIA RECEPTA

FRAY LUIS DE LEÓN

Deel II

Henk J.M. Schoot

God zou niet veel
voor ons doen,
als Hij alleen dat deed,
wat het gezonde verstand kan begrijpen.
(NC 288)

“Christus is Jezus”, zegt Fray Luis, “dat wil zeggen, een samengaan van God en mens, van een naam die niet, en een naam die wel kan worden uitgesproken” (*De Los Nombres de Cristo* (NC) 349). De naam ‘Jezus’ maakt de Godsnaam bij uitstek, het tetragrammaton, uitspreekbaar, maar tegelijkertijd geldt dat alle volmaaktheden die zich in Jezus samenballen met geen enkele afzonderlijke naam volmaakt tot uitdrukking te brengen zijn. Aldus verwoordt Fray Luis de paradox die eigen is aan het geloof: die veraf was is nabij gekomen, maar de nabijheid is onzegbaar.

Nadat in deel I van deze studie naar de christologie van Fray Luis de León (1527-1591) de literair-historische achtergronden zijn geschetst, volgt nu in deel II de theologische bestudering van diens christologie.¹ De uiteindelijke vraag die ik wil beantwoorden is deze: hoe recipieert Fray Luis de

¹ “Christologia recepta: Fray Luis de León. Deel I”, *Jaarboek 1996 Thomas Instituut te Utrecht*, Utrecht 1997, 91-119. Zie aldaar voor completere literatuurverwijzingen. Mijn vertalingen van gedeeltes uit *De Los Nombres de Cristo* zijn uit de Engelse editie.

negatieve christologie van Thomas van Aquino? De beantwoording van die vraag vergt een aantal stappen. Op de eerste plaats zal ik ingaan op Fray Luis' theologie van de taal. Vervolgens concentreer ik me op de taal over God en meer in het bijzonder over Christus. Ten derde schenk ik aandacht aan een profielbepalend element van Luis' christologie, nl. zijn standpunt over waarom God mens geworden is. En ten vierde zal ik de vraag beantwoorden of er sprake is van negatieve christologie bij Fray Luis. Als de theologie van Fray Luis al wordt bestudeerd, dan beperkt men zich meestal tot het commentaar op het Hooglied en de monografie *De Los Nombres de Cristo*. In deze studie echter worden uitdrukkelijk de latijnse scholastieke werken ook in beschouwing genomen, temeer daar er daarvan twee onlangs tekstkritisch werden bezorgd².

Inleiding

De christologie van Luis de León wordt beheerst door drie thema's. Het eerste is dat van de vele namen voor Christus. Het tweede is de vraag naar waarom God mens werd, het thema van de incarnatie als zodanig. En het derde betreft de verdienste, het *meritum* van Christus. Zoals te doen gebruikelijk in de scholastieke theologie-beoefening staan deze thema's niet op zichzelf. Het thema van de namen van Christus is verbonden met de meer algemene reflectie op de rol van taal in openbaring en theologie, met een theologische semantiek. Het thema van de incarnatie is vooral verbonden met de theologie van de voorkennis en predestinatie Gods en heeft daarmee wezenlijke

² *Opera omnia latina*, Salamancae, 1891-1895, 7 vols. De twee nieuwe delen: T. VIII: *Quaestiones Variarum...*, El Escorial, 1992, en T. X: *In Epistolam ad Romanos Expositio*, El Escorial, 1993. Naar het commentaar op Thomas' christologie, opgenomen in T. VII, verwijs ik met *De Inc.Th.* (*De Incarnatione Thomae*), naar het commentaar op Durandus' christologie, opgenomen in T. IV, met *De Inc.Du.*, naar de *Quaestiones Variarum* met *QV*.

verbanden met de godsleer en de genadeleer. Het thema van de verdienste is intrinsiek gerelateerd aan de genadeleer en de soteriologie, en daarmee weer met de zondeleer. Bovendien, zo zal blijken, worden de laatste twee thema's, incarnatie (c.q. predestinatie van Christus) en verdienste, uitdrukkelijk met elkaar verbonden door Fray Luis.

Nu valt op dat de theologische belangstelling voor de beide laatstgenoemde thema's in de zestiger jaren van de 20e eeuw is uitgedoofd. Er zijn twee studies aan te wijzen waarin expliciet de balans wordt opgemaakt en in feite afscheid wordt genomen van respectievelijk de theologie van het motief van de incarnatie en de theologie van de verdienste van Christus, door resp. Haubst en Pesch.³ Het fascinerende is dat m.n. Haubst, maar ook Pesch tussen de regels door, daarbij voornamelijk een beroep doet op de negativiteit, op de *docta ignorantia* van geloof en theologie. Te denken dat een gelovige reflectie zou kunnen uitmaken wat de volgorde van de goddelijke decreten m.b.t. de schepping is, nodig om te kunnen bepalen of je t.a.v. Christus kunt spreken van een absolute of een (door de zondeval) geconditioneerde predestinatie van Christus' menswording, is een illusie, die bovendien nog gevaarlijk is ook.⁴ Te denken dat wij ons de wereld zouden kunnen

³ Otto H. Pesch OP, "Die Lehre vom 'Verdienst' als Problem für Theologie und Verkündigung", *Wahrheit und Verkündigung*, Michael Schmaus zum 70. Geburtstag, L. Scheffczyk, Werner Dettloff, Richard Heinzmann (hrsg.), München/Paderborn/Wien: Verlag Ferdinand Schöningh, 1967, Bnd. II, 1865-1907; idem en Albrecht Peters, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981. Rudolf Haubst, *Vom Sinn der Menschwerdung. Cur Deus homo*, München: Hueber Verlag, 1969. Zie ook: Joseph P. Wawrykow, *God's grace and human action: 'merit' in the theology of Thomas Aquinas*, Notre Dame: UND Press, 1995.

⁴ Met absolute predestinatie van Christus wordt bedoeld dat God de menswording van Christus heeft gepredestineerd ongeacht de zondeval, met geconditioneerde of voorwaardelijke predestinatie dat God die menswording heeft gepredestineerd teneinde de zondeval teniet te doen.

voorstellen abstraherende van de menselijke zonde en dan ook nog, al dan niet louter op basis van de openbaring, vast te stellen wat God in dat geval zou hebben gedaan, is evenzeer een illusie. Te denken dat wij met behulp van het begrip verdienste ook maar iets verhelderen van de onherleidbare persoonlijke relatie tussen God en de zondaar, is een illusie die bovendien desastreuze gevolgen heeft gehad voor de kerk.

Aldus ontstaat door het historische perspectief een boeiende paradox: verdienste en predestinatie zijn kernbeginselen van een christologie van Fray Luis die tegelijkertijd negatief van karakter is.

Bij die feitelijke ontwikkeling van kerk en theologie springen vooral twee verschijnselen naar voren, die direct verbonden zijn met de bovenvermelde twee thema's van incarnatie en verdienste. Het eerste is dat van de schoolstrijd binnen de katholieke theologie van enerzijds de Thomisten en anderzijds de Scotisten. De eersten verdedigden een geconditioneerde, de laatsten een absolute predestinatie van Christus. Al vanaf Francisco Suarez, via de (toch over het algemeen thomistische) Salmanticenses, naar een aantal theologen uit de twintigste eeuw (Martelet, Haubst) loopt een ontwikkeling die poogt beide scholen, beide standpunten met elkaar te verzoenen. Waar het belang van de (neo-)scholastieke theologie-beoefening afneemt, om allerlei redenen, wordt ook de lust van theologen om 'klassieke' verschillen van inzicht te onderhouden navenant minder. Het tweede wat met bovenvermelde thema's onmiddellijk verbonden is, is natuurlijk de geschiedenis van reformatie en contrareformatie. Verdienste, genade en predestinatie behoorden nu eenmaal tot de kern van het conflict. Luis de León is een van de eerste receptoren van het desbetreffende decreet van het concilie van Trente, en hij mengt zich, zij het van een afstand, direct in de polemiek met de *Lutherani*. Het is nu juist ten aanzien van dit onderwerp, dat naar de communis opinio van de hedendaagse theologie, Rome en reformatie verregaand op één lijn staan. Vandaar ook het

voorstel van Pesch om het begrip 'verdienste' überhaupt maar niet meer te gebruiken.

Men zal dus van een nadere bestudering van de christologie van Luis de León geen ongerechtvaardigde verwachtingen mogen koesteren. Hij is wel degelijk een vertegenwoordiger van de, in meer opzichten, gesloten theologiebeoefening die in onze tijd slecht staat aangeschreven. Hij doet geen pogingen om de scholen te verzoenen, hij doet geen pogingen om de kloof tussen Rome en reformatie te overbruggen. Desalniettemin is er in zijn werk een tendens 'naar buiten', aangezien hij voor het eerst een aantal theologische werken in de volkstaal schrijft, en daarmee a.h.w. de Luther van Spanje is geworden. Bovendien vertaalt hij in zijn belangrijkste werk, dat over de namen van Christus, zijn scholastieke kennis en inzicht. Omdat juist de kwestie van het motief van de incarnatie in *De los nombres de Cristo* impliciet herkenbaar is, kies ik er voor om bovenvermelde paradox te bestuderen aan de hand van de volgende vraag: hoe combineert Fray Luis negatieve christologie met het inzicht in een absolute predestinatie van Christus? Dat is de systematische vraag van deze studie.

Afgezien van een systematische vraag, wordt deze studie ook bewogen door een theologie-historische vraag, nl. die naar de receptie door Fray Luis van de christologie van Thomas van Aquino. Daar hebben we te maken met een tweede paradox. Fray Luis is een augustijnse thomist, d.w.z. hij beschouwt Thomas als de authentieke interpreter van het gedachtengoed van Augustinus. Maar juist als het gaat om de kwestie van het motief van de incarnatie kiest hij een andere weg dan Thomas, en volgt hij Duns Scotus. Hoe moeten we dit interpreteren? Mijn hypothese is, dat Fray Luis van mening is dat het unieke geheim van Christus beter behartigd wordt met een absolute predestinatie dan met een geconditioneerde. Onderdeel van mijn hypothese is bovendien dat hij daarmee niet zover afstaat van Thomas als wellicht op het eerste gezicht lijkt.

Ook voor Thomas heeft Christus een kosmisch karakter, en is hij degene op wie de voltooiing van de schepping gericht staat en is hij de bron van al het verdienstelijk handelen van mensen.

1. Taal en theologie

De boedelscheiding van theologie en filosofie heeft in de tijd van Fray Luis dusdanige vormen aangenomen dat een theoloog van zijn statuur geen wijsgerige werken meer schrijft. Gold voor Thomas nog dat hij wijsgerige werk schreef, bij Fray Luis is dat niet het geval. Over analogie, metafoor, en suppositie in taalfilosofische zin horen we bij Fray Luis zelfs bijna niets. Het is van belang dit nu al te noteren, omdat bij Thomas m.n. de suppositie-logica van eminent belang is in de christologie.⁵

We zijn derhalve vooral aangewezen op de inleiding

⁵ Zie over suppositie *De Inc.Du.* 290-293, waar het gaat over de verschillende suppositie van abstracte en concrete namen. Overigens heb ik in het toepassingsgebied van dit logisch instrumentarium, nl. de theologie van de unio hypostatica, geen enkel verschil kunnen constateren tussen Thomas en Fray Luis. Voor wat betreft de kwesties die draaien om de betekenis van 'natura', 'individuüm', 'suppositum', en 'persona', is dit opmerkelijk, aangezien L. expliciet b.v. opvattingen van Hendrik van Gent, Scotus, Soto, Durandus en Biel afwijst, en kiest voor Cajetanus, Sylvester van Ferrara en Capreolus: er is een reëel onderscheid tussen *suppositum* en *natura* (*De Inc.Du.* 162-166); contra Cajetanus en Scotus houdt hij b.v. ook vast aan de formele identiteit van *personalitas* en *zijnsact* (o.c. 171), en met Capreolus contra Cajetanus aan de stelling dat de *personalitas*, vanwege de identiteit met *existentia*, extrinsiek is aan de natuur van het *suppositum* (o.c. 171-173). In al deze gevallen is L. van mening dat hij de authentieke opvatting van Thomas volgt. In het tractaat is bovendien herkenbaar dat de redenering geschiedt op basis van een analyse van wijzen van spreken, cf. o.c. 166, 176, 177, 185. Bij de kwestie van het zijn van Christus kiest L. met Cajetanus en Capreolus en alle Thomisten tegen Scotus, Durandus, Bonaventura, Richard van St. Victor en Biel: er is één goddelijk substantieel zijn in Christus, en niet daarnaast nog een menselijk zijn, zelfs geen *esse inexistientiae*. Niettemin gebruikt L. hier wel de Thomas vreemde terminologie van *esse essentiae* en *esse existentiae*, van *esse substantiae* en *esse inexistientiae* (o.c. 179-193).

waarvan Fray Luis zijn *De Los Nombres de Cristo* voorziet. Aan deze inleiding is bovendien goed af te lezen dat de boedelscheiding niet een toevallige stand van zaken is, maar te maken heeft met Fray Luis' conceptie van theologie. Hij probeert niet om een gemeenschappelijke grond van rede en geloof te omkaderen, hij geeft geen algemene semantiek, hij gaat niet uit van taal of namen in zijn algemeenheid.

NC is geschreven als een dialoog tussen drie gesprekspartners. Sabino is degene die de vragen stelt, Marcelo de geleerde, en Juliano bekleedt een tussenpositie. Het uitgangspunt van de dialoog wordt gevormd door een papiertje dat Sabino heeft aangetroffen. Het papiertje bevat aantekeningen van Marcelo over tien (later veertien) namen van Christus. Let wel, het zijn allemaal namen uit de Schrift. Wanneer Sabino en Juliano Marcelo hebben overgehaald om het onderwerp aan te snijden, zegt Marcelo dat hij eerst iets anders wil behandelen. Juliano denkt dat het gaat om een definitie van het onderwerp, naar goed scholastiek gebruik, en dat klopt ook, maar Marcelo gedenkt eerst in een uitgebreid gebed Degene over wie gesproken gaat worden. Als zelfs mensen die per schip een reis gaan maken bidden om een behouden vaart, waarom dan niet gebeden wanneer de reis naar zulke verheven zaken als de namen van Christus voert? "Want wie kan zonder uw hulp van u spreken zoals u het verdient, Heer? Wie zal niet verdwalen in de immense zee van uw volmaaktheid, als u hem niet naar veilige haven leidt? Verlicht mijn ziel, Gij die het enige ware licht bent, en schijn zo overvloedig dat uw stralen mijn wil doen ontvlammen zodat hij u bemint, verlicht mijn verstand zodat het u mag zien en verrijk mijn mond zodat hij van u mag spreken; is het niet over hoe u waarlijk bent, dan tenminste over hoe u door ons kunt worden begrepen, met als enige doel u voor altijd te verheerlijken en te verheffen" (*NC* 43).

Deze passage is allesbehalve obligaat. Het bepaalt in hoge mate de wijze waarop Fray Luis te werk zal gaan. Namen zijn voor hem geen stukjes informatie, geen onderdelen van een

legpuzzel, en niet in de eerste plaats middelen voor scholastieke argumentatie. Integendeel, ze zijn vooreerst de middelen waarmee men zich tot de Allerhoogste wendt, middelen van de Allerhoogste zelf ontvangen.

Vervolgens zet Fray Luis een soort semantische grondwet neer. "De naam", zo zegt hij, "is een kort woord dat degene van wie we spreken vervangt en ervoor in de plaats komt. De naam is hetzelfde als datgene wat benoemd wordt, niet naar het werkelijke en ware zijn dat het heeft, maar in het zijn dat onze mond en ons begrijpen eraan geven." Even verderop volgt dan een nader semantisch onderscheid, nl. tussen namen die natuurlijke beelden zijn en namen die door de mens tot beelden zijn gemaakt. Met het eerste bedoelt Fray Luis het beeld en de vorm van het afgebeelde ding in de ziel van de mens, en met het tweede de naam voor het afgebeelde ding. "Wanneer we de term 'naam' gebruiken spreken we meestal van de laatste alhoewel de eerste in meer principiële zin namen zijn. We zullen van beide spreken" (NC 45). Vervolgens maakt Fray Luis dan nog het onderscheid tussen algemene namen en eigennamen (NC 46).⁶ Deze drie algemene semantische opvattingen staan echter niet alleen vanaf het begin in dienst van een uiteenzetting over de namen van Christus, maar worden door Fray Luis ook uitdrukkelijk geplaatst binnen een theologische antropologie. In deze theologische antropologie is de term 'microkosmos' het centrale gegeven. De microkosmos-gedachte is al bij Thomas aan te wijzen, maar ontleent Fray Luis aan Pico della Mirandola (1463-1494). In de benadering van Fray Luis gaat het erom dat de mens beeld van God is in zoverre zowel God als mens de verscheidenheid der dingen in zichzelf herbergt c.q. kan herbergen. God, omdat hij de auteur ervan is, en de mens omdat hij al wat bestaat in zijn ziel kan representeren, op geestelijke wijze aanwezig kan laten zijn.

⁶ Zie ook de uiteenzetting in het Romeinen-commentaar over eigennamen, n.a.v. de naam 'Paulus': I, 27-29.

Namen zijn middelen om het afwezige aanwezig te laten zijn, en dat is precies het programma van een theologie van de namen van Christus: de afwezige representeren.⁷ Een dergelijke opvatting staat tegen de achtergrond van de gedachte dat begrijpen en benoemen in dienst staan van een antropologisch programma van volmaaktheid en eniging: “de naam is als een beeld van het ding dat we bediscussieerden of hetzelfde ding aangekleed op andere wijze; de vervanging vindt plaats met als bedoeling de volmaaktheid en de eniging” (NC 45). Dit is niet alleen of vooral een feitelijke constatering, maar een opdracht. Hoe meer de mens begrijpt en benoemt, des te groter wordt zijn affiniteit met God in wie alles is, en des te meer behaagt hij God en lijkt hij op God (NC 43). “De volmaaktheid van alle dingen is dat ieder van ons ernaar streeft een volmaakte wereld te zijn, zodat op deze wijze, ik zijnde in alles en alles zijnde in mij, en ik zijnde hebbend van alle dingen en dingen hebbende mijn zijn, we allen dit gehele universele mechanisme omarmen en verbinden en de veelheid van verschillen reduceren tot een eenheid, en zo zonder gemengd te worden elkaar aanraken, converseren, harmoniëren (...) Dit geeft de mens een onderkomen bij God, van wie een enkele volmaakte en eenvoudige verhevenheid voortvloeit die in de drie personen één enkele essentie en één oneindig getal van onbegrijpelijke

⁷ “...homo, quamvis sit una species creaturarum distincta ab aliis, continet in se vim et facultatem omnium meliorum creaturarum, et est summa quaedam, in qua congestum est quidquid per partes reliquis creaturis fuerat divisum; nam solus homo constat ex natura corporea et spirituali, id est anima et corpore; et ejus corpus est ita formatum, et in eas partes distributum, ut sit in illo totius mundi expressa similitudo; continet quasi in se semina aliarum rerum, ut probat Picus Miradulanus (...); unde homo a Philosophis appellatur minor mundus, et vinculum totius universi; et in Scriptura Sacra (...); Ex qua re constituta, sequitur, quod Deus uniendo sibi hypostatice naturam humanam (...) in illa evexit, et deificavit ad communionem sui omnium rerum naturam, quae in homine inclusae continebatur, et communicavit se universo summo modo, quo potuit”, *De Inc.Th.* 202; cf. NC 59-60.

verhevenheden is.”⁸

Er is nog een andere kant aan dit inzicht. De mogelijkheid dat de mens door kennen en spreken de werkelijkheid buiten hem in waarheid representeert, ontvangt de mens van God. Juist omdat al wat bestaat uit God is, en juist omdat de mens beeld van God is, is er de mogelijkheid dat menselijk kennen en spreken een kennen en spreken naar waarheid is, succesvol is. Uiteraard is dit evenwel opnieuw een reden om over theologische semantiek bij Fray Luis te spreken.

Dit komt nog sterker tot uiting in een dubbele tegenstelling die door Sabino en Juliano gezamenlijk naar voren wordt gebracht. Het tweede deel is wat me nu interesseert. “Als het doel van namen is om ons te laten doordringen in de dingen die ze representeren, is het dan niet zinloos om God een naam te geven, aangezien Hij in alle dingen aanwezig is, gevestigd in hun ingewanden, zo diepzinnig intiem met ze als hun zijn zelf?” (NC 50). Het laatste gedeelte over God en het zijn der dingen is een onmiddellijke echo van Thomas’ beroemde uitspraak.⁹ De tegenstelling zelf, en dat laat Marcelo’s antwoord zien, gaat uit van een volgorde die in de theologie onmogelijk geworden is. De dingen in zichzelf vormen niet langer het uitgangspunt, a.h.w. een ladder waarlangs men naar God toe kan opklimmen. Zeker is het waar wat gezegd werd over Gods aanwezigheid, maar God is zo aanwezig dat zijn aanwezigheid, paradoxaal genoeg, ons nooit verschijnt. Daarom hebben we namen nodig, zo zegt Marcelo. We bezitten God allemaal, maar we zien hem niet, en daarom moeten we God een naam geven. En dan draait

⁸ NC 44; A. Guy kenmerkt deze passage als een sleutelpassage: “Ainsi, l’Etre suprême est le modèle, l’archétype, le paradigme, sur lequel chacun doit prendre exemple”. Op die wijze volgt Luis de patristieke gedachte van de ‘homioiosis’ aan God; “Le Message Philosophique et Théologique de Fray Luis de Leon”, *RSR* 67 (1993-2) 41-54, 42-43.

⁹ ST I, 8, 1, c: “Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt.”

Marcelo de zaak om: wijzelf hebben God geen naam gegeven. Door zijn grote barmhartigheid heeft hij zijn naam aan ons gegeven toen hij daar reden en noodzaak toe zag (NC 51). Dit geschenk van God ging samen met het scheppen van de mens, maar bovenal met de incarnatie: "Aangezien God had besloten dat Hij later mens zou worden, wilde Hij zodra de mens verscheen menselijker worden door Zichzelf te benoemen" (NC 52). In deze laatste uitspraak treffen we een aantal wezenlijke inzichten tezamen aan: het belang van de goddelijke decreten voor de christologie, de centrale plaats die Christus in die decreten inneemt, en ten slotte het inzicht dat God voor de namen zorgt waarmee de mens hem kan benaderen. God zorgt voor die namen *omdat* hij de incarnatie voorziet, naamgeving hangt van de incarnatie af.

Zoals gezegd formuleert Fray Luis nauwelijks algemene semantische theorieën. Zijn opvattingen ter zake zullen we dus moeten leren kennen in de praktijk van zijn uiteenzettingen over de namen van Christus. Dat zullen we nu gaan doen.

2. **Namen van Christus**

Het dogma van Chalcedon (451) is ook voor Fray Luis onverminderd richtsnoer in de reflectie op Christus. Dit betekent onder meer dat hij de namen indeelt in namen die Christus toekomen op grond van zijn goddelijke en op grond van zijn menselijke natuur. Het gehele boek *De Los Nombres de Cristo* gaat over de laatste categorie, zij het niet consequent (cf. de bespreking van 'Zoon van God'). Het betreft de volgende veertien namen: Spruit, Aangezicht van God, Weg, Herder, Berg, Eeuwige Vader, Arm van God, Koning van God, Vredevorst, Echtgenoot, Zoon van God, Lam, Geliefde en Jezus. Aan deze reeks vallen twee dingen op. Op de eerste plaats dat Fray Luis geen onderscheid maakt tussen metaforen en eigenlijk gebruikte namen, zoals Thomas dat doet (*ST I*, 13, 1). Dit ligt ook voor de hand, omdat Fray Luis alle namen

ontleent aan de Schrift en niet de algemeen inzichtelijke weg bewandelt van schepsellijke perfecties naar goddelijke perfecties. Het zijn ook namen voor Christus als mens, zoals gezegd. Op de tweede plaats valt op dat een argumentatie voor deze volgorde ontbreekt. Thompson heeft er de ordening van de heilsgeschiedenis in gelezen, maar die stelling overtuigt niet.¹⁰ Ook wanneer men verdisconteert dat Fray Luis de laatste vier namen pas later heeft toegevoegd, ontstaat geen inzicht in waarom Fray Luis deze volgorde heeft gekozen. Het enige wat met zekerheid gesteld kan worden is dat 'Spruit' de eerste naam is omdat het de connotatie van begin en geboorte heeft, en dat eveneens met opzet 'Jezus' als laatste naam is gekozen: immers, alle namen van Jezus hangen samen, en omdat hij 'Jezus' heet, moet hij ook alle andere namen krijgen. Alleen omdat hij alle andere namen heeft, kan hij Jezus, kan hij Verlosser zijn.¹¹

De namen van Christus spelen in de theologie van Fray Luís een belangrijke rol al lang vóórdat hij er zijn *magnum opus* aan wijdt. Beide christologische commentaren, zowel die op Thomas als die op Durandus, evenals het commentaar op de Romeinenbrief getuigen hiervan. Een voorbeeld is het beroep op de betekenis van de naam 'Jezus'. Wie de erfzonde ontkent, zoals de Pelagianen, of wie Gods barmhartigheid alleen en niet ook zijn gerechtigheid als achtergrond voor de verlossing aanneemt, zoals Petrus Abelardus, ziet in Jezus niet meer dan iemand die ons een voorbeeld geeft van hoe we moeten leven.

¹⁰ Thompson, *The Strife of Tongues*, 228.

¹¹ "Al Zijn namen zijn zu met elkaar verbonden en van elkaar afhankelijk: omdat Hij Jezus wordt genoemd, moeten we hem ook noemen (...). Wel, als hij onze Jezus is, ons heil en onze redding, dan behoren alle andere namen ook tot Hem. Als ze dat niet deden kon hij niet geheel en al onze Jezus, ons heil en onze redding zijn, NC 351. Deze opvatting is een directe vertaling van Thomas' visie dat "in omnibus illis nominibus quodammodo significatur hoc nomen Jesus, quod est significativum salutis", ST III, 37, 2 ad 1.

Fray Luis zet het inzicht van Thomas, dat het Woord mens is geworden om te verlossen van de zonden en het menselijk geslacht te bevrijden uit de macht van de duivel, hiertegenover. Hij verwijst naar de naam 'Jezus': de engel zegt in Mt 1,21 immers dat hij Jezus genoemd moet worden, omdat hij het volk zal verlossen van de zonden (*De Inc.Th.* 212, cf. 246 en 271).

Vervolgens komt Luis' opvatting aan de orde dat het gepaster is dat God in het verlossen van de mens zowel zijn gerechtigheid als zijn barmhartigheid toont, en niet alleen het laatste. De bewijsvoering wordt hier geschraagd door verschillende namen van Christus. Christus, zo zegt Luis, is in zekere zin het beeld van alle goede dingen en volmaaktheden die in God zijn. Daarom wordt hij *similitudo invisibilis Dei* (Kol 1) genoemd, en *splendor gloriae, et figura substantiae illius* (Hebr 1). Zou Christus alleen de barmhartigheid tonen, dan zou hij een minder volmaakt beeld van zijn Vader zijn.¹²

De methodiek van Luis is wellicht nog meer herkenbaar bij de kwestie of Christus geïncarneerd zou zijn indien de mens niet gezondigd had. Aan het begin van zijn behandeling stelt Luis dat het in deze netelige kwestie het beste is om van het zekere naar het onzekere te gaan. Zeker is in ieder geval wat Thomas zegt, namelijk dat het in de macht van God gelegen had om mens te worden ook al was er geen zonde begaan. Vervolgens komt er een lange opsomming van redenen voor de incarnatie, náást de verlossing van het menselijk geslacht. Welnu, deze lange opsomming is opgebouwd rond namen van Christus. Hij is gekomen om de deugden van de weg ten heil te onderrichten: *via, veritas et vita* (Jo 14,6). Christus is gekomen om de wetten te brengen die wie volgens de wetten leeft zullen redden: *legislator*. Christus is gekomen om de mensen te rechtvaardigen en te heiligen, om ons kracht en deugd voor onze werken te verlenen zodat wij daarmee de heerlijkheid kunnen verdienen: *sapientia, justitia, sanctificatio, redemptio* (1

¹² *De Inc.Th.* 213/4.

Kor 1,30). Christus is gekomen om de heerlijkheid van God, en zijn verheven goedheid aan de mensen te tonen. Daarom zingen de engelen bij Christus' geboorte "Eer aan God in den hoge" (Mt 2), en daarom zegt Christus: "Vader, ik heb uw naam bij allen bekend gemaakt" (Jo 17,6). En om dit punt af te sluiten zegt Luis: *Et denique ad alias res venit, quas longum esset explicare, quarum multas complexus est Esaias, capite XI, dum Christo tribuit varia nomina, propter varietatem rerum ab eo gerendarum, ut "Pater futuri saeculi, Princeps pacis", etcaetera.*¹³ De vele namen van Christus duiden op evenzovele zendingen. Het uitleggen daarvan, wat nu te ver zou voeren, is precies wat Fray Luis straks in *De Los Nombres de Cristo* zal gaan doen, met zijn favoriete passage uit Jesaja als ankerpunt. Maar voorlopig is het voldoende om vast te stellen dat de namen van Christus voor Luis dus overeenkomen met de werken die Christus heeft verricht, en motieven voor de incarnatie opleveren.

Een ander voorbeeld is in de verhandeling over dezelfde kwestie te vinden, en wordt in de secundaire literatuur uiterst belangrijk geacht (Thompson, Muñoz Iglesias). Het betreft de bewijsvoering van de stelling dat al wat geschapen is, door God omwille van Christus geschapen is; dat Christus het doel van de schepping is. Dat Luis deze kwestie hoog zit weten we inmiddels. Maar voor hem is de kwestie verbonden met één specifieke naam van Christus: *germen*, spruit, twijg, knop. Deze naam is afkomstig uit Zacharia 6 ("Zie een man, Spruit is zijn naam"), Jesaja 4 ("Op die dag zal de Spruit van de Heer schitterend zijn, en de vrucht van het land verheven"), en Jeremia 33 ("in die dagen zal ik aan David een spruit van gerechtigheid doen ontspruiten"). Fray Luis noemt ook nog enkele plaatsen waar over Christus als *fructus* gesproken wordt (Psalm 67). Het is een metafoor, zo zegt hij, die ontleend is aan bomen; bomen bestaan omwille van hun vruchten, die hun

¹³ *De Inc.Th.* 244-245. Jesaja XI moet zijn Jesaja IX.

meest verheven deel vormen, en zo is het ook met Christus. Christus is de spruit, de vrucht van het universum, dat wil zeggen dat om hem tevoorschijn te halen al wat geschapen is bestaat.¹⁴

Bij herhaling spelen namen van Christus ook in zijn commentaar op de Romeinenbrief een centrale rol. Luis wijst erop dat Paulus soms namen van Christus opsomt, en legt uit waarom hij dat doet. Soms ook wijst Luis zelf op bepaalde namen, om zodoende een tekst van Paulus uit te leggen. Aldus passeren: *Sol iustitiae, Salvator (Jesus), Immanuel, Apostolus, Pontifex, Fidelis et Verax, Propitiatio, Propitiator, Auctor Fidei, Consummator, Pax, Secundus Adam, Radix, Oliva, en Ros.*

Een staaltje van deze exegese is de uitleg die Luis geeft van: "Is het eerste deel van het deeg geheiligd, dan ook de rest. Is de wortel van de boom heilig, dan ook de takken", wanneer Paulus spreekt tot de christenen uit de heidenen ter verdediging van Israël (Ro 11,16). Mocht iemand van de Joden wanhopen ooit vergeving te krijgen voor het onrecht van de dood van Christus, dan wordt deze wanhoop door Paulus *pulchra ratione* opgeheven. Ook de Joden kunnen door het geloof in Christus geheiligd worden. Want het gist verandert met gemak het geheel, zoals de wortel zijn zoetheid en kracht met gemak naar

¹⁴ *De Inc.Th.* 263. De naam *germen*, of *Pimpollo* in het Spaans, vormt hier voor L. een argument voor een absolute predestinatie van Christus. Anders dan bij Luis speelt de naam *germen* bij Thomas van Aquino slechts een bescheiden rol. Thomas is zeker bekend met de toepassing van het woord op Christus, zoals blijkt uit b.v. zijn commentaren op Jesaja, Jeremia en de Psalmen. Uit *In Jer* 33, l. 4 blijkt dat dit minimaal teruggaat op Hieronymus. In de *Tertia Pars* van de *ST* komt het één maal voor dat Thomas Christus *germen* noemt, namelijk daar waar hij ontkent dat Maria na Christus nog andere kinderen had. Christus was Maria's *perfectissimum germen*, de eengeborene (*ST* III, 28, 3, c.). De tekst uit Zacharia spreekt in de Vulgaat over *Oriens*, zie *ST* III, 36, 3 ad 3 en vooral 37, 2 ad 1.

de takken overbrengt. Zoals hij vaker doet bespreekt Fray Luis de uiteenlopende interpretaties. Wat wordt precies bedoeld met 'deeg' en wat met 'wortel'? Chrysostomos en Theophylactus dachten aan de aartsvaders en de profeten. Als zij met hun gebeden de komst van Christus teweeg konden brengen, dan is voor hen het teweeg brengen van vergeving van zonden en heiligheid voor de Joden wel zeer eenvoudig. Luis lijkt de uitleg van Thomas echter meer naar de geest van Paulus: met 'wortel' wordt Christus bedoeld, die van het geslacht van de Joden is, en de apostelen zijn het zuurdesem, ook uit de Joden. Paulus' argument is dan: als de apostelen door de volheid van de Heilige Geest geheiligd zijn in Christus, en Christus zelf de wortel is van de heiliging, dan zal het zeker eenvoudig zijn dat de Joden, als takken van de allerheiligste wortel, door levend geloof de heiligheid verkrijgen. Deze uitleg van Thomas past de geest van Paulus beter, enerzijds omdat zij op krachtiger wijze hun geesten opricht, en die geesten 'rijper' maakt voor het geloof in Christus (*ad Christi fidem promptiores*), anderzijds omdat de naam 'wortel' in de Schrift voor de Zoon Gods gebruikt wordt.¹⁵

Deze uitleg is veelzeggend en representatief. De keuze voor de uitleg van Thomas, als het nodig is tegen andere gezaghebbende auteurs in, komt bij Luis voortdurend terug. Er is slechts een handje vol plaatsen te noemen waar Luis met pijn en moeite, maar resoluut Thomas' uitleg afwijst. Wezenlijk lijken die uitleggingen niet te zijn. Telkens blijkt dat Luis bij zijn commentaar het commentaar van Thomas raadpleegt en gebruikt. Vervolgens is een aantal elementen die ook in de namen-theologie van Thomas een rol spelen, bij Luis herkenbaar. De namen brengen steeds de thematiek van de verhouding tussen Oude en Nieuwe Testament naar boven,

¹⁵ Luis wijst dan op Jes 53,1, Opb 5,5 en 22,16, en Spr 12,3. In Hos 14,6, aldus Luis, worden zowel *radix*, als *oliva*, als *ros* tezamen van Christus gezegd (245 e.v.).

omdat de namen veelal uit het Oude Testament afkomstig zijn, en door het Nieuwe Testament op Christus toegepast worden. Ze tonen derhalve de eenheid van Gods getuigenis. Maar bovendien is daarmee de thematiek van de verhouding tussen de Joden en de volkeren c.q. de Kerk gemoeid. De toepassing van een naam op Christus is daarom minder onschuldig dan het lijkt. De namen duiden steeds de centrale positie van Christus in het heilsbestel aan. Hij is dé apostel bij uitstek, dé verlosser bij uitstek, dé mens (adam) bij uitstek.

Toch is dit geen vrijbrief voor de exegete om te pas en te onpas namen op Christus toe te passen. In het commentaar van Luis zijn een aantal plaatsen aan te wijzen waar een christologische uitleg voor de hand zou hebben gelegen, of waar hij deze zelfs expliciet afwijst. De meest opvallende is de toepassing op Christus van *Verbum breviatum* uit 9,28: *Verbum enim consummans et abrevians iniquitatem [in aequitate]: quia verbum breviatum facit dominus super terram*, een citaat van Jes. 10, 23. Luis noemt vier uitleggingen, waarvan de vierde van Thomas (en Bernardus) afkomstig is. Door zich te ontleiden en de gestalte van een slaaf aan te nemen, lijkt het Woord verkort. En juist daardoor komt de volheid van genade in de wereld. Luis lijkt Origenes' uitleg echter meer in de geest van Jesaja en Paulus, nl. dat het hier gaat om de slechts weinigen, de rest, die uitverkoren zullen worden. Aldus toont Luis dat hij ook reserves kent bij een christocentrische schriftuitleg, die Thomas bovendien, althans op deze plaats, niet aan de dag legt.¹⁶

¹⁶ o.c. 220-221. Overigens vermeldt L. niet, en ook dit is gebruikelijk, dat deze uitleg voor Thomas een tweede uitleg is. De eerste uitleg is dat met *dominus* Christus wordt bedoeld, die een kort woord op aarde zegt, waardoor hij het heil volmaakter aankondigt dan wanneer hij zich uitsluitend van profeten zou bedienen. Dit past beter bij Thomas' uitleg van het eerste deel, waarbij *Verbum abrevians* staat voor het Evangelie dat de Wet samenvat, vervult en vervolmaakt. Cf. *In Rom IX*, l. 5, 803-804.

3. Waaron werd God mens?

In onze tijd is de dominante benadering in de christologie een benadering 'van beneden'. Voor Fray Luis is echter de incarnatie uitgangspunt van reflectie. Op pregnante wijze komt dit tot uiting in de uitleg van het woord *incarnatio* in de proloog van het Johannes-evangelie ("En het woord is vlees geworden"). Johannes zegt dit, aldus Fray Luis, om de hoge en oneindige macht Gods tot uitdrukking te brengen, dat God namelijk een hypostatische eniging kon aangaan zelfs met een lichamelijke, soms levenloze natuur. "Immers, in de drie dagen van de dood van Christus bleef zijn lichaam, hoewel uitgedoofd en zielloos, één met het goddelijk Woord; daarom belijden wij christenen over hem in de geloofsbelijdenis niet alleen dat hij gestorven is, maar ook dat hij begraven is, *wat geen christen zou durven zeggen*, tenzij hij reeds had gezegd dat het goddelijk Woord vlees was geworden" (*De Inc.Th.* 188).

De vraag waarom God mens werd, wordt in *De Inc.Th.* nog in nauwe aansluiting aan Thomas' vraagstelling geformuleerd: zou God mens geworden zijn indien de mens niet gezondigd had? In het Durandus-commentaar zal dezelfde vraag later scherper geformuleerd worden: wat is de voornaamste reden voor de incarnatie? In het navolgende ga ik eerst in op het *De Inc.Th.*-commentaar, om vervolgens belangrijke afwijkingen en/of aanvullingen uit andere geschriften aan te geven.

Het waarom van de incarnatie heeft in de geschiedenis van de theologie als bijnaam de kwestie van het motief van de incarnatie. Traditioneel staan de Thomisten tegenover de Scotisten. De Thomisten verdedigen dat zonder de zondeval geen incarnatie zou hebben plaatsgevonden, de Scotisten zeggen van wel. In het debat bestaan echter vele nuances, om te beginnen bij Thomas zelf. In het *Scriptum* acht hij beide posities *probabiliter*, in *ST III* acht hij de voorwaardelijke predestinatie *convenientius* dan de tegengestelde opvatting. In het

commentaar op de eerste brief aan Timotheus (I, 1. IV, 40) zegt Thomas dat de *auctoritates* uitdrukkelijk lijken te wijzen op een voorwaardelijke predestinatie, "*in quam partem ego magis declino*". Rode draad door de drie versies van Thomas' positie vormt de gedachte dat wat geheel en al van Gods wil afhangt, door de mens niet gekend kan worden tenzij God het hem openbaart. En met zoveel woorden zegt Thomas in het Timotheus-commentaar: "*Sed haec quaestio non est magnae auctoritatis, quia Deus ordinavit fienda secundum quod res fiendae erant. Et nescimus quid ordinasset, si non praescivisset peccatum.*" Thomas is derhalve veel terughoudender dan gewoonlijk, ook door Thomisten, wordt verondersteld. Bovendien, en dat zal voor ons belangrijk blijken te zijn, moet uit het zojuist geciteerde geconcludeerd worden dat Thomas de vraag als een hypothetische beschouwt, en niet als een vraag naar het feitelijk voornaamste motief van de incarnatie, zoals Fray Luis later zal zeggen.

Wat staat er voor Fray Luis, in zijn ondubbelzinnige keuze tegen Thomas en voor Scotus, op het spel? Daarbij zou ik een onderscheid willen maken tussen enerzijds het belang van een coherente theologie, en anderzijds het belang van de belijdenis van de uniciteit van Christus. Dat zijn immers de beide zaken die voor Fray Luis op het spel staan, al vormt de uniciteit van Christus in eerste aanleg slechts de achtergrond voor zijn primaire bezwaar: het valt niet uit te leggen wat Thomas zegt.¹⁷ Immers, nadat Fray Luis Thomas' positie heeft

¹⁷ QV 13, geschreven ná 1576, bevestigt de interpretatie dat het Fray Luis voornamelijk om de coherentie met de goddelijke decreten en om Christus gaat. Fray Luis rangschikt drie kwesties onder deze ene: is Christus nu en in de toekomst de oorzaak van alle genade? De drie kwesties zijn of Christus oorzaak is van de genade van de engelen (bij beaming een bekend argument tegen de geconditioneerde predestinatie van Christus), of Christus ook zonder de zonde van Adam zou zijn gekomen en of Christus de auteur is ook van de genade die tot het geloof leidt en niet alleen van de rechtvaardiging zelf (een actueel thema in de contrareformatie). Fray Luis

uitgelegd, en een drietal redenen heeft vermeld die anderen voor de positie aanvoeren, zegt hij: "In de opvatting van Thomas is moeilijk uit te leggen in welke volgorde en op welke wijze God te werk gaat in die eeuwige beraadslaging, wanneer hij dit decreteert, nl. dat Christus er zou zijn om de menselijke overtreding uit te boeten, en anders niet zou komen".¹⁸ Met andere woorden: hij kan Thomas' positie niet in overeenstemming brengen met de theologie van de goddelijke decreten zoals die inmiddels door de theologen, m.n. door Scotus, is ontwikkeld. Naar zijn opvatting is het rationeel onhoudbaar om beide volgende interpretaties tesamen te onderschrijven. Enerzijds te stellen dat Christus' predestinatie primair is t.o.v. alle overige predestinatie, zoals in Ro 8,27 staat en zoals Thomas ook zegt (*ST* III, 24,4), en dat elke menselijke verdienste voortvloeit uit de verdienste van Christus. En anderzijds te stellen dat Christus' predestinatie om mens te worden afhangt van de door Adam begane zonde. Hoe kan alle verdienste door Christus zijn als Christus' incarnatie niet onafhankelijk van de zondeval gepredestineerd is? Een dergelijke probleemstelling was al door Cajetanus in zijn commentaar op de *Tertia Pars* ontwikkeld, maar Fray Luis laat

beaamt deze vragen, maar verwoordt in zijn inleiding beide bovengenoemde 'hoofdmotieven'. Het lijkt hem dat de onenigheid over deze kwesties voortkomt uit onwetendheid t.a.v. de beraadslaging waarmee God Christus' incarnatie predestineert. Vervolgens beijvert hij zich om te beargumenteren dat Christus voor God de primaire reden vormt voor elk scheppingshandelen.

¹⁸ *De Inc.Th.* 247/248. In het Durandus-commentaar zal Fray Luis zijn probleem directer formuleren: "...tota difficultas, quae est in sententia Divi Thomae, consistit in explicando quomodo Deus decreverit ab aeterno hominem assumere ad delenda peccata; cum omnis praevisio peccati, atque etiam omnium hominum praedestinatio, videatur esse posterior quam praedestinatio animae Christi" (34).

niets heel van de door Cajetanus aangebrachte oplossingen.¹⁹ In zijn exposé laat Fray Luis duidelijk zien in welk theologisch mijneveld we terecht komen als we de kwestie proberen op te lossen. Ik kan dat hier niet op de voet volgen, maar twee dingen vallen op. Op de eerste plaats is Fray Luis, zoals vele anderen overigens, zich expliciet bewust van het feit dat alle reflectie over de volgorde van goddelijke decreten, van Gods kennen en willen, een gebrekkige is: we reflecteren en spreken *secundum nostrum modum intelligendi* (ib. 255). Immers, in God is er geen sprake van een tijdsvolgorde van besluiten, ook al moet je wel zeggen dat er naar de aard van de zaak waarover de besluiten gaan een logisch eerder en later is. God besluit *ordine et praesuppositione*, dat wil zeggen b.v. dat een besluit over Christus afhankelijk is van een besluit over het scheppen van mensen, wat weer afhankelijk is van een besluit over het scheppen van geestelijke en lichamelijke natuur, wat weer afhankelijk is van een besluit over natuurlijke elementen en beginselen. Fray Luis is zich dus bewust van het feit dat onze kennis van Gods decreten gebrekkig is, maar, anders dan Thomas, ziet hij hierin geen reden om terughoudend op dit vlak te zijn. Integendeel, hij stelt vast dat God eerst alle mogelijke dingen kent (*scientia simplicis intelligentiae*), vervolgens daaruit kiest wat hij wil, en vervolgens de dingen als toekomstig kent

¹⁹ In historisch opzicht levert de vergelijking van Thomas met Cajetanus en Fray Luis een veelzeggend 'doorkijkje' op. Wat bij Thomas nog twee korte responsa op objecten zijn, resp. het ad 2 van *ST* III, 1, 2 over satisfactie en verdienste en het ad 3 van III, 1, 3 over de predestinatie van Christus, worden voor Cajetanus in diens commentaar de twee op te lossen kwesties, en vormen vervolgens voor Fray Luis de twee grote thema's van zijn commentaren op Thomas en Durandus. Niet voor wat de oplossing, maar wel voor wat de vraagstelling en het perspectief betreft toont Fray Luis zich daarmee receptor van Cajetanus.

(*scientia visionis*).²⁰ Thomas daarentegen heeft een andere opvatting van de eerste soort kennis (het gaat om de mogelijke dingen die nooit zullen zijn), en spreekt nergens over een volgorde, zelfs niet over een logische volgorde. Op de tweede plaats is opvallend dat Fray Luis in feite een onderscheid maakt tussen het motief van de incarnatie als zodanig en het motief van de incarnatie in een lijdelijk lichaam dat de dood zal ondergaan.²¹ Dit onderscheid immers stelt hem in staat om de belangrijkste argumenten voor de Thomistische positie, nl. de getuigenissen uit de Schrift die de verlossing aanmerken als dé reden voor de menswording, uit te schakelen. Immers, met dit onderscheid in de hand kan hij al die plaatsen kenmerken als plaatsen die spreken over de incarnatie-in-een-lijdelijk-lichaam-dat-de-dood-zal-ondergaan en niet over de incarnatie in absolute zin, en dus als irrelevant voor de kwestie waarover gesproken wordt.

Zoals al eerder is vermeld speelt de naamgeving van Christus een voorname rol in deze discussie. Niet alleen daar waar Fray Luis ontkent dat het feit dat Christus 'Jezus' heet zou duiden op een geconditioneerde predestinatie, maar ook in wat hij aan de discussie vooraf laat gaan. Onder de zaken waarover iedereen het eens is, rangschikt Fray Luis de vaststelling dat er

²⁰ "Et ita in Deo ista notitia hoc modo ordinatur: ut in Deo prius sit intelligere, quaenam sint factu possibilis; secundo, ex fieri possibilibus, velle facere hoc vel illud; tertio et ultimo, quod facere elegit, et quod voluit, illud futurum videre, et sic simplex intelligentia praesupponitur ad voluntatem, voluntas vero ad visionem", *De Inc.Du.* 41, cf. *De Inc.Th.* 255/256. In *QV* 13, 182 omschrijft hij de eerste soort kennis echter anders: "Haec de iis rebus quae cum futurae numquam sint, esse tamen posse, habetur". Dit komt wel met Thomas overeen, maar het vreemde is dat Fray Luis hier toch de volgorde ervan in God handhaaft: als het eerste decreet betrekking heeft op dingen die nooit zullen zijn, heeft het geen zin meer om over een volgende, tweede decreet te spreken, aangezien dat over andere dingen gaat, nl. over dingen die wel zullen zijn.

²¹ *De Inc.Th.* 271, *De Inc.Du.* 56.

niet één maar vele zendingen van Christus zijn. Deze veelheid laat zich afleiden uit de vele namen die Christus heeft (cf. *De Inc.Th.* 244/245, zie boven). Daarbij vermag hij niet in te zien welke naam prioriteit toekomt ten opzichte van anderen. Dat Fray Luis op grond van al die namen niet de verlossing maar respectievelijk de glorie van de ziel van Christus, de volmaaktheid van het universum en de hoogste manifestatie van Gods goedheid en macht (*De Inc.Th.* 244, *De Inc.Du.* 31) als voornaamste motieven van de incarnatie kiest, is daarmee niet in tegenspraak maar in overeenstemming. Zo schetst hij immers Christus' hoogste volmaaktheid, zijn hoogste uniciteit.

In zijn eerste commentaar terzake, in *De Inc.Th.*, is echter duidelijk merkbaar dat de coherentie in de theologie, en dan met name de afstemming van het verlossingswerk van Christus met de theologie van de predestinatie, i.c. de predestinatie van de ziel van Christus, de primaire beweegreden is voor Fray Luis om Thomas af te vallen en Scotus te volgen. Nu is er echter behalve het commentaar op Thomas ook een commentaar op Durandus. In dit commentaar bespreekt Fray Luis precies dezelfde vraag, ook al doet Durandus dat zelf op deze plaats niet. De teksten van beide commentaren bezitten een enorme gelijkenis, zeker in aanmerking genomen dat beide college-dictaten zijn die door leerlingen zijn opgetekend. Slechts hier en daar zijn woorden verschillend, de volgorde van behandeling is soms anders, maar geen van de verschillen behelst een wezenlijke aangelegenheid. Hierop is echter één uitzondering. In het (latere) commentaar op Durandus zet Fray Luis een *ultima conclusio* neer, die een beslissende stap verder gaat. Zelfs al zou God de ziel van Christus pas hebben gepredestineerd nádat hij de zonde had voorzien, wat Fray Luis bestrijdt, dan nog geldt dat de verlossing van de zonde maar één, en niet het voornaamste, van de motieven voor de incarnatie vormt. Fray Luis zet hiermee een grote stap, omdat hij plots afziet van de crux van de argumentatie contra Thomas, die immers gelegen was in het feit dat Thomas' positie niet te

harmonieën is met een theologie van de decreten Gods. En, zo zegt Fray Luis, ik heb daarvoor één enig argument: als iemand om verschillende redenen besluit om iets te doen, en één van die redenen houdt op te bestaan, en de andere die belangrijker zijn niet, dan zal hij zijn genomen besluit niet terugdraaien. En zo is het met God ook. Want zelfs al zou de mens niet gezondigd hebben, dan nog bleven de andere redenen, die niet minder zijn dan de genoegdoening voor de zonde, overeind en voldoende reden voor de incarnatie: van zijn (Christus') heerlijkheid getuigen, zijn (Gods) goedheid op de hoogste wijze meedelen, het universum vervolmaken, de mensen vergoddelijken, en de eerste genade en de heerlijkheid op grond van (Christus') verdiensten en gerechtigheid realiseren. De drie eerstgenoemde motieven waren aan het begin al genoemd. Fray Luis voegt er nu twee toe: de vergoddelijking van de mens en de realisering van genade en heerlijkheid. Maar belangrijker is, dat Fray Luis uiteindelijk zijn zorg om de coherentie van de theologie relativeert, en de veelnamigheid en uniciteit van Christus als meest voorname beweegreden voor zijn positie aanduidt. Het gaat hem niet om de predestinatie, het gaat hem om de mens Christus en diens uniciteit.²²

De juistheid van deze interpretatie kan worden afgelezen uit een brief die Fray Luis vanuit de gevangenis schrijft.²³ Tijdens het proces onder de Inquisitie krijgt hij het verwijt geen devotie te hebben tot de allerheiligste menselijkheid van Christus, omdat hij zou twijfelen aan de messianiteit van

²² De uiteenzetting in *QV* 13 brengt geen nieuwe elementen in de discussie, of het zou het argument moeten zijn dat God wel een bijzonder armzalige maker zou zijn als hij, eenmaal de zonden voorzien, zijn plannen moest bijstellen en dan pas met zijn hoogst mogelijke werk begint: "Quis tam humiles tamque ineptas de Deo cogitationes in theologo ferat? et ejus nominis theologo? ut Deum tanquam imperitum aliquem artificem instituentem, mutantem statim consilium, et institutis a se rebus aliquid de novo semper addentem, fingentem et refingentem inducat?" (197).

²³ weergegeven in Muñoz Iglesias, a.w.

Christus. We bezitten het antwoord van Fray Luis op deze aantijging, en krijgen daarmee ook direct een door Fray Luis zelf gegeven antwoord op een andere vraag, nl. waar hij staat in de geschiedenis van de christologie. Luis wijst erop dat sinds honderd jaar aan de Universiteit van Salamanca er geen lector in de theologie is geweest die meer dan hij in al zijn uitspraken en opvattingen gezocht heeft die heiligste menselijkheid van Christus te prijzen. In zijn theologie komt dit tot uiting in een aantal opvattingen. Ten eerste, zo zegt Luis, heeft hij de opvatting van Scotus over het motief van de incarnatie als enige buiten de franciscaanse scholen gehuldigd en voorzien van veel plaatsen uit de Schrift en van vele argumenten die geen enkele theoloog nog had ontdekt; ik, zo zegt Luis, heb aangetoond dat deze de meest waarschijnlijke en waarachtige opvatting is, die bovendien sindsdien door iedereen in Salamanca wordt gehuldigd die zich met het onderwerp bezig houdt. Dit feit is één van de redenen voor de vijandigheid van de Dominicanen. Het is deze opvatting, zo zegt Luis, die de menselijkheid van Christus het meeste eert.

Om zijn betoog nog meer kracht bij te zetten, noemt Luis nog een aantal onderwerpen waarop hij zich, juist ten opzichte van de menselijkheid van Christus, onderscheiden heeft. Muñoz Iglesias meent dat deze zonder twijfel de meest karakteristieke en originele christologische opvattingen van Luis vormen (a.w. 105). (1) Jezus Christus heeft niet alleen de voornaamste genade voor ons verdiend, maar ook de disposities die aan de genade voorafgaan. Luis leerde dit o.a. contra Johannes de Driedo (professor te Leuven, †1535), Soto, en Capreolus. Hij zegt de eerste te zijn geweest in welke school dan ook die gehouden en onderwezen en aangetoond heeft dat zij fout waren en hun opvatting zelfs gevaarlijk was. Ofschoon Thomas zich op dit punt niet duidelijk uitlaat, zegt Luis toch de geest van Thomas op dit punt te volgen; niet alleen het geloof maar ook het beginsel van het geloof wordt door Christus

geschonken.²⁴ (2) Evenals Cajetanus: Jezus Christus heeft niet alleen genade voor de mensen verdiend, maar ook voor de engelen; een opvatting die men op school (*en la escuela*) niet behandelt, maar waarvan ik, aldus Luis, heb aangetoond dat zij noodzakelijkerwijze gezegd moet worden.²⁵ (3) Jezus Christus was de *causa meritoria* van onze predestinatie, en omwille van hem heeft God de engelen en de elementen en de hemelen en alles in het universum geschapen.

Wanneer Fray Luis enkele jaren later zijn feitelijke uitleg van de afzonderlijke namen van Christus begint, in de *De Los Nombres de Cristo*, kiest hij als eerste naam 'spruit'. In grote lijnen zegt hij drie dingen: de naam duidt erop dat Christus het doel van de schepping is, de naam duidt op de afhankelijkheid van de goede werken van alle christenen van het werk van Christus (samen vormen zij één lichaam van Christus, één vrucht,²⁶) en ten slotte duidt de naam op de bijzondere geboorte van Christus uit de Maagd Maria.²⁷ Voor ons doel

²⁴ *De Inc Du.* 456-461

²⁵ In *De Inc.Th.* 276 is Luis terzake nog onbeslist, maar dat verandert in *De Inc.Du.* 444-450. Voor de tegengestelde opvatting van Thomas zie *QD De Veritate* 29, 4 ad 5.

²⁶ Cf. deze prachtige passage: "It is not only for this reason that we have said that Christ is called fruit, but also because all that which is true fruit in men, that is, that merits appearing before God and entering into heaven, is not born only in them by virtue of the fruit which is Jesus Christ, but is also Jesus Christ Himself in a certain way. The justice and sanctity which pass into the soul of His faithful as well as the other goods and holy works which are born from it, and being born from it then increase, are like an image and live painting of Jesus Christ and so alive they are called Christ in Scriptures..." (*NC* 62).

²⁷ Maria wordt ook genoemd in een opmerkelijke passage aan het einde van Luis' commentaar op hoofdstuk 5 van Paulus' brief aan de Romeinen (*o.c.* 130). Paulus zegt daar: "Maar waar de zonde heeft gewoekerd, werd de genade mateloos. Zoals de zonde haar heerschappij heeft uitgeoefend door de dood, zo zal de genade heersen door de gerechtigheid en

zijn de twee eerstgenoemde aspecten relevant, omdat zij beide een onderdeel vormen van de op zichzelf omvangrijkere argumentatie voor een absolute predestinatie van Christus, die in zijn technische gestalte overigens hier niet aan de orde wordt gesteld. Aldus komt eens te meer de kern van Fray Luis' positie bloot te liggen: het gaat hem uiteindelijk niet om de coherentie van de theologie of de geloofsmysterieën (wat ook niet te verwachten was in een werk dat geschreven is voor niet-theologen), maar om de boven alles verheven heerlijkheid van Christus. Al wat bestaat is geschapen omwille van Christus. De schepping lijkt op een paleis, door Fray Luis geschilderd in de meest prachtige bewoordingen, waarvan de bewoner Christus is, en paleis en koning tezamen vormen één grote openbaring, één grote verklaring van de grootheid en goedheid van God. De persoonlijke eniging van God en mens is de hoogst mogelijke manier waarop God zichzelf kan mededelen, en deze hoogst mogelijke manier staat aan de top van een ordening die tegelijkertijd de ordening van de schepping vormt: natuur, genade, unio hypostatica. Het is verrassend om te zien dat dit onderscheid van Cajetanus, ingevoerd ter verdediging van Thomas' geconditioneerde predestinatie van Christus, gebruikt

leiden tot eeuwig leven, dankzij Jezus Christus onze Heer." Om de eerste zin te begrijpen, zo zegt L., moet de meer algemene opvatting vermeld worden dat de genade van de hypostatische eniging er niet zou zijn, zou de eerste mens niet gezondigd hebben, naar de opvatting van Augustinus en van Thomas. Hij vervolgt: "Ook de habituele genade van Christus, die oneindig is in het geslacht van de genade, zou ontbreken. Bovendien zou de genade van de Godbarende Maagd, die de genade van alle engelen overstijgt, ontbreken. En uiteindelijk ook de genade van de heiligen, die Christus heeft ingesteld, en de glorierijke opstanding van de doden met de vier gaven van heerlijkheid; want als de mens niet zou hebben gezondigd, was hij ook niet gestorven, en niet glorierijk opgestaan. Vandaar dat Paulus toevoegt..." en dan volgt de laatste zin van bovenvermeld citaat. L. wil verbijstering bij de lezer oproepen: dat zou toch onvoorstelbaar geweest zijn!

wordt om het tegendeel te bewerkstelligen.²⁸ Zoals Fray Luis weet, ontleende Cajetanus de ordening van de drievoudige eniging (in natuur, genade en persoon) aan Thomas. En aldus laat Fray Luis weten dat het basisinzicht van Thomas ook het zijne is, maar de uitwerking naar de predestinatie van Christus hem andere wegen doet inslaan.²⁹

4. Negatieve christologie

De negativiteit van Fray Luis' christologie wordt ingegeven door de beleden volmaaktheid en rijkdom van Christus. In enkele zinnen voorafgaande aan de bespreking van de namen van Christus vat Fray Luis zijn standpunt samen: "...waarom Christus zoveel namen zijn gegeven. Dit is het geval vanwege zijn onbegrensde grootheid en de schat van zijn zeer rijke volmaaktheden en daarmee het leger aan taken en andere weldaden die in hem worden geboren en over ons worden uitgespreid. Net zoals zij niet kunnen worden omvat door het zien van de ziel, nog minder kan een afzonderlijk woord ze benoemen. Het is ermee gesteld als met degene die water giet in een glas met een nauwe en lange nek, en het druppel voor druppel doet: zo geeft de Heilige Geest, die weet heeft van de

²⁸ Vreemd genoeg doet Fray Luis nu wel wat hij in de eerdere commentaren niet deed: hij koppelt de drievoudige zijnsordening van Cajetanus aan een ordening van de decreten in God, in ieder geval in zoverre hij de persoonlijke eniging als doel aanmerkt, en de decreten t.a.v. de rest als daaraan ondergeschikt.

²⁹ Het is wellicht van belang om te overwegen of er bij Fray Luis sprake is van een ontwikkeling in zijn denken ter zake. Die ontwikkeling start dan bij de onverenigbaarheid van een geconditioneerde incarnatie met een theologie van de decreten Gods (*De Inc.Th.*), gaat vervolgens over tot een ultieme relativisering van het belang van die theologie voor de onderhavige kwestie (*De Inc.Du.*), om vervolgens Christus als de oorzaak van alle genade, nu en in de toekomst, te presenteren (*QV* en Romeinen-commentaar), een inzicht dat ten slotte in *NC* gehandhaafd en vertaald wordt.

nauwheid en de armoede van ons begrip, de grootheid niet in één keer maar in druppels, en vertelt ons soms iets onder de ene, en soms iets anders onder een andere naam. Aldus ontstaan de talloze namen die de heilige Schriften aan Christus geven..." (NC 52-53). We stellen vast dat het niet alléén de beperktheid van het menselijk verstand is, die Fray Luis aanvoert als argument, maar ook de volmaaktheid van Christus. We stellen bovendien vast dat Fray Luis geen beroep doet op de natuurlijke rede, die wellicht vanuit schepsellijke volmaaktheden zou kunnen proberen op te stijgen naar goddelijke volmaaktheid, maar dat God ons tegemoet komt en namen verschaft. Zoals we aan het begin vermeldde: de naam Jezus maakt God voor ons uitsprekelijk, de komst van Jezus betekent de komst van de naam van God, zonder dat daarmee God voor ons beschikbaar of manipuleerbaar aanwezig wordt.

Dezelfde inzet is bij elke bespreking van elke naam van Christus naspeurbaar. Telkens beijvert Fray Luis zich om vast te stellen dat gegeven namen uit het Oude Testament inderdaad namen van Christus zijn, om vervolgens aan te geven welke betekenissen die namen hebben en vooral in hoeverre Christus die namen overstijgt.³⁰ Aldus schept hij voortdurend vanuit

³⁰ Er zijn in *NC* vele voorbeelden te vinden van Fray Luis' besef dat woorden tekort schieten wanneer het over Christus gaat. Ik geef er twee. In boek III bespreekt hij de naam 'de welbeminde', en citeert hij Psalm 72, 10 en 19 : "De koningen van Saba en Seba zullen gaven aanbieden, ja alle koningen zullen bukken voor hem. Gezegend is zijn roemrijke naam voor altijd, van zijn roem is heel de aarde vervuld. Amen. Amen." Hij zegt dan vervolgens: "Een dergelijke liefde is zeldzaam. David gaf er krachtig uitdrukking aan, maar de waarheid is soms groter dan woorden. Eer, gaven, geknielde koningen, roem die de gehele aarde vervult, het zijn slechts beelden en metaforen en hoe betekenisvol ze ook zijn, ze brengen de volheid van de liefde van de mensheid voor Christus niet over, en brengen de eeuwige liefde van de Vader voor zijn Zoon niet tot uitdrukking" (327).

Een ander, opmerkelijk voorbeeld laat zien hoezeer Fray Luis de namen van Christus ontdoet van gebruikelijke maar misplaatste connotaties. Het is een opmerking die hij maakt bij de naam 'koning'. Uitvoerig heeft hij

andere gezichtspunten het beeld van de uniciteit, de volmaaktheid, de grootsheid van Christus. "Aangezien Christus de bron of liever de oceaen is die in zichzelf al wat zoet en betekenisvol is aan de mens bevat, is de studie van zijn persoon, de openbaring van de schat de meest betekenisvolle en dierbare van alle kennis. Met goede argumenten ligt deze kennis aan de basis van alle andere kennis, omdat het de fundering en het doel is waarop alle handelingen en gedachten van de christen zich richten. (...) Wijsheid voor de mens is in de kennis van Christus en naar waarheid is het de hoogste en meest goddelijke van alle wijsheden. Christus te omvatten is te omvatten alle schatten van goddelijke wijsheid die in hem zijn, zoals St. Paulus zegt (Col 2,2-3). Het betekent het omvatten van de gehele liefde van God voor de mens, de verhevenheid van zijn luister, de diepten van zijn beraadslaging, de onmetelijke macht van zijn onoverwinnelijke kracht, samen met de andere grandeurs en volmaaktheden die in God zijn en die met helderheid, meer dan ergens anders, zich tonen in het mysterie dat Christus is. Al deze volmaaktheden of een groot deel ervan kunnen worden begrepen als we de kracht en de betekenis van de namen vatten die de Heilige Geest hem in Gods schrift verleent. Deze namen zijn afkortingen van God, waarin hij op

al aangegeven dat het déze koning past nederig in plaats van uit de hoogte te zijn, en dat het deze koning past op ongekende wijze te lijden in plaats van het ongemak uit de weg te gaan. De koningen van vandaag, zo zegt Luis, heersen opdat zij er zelf beter van worden, en geven weinig om ons, ze gebruiken ons op egoïstische wijze en berokkenen ons zelfs kwaad wanneer dat in hun voordeel is. Maar de prins Christus wordt opgevoed in ellende en behoefte. Want op die manier kan deze koning zijn rechterschap op voortreffelijke wijze uitoefenen. Immers, een gewone koning vertrouwt op zijn hof. Maar dat maakt niet alleen vele vergissingen maar probeert ook vaak de koning te misleiden om zo zijn eigen doelen te bevorderen; voor de koning is het dan bijna onmogelijk de waarheid te achterhalen. In plaats van deze indirecte kennis, heeft Christus door zijn nederigheid en lijden directe kennis van wat zijn onderdanen beweegt (NC 193 e.v.).

geweldige wijze alles heeft ingevouwen wat het menselijk begrip kan vatten en wat geschikt is voor zijn begrip" (NC 39/40).

Met een toespeling op Anselmus beschouwt Fray Luis de Godmens als degene groter dan hetwelk *God* niets gedacht kan hebben. Het is Gods hoogst mogelijke werk om zich persoonlijk te verenigen met de menselijke natuur. Fray Luis maakt van zijn bespreking van de "question inutile" (Michel) naar de mogelijkheid van de incarnatie (een vraag die Thomas in de *ST*, anders dan in het *Scriptum*, niet meer behandelt) één grote belijdenis van het geheimeniskarakter van de incarnatie, van het verborgen karakter van de eniging.³¹ De incarnatie is een feit, en dus is zij mogelijk. De mogelijkheid van de eniging kan echter niet bewezen worden: concilie van Toledo, Augustinus, Thomas, Johannes Chrysostomos. Als het door de rede bewezen kon worden zou het geen wonder zijn, als het door een voorbeeld verhelderd kon worden zou het niet uniek zijn. De mogelijkheid en de wijze van de eniging zijn onbegrijpelijk, het gaat hier om een onuitsprekelijk *mysterium*. Het gaat om een *novum* bij uitstek (Damascenus), om het grootste van alle goddelijke wonderen (Thomas). Zoals Elisa de deur achter zich sluit, als hij de jongeling gaat opwekken, zo sluit God de deur achter zich, als hij de mens gaat bevrijden. De redenen en de wijze van de eniging blijven verborgen.

Dit hoogst mogelijke werk van God is dan wel niet bewijsbaar, zelf-contradictoir is het ook niet. Immers, Fray Luis wijst het argument dat de goddelijke en de menselijke natuur elkaar tegengesteld zijn als zwart en wit stevig van de hand: wit en zwart verdragen elkaar niet, niet vanwege een afstand die er tussen beide is, maar juist omdat beide tot dezelfde soort, nl. van kleur, behoren. Er is, in de terminologie van Kathryn

³¹ A. Michel, *DThC*, s.v. 'incarnation'. Dit artikel bevat overigens onder het hoofdje 'cause finale' een uitputtend overzicht van de argumenten pro en contra in de kwestie van het motief van de incarnatie in de geschiedenis van de theologie.

Tanner, een simpel contrast tussen beide, hetgeen tussen God en schepping niet bestaat. God is immers 'hors catégorie'. Daarom is afstand geen reden om de mogelijkheid van eniging te ontkennen. De kroon op deze redenering uit *De Inc.Th.* (191) wordt in *De Inc.Du.* (12) gezet: juist omdat God en mens geen tegengestelde naturen hebben is de incarnatie mogelijk. En zo goed als God en mens niet in mindering van elkaar kunnen worden gebracht, zo goed geldt ook de keerzijde hiervan: God en mens kunnen ook niet bij elkaar worden opgeteld, zo zegt Fray Luis even verderop.³² Dit onderscheid tussen God en al wat geschapen is heeft R. Sokolowski 'the Christian distinction' gedoopt, en hij achtte dit onderscheid fundamenteel voor Anselmus en Thomas, en überhaupt voor de inzichten van de kerkvaders en de oecumenische concilies, het concilie van Chalcedon voorop.³³ Het is de wortel van Thomas' negatieve theologie, en deze wortel is dus ook aan te treffen in het werk van Fray Luis.

Conclusie

Het vergelijken van Thomas van Aquino met Luis de León heeft iets weg van het vergelijken van een houtsnijwerk met een aquarel. Het eerste is het product van, in onze dagen, bijzonder vakmanschap, waarbij de inoefening en de correctie een belangrijke rol spelen. Het tweede biedt een zicht op het

³² *De Inc.Th.* 199: "...et sicut aggregatum ex Deo et creaturis non est perfectior, quam sit Deus solus, propterea quod omnes perfectiones, quae sunt in creatura, inveniuntur in solo Deo, ita et voluntas divina cum illa habitudine ad tale objectum non est perfectior quam sine illa."

³³ Zie laatstelijk J. Wissink, *Thomas van Aquino. De actuele betekenis van zijn theologie. Een inleiding*, Zoetermeer: Meinema, 1998, o.a. 25 e.v. K. Tanner, *God and creation in Christian theology. Tyranny or empowerment*, Oxford/New York: Basil Blackwell, 1988, 37-48. R. Sokolowski, *The God of Faith and Reason. Foundations of Christian theology*, Notre Dame/London: UND Press, 1982.

afgebeelde dat veel (kleur)rijker is, terwijl het eerste veel scherper is. Zo het is het ook met beider theologie van de namen van Christus. Die van Thomas is scherper en eenvoudiger; in zijn taalgebruik, zijn begrippelijkheid, zijn opties. Pieper heeft voor Thomas' denken in het algemeen al eens het beeld gebruikt van de kristal³⁴; die van Luis heeft flair, is kleurrijk, staat dicht bij onze tijd, ook door zijn grotere 'humanisme'; zo zijn de vragen die hem uiteindelijk leiden niet 'schools' (scholastiek) maar direct van mensen afkomstig, zo goed als de taal waarin hij zijn hoofdwerken schrijft die van de mensen is: Spaans en geen Latijn. De mystieke inslag die Luis ook steeds wordt toegedicht past ook beter bij een aquarel dan bij een houtsnijwerk.

Toch is Luis de León *in christologicis* een volle neef van Thomas van Aquino. Hij recipieert diens christologie zowel naar zijn basisinzichten als in zijn schoolse uitwerkingen. Daar waar hij van Thomas afwijkt, namelijk ten aanzien van de predestinatie van Christus, het waarom van de incarnatie, doet hij dat op grond van basis-inzichten van Thomas, terwijl hij niet terug kan achter in de theologie sindsdien (m.n. door Scotus en Cajetanus) ontwikkelde probleemstellingen rond met name Christus' verdienste en de volgorde van de goddelijke decreten. Bonaventura heeft de beide tegengestelde opvattingen eens gekwalificeerd als vroom versus redelijk.³⁵ In het licht van Fray Luis' uiteenzettingen lijkt dat echter achterhaald. Thomas was zich er niet van bewust, anders dan Fray Luis, dat we hier niet te maken hebben met een hypothetische vraagstelling, maar dat we vragen naar het voornaamste doel van de feitelijke incarnatie in het kader van de feitelijke heilsgeschiedenis. Terughoudendheid op vrome gronden is dan misplaatst. Anderzijds was Fray Luis zich de beperkingen van een

³⁴ Cf. J. Pieper, *Philosophia negativa. Zwei Versuche über Thomas von Aquin*, München 1953.

³⁵ Cf. A. Michel, o.c., k. 1502.

decreten-theologie niet bewust, een richting waarin Thomas niet ging, maar relativeerde hij het belang ervan bij nader inzien wel. Taal en namen, Christus' uniciteit en een christologie cirkelend rond het geheim vormen echter voor beiden de kern van het nadenken over persoon en werk van Christus: redelijk én vroom.

SUMMARY

In the second part of this study of the christology of Fray Luis de León, the first being devoted to matters historical and literary, a theological analysis of Fray Luis' christology is undertaken. To this end his commentaries on the christology of Thomas Aquinas, the christology of Durandus, on Paul's letter to the Romans, some quodlibetal questions and his work *De Los Nombres de Cristo* are taken into consideration. The principal, systematic question is in which way Fray Luis receives Thomas Aquinas' basic christological insights. The author studies in four parts Fray Luis' insights concerning language and theology, concerning the names of Christ, concerning the predestination of Christ or Why God became man, and lastly concerning negative christology. Even though there are vast differences between Aquinas and Fray Luis in general as well as on all these subjects, it is argued that Fray Luis gives a faithful translation of Aquinas' fundamental christological principles, i.e. a concentration on language and names *in christologicis*, on Christ's unicity, and person and work of Christ being a mystery of faith. As for the reasons why Fray Luis follows Scotus instead of Aquinas in the concrete question of Christ's predestination, it is argued that Fray Luis could not fall behind the received theology of the divine decrees, that he follows the problems as set by Cajetan, and that he deems that the mystery, the unicity of Christ is best served by advocating an absolute predestination of the incarnation.

THOMAS AQUINAS IN THE MORAL THEOLOGY OF LOUIS JANSSENS

dr. Jan Jans

By Way of Preliminary Remark

The author of this contribution would classify himself not as a genuine 'Aquinas-scholar' but much more as a 'user'. The focus is therefore not on the study of Aquinas himself but on the various ways in which his reflections play a part in the ongoing discussions within the field of contemporary moral theology. Nevertheless, I wholeheartedly agree with the assessment of leading Aquinas-scholars that many (pseudo-)problems of the actual situation are the result of one or even many distortions that especially neo-scholastic theology introduced into the heritage of Thomas Aquinas.¹

What I set out to do in this contribution is to describe the way in which professor emeritus Louis Janssens (Katholieke Universiteit Leuven) dealt with Thomas Aquinas during his six decades in academic theology. I will give three examples: the act with multiple effects, Janssens' study on concrete moral norms resulting in the differentiation between ontic and moral

¹ Cf. James F. Keenan and Thomas R. Kopfensteiner, "Moral Theology Out of Western Europe", *Theological Studies* 59 (1998) 107-134, pp. 112-113: "One concern for several authors, however, is the latent essentialism that guides the magisterium's understanding of normative nature and moral action. For Demmer and Vidal this essentialism is not found in an authentic reading of Thomas, but is the result of the subsequent rationalism and objectivism of the neo-Scholastic manuals".

evil, and the roots and meaning of proportionality. Behind this presentation stands not only a tribute of loyalty and gratitude to my own teacher (in both the past and the present), but also the conviction that such a presentation might illustrate the creative way in which the finest of moral theological scholarship drew inspiration from Aquinas in the development of a real 20th century moral theology, thereby providing relevant material for 'users' such as myself.

An Anecdote

In the autumn of 1976, when I was in my second year of theological education at the Katholieke Universiteit Leuven, I took a course on sexual ethics taught by Louis Janssens. In one of the first classes, in the middle of his exposé on moral methodology and referring to Thomas Aquinas, he put some mysterious signs on the blackboard: *ST I-II q.18 a.2*, and then continued. Somewhat timidly, one of the attending students asked for an explanation. After his first reaction which was a mixture of surprise and bewilderment, Janssens not only graciously explained this reference to the *Prima Secundae*, but also offered to expand a little on Aquinas and his *Summa Theologiae*.

In October 1988, on the occasion of the presentation of an academic *Festschrift* to celebrate Janssens' eightieth birthday² (he was born on July 23, 1908), I had the pleasure of addressing Janssens on behalf of the assistants in moral theology. I recalled the anecdote just mentioned and added the memory of my feelings of that time: "Was not our heart burning in us as he spoke to us in the classroom and as he opened to us the *Summa Theologiae*?"

² Cf. Joseph A. Selling (ed.), *Personalist Morals. Essays in Honor of Professor Louis Janssens* (BETL LXXXIII), Leuven: University Press/Peeters, 1988, viii + 344p.

However, this kind of reverence should not at all lead to the impression that Janssens was an uncritical copycat of Aquinas. Quite on the contrary, as I also learned from my own experience in assisting him with the translation of an article in 1978³ and of my study of the whole of his work in my thesis for the licentiate in theology in 1983.⁴ From this collaboration and study emerged what I have called elsewhere an 'hermeneutical key' to understand the way Janssens dealt with the theological tradition in general and with Aquinas in particular, namely "that his original field of research was not moral theology but the borderline between patristics and dogmatic theology, with special emphasis on the intimate connection between christology and soteriology".⁵ Therefore, when Janssens entered the field of moral theology from 1939 onwards, he was not really shaped according to the canons of neo-scholastic handbook morality but he brought with him the emerging tools and insights of an historically conscious fundamental theology.⁶

³ Louis Janssens, "Norms and Priorities in a Love Ethics", *Louvain Studies* 6 (1976-77) 207-238, translated into "Normen en prioriteiten in een ethiek van de liefde", *Sacerdos* 46 (1978-79) 15-31; 129-150.

⁴ Jan Jans, *De norm van de zedelijkheid. De personalistische antropologie van Louis Janssens*, Leuven: Faculteit der Godgeleerdheid, 1983, xi + 115p. (unpublished).

⁵ Cf. Jan Jans, "Some Remarks on the Work of Professor Emeritus Louis Janssens", *Personalist Morals*, 319-328, p. 319. Janssens' dissertation for the degree of doctor in sacred theology was: *La filiation divine par grâce d'après saint Cyrille d'Alexandrie*, Louvain, 1937, vi + 168p. (unpublished); cf. Louis Janssens, "Notre filiation divine d'après saint Cyrille d'Alexandrie", *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 15 (1938) 233-278. The academic bibliography of Janssens' publications up to 1988 can be found in *Personalist Morals*, 329-334.

⁶ For a clear introduction to Janssens, cf. Dolores L. Christie, *Adequately Considered. An American Perspective on Louis Janssens' Personalist Morals* (Louvain Theological & Pastoral Monographs 4), Louvain: Peeters, 1990, vi + 200p.

An Act with Multiple Effects

Shortly after the end of the Second World War, when academic work was gaining speed again, Janssens published two partly overlapping articles which are of particular interest for us.⁷ The one dealing with time and space literally opens with an explicit reference to Aquinas (*ST* I-II, q.6, a.4-5) but after the first couple of lines it becomes clear that Janssens is practicing the virtue of OTSOG⁸: “Janssens appears to be in a real and critical dialogue with the traditional moral theology of the manuals and especially with Thomas Aquinas. However, it is most obvious that with Aquinas this dialogue is a direct one and not mediated by the - quite often distorting - views of neo-scholasticism”.⁹

But, the results of this innovative approach went also beyond the intention of its author. In the article on acts with multiple effects, Janssens ended by announcing that a subsequent publication would offer a more elaborate application of his emergent personalism in the development of a corresponding hierarchy of values. Yet, his publications caused quite some distress which led to a warning from Church authorities... and the announced article never appeared.¹⁰ In the next decade, Janssens published important studies on various topics including human rights, medicine and social ethics but to

⁷ Louis Janssens, “Daden met meerdere gevolgen”, *Collectanea Mechliniensia* 17 (1947) 621-633; Id., “Tijd en ruimte in de moraal”, *Miscellanea moralia in honorem eximii Domini Arthur Janssen* (BETL II), Leuven-Louvain/Gembloux: Nauwelaerts/Duculot, 1948, 181-197, translated as: “Time and Space in Morals”, *Personalist Morals*, 9-22.

⁸ OTSOG: On The Shoulders Of Giants. Cf. Frank De Graeve, “From O.T.S.O.G. to T.A.S.C.A.S.; Eleven Theses Toward a Christian Theology of Interreligious Encounter”, *Louvain Studies* 7 (1979-80) 314-325.

⁹ “Some Remarks”, 321.

¹⁰ A personalist hierarchy of values was taken up again by Janssens in the already mentioned article of 1977 (cf. footnote 3).

the extent Thomas Aquinas is mentioned, this appears to be in a rather cursory way which might in part be explained by Janssens' focus on the further development of his personalism.

By the end of the fifties, in a mixture of both cause and effect of this actual development, Janssens became involved in the revision of the theology and the morality of marriage and sexuality and in the laborious discussions on religious freedom. In both cases, he draws on his profound historical knowledge of the authorities of the past while at the same time proposing his own insights. With regard to marriage and sexuality, the main sources he draws into the debate are Augustine and Aquinas, on the one hand exposing and clarifying their reflections in a fair way but on the other hand clearly substantiating his own reasons to partly reject and partly go beyond their positions.¹¹ A crucial point in this for Janssens was that the personalist inspiration of the conciliar theology allowed to leave behind the description of the marriage act as an 'act of nature' substituting this by 'an act of the person' and that therefore a biological consideration was no longer sufficient.¹² With regard to religious freedom, Janssens not only wrote the very first text

¹¹ The main publications are: Louis Janssens, "Morale conjugale et progestogènes", *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 39 (1963) 787-826; Id., "Chasteté conjugale selon l'encyclique *Casti Connubii* et suivant la constitution pastorale *Gaudium et spes*", *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 42 (1966) 513-554. This article appeared in a revised form as: Louis Janssens, *Mariage et fécondité. De Casti Connubii à Gaudium et spes*, Gembloux/Paris: Duculot/Lethielleux, 1967, 120p.

¹² "Du comportement des animaux, qui dans la conception traditionnelle occupait une place tellement importante pour expliquer et justifier la fonction biologique et la finalité naturelle exclusivement procréatrices de l'act conjugal, elle [*Gaudium et Spes*] affirme qu'il ne peut guère servir de terme de comparaison pour définir le sens des rapport conjugaux, parce que la sexualité humaine et le pouvoir humain de procréer surpassent éminemment ce que l'on trouve aux niveaux inférieurs de la vie", *Mariage et fécondité*, o.c., 83.

that set the scene for the conciliar debate¹³ but also intervened in the ongoing discussion by the publication of a book in 1964.¹⁴ The causal relation he posits between freedom of conscience and religious freedom brought him to expand on the various theological traditions regarding conscience and after a very careful analysis, Janssens concludes by partly moving away from Aquinas and pleading for the rightful place not so much of 'truth' but of 'known truth'. That these writings in their historical-critical approach and conclusions, in contrast to his publications in 1947-48, belonged to the mainstream of official catholic moral theology can perhaps best be appreciated by pointing out that they received the *nihil obstat* and/or *imprimatur* of church authorities.

The Fall-Out of *Humanae Vitae*

Although it is almost impossible to encapsulate the significance of *Humanae vitae*, it can nevertheless be described as a watershed for moral theology.¹⁵ At first sight, the reaction of Janssens in his publications¹⁶ was quite moderate and although

¹³ In the relevant literature, this document is usually referred to as *Le document de Fribourg*. For some background and the seminal notion of 'tolerance as a virtue', cf. Jan Jans, "Godsdienstvrijheid volgens Rome", *Wereld en Zending* 24 (1995/1) 68-78, pp. 70-71.

¹⁴ Louis Janssens, *Liberté de conscience et liberté religieuse*, Paris/Bruges: Desclée de Brouwer, 1964, 207p. (also translated into Spanish and English).

¹⁵ A brief description but especially a profound reflection is offered by John Mahoney in his *The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition*, Oxford: Clarendon, 1987, chapter 7: "The Impact of *Humanae Vitae*".

¹⁶ Cf. Louis Janssens, "Na *Humanae Vitae*", *Collectanea Mechliniensia* 53 (1968) 421-449; Id., "Considerations on *Humanae Vitae*", *Louvain Studies* 2 (1968-69) 231-253.

he was critical to the conclusions of the encyclical¹⁷, he also stressed its value to the degree it was in line with the teaching of the pastoral constitution *Gaudium et spes* issued by Vatican II. With regard to Aquinas, Janssens' personalism made him of course quite aware of the return in *Humanae vitae* of a 'classical' position implicitly abandoned in *Gaudium et spes*. By stating that "The sexual characteristics of man and the human faculty of reproduction wonderfully exceed the dispositions of lower forms of life" (*Gaudium et spes*, nr. 51), Vatican II dissociated itself from the well-known position found in Aquinas that human sexuality is a natural inclination which human beings have in common with other animals.¹⁸ However, in *Humanae vitae*, by way of substantiating the claim that "the human mind discerns in the procreative faculty biological laws that apply to the human person" (nr. 10), this very position of Aquinas is referred to again.

Instead of directly confronting this authoritative use of Aquinas in order to underpin concrete norms,¹⁹ Janssens went the way of elaborating the very action theory of Aquinas in his fundamental study on both the difference and the connection between ontic evil and moral evil in order to arrive at a better

¹⁷ Janssens was one of the participants at the meeting held in Amsterdam on September 18-19, 1968 which came to the conclusion that neither the concrete norms for the regulation of births proposed by the encyclical nor the argumentation used to substantiate these norms are theologically acceptable. Cf. "Theologenberaad over 'Humanae vitae' in Amsterdam, 18-19 september 1968", *Katholiek Archief* 23 (1968) 1027-1031.

¹⁸ Cf. *ST* I-II, 94, 2: "Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia secundum naturam, in qua communicat cum caeteris animalibus".

¹⁹ Janssens did invoke Aquinas in his discussion of the relationship between the magisterium and morality, starting from the position "that Christian revelation brings a new concept of the *modus vivendi* of morals, while not changing its material content". Cf. "Considerations on *Humanae Vitae*", 235. He also explicitly refers to Aquinas on the rights of the duly enlightened conscience that one has to follow (*idem*, 246-247).

understanding of concrete moral norms.²⁰ I have summarized Janssens' study elsewhere²¹ and here I want to point out only that Janssens first of all shares the way Aquinas connects the structure and morality of human actions with the agent leading to the conclusion that human acts properly speaking are a unity of which the action of the will is the formal element and the external action the material element. But, and here Janssens is going 'beyond' Aquinas, he also develops Thomas' reasoning about the *debita proportio* between the formal and the material components of moral actions into the normative requirements of proportionality. Although often misunderstood²², I think that one should credit Janssens for the careful outline he offers of the four requirements²³ needed in order to be able to speak of

²⁰ Louis Janssens, "Ontic Evil and Moral Evil", *Louvain Studies* 4 (1972-73) 115-156; reprinted in: Charles E. Curran and Richard A. McCormick (eds.), *Moral Norms and Catholic Tradition* (Readings in Moral Theology n° 1), New York: Paulist, 1979, 40-93, p. 84: "We have undertaken this study to explain the meaning and the significance of the concrete material norms of morality".

²¹ Jan Jans, "The Good Tree and the Right Fruits. The Catechism of the Catholic Church on the Morality of Human Acts (1749-1761)", Frans Vosman and Karl-Wilhelm Merks (eds.), *Aiming at Happiness. The Moral Teaching of the Catechism of the Catholic Church. An Analysis and Commentary*, Kampen: Kòk Pharos, 1996, 74-92, pp. 85-90.

²² For a survey of the background and the development of what became described as 'proportionalism', cf. Bernard Hoose, *Proportionalism: The American Debate and Its European Roots*, Washington: Georgetown UP, 1987, xii + 159p. For a more recent exposé, cf. Garth L. Hallett, *Greater Good. The Case for Proportionalism*, Washington: Georgetown UP, 1995, viii + 208p.

²³ "First, if ontic evil is the actual end, that is, the object of the act of the will, then the entire action is morally evil. Secondly, if one sees the entire action from the point of view of reason, it may not exhibit any contradiction between the means used and the morally good end. Thus the presence of ontic evil is in itself inadequate in order to be able to come to a judgement of moral evil; the moral significance of this evil is not implied in its existence, but in the relation to the end sought. Or, in other words, the morality of the means

true proportionality. In line with his thomistic reasoning, this allows him to demonstrate the inadequacy of any approach that claims to make a *moral* judgment on the basis of the object of the act alone (*in se, intrinsece*) as is the case in *Humanae vitae*.

A Battle over Aquinas?

The way Janssens dealt with Aquinas, not to mention the encompassing results of his ethics of responsibility built upon a personalist foundation, was not unanimously approved.²⁴ Specifically thomists such as Theo Belmans²⁵ and Servais Pinckaers²⁶ tried to demonstrate that Janssens had no thomistic foundation to build upon and that his proposals on the moral

does not depend on the relation between the ontic good and evil *in the means* (that would be a kind of objectivism again) but on the proportion between this means and the good end sought. A moral judgement is possible only on the whole of the human act. Thirdly, it is our moral duty to restrict the ontic evil in our actions as much as possible. Janssens sees in this the core of a dynamic morality that strives for that which is humanly desirable and thus makes an effort at opposing that which restricts people (ontic evil - premoral disvalues) as well as promoting that which is good for their development (ontic good - premoral values). And it does this each time in accordance with the historical possibilities. Fourthly, in striving for a good end and in the consideration with regard to the means thereof, this end must be placed within the whole of the meaning of human life. Only from this broad perspective does one acquire an idea of the place and the rank of the separate ends and their relative value". Cf. Jan Jans, "The Good Tree and the Right Fruits", 90.

²⁴ Cf. Joseph A. Selling, "Louis Janssens' Interpretation of Aquinas: A Response to Recent Criticism", *Louvain Studies* 19 (1994) 65-74. This article also contains a list of corrections for the many mistakes and typing errors in Janssens' "Norms and Priorities in a Love Ethics" (cf. footnote 3).

²⁵ Cf. the collection by Theo Belmans, *La spécification de l'agir humain par son objet chez Saint Thomas d'Aquin*, Rome: Cita del Vaticano, 1979, 105 p.

²⁶ Cf. the collection by Servais Pinckaers, *Ce qu'on ne peut jamais faire : la question des actes intrinsèquement mauvais: histoire et discussion*, Fribourg/Paris: Ed. Universitaires/Cerf, 1986, 139 pp.

meaning of the object and proportionality were utterly wrong. Although not at all interested in polemics, Janssens replied to this kind of criticism by a study²⁷ in which he both outlined the context of Thomas thereby demonstrating the originality of his position but also the development in Aquinas himself leading to the firm connection between interior act and exterior action. Janssens' conclusion is that from a moral viewpoint the importance of the object of the exterior action is in no way diminished but that Thomas by dissociating himself from a juridical approach and by taking the inner act of the will as his starting-point is able to integrate the exterior actions with their unavoidable ambiguity in a full moral evaluation.

The same applies for his reaction to the encyclical *Veritatis Splendor*²⁸, in which Janssens again deals with 'intrinsically evil acts according to their object'. In his rebuttal of the position taken by *Veritatis Splendor*, Janssens states that "Using Thomistic categories, one could say that they [acts intrinsically evil according to their object] designate only the material element of the object (*in quod est materiale in ipso, materia ex qua*), while only the formal element, namely the way in which human persons relate to reality (*materia circa quam*) provides sufficient information for judging whether a human action is reasonable and thus morally responsible" (p. 110). Against the background of Janssens' studies on Aquinas since "Ontic Evil and Moral Evil" one cannot, I think, deny that although *Veritatis Splendor* explicitly refers to Aquinas to argue

²⁷ Louis Janssens, "Saint Thomas Aquinas and the Question of Proportionality", *Louvain Studies* 9 (1982-83) 26-46.

²⁸ Louis Janssens, "Teleology and Proportionality: Thoughts about the Encyclical *Veritatis Splendor*", Joseph A. Selling and Jan Jans (eds.), *The Splendor of Accuracy. An Examination of the Assertions made by Veritatis Splendor*, Kampen/Grand Rapids: Kok Pharos/Eerdmans, 1994/1995, 99-113; also *Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie* 55 (1994) 118-132.

its case on intrinsic evil acts²⁹, it in fact operates with a truncated thomism that obscures the essentially teleological nature of moral decision making itself.

The Dynamics of Aquinas

By way of conclusion, I want to draw the attention to a short article in which Janssens shows again that for him Aquinas might very well be an inspiring author, but that his reasoning and insight provides a position from which an actual moral theology can still profit if it is also moving beyond. Under the telling title "A Moral Understanding of Some Arguments of Saint Thomas"³⁰, Janssens presents Aquinas as a prominent thinker that gives food for further reflection: "His [Saint Thomas] conceptions and arguments often open perspectives which he did not work out himself but which can be for us the starting point of interesting developments" (p. 354).

The topics Janssens wants to develop are the way Thomas reflects on the various ways good and evil are present in our human acts and on the moral quality of acts performed according to an erroneous conscience. As to the first, Janssens demonstrates the need to extend Thomas' notion of actions which *absolute considerati* involve some deformity or disorder but which can under adventitious circumstances be rendered

²⁹ The importance of this in the whole of *Veritatis Splendor* can hardly be overstated as becomes clear from nr. 115: "Each of us [Bishops of the Church] knows how important is the teaching which represents the central theme of this Encyclical and which is today being restated with the authority of the Successor of Peter. Each of us can see the seriousness of what is involved, not only for individuals but also for the whole of society, with the *reaffirmation of the universality and immutability of the moral commandments*, particularly those which prohibit always and without exception *intrinsically evil acts*" (italics in original).

³⁰ Louis Janssens, "A Moral Understanding of some Arguments of Saint Thomas", *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 63 (1987) 354-360.

honest and virtuous. His proposal is to differentiate this evil from moral evil by labeling it 'pre-moral': as such this evil is not yet susceptible to a moral judgment but as evil it is of utmost relevance for the actual morality of our acts. As to the second, he builds on Aquinas' thesis that the proper object of our will is the good as apprehended by our reason to argue for the moral goodness of the in good faith mistaken conscience leading to an action which in truth is not suited to incarnate the good intention in order to differentiate between moral goodness (badness) and moral rightness (wrongness). In both cases, even a 'user' of Aquinas can appreciate the moral drive behind Janssens' approach, which in turn by the plausibility of the distinctions he adds to the treatise of Thomas, owns him a place of pride under contemporary Thomists.

ANNUAL REPORT 1998

H.W.M. Rikhof, Director

1. Study and research in the Thomas Instituut

On september 9th a joint study was undertaken devoted to the reception and significance of Aquinas' theology in current moral theology, with contributions from dr. Frans Vosman, dr. Jan Jans and prof. dr. J.B.M. Wissink. On november 20th a day of study was organized devoted to the release of Jozef Wissink's book on Aquinas, see the introduction to this *Jaarboek*. In june some members convened to discuss the progress in publishing translations in Dutch of some of Aquinas' theological works.

In the year under review three post-doc researchers started their research in the Institute, dr. Carlo Leget (March 1), dr. Paul van Geest (September 1), and dr. Harm Goris (September 1). See below for a description of their projects.

Two junior researchers left the Utrecht programme: Roderick Vonhögen (August 1), and Henri ten Have (Februari 1). With the completion of his doctoral thesis, the project of Walter Krikilion on the theology of Jacques Pohier was successfully completed.

Preparations for the second conference of the Institute in the year 2000 were carried on. Theme will be the reception of Aquinas' theology.

A project to rewrite and consequently re-publish Pim Valkenberg's dissertation (1990) on place and function of Holy Scripture in Aquinas' theology was formulated and agreed upon. Publication is foreseen in 1999.

2. The board of the Institute and the Foundation

The board of the Institute, discussing mostly the progress to be made concerning the interuniversitarian status of the Institute, convened on March 23, and December 14. There were no personal mutations in the Board, which applies as well to the Board of the Thomas Foundation, which convened on January 20 and November 5, 1998.

3. Jaarboek Thomas Instituut

The Jaarboek 1997 appeared in time in 1998. There were no personal mutations in the editorial board.

4. Series of Publications

No new volumes appeared in the year under review.

5. Members of the Thomas Instituut

December 31, 1998

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
	post-docs	— Dr. P. van Geest
		— Dr. H.J.M.J. Goris
		— Dr. C.J.W. Leget
	candidates for a doctorate	— Drs. A.J.M. Holleboom sscI
		— Drs. Tj. Jansen s.j.
		— Drs. F.G.B. Luijten
		— Drs. M.-R. Hoogland c.p.

- | | | |
|---------------------------------------|-------|---|
| Catholic
University
of Nijmegen | staff | <ul style="list-style-type: none"> — Prof. dr. H.A.G. Braakhuis
(Philosophy) — Prof. dr. P.J.M. van Tongeren
(Philosophy) — Prof. dr. P.G.J.M. Raedts s.j.
(History) — Dr. W.G.B.M. Valkenberg
(Theology) — Prof. mr. dr. B.P.M. Vermeulen
(Law) |
| Tilburg
Theological
Faculty | staff | <ul style="list-style-type: none"> — Prof. dr. K.-W. Merks — Prof. Dr. R.A. te Velde (University
of Amsterdam, and Free University,
Philosophy, as well) |
| Utrecht
University | staff | <ul style="list-style-type: none"> — Dr. A. Vos (Theology) — Prof. dr. A. Orbán
(Letters: late Latin) |
| and | | <ul style="list-style-type: none"> — 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) — Prof. dr. F.J.A. de Grijs
(emeritus Catholic Theological
University of Utrecht) — Drs. J.W.C.M. van Reisen
(Augustinian Institute, Eindhoven) — Drs. J.H.M. Rémé — Drs. P.L. van Veldhuijsen |

— 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 Grijs

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 (stopped)

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

Divine Action. Thomas Aquinas on divine action in history (stopped)

— 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

Life is always a good

- C.J.W. Leget

The theological relevance of Kalam and falsifa for human God-talk in the Medieval dialogue between Muslims and Christians

- W.G.B.M. Valkenberg

Gabriel Biel, a devout theologian. Research into the interrelatedness of spirituality of the Devotio Moderna and academic theology in the work of Gabriel Biel

- P. van Geest

The reception of Aquinas' doctrine of God in the fifteenth and beginning of the sixteenth century

- F.J.M.J. Goris

Current processes of transformation in theological ethics
(Tilburg Theological Faculty)

Current meaning of Aquinas' ethics

— K.-W. Merks

Metaphysics in Aquinas and the Thomist tradition

— R.A. te Velde

Individual Projects

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

— 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 1998

Scientific publications

M.A.J.M. Buijsen, "De Rijkdom van Thomas' Wetsbegrip", *Jaarboek 1997 Thomas Instituut te Utrecht*, Utrecht, 1998, pp. 63-83

H.J.M.J. Goris, "Aquinas on necessity and time. A response to Antonie Vos", *Jaarboek 1997 Thomas Instituut te Utrecht*, Utrecht 1998, pp. 129-133

F.J.A. de Grijs, "'Kom en zie waar ik woon!' Aantekeningen bij een hermeneutiek van Christus", *Jaarboek 1997 Thomas Instituut te Utrecht*, Utrecht 1998, pp. 49-61

H. 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", *Jaarboek 1997 Thomas Instituut te Utrecht*, Utrecht 1998, pp. 85-108

W. Krikilion, *De merkwaardige alliantie van dood en leven. Theologie en psychoanalyse bij Jacques Pohier*, Kessel-Lo/Apeldoorn: Garant-Uitgevers n.v., 1998 (m.n. pp. 246-251)

C.J.W. Leget, "Gij zult de Heer uw God aanbidden en Hem

- alleen dienen. Het eerste gebod in de wereldcatechismus”, K.-W. Merks en F.J.H. Vosman (red.), *Een lichte last? De tien geboden in de Katechismus van de katholieke kerk. Uitleg en commentaar*, Baarn: Gooi en Sticht, 1998, pp. 151-171
- K.-W. Merks, *Gott und die Moral. Theologische Ethik heute*, Münster (LIT), 1998, 414pp.
- H.W.M. Rikhof, “Sulla teologia della trinitá”, A. Ascione (red.), *Una teologia come storia. La simbolica ecclesiale di Bruno Forte tra filosofia e teologia*, Milano: San Paolo, 1998, pp. 127-145
- P. van Tongeren, “Over liefde en vriendschap, met name in Thomas’ receptie van Aristoteles’ tractaat over de vriendschap”, R.A. te Velde (red.), *Over liefde en liefde. Beschouwingen over de liefde (amor, amicitia, caritas) volgens Thomas van Aquino*, Nijmegen: Uitgeverij Valkhof Pers, 1998, pp. 46-64
- P. Valkenberg (red.), *Begaanbare wegen: christologie en dialoog*, Kampen: Kok, 1998, 136pp.
- P. Valkenberg, “How to talk to strangers: Aquinas and interreligious dialogue in the Middle Ages”, *Jaarboek 1997 Thomas Instituut te Utrecht*, Utrecht, 1998, pp. 9-47
- P. Valkenberg, “Freude an der Verschiedenheit: Ein Beitrag der Religionen zur multikulturellen Gesellschaft”, J.-P. Wils/H.-P. Mahnke (Hgs.), *Multikulturalität: Traum - Alptraum - Wirklichkeit*, (Edition Ethik Kontrovers 6 - Jahrespublikation der Zeitschrift Ethik und Unterricht), Frankfurt, 1998, pp. 45-52
- P. Valkenberg, “Vreugde aan de verscheidenheid: een bijdrage van religies aan de multiculturele samenleving”, Jaap Gruppelaar/Jean-Pierre Wils (red.), *Multiculturalisme*, (CEKUN Boekenreeks 3), Best: Damon, 1998, 85-103
- R.A. te Velde, “*Natura in seipsa recurva est*. Duns Scotus and Aquinas on the relationship between nature and will”,

- E.P. Bos (ed.), *John Duns Scotus (1265-1308): Renewal of Philosophy*, Acts of the Third Symposium organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum, Amsterdam: Rodopi, 1998, pp. 109-124
- R.A. te Velde, “*Fides quaerens intellectum* als motto van wijsgerige theologie. Anselmus en de Utrechtse School”, *Bijdragen, tijdschrift voor filosofie en theologie* 59 (1998) pp. 123-140
- R.A. te Velde, “Aquinas’s *Summa contra gentiles*: a metaphysics of theism? A critical study”, *Recherches de Théologie et Philosophie médiévale* 65,1 (1998) pp. 176-187
- R.A. te Velde, “De Bijbel een sprookjesboek? Over waarheid en zin n.a.v. ‘Het verhaal gaat...’”, *Tijdschrift voor Geestelijk Leven* (1998/3) pp. 257-271
- R.A. te Velde (red.), *Over liefde en liefde. Beschouwingen over de liefde (amor, amicitia, caritas) volgens Thomas van Aquino*, Nijmegen: Uitgeverij Valkhof Pers, 1998 (Inleiding, pp. 7-12)
- R.A. te Velde, “Zelfliefde en transcendentie. Thomas over zelfliefde, naastenliefde en de liefde tot God”, in: R.A. te Velde (red.), *Over liefde en liefde. Beschouwingen over de liefde (amor, amicitia, caritas) volgens Thomas van Aquino*, Nijmegen: Uitgeverij Valkhof Pers, 1998, pp. 65-88
- Antonie Vos Jaczn., “Are God and Human Creatures Free?”, *Jaarboek 1997 Thomas Instituut te Utrecht*, Utrecht, 1998, pp. 111-127
- F.J.H. Vosman, “Inleiding”, K.-W. Merks en F.J.H. Vosman (red.), *Een lichte last? De tien geboden in de Katechismus van de katholieke kerk. Uitleg en commentaar*, Baarn: Gooi en Sticht, 1998, pp. 7-10
- F.J.H. Vosman, “Die leeft van verlangen - Het negende en tiende gebod in de Wereldkatechismus”, K.-W. Merks en F.J.H. Vosman (red.), *Een lichte last? De tien*

geboden in de Katechismus van de katholieke kerk. Uitleg en commentaar, Baarn: Gooi en Sticht, 1998, pp. 304-328

- J.B.M. Wissink, *Thomas van Aquino. De actuele betekenis van zijn theologie. Een inleiding*, Zoetermeer: Meinema, 1998, 254pp.
- J.B.M. Wissink, "Het leven viere - De Katechismus van de katholieke kerk over het derde gebod", K.-W. Merks en F.J.H. Vosman (red.), *Een lichte last? De tien geboden in de Katechismus van de katholieke kerk. Uitleg en commentaar*, Baarn: Gooi en Sticht, 1998, pp. 190-215.

Professional and/or popular publications

- P.J.J. van Geest, "Zelfbeeld, fascinatie en verlossing", *Kerugma* 41 (1997-1998) pp. 30-35
- P.J.J. van Geest, "Vrouwen met mijters: meer 'al' dan 'nog niet' in de Catholica", *Sophia: Nieuwsbrief Vrouwenstudies Theologie*, 5 (1998)4, pp. 27-30
- H.J.M. Schoot, "Verzoening en vooringenomen exegeese. Baarlink contra Den Heyer", *Interpretatie* 6.7 (1998) pp. 27-28
- J.B.M. Wissink, "Dierenziel", *Radboud info*, April 1998, n. 38, p. 3
- J.B.M. Wissink, "Pleidooi voor een 'diakonale ecclesiologie'", P. Rentinck/Diakenopleiding Dijnsselburg 1983-1998: Omzien. Aartsbisdom Utrecht 1998, pp. 7-14.
- J.B.M. Wissink, "Academie en monastiek leven", *Benedictijns Tijdschrift* 59 (1998)3, pp. 98-100

Academic Lectures

- Th.C.J. Beemer, Onzelfzuchtig zelfbehoud. Over de deugd van matigheid, Laurentiusdag (bisdomdag), Rotterdam, 12 september 1998

- P. van Geest, Gabriel Biel, een devoot theoloog. Een onderzoek naar de interferentie tussen de spiritualiteit van de Moderne Devotie en de academische theologiebeoefening in het werk van Gabriel Biel - Werkgroep Kerkhistorici van NWO te Amsterdam, 6 november 1998
- H.W.M. Rikhof, Trinity and Gender? - Il Maschile a due voci, V Convegno Internazionale Personalista, Bari-Andria (Italy), 25-27 september 1998
- H.W.M. Rikhof, Aquinas on creation, NOSTER/Soesterberg, 9 juni 1998
- H.W.M. Rikhof, Over sacramenten in het algemeen, Najaarsconferentie van 'De Christelijke Geloofsartikelen', Frederiksoord, 26-28 oktober 1998
- H.W.M. Rikhof, Het filioque. Een katholieke reactie - Co-referaat op Studiedag Willibrord Vereniging 'Maakt de Geest ons één?', Den Bosch, 6 november 1998
- P. van Tongeren, Over de deugdedeïe van Thomas van Aquino, Gastcollege Faculteiten Wijsbegeerte en Theologie, VU Amsterdam, 27 januari 1998
- R.A. te Velde, Thomas van Aquino: moraal als mensenwerk, Lezing in het kader van de Universitaire cyclus wijsbegeerte (Universiteit van Leiden) "Hoezo normen en waarden? Filosofen door de eeuwen heen over de grondslagen van de ethiek", 5 maart 1998
- R.A. te Velde, Voordracht over de leer van de transcendentia, voor de vakgroepen systematische theologie en wijsbegeerte TFT, t.g.v. het nieuwe VF-programma, 29 juni 1998
- R.A. te Velde, De vermenschlijking van het gevoelsleven. Thomas van Aquino over deugd en passie, Studium Generale Vrije Universiteit, najaar 1998, 22 oktober 1998
- R.A. te Velde, Thomas van Aquino: de mensvisie van een christelijk denker; lezing voor het Humanistisch

Verbond, afd. Leeuwarden, 8 november 1998

J.B.M. Wissink, Academie en monastiek leven - Lezing op het symposium 'Bloei in de woestijn?', Utrecht, 5 juni 1998

J.B.M. Wissink, Thomasreceptie in Frans Vosmans *De orde van het geluk* - Studiedag van de Werkgroep Thomas van Aquino, Utrecht, 9 september 1998

J.B.M. Wissink, Rome, de heilige stad - Lezing voor de Thomas More Academie, Den Haag, Utrecht en Tilburg, resp. 9, 12 en 17 november.



