

Jaarboek 2003



Thomas Instituut te Utrecht

Board

Prof. dr. K.-W. Merks
Dr. H.J.M. Schoot
Prof. dr. R.A. te Velde

Director

Prof. dr. H.W.M. Rikhof

Administration Office

Dr. C.M. Pumplun
Thomas Instituut te Utrecht
c/o KTU
Heidelberglaan 2
NL-3584 CS Utrecht
tel. +31-30-2533129
fax. +31-30-2533665
thomas@ktu.nl
<http://www.thomasinstituut.org>

JAARBOEK 2003

Thomas Instituut te Utrecht



Henk J.M. Schoot (ed.)

Editorial Board

Dr. H.J.M. Schoot (Editor in Chief)
Dr. C.M. Pumplun (Editorial Secretary)
Dr. W.G.B.M. Valkenberg
Prof. dr. J.B.M. Wissink

Print

Peeters Orientaliste, Herent (België)

ISSN 09026-163X

© Thomas Instituut te Utrecht, 2004

Previous volumes of the *Jaarboek Werkgroep Thomas van Aquino* (1982-1988) and the *Jaarboek Thomas Instituut te Utrecht* (since 1989) can be purchased at the administration office if still available.

This *Jaarboek 2003 Thomas Instituut te Utrecht* can be ordered at the administration office at the price of Euro 12,00 (Netherlands), Euro 18,00 (Belgium) or Euro 23,00 (other countries). The amount can be transferred to bank account no 1586059 of the 'Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht', with reference to 'Jaarboek Thomas Instituut 2003'.

CONTENTS

<i>Henk J.M. Schoot</i> INTRODUCTION.....	5
<i>Stefan Mangnus</i> WHEN THOMAS READS A STORY...Aquinas on Jn 4,43-54 and its implications for reading his biblical commentaries.....	9
<i>Harm Goris, Frank Bosman, Arjen Jellema, Joset van Leeuwen, Jos Moons</i> THOMAS OVER WONDEREN.....	31
<i>Jude Chua Soo Meng</i> HOW NEGATIVE CONTRAST EXPERIENCES ARE POSSIBLE A new classical natural law ethic of human liberation	57
<i>Geert ter Horst</i> HET ONTOLOGISCH DUALISME IN HET HYLEMORFISME VAN THOMAS VAN AQUINO. Een kritische benadering van zijn substantieeler en zijn scheppingsgedachte	83
<i>Lambert Leijssen</i> VERGEVING ALS GAVE VAN DE GEEST. Thomas van Aquino over het sacrament van boete en verzoening. Reflecties bij F.G.B. Luijten, <i>Sacramental Forgiveness as a Gift of God</i> (2003).....	119

Jan Muis

THE MEANING OF THE ALMIGHTINESS OF GOD. A Response
to Mark-Robin Hoogland's *God, Passion and Power* (2003)..... 125

Cristina M. Pumplun

ANNUAL REPORT 2003..... 139

INTRODUCTION

This 22nd yearbook of our Thomas Institute contains a number of interesting and stimulating studies, focusing on the thought of Thomas Aquinas. The six contributions that are offered, may be divided into four larger ones, and two smaller ones, the seventh contribution being the annual report which concludes the yearbook as usual.

The smaller contributions are both connected to the two dissertations prepared by members of our Institute, Eric Luijten and Mark-Robin Hoogland, that were both defended in May 2003. Both were directed by Herwi Rikhof, director of the Thomas Instituut. The dissertation of Eric Luijten is the object of a reflection by Lambert Leijssen, professor in Sacramental Theology of the University of Louvain. Leijssen presents and contextualises Luijten's work on the sacrament of penance and forgiveness, and formulates a critical question which concerns the relationship between a new understanding of the church as sacrament, and the way Aquinas interprets the sacrament of penance. Jan Muis, professor in Systematic Theology attached to the Utrecht University, who so acts as a member of the Dutch protestant church, responds to the dissertation of Mark-Robin Hoogland. Hoogland addresses the relation between God's almightiness and suffering, focusing upon the passion of Christ. Having given an outline of the work, Muis takes on Aquinas's concept of almightiness – no passivity? – and divine love, and suggests the suitability of the concept of 'power-over' (God's might as a reaction against 'counter-powers') as well as God's impotence (given the lack of divine coercion).

This year, the main contributions offered do not have a certain theme in common, such as *Beatitudo* in 2002 or 'theology and exegesis' in 2001. All contributions, however, have, apart from their interest in the thought of Thomas Aquinas, something else in common: all are written by graduate students.

Stefan Mangnus, attached to the Thomas Instituut where he works with Herwi Rikhof, is engaged in a research project that studies Aquinas' conception of faith in his commentary on John. Mangnus'

contribution focuses on Aquinas' exegesis of the Johannine story concerning Jesus curing the son of a royal official (Jn 4, 43-54). Mangnus analyses Aquinas' commentary, and consequently formulates, stating four theses, a first attempt to design a method for reading Aquinas' biblical commentaries. These four concern the importance of context, biblical narratives evoking theological questions, the *sensus spiritualis* being an essential part of Aquinas' exegetical method, and the helpfulness of the the *Catena Aurea* for interpreting the commentary on John.

In the springsemester of 2002 four graduate students in systematic theology did a course with Harm Goris, lecturer in systematic theology at the Catholic Theological University of Utrecht, and member of the Thomas Instituut. Bosman, Jellema, Van Leeuwen and Moons studied what Aquinas has to say on miracles. One particular aim of the course was to learn how to write a contribution for a scholarly periodical. Our readers may judge whether they succeeded, bearing in mind, however, that Goris took care of the final reading.

Jude Chua Soo Meng was in 2003 visiting graduate fellow at the Center for Philosophy of Religion, University of Notre Dame. He currently works on his dissertation, back in the University of Singapore, which compares philosophical Daoism with Aquinas' legal, political and religious thought. The subject addressed is one that is at home in Dutch theology, namely the Schillebeeckx concept of contrast experiences: the human experience of suffering and evil, of oppression and unhappiness which is the basis and source of a fundamental 'no', 'this must not go on'. The author compares it with the thomistic vocabulary of natural law, and employs the distinction between the perspective of the first person (phenomenological) to the perspective of the third person (metaphysical) in order to detect identity and difference. Meng's discussion in fact shows that there is a metaphysical plausibility to Schillebeeckx' conception of contrast experiences and the moral judgment included in it, since they may be considered as the call of natural law to seek and promote meaningfulness. This leads to a liberationist ethics with a transcendent dimension.

Geert ter Horst studies in the philosophy department of the University of Nijmegen, under the guidance of Ad Vennix, lecturer in philosophy. In this yearbook, Ter Horst offers his critical understanding of Aquinas' theory of hylomorphic substance: does it imply an ontological dualism? In his extensive argument, the author claims that it

does, and that in his doctrine of creation Aquinas is not allowed to do what he in fact does, i.e. to reduce all potency to the pure act that God is.

The editorial committee hopes to have prepared yet another interesting volume of the Yearbook of the Thomas Institute. Let me express the wish that the growing interest in the Utrecht work on Aquinas may translate in a growing interest in the Yearbook as well. We thank our readership for its support, and all those involved in providing for the necessary preconditions for publishing yet another *Jaarboek of the Thomas Instituut te Utrecht*.

July 7, 2004
Henk J.M. Schoot
Editor-in-Chief

WHEN THOMAS READS A STORY...

Aquinas on Jn 4,43-54 and its implications for reading his biblical commentaries

Stefan Mangnus

In recent years attention was drawn already quite often to the renewed interest in pre-modern exegesis in general, and to the scriptural commentaries of Thomas Aquinas in particular. With this renewed interest, new questions have come up. Whereas older literature tends to focus on questions concerning Aquinas's exegetical method (especially his theory on the senses of Scripture), in the last years attention was drawn to the way Aquinas uses Scripture in his practice as *Magister in Sacra Pagina*. On the one hand, study has been made of the way Aquinas uses Holy Scripture in his theology,¹ on the other hand there are several recent studies that take one of Aquinas's biblical commentaries as their starting point.²

One of the difficulties a student of Aquinas's biblical commentaries has, is the lack of a good method to work with this genre. Starting from Aquinas's exegetical theories is problematic, since these fall behind his actual practice.³ A thematical approach of a commentary is dangerous too, because the genre of the text as a commentary is easily lost and then the biblical context in which Thomas makes his remarks is not taken seriously enough.

¹ W.G.B.M. Valkenberg, *Words of the living God. Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Leuven 2000.

² To name only a few examples: E.F. Rogers, *Thomas Aquinas and Karl Barth. Sacred Doctrine and the Natural Knowledge of God*, Notre Dame 1995; D. Chardonnes, *L'Homme sous le Regard de la Providence. Providence de Dieu et condition humaine selon l'Exposition littéraire sur le Livre de Job de Thomas d'Aquin*, Paris 1997; P.-Y. Maillard, *La vision de Dieu chez Thomas d'Aquin. Une lecture de l'In Ioannem à la lumière de ses sources augustiniennes*, Paris 2001.

³ Valkenberg, o.c., 2-3.

In this article I will make a first small step towards a method for reading Aquinas's biblical commentaries. I do this by presenting four theses that might be helpful in reading these texts. I will formulate my theses on the basis of a fragment of Aquinas's commentary on the gospel of St. John. I chose the commentary on Jn 4,43-54 for this purpose.⁴ I have three reasons for this choice.

First, this is a commentary on a narrative passage in Holy Scripture, taken from a gospel that contains both narrative and non-narrative parts. This is of importance since recently attention has been asked for the way Aquinas comments on the different genres in the Bible. Especially his dealing with narrative has been criticised.

Secondly, the commentary on Jn 4,43-54 is a good example of the way Aquinas comments on Scripture, almost all the typical characteristics of exegesis in the medieval universities are there to be found: not only the meticulous structure that characterises all of Aquinas's biblical commentaries, but also the insertion of *quaestiones*, the use of the different senses of scripture, the significance of earlier commentaries and the application of classical philosophy.⁵

According to Aquinas, the subject matter of Jn 4,43-54 is the conversion of the gentiles due to a miracle.⁶ This is a third reason for choosing this passage, because with this subject the passage is in the centre of the goal of the Gospel (Jn 20,31).⁷ What is the place of this passage of Scripture in the whole of the Gospel, and what does that mean for Aquinas's understanding of faith?

⁴ *In Io* 4, lect. 6-7. I will not use the division in lectiones because it recurrently goes against the division that Thomas gives in the text (e.g. *In Io* 3, lect. 1-2, *In Io* 6, lect. 2-3, *In Io* 7, lect. 1-2, *In Io* 13, lect. 1-2, *In Io* 19, lect. 2-3). I refer to the chapter and verse in John and the section number in the Marietti edition instead.

⁵ G. Dahan gives a helpful tripartition of monastic, scholastic and university exegesis. He describes the place and function of the Bible in the monastery, the school and the university and gives the characteristics and names of prominent commentators of each of the three types. G. Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XII^e-XIV^e siècle*, Paris 1999, 75-120.

⁶ "Posita conversione gentium per viam doctrinae hic ponitur ipsorum conversio per viam miraculi." *In Io* 4, 43 §664.

⁷ Within contemporary exegesis one can also find a defence for choosing faith and growth in faith as a central focus for reading the fourth Gospel. Cf. T. Brodie, *The Gospel according to John*, New York 1993, 31-39, with further literature.

As I said, earlier commentaries play an important role in the biblical commentaries of Thomas. This is understandable when one looks at the way these medieval commentaries were written: they are notes from lessons, where the Gloss would lie on the teacher's desk. P.-Y. Maillard has shown that, in his commentary on John, Aquinas cites Augustine often very faithfully or comments along his lines (even if he does not mention his name), but that the meaning of the texts from Augustine sometimes changes because of the context in which Thomas uses them. Sometimes Aquinas distances himself from Augustine.⁸ In order to track down Aquinas's proper questions in his commentary, it is important to have a close look at his sources. I will do this by comparing Aquinas's commentary with one of his major sources, the *Catena Aurea*. I will restrict myself to the *Catena* on Jn 4,43-54.

In what follows, I will do two things. First I will present Aquinas's commentary. I will put the commentary on Jn 4,43-54 into its context in the commentary on John; secondly I will discuss the commentary *ad litteram* and finally, the *sensus spiritualis*. In the second part of the article I will present the implications of my reading.

A. Aquinas's commentary on Jn 4,43-54

1. The context

One of the most remarkable characteristics of the biblical commentaries that were made in the medieval universities is the *divisio textus*, the way in which the commentator minutely structures the text. This structure, often criticised for being too elaborate, intends to give the reader an idea of the whole of the Gospel and of the place of the smaller fragments within this whole.⁹ First I will shortly present the structure Thomas gives to depart from an idea about the theme of the Gospel of John to get to the theme he gives to chapter four. Secondly I will show what, according to Thomas, is the place of v. 43-54 within Jn 4.

Thomas starts by stating the matter of the fourth Gospel: While the other evangelists treat principally of the mysteries of the humanity of Christ, John makes known the divinity of the incarnated Word.¹⁰ The

⁸ Maillard, o.c.

⁹ Dahan, o.c., 272.

¹⁰ *In Io* Prol., §10.

matter thus stated determines the dichotomy Thomas recognizes in the Gospel. In the first chapter John states the divinity of Christ, in the rest of the Gospel he shows it by the things Christ did in the flesh.¹¹ In the part of the Gospel that treats the life of Christ before his passion (Jn 2-11) the evangelist shows how Christ had power over nature (Jn 2) and how Christ had the power to recreate people through grace (Jn 3-11). Thomas calls this recreation through grace the “principal subject” of these chapters of the Gospel.¹² This recreation occurs through a spiritual regeneration (Jn 3-4) and through the spiritual gifts of life, food and teaching (Jn 5-11). The spiritual regeneration is further divided in two: Jn 3 is about the spiritual generation of the Jews, Jn 4 about that of the Gentiles.¹³

Thomas has recognized in Jn 4 the two external causes through which people come to accept the truth of faith: teaching and miracles.¹⁴ Thomas founds this division on Mc 16,20, a verse to which he often refers in the context of discussions about miracles and their relation to preaching.¹⁵ The verse is decisive, too, for the structure of Jn 4: the preaching is the subject of the meeting of Christ with the Samaritan woman, the miracle in the healing of the royal official’s son.¹⁶

2. *Sensus literalis*

There are two main subjects in the commentary *ad litteram* of Jn 4,43-54: prophecy and the faith of the royal official. I will go into both.

2.1. *A question about prophecy*

In his commentary on v. 44 (“Jesus himself had testified that a prophet has no honour in his own country”) Thomas treats four questions. Two of these are classical questions that go with this text (the question whether it is true that a prophet has no honour in his own country and the question

¹¹ *In Io* 1,1 §23.

¹² “Hic vero ostendit eam quantum ad reformationem gratiae, de quam principaliter intendit.” *In Io* 3,1 §423.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Cf. *STh* II-II, q. 6, a. 1.

¹⁵ Cf. *In Io* 5,11 §724; *In Io* 9,1 §1294; *In Mt* 4,23 §388; *In I Cor* 12,28 §755; *STh* II-II, q. 178, a. 1c. Cf. the article of H. Goris e.a. in this *Jaarboek*.

¹⁶ *In Io* 4,1 §549.

how this verse is to be connected to the previous one). Aquinas mainly passes on the answers of his predecessors that can be found in the *Catena Aurea*. Thomas inserts two other questions: whether Christ was a prophet himself and whether He was seeking glory from men. The first of these two questions is the most important one since it is a question about the nature of prophecy. This question was much disputed in the thirteenth century, mostly in the form of *questiones disputatae*. Aquinas is one of the first to give this question a place of its own within a systematic work.¹⁷

Thomas presents the question whether Christ is prophet here as a question of interpreting Holy Writ: different texts do seem to lead to different answers. Nm 12,6 (“If there is a prophet of the Lord among you, I will appear to him in a vision”) supposes that a prophet has knowledge of God by way of visions. This is an argument against Christ being a prophet because He has perfect knowledge: speaking about visions in relation to Christ is therefore too limited. On the other hand there is Dt 18,15 (“The Lord your God will raise up a prophet for you, from your nation and your brothers; he will be like me. You will listen to him”), a verse which traditionally is explained christologically.¹⁸ Thomas answers the question by distinguishing two functions of a prophet: that of seeing and that of announcing. The function of seeing is problematic. According to Thomas, prophetic vision exists of an intellectual light (*lumen intellectuale*) and an imaginary vision (*visio imaginaria*). The

¹⁷ *STh* II-II, q. 171-174. Cf. J.-P. Torrell, *Le traité de la prophétie de S. Thomas d'Aquin et la théologie de la révélation*, in *Studi Tomistici* 37 (1990), 171-195, pp. 171-172.

¹⁸ E.g. in the *Glossa ordinaria*. Confusion still exists about the way Thomas relates Old Testament texts to Christ. When does an explanation of an Old Testament verse with reference to Christ belong to the *littera* of this verse, and when is it a *sensus spiritualis* (allegory)? For the time being, I assume that there are two criteria to say that an Old Testament text is said of Christ in the literal sense. The first criterion is that the New Testament uses the verse regarding Christ, so e.g. the use of Ps 22,2 in Mc 15,34par; cf. *In Ps* 21,1, or the use of Ps 41,10 in Jn 13,18; cf. *In Ps* 40,6: “Et quia ipse Christus, Joan. XIII, istud verbum introducit de Juda, ideo nos de Christo hic exponamus.” Secondly, the explanation regarding Christ is a *sensus litteralis* when the text cannot sensibly be explained otherwise. Augustine, *De Doctrina Christiana* III, 10,14 is in the background here. Cf. *In Ps* 2,5 where Thomas gives a very precise division. Only v. 5-6 are said of Christ *ad litteram*, from v. 7 onwards, the psalm speaks of Christ *spirituale*. As regards Dt 18,15 the first criterion is the reason why the christological explanation belongs to the *littera*, cf. Acts 3,22 and 7,37.

first of these, the imperfect light, was not in Christ, but the imaginary vision was: Christ was fully man and thus could see images in his imagination.¹⁹

The commentary is very dense here and evokes the question how the different aspects of prophecy are interrelated. Elsewhere in the commentary, when Aquinas comments on the prophecy of Caiaphas, he elaborates on the aspects of prophecy.²⁰ How is it to be understood that Caiaphas is called a prophet in Jn 11,51? Thomas gives the examples of Nabuchadnezzar (Dan 2 and 4) and pharaoh (Gen 41). Both saw dreams and both told their dreams to other people. But neither of them understood what they saw and therefore neither is called a prophet. As for Caiaphas, he did not even have the prophetic vision but only did announce a prophetic matter. He therefore can only be called a prophet in this minimal sense of the word.²¹

Thomas sees the *lumen divinum* by which a prophet judges upon his vision to be the most fundamental element of prophecy: "*formale in cognitione prophetica est lumen divinum*".²² With this remark Aquinas considerably broadens the concept of prophecy: whereas most of his contemporaries limited the concept of prophecy to knowledge of the *futura contingentia*, Thomas also calls Solomon and David prophets because they received the divine light that lead them to the right judgment. C. Baglow has justly remarked that Thomas emphasizes insight, instead of the seeing of future events.²³ That makes his thought

¹⁹ "Sed in visione prophetiae duo sunt. Scilicet lumen intellectuale mentis; et quantum ad hoc non habuit rationem prophetiae: quia non habuit lumen defectivum, sed comprehensoris. Item est ibi visio imaginaria; et quantum ad hoc habuit similitudinem cum prophetis, secundum quod viator fuit, et poterat diversa formare in imaginatione sua." *In Io* 4, 44 §667, cf. *In Io* 6, 14 §868.

²⁰ *In Io* 11,51 §1579.

²¹ "Unde non dicitur propheta nisi in quantum habuit propheticum actum in denuntiatione, imaginatione et ratione eius ad contrarium existente. Ex quo patet quod non magis potest dici propheta quam asina Balaam." *In Io* 11,51 §1579. Cf. *STh* II-II, q. 173, a. 4c.

²² *STh* II-II, q. 171, a. 3 ad 3. Cf. Torrell, o.c., 182-183.

²³ C. T. Baglow, "*Modus et Forma*". *A New Approach to the Exegesis of Saint Thomas Aquinas with an Application to the Lectura super Epistolam ad Ephesios*, Roma 2002, 34-35. This shift is clearly visible in *STh* II-II, q. 174, a. 2 ad 1, where Thomas calls that form of prophecy where there is only understanding of the truth (and not or not also a vision) the highest form of prophecy.

on prophecy very significant for his interpretation of the inspiration of the biblical authors: they also are counted among the prophets.

Baglow makes his remarks on Aquinas's concept of prophecy in the context of a plea to make a distinction between Thomas's commentaries on narrative biblical books and the commentaries on non-narrative biblical books. Aquinas is said to be at his best when he comments on non-narrative texts. One of the arguments Baglow gives for his value judgment is Thomas's concept of prophecy. The emphasis that Thomas puts on the *lumen intellectuale* gives non-narrative passages in Holy Scripture a first place in the theology of Aquinas.²⁴ But this does not seem to be a good argument. First, a value judgment between the different genres that can be found in Scripture as Baglow makes it, is nowhere to be found in the writings of Aquinas: when he speaks about Scripture, he rather stresses that all Scripture is written for our faith.²⁵

Regarding narrative passages, the *sensus spiritualis* is of great importance, as I will demonstrate further on. Secondly, the distinction Baglow makes is not without ambiguity. Whereas his plea is for a priority for the commentary on non-narrative texts above narrative ones, he seems in his practice to concentrate on a priority of commentary on argumentative texts above other genres. This becomes clear when one looks at the commentaries that he calls "the three great works of thomistic exegesis": the commentaries on Job, the corpus Paulinum and John (of which he remarks that it fits the non-narrative framework).²⁶

Another indication is an argument Baglow gives for the priority of the commentaries on these texts: the way of arguing in Job, John or Paul is quite close to Thomas's, and that is a reason why Aquinas's commentaries on these texts are the most successful ones.²⁷ But this is a problematic thesis when one regards the commentary on the psalms. That is also a non-narrative text of which Aquinas states that it contains the material of theology as a whole,²⁸ and which he cites in his commentaries almost as often as he quotes John or Paul as a help to understand

²⁴ Baglow, o.c., 29-36.

²⁵ "Ponitur et huius utilitas, quia effectus fidei, quia 'haec scripta sunt ut credatis quia Iesus Christus est Filius Dei, et ut credentes vitam habeatis in nomine eius'. Ad hoc enim est tota Scriptura Novi et Veteris Testamenti." *In Io* 20,31 §2568.

²⁶ Baglow, o.c., 23-29 and 35, nt. 80.

²⁷ *Ibid.*, 85-86.

²⁸ "Hic liber generalem habet totius theologiae." *In Ps*, Proœm.

passages in Scripture.²⁹ Finally, the biblical writers Thomas names when he writes about the place of the *lumen intellectuale* in prophecy are remarkable. If he would wish to give argumentative texts prime of place with this argument, one would expect him to name Paul or John here. Solomon and David, both authors of non-argumentative texts are the examples Thomas uses instead.³⁰

2.2. *The faith of the royal official*

In the exegetical history of Jn 4, 43-54 v. 48 (“Unless you see signs and wonders, you do not believe”) has always been a problem: How does Christ’s answer fit in with the question of the official? The commentaries on this verse which Thomas has collected for his *Catena Aurea* show lively discussions on the ethnical and religious identity of the official and about the continuity of Christ’s remark with the question of the official.³¹ Thomas structures the discussions by inserting two questions in his commentary. The first question is whether Christ was right to say that the official did not believe. On the one hand there is the pagan background of the official: Galilee signifies the Gentile world and it is the distinction between Jews and Gentiles that structures the commentary on Jn 3-4.³² On the other hand, unless the man believed that Christ was the saviour, he would not have asked him to heal his son. Thomas answers the question by pointing to two defects in the faith of the official. Firstly he does believe that Christ is a true man, but not that there is some divine power in him, and secondly he doubts whether Christ will be able to heal his son. In that sense he is more like those parents who in their despair for the health of their children consult even incompetent doctors, than

²⁹ Baglow, o.c., 50, nt. 154 recognizes this point.

³⁰ *In 1 Cor* 14,1 §813; *De Pot.* q.12, a.13c.

³¹ Cf. the remarks by Origen, Augustine, Chrysostom and Gregory in *Catena Aurea in Io* 4,46-54. Among contemporary exegetes there is discussion about the place of Christ’s reaction in the whole of the story, too. Cf. Brodie, o.c., 229; G.R. Beasley-Murray, *John*, World Biblical Commentary 36, Waco 1987, 73; R.E. Brown, *The Gospel according to John I-XII*, The Anchor Bible, New York 1966, 195-196; U. Busse, *Das Johannesevangelium. Bildlichkeit, Diskurs und Ritual. Mit einer Bibliographie über den Zeitraum 1986-1998*, Leuven 2002, 121-123.

³² *In Io* 4,4 §557, cf. *In Io* 1,43 §310.

like a person who puts his faith in Christ.³³ By naming these two defects in the faith of the official, Thomas structures the text in yet another way: since both defects boil down to the divinity of Christ, it becomes clear to the listener how strongly this fragment of the commentary is tied to what according to Thomas is the central theme of the fourth Gospel.

In his commentary on other passages in John which speak about a growth in faith, Thomas does not condemn the initial small faith of the disciples. The growth that the disciples experience is pictured in mild words.³⁴ The reason why Thomas does call Christ's remark in this text a reprimand is the subject of the second question. The most important function of a miracle is to show to unbelievers the truth of faith, which surpasses reason.³⁵ But for a person who has already received faith it lessens the merit of faith to found this faith on miracles instead of on the authority of Holy Scripture.³⁶ With his wish to found his faith on a miracle the official, who was instructed in the law, puts himself in the place of an unbeliever.

In what follows, Thomas three times draws attention to the growth of the official's faith. The first of these remarks concerns v. 49: the official addresses Christ as 'Lord'.³⁷ By using this word, the official's relation to Christ changes, and the growth of his faith becomes visible. This remark seems to be a new insertion by Thomas: whereas the other three phases Thomas recognizes in the growth in faith of the official were already mentioned by the venerable Bede and were included by Thomas in the *Catena Aurea*, the interpretation of the title 'Lord' as a growth in faith is not in the *Catena*. Thomas adds it to Bede's interpretation of the growth of the official.³⁸ At other places in the

³³ "Sed modo quasi desperatus de salute filii, nolens negligere quidquid circa hoc facere posset, abiit ad eum more parentum, qui desperantes de salute filiorum, etiam imperitos medicos consulunt." *In Io* 4,48 §684.

³⁴ E.g. *In Io* 14,5 § 1866: "Difficile enim est quod eatur ad Patrem. Nec mirum, si ignorabant: quia licet Christum perfecte secundum hominem scirent, eius tamen divinitatem imperfecte cognoscebant." Cf. M. Sherwin, Christ the Teacher in St. Thomas' Commentary on the Gospel of John, in M. Dauphinais/ M. Levering (eds.), *Reading John with St. Thomas Aquinas*, forthcoming.

³⁵ *STh* III, q. 43, a. 1. Cf. J.-P. Torrell, *Le Christ en ses mysteres. La vie et l'oeuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*, Tome 1, Paris 1999, 261-266.

³⁶ *STh* III, q. 43, a. 1 ad 3; q. 55 a. 5 ad 3; cf. II-II, q. 2, a. 9.

³⁷ *In Io* 4,49 §686.

³⁸ *Catena Aurea In Io* 4,46-54.

commentary Thomas pays attention to the meaning of this title, too. When commenting the story about the meeting of the Samaritan woman with Jesus, Thomas remarks that she first calls him 'a Jew' and only later 'Lord', and when Mary Magdalene calls the man she supposes to be the gardener 'Lord', Thomas makes a remark about the meaning of this title. It is striking to see how different Thomas interprets these three uses of the title 'Lord'. In the story of Mary Magdalene Thomas gives the minimal interpretation that she calls the gardener 'Lord' in order to gain his good-will.³⁹ In the story of the Samaritan woman the word even gets a negative sound: the woman calls Christ 'Lord' when she realizes that he can be of use to her and can give her water.⁴⁰ As for the royal official, the word is a sign of a growth in faith, even though it is not yet a recognition of the divinity of Christ. These differences show how close Thomas remains to the text of the Gospel: the biblical context is decisive for the interpretation Thomas gives of a word.⁴¹

There is a growth in faith in the official, but because he still assumes Christ's bodily presence to be necessary for the cure of his son (and therefore does not yet recognize the divinity of Christ) his faith is not yet perfect. This remark returns in a comparison of the healing of the official's son to that of the servant of the centurion (Mt 8,5-13). To the question why Christ does accompany the centurion to heal his servant and not the official to heal his son, Thomas cites the answer of Chrysostom that Christ does not accompany the official in order that he may realize the imperfection of his faith.⁴²

The second remark Thomas makes about the growth of faith in the official is when the official believes the word of Christ and obeys his order to go.⁴³ Thomas repeats his remarks that the faith of the official is

³⁹ "Dominum enim vocat ut benevolentiam captet." *In Io* 20,15 §2511.

⁴⁰ "Hic vero statim cum audit eum fore sibi utilem, et aquam dare posse, Dominum eum vocat. [...] Naturaliter enim homo laborem refugit; Ps. 72,5: *In labore hominum non sunt.*" *In Io* 4,15 §589.

⁴¹ Cf. *STh* 1, q. 13, a. 7 ad 5. Because of the theological context of q. 13, the word 'Dominus' has a more direct theological content there than in the stories about the Samaritan woman or Mary Magdalene.

⁴² "Iste vero adhuc imperfectus erat, nondum noverat manifeste quod absens curare poterat: et ideo non accedit, ut eum imperfectionem suam cognoscere faciat." *In Io* 4,50 §689.

⁴³ "Unde dicit 'Et ibat', proficiendo in fide, licet adhuc neque integre neque sane, ut Origenes dicit." *In Io* 4,50 §690.

not perfect yet. The reason becomes clear from what follows: the official asks his servants at what time his son got better, in order to judge whether he was healed by chance or by the word of Christ.⁴⁴ With the recognition that it happened through the word of Christ, he converts himself to Christ and his faith is made perfect.⁴⁵

The theological heart of the commentary on the meeting of the royal official with Christ is Thomas's commentary on the order Christ gives to the official that he should go. Aquinas interprets this order as an incentive for a double movement: a movement towards God and a movement away from sin. This double movement is known from Aquinas's theology of justification: together with God's gifts of grace and forgiveness of sins they form the four elements that are necessary for the justification of a sinner.⁴⁶

There are several remarks to make about these few sentences. First, Thomas here changes the perspective: it is no longer the official and his road towards faith that is the central theme, but God's initiative as making this road possible in the first place. Secondly, Thomas makes clear how this story fits into the whole of the fourth Gospel. As was said before, according to Thomas the central theme in Jn 3-11 is the power of Christ to recreate people through grace. With this interpretation of Jn 4,50 the story of the official gets his place within this structure. Thirdly, it now becomes clear why Aquinas puts his focus on the growth in faith of the official. The movement of the free will towards God is what Thomas calls 'faith'. The way Hebr 11,6 speaks about faith, interpreted by Thomas as a 'first conversion' (*'primo conversio'*) towards God is in the background of this interpretation.⁴⁷ Finally, the remark about the justification of the sinner shows a relation of this story with the story

⁴⁴ "Sed quia regulus neque integre neque sane adhuc credebat, adhuc volebat scire utrum casu an praecepto Christi filius curatus esset: et ideo tempus curationis inquirat." *In Io* 4,52 §694.

⁴⁵ "Ex hoc conversus est ad Christum, cognoscens miraculum eius virtute factum." *In Io* 4,53 §697.

⁴⁶ "Unde dicit 'Vade': id est dispone te praeeparando ad gratiam per motum liberi arbitrii in Deum; Is. 45,22: 'Convertimini ad me, et salvi eritis'. Et per motum liberi arbitrii in peccatum. Nam in iustificatione impii quatuor exiguntur, specialiter in adultis; scilicet infusio gratiae et remissio culpae, motus liberi arbitrii in Deum, qui est fides, et in peccatum, qui est contritio." *In Io* 4,50 §688 cf. *STh* I-II, q. 113, a. 6 and a. 8.

⁴⁷ Cf. *STh* I-II q. 113, a. 4 and *In Io* 6,35 §915.

about the meeting of the Samaritan woman with Christ. Thomas entitled Jn 4 as “the spiritual regeneration of the Gentiles”. Thomas makes the connection by naming the spiritual regeneration in both the stories in terms of justification and by drawing attention to the double movement from the sinner that is necessary for this justification.⁴⁸

As a conclusion we can say that in his speaking about faith in this text Thomas is especially focused on the growth in the official, rather than on faith as God’s gift. Faith as a habit that needs to be developed over time and needs to be learned and maintained by faithful acts is what comes to the fore.⁴⁹ With regard to the object of faith it must be said that believing here is concentrated on the divinity of Christ, according to what Aquinas sees to be the principal object of the Gospel of John.

3. The *sensus spiritualis*

When reading the commentary on Jn 4,43-54 one finds many spiritual exegeses. Two interpretations are striking: the interpretation of Christ’s return to Galilee and the tropological interpretation of the word ‘*regulus*’. I will comment on these two.

Thomas divides the passage in three parts: v. 43-46a is about the place where the miracle happened, v. 46b-52 is a description of the miracle and v. 53-54 describes the effect of the miracle. The commentary on v. 43-46a is framed by three mystical interpretations of Christ’s twofold coming to Cana in Galilee. Right at the beginning of the commentary there is an eschatological explanation: the twofold coming of Christ signifies that at the end of the world, when the Gentiles have been confirmed in faith and truth, Christ will return to convert the Jews.⁵⁰ At the end of the commentary on v. 43-46a there are two more spiritual explanations that connect this miracle story to the miracle at the wedding in Cana. The two miracles in Cana signify the twofold working of the Word of God in our minds: it causes delight, as the wine did at the wedding, and it heals, as the official’s son in our story is healed. In the

⁴⁸ Cf. *In Io* 4,10 §578.

⁴⁹ Cf. *STh* II-II q. 6, a. 1, ag. 2, where Jn 4,53 serves as an argument for the thesis that faith is not given by God but acquired by men.

⁵⁰ “Per quod significatur quod in fine saeculi, confirmatis gentibus in fide et veritate, revertetur ad Iudaeos convertendos, secundum illud Rom. 2,25: ‘Donec omnis plenitudo gentium intraret, et sic omnis Israel salvus fieret.’” *In Io* 4,43 §665.

other explanation the twofold coming of Christ to Cana signifies the twofold coming of Christ to the earth: the first coming was to bring joy, and the second coming will be in majesty, to take away our weaknesses and punishments.⁵¹ These three interpretations are well known from the exegetical traditions that Thomas used, and all three of them can be found in the *Catena Aurea*.⁵² There is a reason from the content why the first of these three interpretations is mentioned separately: it gives two elements – coming to faith and the relation Jews-Gentiles. The latter is the structuring principle of this chapter within the fourth Gospel, the first is the central theme in the commentary on this passage. This theme – coming to faith – is also mentioned in the quotation from Rom 11,25.⁵³ The first *sensus spiritualis* in this passage therefore immediately shows the agenda for the rest of the commentary on the story.

The second explanation I want to discuss is the tropological interpretation of the official and his son.⁵⁴ According to Aquinas they signify the different powers in the human soul. The official signifies reason, his son signifies the passions. The pivot of the explanation is the word ‘regulus’. When the powers in the soul are rightly ordered, then reason is king (*rex*) in the soul: reason directs and informs the other parts of the soul. Here however, reason only is an official (*regulus*, small king): reason does not rule, but follows inordinate passions. That is why the son is ill, deviated from good. Thomas uses the name of Capharnaum, interpreted as ‘abundance’ to give the cause for this deviation from good and inclination towards evil.⁵⁵ At the end of his explanation of our story Thomas resumes this tropological explanation: the servants of the official

⁵¹ *In Io* 4,46 §674.

⁵² The first interpretation is from Bede (*Catena Aurea in Io* 4,43-45), the two others are from Origen (*Catena Aurea In Io* 4,46-54).

⁵³ Thomas’s commentary on this verse explicitly makes clear that it is about faith: “donec intraret, ad fidem, plenitudo Gentium” (*In Rom* 11,25 §915).

⁵⁴ *In Io* 4,46 § 678.

⁵⁵ Thomas usually interprets ‘Capharnaum’ as ‘villa pulcherrima’: by interpreting Capharnaum in his two spiritual explanations on v. 46b as ‘abundantia’, the name has a place in Aquinas’s reading of the story. For an interesting explanation of the theological function of etymology and aetiology in medieval exegesis cf. Dahan, o.c., 307-325.

announce that his son lives, just as a man's good works show that in him reason and passions are well-ordered.⁵⁶

The historical background of these remarks can partly be found in the *Catena Aurea*, where Thomas gives the commentary of Theophylact, who explains the story in relation to the powers in the soul: "The little king stands for man generally; man not only deriving his soul from the King of the universe, but having himself dominion over all things. His son, i.e. his mind, labours under a fever of evil passion and desires."⁵⁷ Thomas accepts the explanation of Theophylact, but with two alterations: first it is not the illness that signifies the unordered passions, but it is the son that signifies the passions and the illness that signifies that the passions are not ordered properly. By changing the explanation slightly, Thomas creates more space for a positive appreciation of the passions.⁵⁸ Secondly, Aquinas enlarges the spiritual explanation by drawing in the servants of the official that signifies the good works of a man. Their appearance is a sign that the different powers in the soul are rightly ordered.

This adjustment of the material that Thomas had found in the exegetical tradition is important for two reasons. The first reason is regarding the content: it shows that the place of the passions in the human soul is a subject that is important for Thomas. That also becomes clear from the many remarks he makes on this subject in the commentary and from the more elaborate comments he gives on three passages in the Gospel where John speaks about the passions of Christ.⁵⁹ Two reasons

⁵⁶ "Mystice autem servi reguli, scilicet rationis, sunt opera hominis, quia homo est dominus suorum actuum, et affectus sensitivae partis, quia obediunt rationi imperanti et dirigenti. Isti autem servi annuntiant quidem quod filius reguli, scilicet rationis, vivit, quando relucent in homine bona opera, et vires inferiores magis obediunt rationi, secundum illud Eccli. XIX, 27: 'Amictus corporis, et risus dentium, et ingressus hominis annuntiant de illo.'" *In Io* 4,51 §693.

⁵⁷ "Regulus autem est omnis homo: non solum quia regi universorum propinquus existis secundam animam, sed quia et ipse super omnia principatum sumpsit; cuius filius, idest mens, fabricat voluptatibus pravis et desideriiis." *Catena Aurea In Io* 4,46-54.

⁵⁸ Nonetheless, there is a commentary by Theophylact in the *Catena Aurea* that shows that passions have a proper place in his thought about the human soul, too: *Catena Aurea In Io* 11,33-41.

⁵⁹ *In Io* 11,33-36 §1531-1538; *In Io* 12,27-28 §1651-1652 and 1658-1660; *In Io* 13,21 §1796-1798. Cf. R. Schenk, "And Jesus wept". Notes towards a Theology

for the sadness of Christ return: it shows us the true humanity of Christ and it is an example for us in the way we give our passions their proper place. Aquinas makes a second remark in discussion with a group he calls the 'stoics': he agrees with them that emotions should not have a predominant place over reason in our soul, but against them he defends that passions like sadness can be fitting for a wise person.⁶⁰

The second reason for the importance of Aquinas's rewriting of the commentary he found in Theophylact is, that it shows something of the ways Aquinas treats the *sensus spiritualis*: there, too, we see Thomas fully dedicated to understand Holy Scripture theologically.

B. Implications for reading Aquinas's biblical commentaries

This is not the right place to describe a fully-fledged method for reading the biblical commentaries of Aquinas. That would require a far more extensive study of more texts. But it is possible to gather from the preceding four theses that might help the study of Aquinas's commentaries on Scripture.

1. The importance of context

The commentary on Jn 4,43-54 has its place in a twofold context. First, there is the biblical context that Aquinas comments on. From the different interpretations of the word 'Dominus' that were treated above and from the interpretation which Aquinas gives of 'faith' (with its stress on growth and learning) it has become clear that Thomas remains very close to the biblical texts he is working on. That context is decisive for the commentary. An interpretation of (a part of) a biblical commentary of Aquinas will always have to be aware of the biblical text Thomas is commenting on. First, this makes clear that Aquinas's text is a reaction to a given text and gives insight into how the commentary of the text is connected to the text he comments on. Secondly, it makes it possible to

of Mourning, in M. Dauphinais/ M. Levering, o.c. For shorter remarks about the passions in *In Io* cf. *In Io* 1,14 §167-168 and *In Io* 5,3 §706.

⁶⁰ *In Io* 11,33 §1535; *In Io* 12,27 §1651; *In Io* 13,21 § 1797. For a good overview on Aquinas' thought on the *passiones animae* cf. C. Leget, Moral Theology upside down. Aquinas' treatise *de passionibus animae* considered through the lens of its spatial metaphors, in *Jaarboek Thomas Instituut te Utrecht* 19 (1999), 101-126.

estimate the importance of the commentary. On the one hand, it is only in connection to the biblical text to which they are a reaction that it becomes clear that the interpretations Thomas gives of the word 'Dominus' are not intended as a definition of the word, on the other hand the biblical text can lead to questions that touch on the heart of our faith. A too fast searching for quotes runs the risk to read a text that is a reaction as if it were an independent treatise: in that case the commentary of Aquinas is drawn out of its proper context and does no longer receive its proper place.

Apart from the biblical context there is the context from a fragment within the whole of the commentary. Here the importance of the *divisio textus* (and the explanation Aquinas gives of it) becomes clear. From the structure of the commentary it can be understood why Aquinas focuses his commentary on Jn 4,43-54 on the growth of the official's faith and why Aquinas explains Christ's order to the man to go in the way he does. It is the structure of the text that also makes one attentive to the parallels with the story of the Samaritan woman. To some parallels between these stories I already pointed above. Looking back, it is remarkable to see how Thomas approaches the stories in a similar way: In both cases, the stories are understood as stories about a growth in faith, in both stories growth is gradual.⁶¹ In both cases Thomas also describes the way Christ acts in a similar way. He leads towards faith and takes into account that a small faith needs time to grow.⁶² These examples show that the *divisio textus* is an indispensable help in understanding the commentary.

2. Biblical narratives evoke theological questions

For the modern reader it is surprising to see how questions that are spread among different theological disciplines in our time, form a whole in the commentaries of Aquinas and his contemporaries. Text critical remarks are found next to dogmatic ones, and exegetical remarks are sometimes immediately followed by remarks that relate the text closely to our lives. In my presentation of Aquinas's commentary *ad litteram* I concentrated on two places in the commentary where Thomas inserts

⁶¹ For the growth in faith of the Samaritan woman, cf. *In Io* 4,25 §617.

⁶² Cf. the very beautiful *In Io* 4,25-26 §618-619.

questions. These questions show the theological interest that guides Aquinas's reading of biblical narratives.

As has been said above, C. Baglow recently defended the thesis that Thomas is at his best in commenting on non-narrative texts.⁶³ My main problem with this thesis is that Baglow links in his argument narrative texts to the *sensus spiritualis* and non-narrative texts to the *sensus litteralis*. The assumption Baglow starts from is that Thomas does not have the means to explain the *sensus litteralis* of a narrative passage adequately: for Thomas, a narrative text is nothing more than confirmative testimony and objective information. In order to show the theological importance of a text, Thomas has to have recourse to a *sensus spiritualis* or to biblical texts from non-narrative books with which he can doctrinalize the text.⁶⁴ Non-narrative, and especially argumentative texts would fit Aquinas better, because they are of the same genre as Thomas's own texts.

I doubt the helpfulness of this connection. I will go into the *sensus spiritualis* in the next section. What matters to me here is the *littera*. The judgment that the possibilities which Thomas has for dealing with a narrative text are limited, is not a historical judgment, a comparison to the state of contemporary exegesis. If it were a historical judgment, then it would not only judge Aquinas with our contemporary standards, these standards would have to count for any genre of text on which Aquinas comments.⁶⁵ When Baglow judges Aquinas's possibilities to explain narrative texts as 'limited', he is giving a theological judgment: these texts are of minor importance to Aquinas, because they are less helpful to our thinking about God than argumentative texts are.⁶⁶

⁶³ Baglow, o.c., 15, cf. 44, 84.

⁶⁴ *Ibid.*, 84.

⁶⁵ Moreover, the exegetical possibilities Thomas has to deal with narrative texts should not be underestimated. As an example one could point to the many cases where he uses the *dramatis personae* as a way of structuring the text, e.g. *In Io* 2,1-2 §339-343; *In Io* 4,1-9 §549-574; *In Io* 15,1-2 §1978-1985; Other rhetorical elements can be used for structuring the text, too, e.g. *In Io* 1,9-21 §224-233; *In Io* 10,1-5, §1364-1377; *In Io* 20,26 §2551-2554.

⁶⁶ "In the case of the most developed form of biblical narration (the transmission of meaning through narration), Thomas is not adept at perceiving this as anything more than "confirmative testimony" and "objective information", and so deals with it as mere narration. And in the case of mere narration, Thomas must

Looking at the way in which Thomas deals with the *sensus literalis* of narrative passages, I do not see how this judgment can be justified. From the commentary on Jn 4,43-45 it has become clear that Thomas reads the stories in Holy Writ as a theologian, too: the passage caused him to make theological remarks about prophecy and about miracles and their relation to faith.

A second argument against contrasting Aquinas's commentaries on two different genres of text in this way is that it brings about a separation within Scripture. Whereas it is clear that for Aquinas some biblical texts are more important than others, the distinction between more and less important texts cannot be drawn according to the distinction between narrative and non-narrative texts. The central place of Dt 18,15 – a text that has its place in the context of the prescriptions about prophecy in the discussion of the question whether Christ was a prophet – is an example of this. Moreover, the separation Baglow makes is particularly problematic for the Gospel of John, which consists both of narrative and non-narrative parts. Starting from the thesis of Baglow, you would expect a dichotomy within Aquinas's commentary on John that just is not there.

For these reasons Aquinas's commentaries on narrative passages cannot be judged as of secondary importance: these stories invite Thomas to a theological reflection. A difference in importance cannot be made from the literal explanation. Can Aquinas's use of the *sensus spiritualis* help here?

3. **The *sensus spiritualis* is an essential part of Aquinas's exegetical method**

From the commentary on Jn 4,43-54 it has become clear that the place of the *sensus spiritualis* in the exegesis of Aquinas is not on the background, as an ornament or an inevitable part of his exegetical tradition. He uses it to hint at the theme of the passage, gives a number of *sensus spirituales* and gives his own interpretation of the material that he has found in earlier commentaries.

As I said above, my main problem with Baglow's thesis that Thomas is at his best when he comments on non-narrative passages in

doctrinalize the text by recourse to spiritual senses or by applying (in fact, imposing) a complex of non-narrative intertextual scriptural citations with which he glosses the text." Baglow, o.c., 84.

Scripture, is the connection that Baglow draws between narrative texts and the *sensus spiritualis* on the one hand, and non-narrative texts and the *sensus litteralis* on the other. I argued that Aquinas is not as theologically restricted in his possibilities to deal with narrative texts as Baglow presents him to be. Now I want to say something about the place of the *sensus spiritualis* in Aquinas's exegesis. First I want to remark that the equalization of non-narrative texts with the *sensus litteralis* is not as obvious as it might seem. Although one finds not as many *sensus spirituales* in commentaries on non-narrative and especially argumentative texts than in commentaries on narrative texts, they certainly are not absent or only of secondary importance.⁶⁷

The reason why the use of the *sensus spiritualis* is more central in commentaries on narrative texts than in commentaries on non-narrative texts lies not in Aquinas's exegetical possibilities that force him to have recourse to a spiritual explanation, but in the proper nature of the *sensus spiritualis*. Whereas in the *sensus litteralis* the words speak, in the *sensus spiritualis* it is not the language but the realities signified by the words that refer to other realities.⁶⁸ These realities are described mainly in narrative texts and only to a far smaller extent in argumentative texts. Narrative texts therefore give Thomas more room to use all the possibilities that his exegetical method can offer him. That in commenting on narrative texts Thomas gives next to a literal explanation often a *sensus spiritualis*, too, is not a consequence of shortage, but of abundance.⁶⁹

⁶⁷ Baglow remarks that the distinction between an allegorical and a tropological explanation that Thomas makes in his spiritual commentary of Eph 2,21 (*In Eph* 2,21 §131) is fundamental for understanding his commentary on Ephesians (Baglow, o.c., 188, 200), but he does not draw conclusions out of this remark for his theory on the importance of the different senses of Scripture. Other examples of a *sensus spiritualis* in the commentary on Ephesians are *In Eph* 4,16 §225 and *In Eph* 5,32 §334.

⁶⁸ *In Gal* 4,24 §254. Cf. *STh* I, q. 1, a. 10c. I translated 'res' as 'realities' because in this context it can mean both things and events.

⁶⁹ This is the reason why Thomas gives many *sensus spirituales* in his commentary on Jn 6,1-25 and hardly any in his commentary on the rest of Jn 6. The reason that Baglow gives, that Thomas "is too busy expounding on the literal meaning" (Baglow, o.c., 44) seems to be most improbable. It is in this context that Baglow remarks that Aquinas's commentary *ad litteram* is of greater importance for our time than his explanation of the *sensus spiritualis*, a remark

The observation that in the *sensus spiritualis* realities signify other realities helps us to trace the theological place of the *sensus spiritualis*. E. Rogers has made two important remarks about this theological place. The first is that *sensus spirituales* can be found within Holy Writ. When Thomas uses *sensus spirituales* in his commentaries, it is because he adjusts his own hermeneutics to the exegesis he finds in Scripture, and thus makes room for the way older parts of Scripture are interpreted by newer ones.⁷⁰ The second remark is that in dealing with a *sensus spiritualis*, we are dealing with a reading of a text that is after the fact. This is theologically important, because this post-factum character of the *sensus spiritualis* only concerns us, human beings. That realities signify belongs to God's providence, and is therefore as an *intentio auctoris* in God a *sensus litteralis*. But since we as human beings have no access to God's intention as regards the meaning of the realities about which Scripture speaks, we can only determine after the fact whether a *sensus spiritualis* is fitting and illuminating. In this sense, a *sensus spiritualis* can be understood as an example of an argument of convenience.⁷¹ The intentionality in God of the *sensus spiritualis* is the theological reason why the *spiritualis* is not a recourse that Thomas uses when the *littera* does not offer him enough possibilities for explanation, not a matter of pious imagination but an essential part of his exegetical method.⁷²

that he repeats at the end of his book (233). It seems to be an underlying motive for his stress on the *sensus litteralis*.

⁷⁰ E.F. Rogers, How the Virtues of an Interpreter Presuppose and Perfect Hermeneutics: The Case of Thomas Aquinas, in *The Journal of Religion* 76 (1996), 64-81, pp. 68-70. Rogers starts from *STh* I-II, q. 102, a. 5 ad 5 where Aquinas comments on Hebr 13,10-12, a biblical text that can be read as a spiritual explanation of Lv 16,27.

⁷¹ *Ibid.*, 70-72.

⁷² This explains why the most important objection in *STh* I, q. 1, a. 10 focuses on the word 'confusio'. The problem to which Thomas gives an answer in this question is not whether the different senses of Scripture all belong to revelation, but the problem is on our human side: we are confused by this diversity. Against this confusion Thomas gives the rule that all things necessary for faith that can be found in the *sensus spiritualis*, can be found elsewhere in the *littera*. This rule therefore does not alter the fact that the *sensus spiritualis* is an essential part of God's revelation in Holy Writ, for it belongs to God's power that realities signify other realities.

4. **The helpfulness of the *Catena Aurea* for the study of the commentary on John**

In the *Catena Aurea* Thomas accurately presents the authors of the commentaries that he has collected. In the commentary on John, Thomas falls back on this source, often without explicit citation. By reading the *Catena Aurea* as a parallel to the commentary on John, the modern scholar can clearly see which authors Thomas uses, where he makes smaller or larger changes and on what he lays stress. In the commentary on Jn 4,43-54 two examples were found: With regards to the growth in faith of the official, Thomas cites the venerable Bede but includes an extra step at the moment the official calls Christ 'Lord'. In the spiritual explanation of the text regarding the powers in the soul it is remarkable to see Thomas redrafting and extending a short remark by Theophylact, so that more space is created for the passions and so that the servants of the royal official have a place in the explanation, too.

THOMAS OVER WONDEREN

*Harm Goris, Frank Bosman, Arjen Jellema,
Joset van Leeuwen, Jos Moons*

Wonderen zijn in. De verhalen over wonderbaarlijke genezingen, verschijningen en andere onverklaarbare gebeurtenissen lijken de laatste jaren in aantal toe te nemen. Dit beperkt zich niet tot kringen van evangelicale en charismatische christenen, rooms-katholieken met een traditionele volksdevotie en aanhangers van de New Age. Volgens recent onderzoek gelooft zo'n 40% van de Nederlandse bevolking in wonderen. Het wondergeloof vindt vooral aanhang onder jongeren. Terwijl nog maar 26% van hen zich tot een kerk rekent, gelooft 46% in religieuze wonderen.¹ Er lijkt in de Westerse samenleving sprake te zijn van 'de terugkeer van het wonder'.²

In vergelijking met de groeiende maatschappelijke belangstelling is de aandacht onder theologen voor wonderen nog beperkt. Wel houden exegeten – vooral nieuwtestamentici – zich al langer met het thema bezig, maar in de systematische theologie is men nog maar nauwelijks begonnen met een reflectie.³ Een zelfde verschil in

¹ Deze cijfers worden vermeld in de inaugurele rede *Geen wonder? Geloven in de postmoderne samenleving*, gehouden op 22 februari 2003 door Hijme Stoffels, hoogleraar godsdienstsociologie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam. De tekst van de oratie is te vinden op: <http://www.th.vu.nl/~stoffels/oratiestoffels> (geraadpleegd op 11 mei 2004).

² Jos Vranckx, *De terugkeer van het wonder. Het bovennatuurlijke op het einde van de eeuw*, Kampen 1997.

³ Anne-Marie Korte is een pionier op dit gebied. Voor haar theologische reflecties, zie o.a. haar bijdrage in een themanummer over wonderen van *Wereld en Zending*: Voorbij de verlegenheid. Nieuwe toe-eigeningen van het wonder, in *Wereld en Zending* 27 (1998), 79-86. Ook onder godsdienstfilosofen uit de Angelsaksische, analytische traditie is er sprake van een hernieuwde belangstelling voor wonderen, meestal in relatie met de natuurwetenschappen. Zie hiervoor Nicholas Saunders, *Divine Action and Modern Science*, Cambridge 2002.

aandacht is te zien bij het verwante thema van de engelen: ondanks de grote populariteit van engelen in de huidige cultuur, is de angelologie in de systematische theologie nagenoeg afwezig.

In dit artikel willen wij een aantal aspecten van de visie van Thomas van Aquino op wonderen uiteenzetten. Het vormt het eindresultaat van een werkcollege van doctoraalstudenten aan de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht in het voorjaar van 2002 onder leiding van Harm Goris. Na een korte schets van de historische ontwikkeling van het moderne wonderbegrip, zullen we twee centrale thema's in Thomas' opvattingen over het wonder nader analyseren. Ten eerste komt de relatie tussen het wonder en onze menselijke kennis aan de orde (paragraaf 2). Daarna bespreken we de relatie tussen het wonder en de geschapen natuur. Dit wordt uitgewerkt aan de hand van drie vragen. Als God als enige wonderen kan doen en wonderen tegen de natuur in heten te zijn, handelt God dan in strijd met zijn eigen schepping (paragraaf 3)? Vervolgens, waarom voldoen schepping en rechtvaardiging van de zondaar niet aan de definitie van het wonder (paragraaf 4)? En ten derde, hoe kunnen schepselen wonderen verrichten wanneer dat alleen aan God toekomt (paragraaf 5)? Ten slotte zullen we in de zesde paragraaf een aantal punten naar voren brengen waarop Thomas' visie relevant kan zijn voor hedendaagse discussies.

1. Ontwikkeling van het moderne wonderbegrip

Om de hedendaagse context van waaruit wij wonderen verstaan expliciet te maken, beginnen we met een korte historische beschrijving van het moderne wonderbegrip. Welke accenten legt de hedendaagse theologie – in al haar verscheidenheid – in haar bestudering en systematisering van wonderen? En welke historische ontwikkelingen gaan hieraan vooraf?

In de Verlichting krijgt de empirische kritiek op het geloof in het algemeen en op wonderen in het bijzonder, een nieuwe impuls vanuit het empirisme. Deze stroming heeft het kentheoretische uitgangspunt dat alleen zintuiglijke waarneming toegang tot de werkelijkheid verschaft. Ook beschouwt zij de natuur als een autonome werkelijkheid die geregeerd wordt door natuurwetten. David Hume (1711-1776), een van de bekendste vertegenwoordigers van het empirisme, levert vanuit deze

uitgangspunten fundamentele kritiek op wonderen.⁴ Hij definieert het wonder als een "overtreding van een natuurwet door een bijzondere wilsact van de Godheid of door de tussenkomst van een onzichtbaar handelend wezen".⁵ Op basis van kansberekeningen trekt Hume het bestaan van wonderen in twijfel. Hume beschouwt wonderen als inbeelding, als nog niet verklaarbare fenomenen of als onjuiste observaties.

Het negentiende-eeuwse positivisme versterkt de godsdienstkritiek van het empirisme. Bekende vertegenwoordigers als Auguste Comte (1798-1857) en John Stuart Mill (1806-1873) verdedigen het standpunt dat men slechts uit moet gaan van concrete feiten en van de verwerking daarvan in de afzonderlijke wetenschappen. Op grond van hun streng en strikt natuurwetenschappelijk kennisbegrip ontkennen veel positivisten het bestaan van God en wonderen.

Van theologische zijde reageren de apologeten in de negentiende eeuw op de afwijzing van het bestaan van God door naar wonderen te verwijzen. Zij erkennen dat er een algemeen geldende fysieke causaliteit bestaat, maar wijzen er vervolgens op dat bovennatuurlijke krachten (lees: God) deze kunnen doorbreken. De apologeten blijken echter niet in staat de kritiek van het positivisme te weerleggen. Het wonder veronderstelt namelijk wat het wil bewijzen: het geloof. Alleen een gelovige zal wonderen als zodanig accepteren en er een bevestiging van het geloof in zien. Bovendien steunt het apologetisch gebruik van wonderen op een exacte historiciteit van wonderverhalen, wat door de meeste positivisten sterk in twijfel wordt getrokken

In de twintigste eeuw worden de Verlichting en het positivisme door de meeste theologen niet meer gezien als tegenstanders, maar als stromingen waarmee men zich op positieve wijze dient te verhouden. Dat wil zeggen dat men niet meer krampachtig probeert de kritiek te weerleggen, maar dat men deze juist serieus neemt om zelf tot een beter

⁴ Zie J. King-Farlow, Historical insights on miracles: Babbage, Hume, Aquinas, in *International Journal for Philosophy of Religion* 13,4 (1982), 209-218, pp. 215-218; G. Landrum, What a miracle really is, in *Religious Studies* 12 (1976), 49-57 en J. Koets, *Wereldbeelden, wetenschap, wonderen, waarschijnlijkheid*, Rotterdam 1996, 72-80.

⁵ Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding* 115, note 1: "a miracle may be accurately defined, a transgression of a law of nature by a particular volition of the Deity, or by the interposition of some invisible agent" (ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford 1975).

theologisch inzicht te komen. Dit betekent niet dat de kritiek ook zonder meer overgenomen wordt. Men wijst op de eenzijdige benadering van de natuurwetenschappen: theologie bijvoorbeeld vraagt ook naar de zin van wonderen, terwijl de empirische wetenschappen alleen maar het fenomeen als zodanig bestuderen (en waarschijnlijk volgens hun methodes moeten falsificeren).⁶ De theologie gaat wel mee in de kritiek van het empirisme en positivisme in de zin dat het gebruik van wonderen als apologetisch argument wordt afgewezen. Men onderkent de noodzakelijkheid van al aanwezig geloof. Ook de exacte historiciteit van wonderen, waarop het apologetisch argument steunde, wordt binnen de theologie onder kritiek gesteld. Dat gebeurt al in het historisch-kritische bijbelonderzoek van de negentiende eeuw, en vindt in de volgende eeuw ook zijn weerslag in de dogmatiek.⁷

Deze historische kritiek wijst op drie elementen die van belang zijn voor een juiste interpretatie van (bijbelse) wonderverhalen. Ten eerste wijst zij erop dat wonderverhalen door de tijden heen de neiging hebben steeds groter en wonderlijker te worden. Hierdoor wordt de exacte historische betrouwbaarheid kleiner. Dit sluit niet uit dat wonderen zouden kunnen bestaan. Wondertradities zouden immers niet mogelijk zijn zonder een reëel historisch draagvlak. Ten tweede worden er vergelijkbare wonderverhalen aangetroffen in rabbijnse en Hellenistische tradities. De evangelisten hebben wellicht de neiging hebben gehad 'hun Jezus' niet te laten onderdoen voor zijn 'concurrenten'. Er is overigens wel discussie of de wonderverhalen van Jezus wel zo makkelijk naast wonderverhalen uit de andere twee tradities te plaatsen zijn. En ten slotte kunnen wonderen ook gelezen worden binnen het genre van de 'epifanie'. Dat wil zeggen dat wonderen als stilistische methoden gezien worden om de boodschap van Jezus Christus te visualiseren.

Onder invloed van bovenstaande kritieken, die geïntegreerd worden in de theologie zelf, komen er nieuwe interpretaties van wonderen. Wonderen in het Nieuwe Testament worden niet meer primair beschouwd als een manifestatie van Gods almacht in de zin dat wonderen een objectieve en historische demonstratie buiten een aanwezig geloof

⁶ H. Staudinger/J. Schlüter, *An Wunder glauben? Gottes Almacht und moderne Welterfahrung*, Freiburg-Basel-Wien 1986.

⁷ F. Kamphaus, *De wonderverhalen in de evangelies: van evangelie tot verkondiging* (III), Boxtel 1997, 51-63; en W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1984, deel II, 3: Die Wunder Jesu.

om vormen om God te bewijzen. Wonderen in het Nieuwe Testament zijn veeleer een uiting (visualisatie) van een persoonlijke ontmoeting van het subject met God. Deze ontmoeting sluit een manifestatie van Gods almacht niet uit, maar veeleer in: in de kleine, intieme ontmoeting laat God zich in al Zijn grootheid zien. Dit zelf-openbaren van God is een rechtstreekse verwijzing naar Christus en zijn komend Rijk. In de wonderen, in de zin van de persoonlijke ontmoeting (geroepen-zijn) tussen de God-mens en de mens zelf, wordt het Rijk zelf even zichtbaar. De mens aanschouwt dan even “de glorie van de Heer als in een spiegel” (2 Kor. 3,18). De ontmoeting is dan het wonder, het wonder een spiegel, de spiegel van het Rijk Gods.

In de twintigste-eeuwse theologie wordt het wonder dus niet meer primair als objectieve demonstratie van Gods almacht beschouwd, maar als een persoonlijke ontmoeting tussen God en het gelovige subject. Anne-Marie Korte karakteriseert het wonder in deze interpretatie als “innerlijke verlichting”, waarbij de existentiële of psychologiserende uitleg vooral een bijdrage aan de zingeving van het individuele subject wil geven. “Maar”, zo vraagt ze zich af, “verdwijnt daarmee niet het ongemakkelijke, het weerbarstige, het wonderlijke van het wonder als zodanig uit deze verhalen?”⁸

2. Wonder en menselijke kennis

Bij de bespreking van wonderen begint Thomas meestal bij de etymologie van de term *miraculum*. Het woord is afgeleid van het Latijnse werkwoord voor verwonderen, *mirare*. De definitie daarvan zegt Thomas te ontleenen aan Aristoteles’ *Metaphysica*: we verwonderen ons over datgene waarvan we de oorzaak niet kennen.⁹ Thomas stelt dan ook

⁸ Korte, o.c., 83-85. Vgl. ook Pierre Deloos, Wonderen? Het gezichtspunt van de wetenschap en van de theologie, in *Kultuurleven* 66 (1999), 60-67. Deloos wijst op het risico “God te verwijzen naar een religieuze innerlijkheid van die aard dat zijn rol [...] wellicht beperkt tot een ‘heilzame werking’ op het niveau van de verbeelding. Zo zou hij opnieuw tot een natuurlijke oorzaak worden gereduceerd” (66-67).

⁹ Thomas lijkt te verwijzen naar *Meta.* A c. 2, 982b16 vv., hoewel Aristoteles daar alleen spreekt over verwonderen als het erkennen van de eigen onwetendheid en niet expliciet over oorzaken. Augustinus zegt wel dat de oorzaken van wonderen verborgen (*absconditae*) zijn in God: *In Gen. ad litt* c. 18, 33-34. Petrus Lombardus neemt deze uitleg van Augustinus over: *Sent.* II ds. 18, 7.

dat van wonderen de oorzaak zonder meer verborgen (*simpliciter occulta*) is.¹⁰ Vanuit deze etymologie leidt hij een definitie van het wonder af, namelijk als datgene wat buiten (*praeter*) de algemeen ingestelde (of: waargenomen) natuurlijke orde van de dingen om, van godswege gebeurt.¹¹

Thomas stelt dat er dingen kunnen gebeuren waarvan men (op het eerste gezicht) de oorzaak niet kent. Maar dat is niet voldoende om over een wonder in strikte zin (*miraculum*) te spreken. Het kan zijn dat een gebeurtenis wonderlijk (*mirum*) is voor mensen wegens hun gebrek aan kennis, terwijl er toch binnen de geschapen orde een oorzaak voor bestaat. Zo merkt Thomas op in de *Summa contra Gentiles*:

En omdat een en dezelfde oorzaak sommigen bekend, anderen echter onbekend is, komt het voor dat als mensen gelijktijdig een zelfde gebeurtenis zien, de ene groep zich zal verwonderen, en de andere niet. Want een sterrenkundige verwondert zich niet als hij een zonsverduistering ziet, omdat hij de oorzaak kent. Wie echter onbekend is met deze wetenschap, moet zich wel verwonderen, want hij kent de oorzaak niet.¹²

¹⁰ *In II Sent.* ds. 18 q. 1 a. 3, *De Pot.* q. 6 a. 2, *ScG* III c. 101, *STh* I, q. 105, a. 7, *Comp. Theologiae* c. 136.

¹¹ *ScG* III, c. 101 nr. 1: "Illa igitur proprie miracula dicenda sunt quae divinitus fiunt praeter ordinem communiter observatum in rebus." *Comp. Theologiae* c. 136: "Cum autem aliqua huiusmodi divinitus fiunt praeter ordinem causarum secundarum, talia facta miracula dicuntur." *STh* I, q. 110, a. 4: "Ex hoc ergo aliquid dicitur esse miraculum, quod fit praeter ordinem totius naturae creatae." Soortgelijke definities zijn ook te vinden bij andere dertiende-eeuwse theologen. Augustinus spreekt over "praeter usitatum naturae cursum mirabiliter facta sunt" (*In Genesi ad litt.* c. 18, 35). In *De Pot.* q. 6 a. 2 wijst Thomas in zijn uitleg van de in de Middeleeuwen klassieke wonderdefinitie van Augustinus ("quidquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis apparet", *De Utilitate Credendi* c. 16) op twee wezenlijke kenmerken, nl. dat het wonder de orde van de natuur én onze kennis overstijgt. Vgl. ook *In II Sent.* ds. 18 q. 1 a. 3; *STh* I, q. 105, a. 7.

¹² *ScG* III, c. 101, nr. 1: "Et quia causa una et eadem a quibusdam interdum est cognita et a quibusdam ignota, inde contingit quod videntium simul aliquem effectum, aliqui mirantur et aliqui non mirantur: astrologus enim non miratur videns eclipsim solis, quia cognoscit causam; ignarus autem huius scientiae necesse habet admirari, causam ignorans." Vgl. ook *De Pot.* q. 6 a. 2, *STh* I, q. 105, a. 7.

Thomas radicaliseert vervolgens deze kennisrelativiteit tussen mensen onderling in het geval van het wonder in strikte zin. Een wonder (*miraculum*) is niet slechts wonderlijk voor deze of gene, maar voor alle mensen.¹³ Daarmee verschuift het accent van het subjectief menselijk kenvermogen naar de objectieve gebeurtenis zelf en haar oorzaak. Een echt wonder is wonderlijk in zichzelf en *simpliciter* en niet zozeer in relatie tot ons kennen.¹⁴ Het gaat primair de natuurlijke orde te boven en pas daarvan afgeleid overstijgt het onze kennis. Deze accentverschuiving lijkt een verschil met de opvatting van Augustinus over wonderen te suggereren. Augustinus benadrukt onze onwetendheid en lijkt uiteindelijk geen wezenlijk onderscheid te maken tussen natuurlijke gebeurtenissen en wonderen.¹⁵ Op grond van een strikter, aristotelisch natuurbegrip maakt Thomas een scherper onderscheid tussen beide. Hierop komen we later terug.

De wonderbaarheid van het wonder ligt in de directe oorzaak ervan: God, die “de meest verborgen oorzaak” is, “wiens wezen geen mens in dit leven met zijn verstand kan vatten”, “die in alles op de meest geheime wijze werkt” en wiens kracht “oneindig en dus niet te bevatten is”.¹⁶ Het is dus niet in de eerste plaats het tekortschieten van onze kennis, maar het zijn de verborgenheid en ondoordringelijkheid van God

¹³ ScG III c. 101 nr. 1: “[E]t hoc sonat nomen miraculi, quod scilicet sit de se admiratione plenum, non quoad hunc vel illum tantum. Causa autem simpliciter occulta omni homini est Deus.”; STh I, q. 105, a. 7: “Miraculum autem dicitur quasi admiratione plenum, quod scilicet habet causam simpliciter et omnibus occultam. Haec autem est Deus.”

¹⁴ Vgl. De Pot. q. 6 a. 2 waar Thomas *mira quoad nos* onderscheidt van *mira in se*. Alleen de laatste zijn *miracula* “quasi habentia in se admirationis causam”; In II Sent. ds. 18 q. 1 a. 3: “Et haec proprie miracula dicuntur, quasi in seipsis et simpliciter mira.” In STh I, q. 114, a. 4 onderscheidt Thomas *miraculum* in eigenlijke zin (“quod fit praeter ordinem totius naturae creatae”) van *miraculum* in brede zin (“quod excedit humanam facultatem et considerationem”).

¹⁵ Vgl. b.v. Augustinus, *De Trinitate* III cc. 2-7, 7-11. Zie ook B. Ward, *Miracles and the Medieval Mind. Theory, Record and Event 1000-1215*, Londen 1982, 3-4; B. Bron, *Das Wunder: das theologische Wunderverständnis im Horizont des neuzeitlichen Natur- und Geschichtsbegriffs*, Göttingen 1975, 15-16.

¹⁶ De Pot. q. 6 a. 2: “Causa autem occultissima et remotissima a nostris sensibus est divina, quae in rebus omnibus secretissime operatur”; ScG III c. 101 nr. 1: “Causa autem simpliciter occulta omni homini est Deus. Probatum enim est supra quod eius essentiam nullus homo in statu huius vitae intellectu capere potest”; ScG III c. 102 nr. 3: “Quod autem fit virtute divina, quae, cum sit infinita, de se incomprehensibilis est, vere miraculum est.”

die het wonder tot wonder maken. Dat wil niet zeggen dat de onvolmaaktheid van ons kennen irrelevant is. Immers, voor God zelf zijn zijn kracht en wezen niet verborgen of ondoorgroendelijk. Maar de accentverschuiving maakt duidelijk dat onze onwetendheid niet toevallig is of eventueel met de voortschrijding van de wetenschap in de toekomst kan worden opgeheven. Het tekort van onze kennis is principieel en gegeven met ons statuut als schepselen. Wonderen “overstijgen de gehele orde van de geschapen natuur” omdat zij per definitie direct in God hun oorzaak vinden.¹⁷ Deze dubbele pool van onze fundamentele onwetendheid en van Gods transcendentie verklaart waarom Thomas wonderen soms relateert aan onze kennis en soms aan de objectieve werkelijkheid.¹⁸

Thomas’ stelling dat God de onmiddellijke oorzaak van wonderen is en dat Hij voor ons de *simpliciter* verborgen oorzaak is, heeft twee belangrijke consequenties. Ten eerste impliceert het dat wonderen niet direct kunnen dienen als godsbewijs. Het bestaan van God wordt immers al voorondersteld in de definitie van het wonder. Bovendien wordt het apologetisch gebruik van wonderen bemoeilijkt door de tweede implicatie van Thomas’ stelling. Het is namelijk niet duidelijk hoe we kunnen bepalen of een gebeurtenis voldoet aan het criterium van wonderen. De ongewoonheid of onverklaarbaarheid van een gebeurtenis sluit niet bij voorbaat uit dat de gebeurtenis wel degelijk een natuurlijke, geschapen oorzaak heeft – ook al kennen we die op dit moment niet.¹⁹ Dit ‘kentheoretisch probleem’ wordt nog versterkt door het feit dat Thomas een ander natuurbegrip heeft dan wij meestal hanteren. Voor hem behoren ook engelen en demonen tot de geschapen, natuurlijke oorzaken. In de volgende paragraaf komen we hierop terug.

¹⁷ Cf. *In II Thess.* c. 2 lc. 2: “...quia totum ordinem naturae creatae transcendentur”.

¹⁸ B.v. in *ScG* III c. 101 nr. 1 spreekt Thomas in dezelfde tekst over wonderen als gebeurtenissen: “praeter ordinem communiter in rebus *statutum*” en “praeter ordinem communiter *observatum* in rebus”.

¹⁹ Cf. Luco van den Brom, Vewondering om wonderen. Gesprek tussen Aquinas, Calvijn en Hume, in *Wereld en Zending* 27 (1998), 56-63, p. 58: “[Thomas] introduceert [...] een groot kentheoretisch probleem: als God de *transcendente* actor is, hoe kunnen wij van enige gebeurtenis beweren dat het een wonder is?”

3. Tegennatuurlijkheid van het wonder

In de algemene omschrijving die Thomas gewoonlijk geeft van wonderen, geeft hij de voorkeur aan het voorzetsel *praeter*: wonderen gebeuren onmiddellijk van godswege buiten (*praeter*) de natuurlijke ordening om. Maar een enkele keer neemt hij ook de klassiekere, op Augustinus teruggaande formulering over dat wonderen ‘tegen’ (*contra*) de normale loop van de natuur zijn.²⁰ Ook geeft hij in verschillende teksten onderverdelingen en gradaties van wonderen, waarbij hij onder meer de gangbare verdeling in wonderen ‘boven’ (*supra*), ‘buiten’ (*praeter*) en ‘tegen’ (*contra*) de natuur aanhaalt. De laatste categorie betreft dan wonderen “waarbij in de natuur een dispositie blijft die tegengesteld is aan het effect dat God bewerkt”.²¹ Maar elders stelt Thomas nadrukkelijk dat God niet tegen de natuur werkt of iets gewelddadigs doet.²²

Dit geeft problemen op twee niveaus. Ten eerste op het niveau van de tekst: spreekt Thomas zichzelf tegen of lijkt het maar zo? Wat bedoelt hij precies? Ten tweede op theologisch niveau: zeggen dat God tegen de natuur handelt, suggereert dat God en natuur in concurrentie

²⁰ *De Pot.* q. 6 a. 1 resp.: “et sic potest aliquid facere contra communem et solitum cursum naturae”.

²¹ *De Pot.* q. 6 a. 2 ad 3: “Contra naturam esse dicitur, quando in natura remanet contraria dispositio ad effectum quem Deus facit.” En *In II Sent.* ds. 18 q. 1 a. 3: “Contra naturam autem dicitur fieri, quando in re est aliquid contrarium ei quod fit [...] ita quod miraculose sequatur actus manente contraria natura, quae scilicet est principium contrarii actus. Voorbeelden die Thomas hiervan geeft zijn: de jongelingen in de vuuroven die niet verbranden (Dan. 3); een maagd die baart; en het water van de Jordaan dat bleef staan (Joz. 3). De drie categorieën van wonderen *supra*, *contra* en *praeter naturam* lijken elkaar niet wederzijds uit te sluiten bij Thomas. Als voorbeeld van een wonder *supra naturam* noemt Thomas de scheiding van het water van de Rode Zee (*In II Sent.* ds. 18 q. 1 a. 3), terwijl deze ook gekenmerkt zou kunnen worden als *contra naturam* zoals het stilstaan van de Jordaan. De driedeling in wonderen *supra*, *contra* en *praeter naturam* wordt ook door Albertus de Grote besproken: *Summa Theologiae* II, tr. 8, q. 31, m. 2, a. 2, p. 2 (*Opera Omnia* vol. 32, ed. Borgnet, Parijs 1895, 343-346) en *In II Sent.* ds. 18 a. 7 (*Opera Omnia* vol. 27, ed. Borgnet, Parijs 1894, 323) en in de *Summa Halensis* I-II q. 42 nr. 230 (*Summa Theologica* vol. 2, Quaracchi 1928, 286-287) lijkt zijn oorsprong te hebben bij Philip de Kanselier: *Summa de Bono, de bono gratie in angelis* q. 8 (ed. Wicki, Bern 1985, vol. 1, 470-472, 485). Deze laatste *summa* is waarschijnlijk tussen 1225-1228 geschreven.

²² Dit wordt met name benadrukt in *ScG* III c. 100.

met elkaar staan. Het vooronderstelt dat God en natuur beide een absolute autonomie hebben en elkaar uitsluiten. Als God handelt, handelt de natuur niet en omgekeerd. Bovendien lijkt in het geval van wonderen Gods handelen niet alleen het handelen van de natuur uit te sluiten, maar bovendien tegen de natuur in te gaan. Het wonder verschijnt zoals in de definitie van Hume als een doorbreking van de natuurwetten en een onderdrukking van de eigen werkzaamheid van de natuur. Enkele commentatoren stellen dat achter de visie van Thomas inderdaad de gedachte van zo'n concurrentiestrijd schuil gaat.²³ Deze gedachte is echter problematisch. Het doet geen recht aan God noch aan de natuur. Een autonome natuur sluit namelijk Gods activiteit van het in stand houden van en werken in de schepping uit. God verwordt als het ware tot puntjes in de geschiedenis: een dikke punt aan het begin en kleine puntjes wanneer hij 'ingrijpt'. En het doet de natuur onrecht om haar enerzijds autonoom te zien, maar anderzijds als een machteloos object van Gods willekeurig handelen.

Augustinus had het probleem van de tegennatuurlijkheid van wonderen opgelost door het onderscheid tussen natuurlijke en wonderbaarlijke gebeurtenissen te herleiden tot onze onwetendheid en tot de afstomping van ons verstand door de gewenning aan natuurlijke processen. Daardoor lijken voor ons sommige zeldzame gebeurtenissen tegen de natuur in te gaan en zien we niet meer het wonder in het ontkiemen van een klein zaadje. Volgens Augustinus is in werkelijkheid God in alles evenzeer en even wonderlijk werkzaam.²⁴ Zo'n epistemische en psychologische reductie ligt bij Thomas minder voor de hand vanwege zijn aristotelisch begrip van de natuur, waarin grotere nadruk ligt op de eigen werkzaamheid van natuurlijke oorzaken.

Om de (schijnbare) tegenspraak tussen Thomas' uitspraken over de tegennatuurlijkheid van wonderen te kunnen verklaren en zijn theologische positie te evalueren, zullen we eerst kort ingaan op het brede conceptuele kader waarbinnen Thomas spreekt over de verhouding tussen God en de geschapen natuur. Daarna zullen we specifiek de vraag naar tegennatuurlijke wonderen bespreken. Zo kunnen we het probleem

²³ Vgl. B.J. van der Walt, Thomas Aquinas' idea about wonders: a critical appraisal, in *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, 3, Napels 1976, 470-480.

²⁴ Vgl. b.v. Augustinus, *In Ioh. Ev. Tractatus CXXIV* tr. 8 nr. 1 en tr. 24 nr. 1, *Contra Faustum* 26 c. 3, *De Genesi ad litt.* 6 c. 13 (24), *De Civ. Dei* 21 c. 8. Het is ook een standaardvraag bij andere dertiende-eeuwse theologen.

van de tegennatuurlijkheid van wonderen gebruiken als sleutel om Thomas' algemene visie op wonderen te verhelderen.

3.1. *God en de geschapen natuur*

Thomas' conceptuele kader waarbinnen hij spreekt over de verhouding tussen God en de geschapen natuur, wordt bepaald door twee perspectieven. Ten eerste gebruikt Thomas het hiërarchische onderscheid tussen God als de eerste oorzaak en de geschapen tweede oorzaken. God als oorzaak van het zijn (*causa essendi*) omvat en overstijgt het geheel van de geschapen oorzaken. De laatste hebben een beperkt domein waarin ze hun kracht kunnen doen gelden. De verbanden tussen geschapen oorzaken en hun gevolgen heten daarom ook bijzonder, terwijl de relatie van de hele geschapen werkelijkheid tot de goddelijke oorzaak algemeen is. Thomas drukt dit onderscheid uit met de termen *ordo particularis*, voor het verband tussen een geschapen oorzaak en zijn effecten, en *ordo universalis*, de relatie van heel de schepping tot God.²⁵

Het tweede perspectief is de hiërarchie van ordeningen binnen de schepping zelf. Binnen het geheel van de geschapen oorzaken kan namelijk onderscheid gemaakt worden tussen lagere, minder omvattende oorzaken en hogere, meer omvattende oorzaken. Thomas illustreert dit met een voorbeeld uit het maatschappelijke leven. Een heer des huizes (*paterfamilias*) is degene die in zijn huishouden als hogere oorzaak de bedienden als bijzondere oorzaken overtreft. Op zijn beurt valt de heer des huizes, met zijn gelijken, weer onder de heerschappij van de lokale vorst, die weer onder het gezag van de koning staat.²⁶

Een zelfde oorzakelijke ordening als in de maatschappelijke hiërarchie bestaat in de natuurlijke werkelijkheid. De werkzaamheid van hogere oorzaken, i.c. de hemellichamen, omvat de oorzakelijkheid van de lagere, ondermaanse oorzaken. Ook deze verhouding drukt Thomas uit

²⁵ Zo bijvoorbeeld in *ScG* III, c. 98 nr. 1: "Ex praemissis autem accipi potest duplicis ordinis consideratio: quorum unus quidem dependet ex prima omnium causa, unde et omnia complectitur; alius autem particularis, qui ex aliqua causa creata dependet, et continet illa quae causae illi subduntur [...] Unde oportet quod omnes particulares ordines sub illo universali ordine contineantur." Deze *ordo universalis* is die van de goddelijke voorzienigheid: "Ordinem autem universalem, secundum quem omnia ex divina providentia ordinantur ..." (*ibid.* nr. 2).

²⁶ *ScG* III c. 98 nr. 1.

met de termen *universalis* en *particularis*: de hemellichamen vormen de *natura universalis*, terwijl een aardse oorzaak een *natura particularis* is.²⁷

Maar in vergelijking met de goddelijke oorzaak, heet ook de hemel een *causa particularis* en is God de *causa universalissima*.²⁸ De oorzakelijkheid van de hemellichamen strekt zich slechts uit tot de verandering van lichamelijke zijnden, terwijl God de oorzaak van de zijnden als zodanig is. Volgens Thomas impliceert de werkzaamheid van de geschapen natuur, zowel die van de hemellichamen als die van de ondermaanse oorzaken, de werkzaamheid van God. De geschapen oorzaken kunnen niet gedacht worden zonder God, noch wat betreft hun bestaan noch wat betreft hun werken. God brengt alles in het bestaan, houdt alles in het bestaan, en beweegt alles. Maar dat God in alle dingen werkt, moet zo begrepen worden dat zij ook zelf toch hun eigen werkzaamheid hebben.²⁹ In wonderen echter werkt God onmiddellijk, zonder de eigen natuurlijke werking van de schepsellijke oorzaken.³⁰

²⁷ *De Pot.* q. 6 a. 1 ad 1: “dicitur enim natura particularis secundum ordinem particularis causae ad particularem effectum; natura vero universalis secundum ordinem primi agentis in natura, quod est caelum ad omnia inferiora agentia.” naturam universalissimam, quae consideratur ex ordine Dei ad omnes creaturas.” Vgl. ook *ScG* III, c. 98 nr. 1: “Et hic [ordo particularis] quidem multiplex est, secundum diversitatem causarum quae inter creaturas inveniuntur. Unus tamen eorum sub altero continetur: sicut et causarum una sub altera existit.”

²⁸ *Ibid.*: “Sicut autem caelum est causa universalis respectu inferiorum corporum, ita Deus est causa universalis respectu omnium entium, respectu cuius etiam ipsum caelum est causa particularis [...] secundum naturam universalissimam, quae consideratur ex ordine Dei ad omnes creaturas.”

²⁹ Vgl. bijv. *STh* I, q. 105, a. 5, waarin Gods werkzaamheid volgens drie principes werkt: als doel (“secundum rationem finis”), als eerste kracht (“omnia agunt in virtute ipsius Dei”) en als degene die de vormen geeft aan de schepselen en hen in het bestaan houdt (“dat formam creaturis agentibus, et eas tenet in esse”). Daarbij stelt Thomas: “Sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsae res propriam habeant operationem” (*ibid.*). Vgl. ook *ScG* III cc. 65-70 en *De Pot.* 3 a. 7. Een goede uiteenzetting van Thomas' visie op de werkzaamheid van God en die van schepselen geeft R. te Velde, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden 1995, 160-183.

³⁰ *De Pot.* q. 6 a. 2 ad 7: “[E]a quae fiunt a natura, fiunt etiam a Deo; sed ea quae Deus miraculose facit, non fiunt a natura.”

3.2. *Tegennatuurlijke wonderen*

Binnen de geschapen orde overtreft een algemenere oorzaak een meer bijzondere oorzaak. Maar dit houdt in dat de hogere oorzaak ook kan ingaan tegen de neiging van de lagere oorzaak. Een voorbeeld dat Thomas vaker noemt is het verschijnsel van eb en vloed.³¹ Eb en vloed kunnen gezien worden als tegennatuurlijk wanneer ze op zichzelf beschouwd worden, los van de oorzakelijkheidsrelatie die de zee heeft met andere, meer omvattende oorzaken. De natuurlijke beweging van het water is namelijk naar het midden, en niet afwisselend naar boven (vloed) en naar beneden (eb).³² De getijden zijn het gevolg van de inwerking van een hogere oorzaak, i.c. de maan, die ingaat tegen de natuur van de lagere oorzaak, het water. Maar de relatie die een bijzondere natuur heeft tot al haar hogere oorzaken is wel natuurlijk voor die natuur.³³ Dus wanneer de relatie van de zee met de hogere, meer omvattende oorzaken betrokken wordt in de beschouwing van het verschijnsel van eb en vloed, zijn de getijden niet langer tegen de natuur, noch gewelddadig (*violentum*).³⁴ Een verschijnsel kan dus alleen tegennatuurlijk genoemd worden, wanneer de beschouwing ervan niet verder reikt dan een bijzondere natuur op zichzelf, zonder diens plaats binnen de universele (geschapen) natuur erbij te betrekken. Het kan dan

³¹ Vgl. *De Pot.* q. 6 a. 1 ad 17, *STh* I, q. 105, a. 6 ad 1, *Comp. Theologiae* c. 136 en *ScG* III c. 100 nr. 4. Met een verwijzing naar Aristoteles' *De Coelo* duidt Thomas elk vergaan, verval en gebrek als iets *contra naturam* (*De Pot.* q. 6 a. 1 ad 1).

³² *ScG* III c. 100 nr. 4: "[...] licet naturalis motus aquae sit solum ad unam partem, scilicet ad medium."

³³ *De Pot.* q. 6 a. 1 ad 17: "[...] in re qualibet naturali est naturalis ordo et habitudo ad causas omnes superiores."

³⁴ *De Pot.* q. 6 a. 1 ad 17: "Et inde est quod illa quae fiunt in corporibus inferioribus ex impressione caelestium corporum, non sunt violenta, licet videantur esse contraria naturalibus motibus inferiorum corporum, ut patet in fluxu et refluxu maris, qui sequitur motum lunae." En *ScG* III, c. 100 nr. 4: "Non enim dicimus quod fluxus et refluxus maris sit motus violentus, cum sit ex impressione caelestis corporis, licet naturalis motus aquae sit solum ad unam partem, scilicet ad medium."

“tegen deze bijzondere natuur” zijn, maar niet “tegen de natuur zonder meer”.³⁵

Een algemenere oorzaak overtreft dus een meer bijzondere en kan ook ingaan tegen de natuur van de laatste, wanneer die geïsoleerd wordt beschouwd. Dit geldt *a fortiori* ook voor de gevolgen die God, als eerste oorzaak en als de universeelste natuur (*natura universalissima*), veroorzaakt. Vergeleken met Gods oorzakelijkheid is ook de universele natuur binnen de geschapen werkelijkheid, d.w.z. de hemel, slechts een bijzondere oorzaak. In *De Potentia* stelt Thomas dat, evenals de hemel, ook God kan ingaan tegen een bijzondere natuur zonder in te gaan tegen de natuur *simpliciter*.³⁶ Maar in de *Summa contra Gentiles* lijkt Thomas nog sterker te benadrukken dat wonderen niet tegennatuurlijk zijn. God is immers veel intiemer verbonden met elk schepsel dan een hemellichaam is met ondermaanse naturen. Elk schepsel is Gods maaksel en Hij is de maat van het wezen en van de natuur van elk iets. En daarom kan niets wat God doet tegennatuurlijk heten.³⁷ Zo is uiteindelijk natuurlijk voor iedere zaak dat wat God doet, zegt Thomas met een citaat van Augustinus.³⁸

³⁵ *De Pot.* q. 6 a. 1 ad 1: “[...] ergo per virtutem caeli potest aliquid fieri contra hanc naturam particularem, nec tamen est hoc contra naturam simpliciter, quia hoc est secundum naturam universalem.”

³⁶ *De Pot.* q. 6 a. 1 ad 1: “[...] contra naturam particularem et Deus facit et etiam res naturales.” In *De Pot.* q. 6 a. 1 ad 17 kwalificeert Thomas de vergelijking tussen God en een geschapen oorzaak enigszins: gezien vanuit de werking van de maan zijn de getijden niet gewelddadig en des te minder (*multo minus*) is Gods werkzaamheid tegennatuurlijk.

³⁷ *ScG* III c. 100. In deze tekst geeft Thomas een zestal redenen waarom God niet tegennatuurlijk handelt. Als Eerste Beweger is niets wat God doet tegen de natuur, ook al *lijkt* (*videatur*) het tegen de eigen ordening van een natuur (nr. 2). Omdat een schepsel is als een instrument van God, is wat God, als *agens principale* ermee doet *maxime conveniens* voor het schepsel (nr. 3). Eb en vloed zijn niet tegennatuurlijk. Des te meer (*multo magis*) is Gods handelen niet tegen de natuur (nr. 4). Als zijnsoorzaak is wat God in een ding legt natuurlijk voor dat ding (nr. 5). En wat de maker met zijn maaksel doet, druist niet in tegen de natuur van het maaksel (nr. 6).

³⁸ *ScG* III, c. 100 nr. 7: “Deus, creator et conditor omnium naturarum, nihil contra naturam facit: quia id est naturale cuique rei quod facit a quo est omnis modus, numerus et ordo naturae”. Vgl. ook *STh* I, q. 105, a. 6 ad 1. Het citaat is afkomstig uit *Contra Faustum*, lib. 26 c. 3.

Thomas zet dus geenszins de natuur en God tegenover elkaar in een concurrentiepositie. Gods oorzakelijkheid overstijgt en omvat de geschapen naturen. Dat God wonderen kan doen is voor Thomas een uitdrukking van het geloof dat God zijnsoorzaak is van alles, elk schepsel in zijn eigenheid kent en ervoor zorgt en dat Hij vrij handelt.³⁹ De natuur is schepping, die heel concreet en specifiek door God veroorzaakt, gekend en gewild wordt. Gods werkzaamheid in wonderen kan lijken in te gaan tegen de geschapen natuur, maar als zijnsoorzaak kan God ten diepste niet tegen de natuur, zijn eigen schepping, in handelen. En de schepping, die volkomen afhankelijk is van de Schepper voor haar bestaan en haar werken,⁴⁰ kan nooit tegen God in handelen. Voor Thomas zijn wonderen dus niet meer dan een *specifiek* aspect en bijzondere uitdrukking van de radicale afhankelijkheid en intieme verbondenheid van heel de schepping met God.

3.3. *Wonderen en engelen*

Wonderen hebben hun onmiddellijke oorzaak in wat de geschapen natuur overstijgt: God. We moeten echter bedenken dat Thomas een ander natuurbegrip heeft dan wij meestal hanteren. Niet alleen mensen, planten, dieren en levenloze dingen, maar ook de onzichtbare, geestelijke wereld van de engelen maakt deel uit van de geschapen natuur. Engelen, zowel de goede engelen als de demonen, behoren tot de natuurlijke orde en kunnen ook effecten in de materiële, zichtbare wereld bewerkstelligen. Omdat onze kennis van engelen heel beperkt is, komen hun effecten ons wonderlijk (*mirum*) voor. Toch mag het geen wonder (*miraculum*) in

³⁹ *De Pot.* q. 6 a. 1 resp.: “His ergo tribus habitis, scilicet quod Deus sit rebus naturalibus causa essendi, et quod propriam cognitionem et providentiam habeat de unoquoque, et quod non agat ex necessitate naturae, sequitur quod potest praeter cursum naturae aliquid agere in particularibus effectibus.”

⁴⁰ Zoals het schepsellijk zijn kan worden begrepen als een participatie in het goddelijk zijn, kan ook het werken van schepselen als participatie in Gods werken worden verstaan. Vgl. *ScG* III c. 69 nr. 14: “Si igitur communicavit aliis similitudinem suam quantum ad esse, in quantum res in esse produxit, consequens est quod communicaverit eis similitudinem suam quantum ad agere, ut etiam res creatae habeant proprias actiones.” Schepselen imiteren Gods goedheid zowel in hun zijn als in hun werkzaamheid: *ScG* III cc. 20-21.

strikte zin heten.⁴¹ Want anders dan God, kunnen engelen niet onmiddellijk een effect bewerkstelligen buiten de natuurlijke orde om. Zij moeten gebruikmaken van de natuurlijke krachten in de materiële dingen.⁴² Zo zorgden bijvoorbeeld de demonen ervoor dat de staven van de magiërs van Farao werkelijk veranderden in slangen (Ex. 7, 8vv). Maar zij konden dat alleen maar doen door middel van bepaalde natuurlijke eigenschappen van de staven, terwijl de verandering van de staf van Mozes in een slang een echt wonder was, tot stand gebracht door Gods kracht zonder de werking van enig natuurlijk vermogen.⁴³ Omdat engelen de natuurlijke krachten veel beter kennen en kundiger kunnen toepassen dan mensen, kunnen zij (werkelijke) effecten produceren die wonderlijk zijn voor ons. Maar daarnaast kunnen demonen ons ook nog bedriegen door illusies, door ons dingen voor te spiegelen die niet werkelijk bestaan.⁴⁴

Naast ons feitelijk gebrek aan volledige kennis van materiële oorzaken (zie paragraaf 2), vormt onze onwetendheid over geestelijke schepselen en hun werkzaamheid dus een tweede reden die het identificeren van wonderlijke gebeurtenissen als wonderen bemoeilijkt.⁴⁵

4. Schepping en rechtvaardiging

Schepping en rechtvaardiging lijken te voldoen aan de definitie van het wonder: ze gebeuren door God alleen, zonder bemiddeling van geschapen oorzaken. Maar toch ontkent Thomas dat het wonderen zijn. Een nadere bestudering van zijn argumenten hiervoor, geeft ons meer inzicht in Thomas' conceptuele analyse van het begrip 'wonder'.

⁴¹ *ScG* III c. 102 nr. 3: "Quicquid igitur virtute cuiuscumque creaturae fiat, non potest dici miraculum proprium, etsi sit mirum virtutem illius creaturae non comprehendenti."

⁴² Vgl. b.v. *In II Sent.* ds. 7 q. 3 a. 1, *De Malo* q. 16 a. 10 ad 11, *De Pot.* q. 6 a. 3.

⁴³ *De Pot.* q. 6 a. 5 ad 8.

⁴⁴ *De Pot.* q. 6 a. 5: "Possunt nihilominus, aliqua mutatione corporali facta, quaedam quae non sunt in rerum natura, in imaginatione apparere per commotionem organi phantasiae." Vgl. ook *In II Thess.* c. 2 lc. 2 nr. 49, *STh* I, q. 114, a. 4 ad 2.

⁴⁵ *STh* I, q. 110, a. 4: "Sed quia non omnis virtus naturae creatae est nota nobis, ideo cum aliquid fit praeter ordinem naturae creatae nobis notae, per virtutem creatam nobis ignotam, est miraculum quoad nos. Sic igitur cum daemones aliquid faciunt sua virtute naturali, miracula dicuntur non simpliciter, sed quo ad nos." Vgl. ook *Comp. Theol.* c. 136

Of schepping, incarnatie, rechtvaardiging en verheerlijking van het lichaam wonderen zijn, is een standaardvraag in de dertiende-eeuwse theologie.⁴⁶ Volgens Philip de Kanselier en de schrijvers van de *Summa Halensis* zijn geen van alle een wonder een strikte zin. Hun belangrijkste argument is dat deze gebeurtenissen wel boven (*supra*) de natuur zijn en de natuur vervolmaken, maar niet tegen (*contra*) de normale loop van een particuliere natuur gebeuren, wat volgens hen vereist is wil iets voldoen aan de precieze definitie van het wonder. Een tweede argument is dat een wonder moet leiden tot iets dat conform de natuur is. Zo is bijvoorbeeld de opwekking van Lazarus wel een wonder omdat het resulteert in een natuurlijk leven, maar de verrijzenis van het lichaam niet, want dat leidt tot een bovennatuurlijk, onvergankelijk leven. Albert de Grote is minder eenduidig. In zijn Sententiëncommentaar stelt hij dat de schepping wel een wonder is en de rechtvaardiging niet, maar in de *Summa Theologiae* ontkent hij dat de schepping, evenals de rechtvaardiging, verrijzenis van het lichaam en incarnatie, wonderen zijn, om dezelfde redenen als Philip de Kanselier.⁴⁷ Bonaventura gaat minder uitvoerig op de vragen in, maar ook volgens hem is de schepping, evenals de rechtvaardiging, geen wonder (*miraculum*), maar wel iets wonderlijks (*mirabile*).⁴⁸ Anderzijds is volgens hem de verrijzenis van het lichaam deels wel een wonder.⁴⁹

Thomas gaat niet expliciet in op het wonderkarakter van de incarnatie en van de verheerlijking van het lichaam, maar suggereert wel dat beide wonderen zijn. Hij zegt dat de verrijzenis van het lichaam wonderbaarlijk (*miraculosum*) is.⁵⁰ En hij noemt de incarnatie of de eniging van de goddelijke en de menselijke natuur in één hypostase, het wonder der wonderen (*miraculum miraculorum*), het geloofsobject

⁴⁶ Zie b.v. Philip de Kanselier, *Summa de Bono*, q. 8 (o.c., 469-470), grotendeels overgenomen in de *Summa Halensis* I-II q. 42 m. 2 nr 225, 226, 228, 229 (o.c., vol. 2, 281-285); Albert de Grote, *Summa Theol.* II tr. 8 q. 31 m. 2 a. 3 (o.c., 347-351) en *In II Sent.* ds. 18 a. 4 (*Opera Omnia* vol. 27, ed. Borgnet, Parijs 1894, 317-319).

⁴⁷ Vgl. Albert de Grote, *Summa Theol.* II tr. 8 q. 31 m. 2 a. 3 (o.c., p. 348-351) en *In II Sent.* ds. 18 a. 4 (o.c., 318).

⁴⁸ Bonaventura, *In II Sent.* ds. 18 a. 1 q. 2 ad 5 (*Opera Omnia* vol. 2, Quaracchi 1885, 438) en *In IV Sent.* ds. 17 p. 1 dubium 3 (*Opera Omnia* vol. 4, Quaracchi 1885, 433).

⁴⁹ Bonaventura, *In IV Sent.* ds. 43 a. 1 q. 5 resp. (o.c., 892).

⁵⁰ *In IV Sent.* ds. 43 q. 1 a. 1 qa. 3, *In II Sent.* ds. 18 q. 1 a. 3 ad 3, *In II Sent.* ds. 30 exp. txt. en *De Pot.* q. 6 a. 2 ad 4.

waarop alle andere wonderen gericht zijn.⁵¹ Maar Thomas erkent ook dat het wonderkarakter van de incarnatie wellicht eerder ligt in de manier waarop die gebeurd is, namelijk door de maagdelijke geboorte, dan in de vleeswording van het Woord als zodanig.⁵²

Over de vraag of de schepping en de rechtvaardiging wonderen zijn, spreekt Thomas uitgebreider. Gods scheppingsdaad en de rechtvaardiging, zo zegt Thomas in de *Summa Theologiae*, zijn in strikte zin geen wonderen “omdat ze niet door een andere oorzaak dan door God kunnen gebeuren en zo gebeuren ze niet buiten (*praeter*) de orde van de natuur; want ze behoren niet daartoe.”⁵³ Met andere woorden: schepping en rechtvaardiging zijn niet ‘anders dan anders’; er gebeurt niet iets dat afwijkt van de normale gang van zaken, zoals het geval is bij de zon die blijft staan of omkeert. Voor de schepping en de rechtvaardiging is er geen alternatieve, natuurlijke gang van zaken. Hieruit blijkt dat we het

⁵¹ *De Pot.* q. 6 a. 2 ad 9: “[I]ncarnatio Verbi est miraculum miraculorum, ut sancti dicunt ... et ad istud miraculum omnia alia ordinantur.” Vgl. ook *De Pot.* q. 6 a. 9 obi. 9, *In IV Sent.* ds. 11 q. 1 a. 3 qa 3 en *ScG IV* c. 27 nr. 1.

⁵² *STh III*, q. 31, a. 1 ad 2: “Vel potest dici quod in mysterio incarnationis non solum attenditur miraculum ex materia conceptus, sed magis ex modo conceptionis et partus: quia scilicet virgo concepit et peperit Deum.” Vgl. echter *In III Sent.* ds. 3 q. 2 a. 2: “... praeter unionem duarum naturarum in unam hypostasim, quae completa est in conceptione Christi, est etiam aliud miraculum ut virgo manens virgo concipiat hominem Deum.” Ook Albert de Grote zegt over de maagdelijke geboorte: “miraculum miraculorum vocatur a sanctis” (*Summa Theol.* II tr. 8 q. 32 m. 2 (o.c. vol. 32, 360). Albert lijkt de incarnatie als zodanig, die volgens hem geen wonder is (*Summa Theol.* II tr. 8 q. 31 m. 2 a. 3: *ibid.*, 350), duidelijk te onderscheiden van de maagdelijke geboorte.

⁵³ *STh I*, q. 105, a. 7: “[C]reatio et justificatio impii, etsi a Deo solo fiant, non tamen, proprie loquendo, miracula dicuntur. Quia non sunt nata fieri per alias causas et ita non contingunt praeter ordinem naturae: cum haec ad ordinem naturae non pertineant.” Vgl. ook *De Pot.* q. 6 a. 2 ad 5: “[C]aelum et terra et etiam animae rationales non sunt secundum ordinem naturalem nata creari ab alia causa quam a Deo; et ideo huiusmodi rerum creationes non sunt miracula”; *In II Sent.* ds. 18 q. 1 a. 3 ad 1: “[C]reatio, proprie loquendo, non est opus miraculosum, quia deficit una conditio miraculi: quamvis enim causam occultam habeat, tamen non est in re unde aliter esse deberet: immo esse rerum naturali quodam ordine a primo ente producitur” en *In IV Sent.* ds. 17 q. 1 a. 5 qa. 1: “Et ideo ille effectus qui immediate est a Deo tantum, et tamen inest recipienti ordo naturalis ad recipiendum illum effectum non per alium modum quam per istum, non erit miraculosus; sicut patet de infusione animae rationalis. Et similiter est de iustificatione impii.”

voorzetsel 'buiten' (*praeter*) in Thomas' wonderdefinitie niet als loutere ontkenning moeten opvatten. *Praeter* wil niet alleen zeggen dat wonderen gebeuren zonder de geschapen oorzaken, maar ook dat de geschapen oorzaken volgens hun eigen natuurlijke werking een ander effect zouden bewerkstelligen.

Wat de rechtvaardiging betreft, is het opvallend dat Thomas in zijn commentaar op het tweede boek van de Sententiën een andere reden geeft waarom het geen wonder is. Er zijn in de mens geen natuurlijke vermogens (Thomas gebruikt hier Augustinus' uitdrukking *rationes seminales*) die de rechtvaardiging volmaakt kunnen bewerkstelligen, maar wel vermogens die daartoe kunnen disponeren: de voorbereiding van de wil om de genade te ontvangen gebeurt door de eigen kracht van het schepsel en in die zin is de rechtvaardiging niet buiten de natuur om.⁵⁴ Dit semipelagiaans klinkende argument vinden we in andere teksten van Thomas niet meer terug. Daar benadrukt hij – naast het eerder genoemde argument dat alleen God kan rechtvaardigen – dat het effect van de rechtvaardiging, de genade, niet buiten het natuurlijk (passief) vermogen van de geschapen ziel ligt: omdat de mens naar het beeld van God is geschapen, is de ziel van nature ontvankelijk voor de genade (*gratae capax*).⁵⁵ Dat neemt niet weg dat in uitzonderlijke gevallen de rechtvaardiging van een zondaar wel een wonder kan zijn. Gewoonlijk brengt God geleidelijk de mens van binnenuit tot bekering, maar soms beweegt Hij iemand zo krachtig dat deze terstond volkomen gerechtvaardigd wordt, eventueel zelfs met uiterlijke verschijnselen, zoals in het geval van Paulus. Dan is er wel sprake van een wonder.⁵⁶

⁵⁴ *In II Sent.* ds. 18 q. 1 a. 3 ad 2: "... quia quamvis sint praeter rationes seminales agentes ad perfectionem effectus, non tamen sunt praeter eas disponentes: ... praeparatio voluntatis ad susceptionem gratiae, est per virtutem creaturae collatam."

⁵⁵ *STh* I-II, q. 113, a. 10: "Et quantum ad hoc, iustificatio impii non est miraculosa: quia naturaliter anima est gratiae capax; eo enim ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam, ut Augustinus dicit." Vgl. *In IV Sent.* ds. 17 q. 1 a. 5 qa. 1: "Quia ordo naturalis inest animae ad iustitiae rectitudinem consequendam."

⁵⁶ Vgl. *STh* I-II, q. 113, a. 10.

5. Wonderdoeners en geloof

Volgens Thomas is de rechtvaardiging dus geen wonder. Het is veeleer het doel van wonderen. Wonderen gebeuren “tot het zielenheil, dat bestaat in verlichting van de wijsheid en rechtvaardiging van de mensen”.⁵⁷ Zij dienen ertoe “dat mensen zich tot God bekeren” en zijn erop gericht gelovigen terug te brengen tot God.⁵⁸ Zij doen dat doordat ze een bevestiging vormen van de boven de menselijke rede uitgaande, geopenbaarde geloofswaarheden.⁵⁹ Thomas verwijst hiervoor vaak naar de laatste woorden van het Evangelie volgens Marcus: “... zij predikten overal, terwijl de Heer meewerkte en het woord bevestigde door de tekenen, die erop volgden.” Ook Christus zelf begon pas wonderen te doen bij het begin van zijn verkondiging.⁶⁰ Wonderen staan dus niet los van de geloofsverkondiging. Ze zijn gericht op het getuigen van de waarheid ervan. Een wonder, zo zegt Thomas, “is een zeker goddelijk getuigenis dat Gods macht en zijn waarheid aangeeft”.⁶¹ Het leert ons dat heel de natuur onderworpen is aan Gods wil en dat God niet natuurnoodzakelijk maar volgens zijn vrije wil werkt.⁶² Het wonder dient dus ter bevestiging van de geloofsverkondiging, ook al is het op zichzelf niet voldoende om tot geloof te komen.⁶³ Het laatste neemt niet weg dat wonderen wel een prikkel voor ongelovigen kunnen zijn.⁶⁴

⁵⁷ *STh* III, q. 44, a. 3 ad 1.

⁵⁸ *De Pot.* q. 6 a. 2 ob. 6: “Ad hoc enim miracula fiunt, ut homines convertantur ad Deum”; *In II Thess.* c. 2 lc. 2: “ad reducendum fideles in Deum”.

⁵⁹ *De Pot.* q. 6 a. 9: “[M]iracula sunt quaedam argumenta fidei, dum per ea facta quae naturam excedunt, illorum veritas comprobatur quae naturalem transcendunt rationem.” Vgl. ook o.a. *STh* I-II, q. 111, a. 4; I-II, q. 178, a. 1 resp. en ad 3; III, q. 43, a. 1 en *In II Thess.* c. 2 lc. 2 nr. 49.

⁶⁰ *STh* III, q. 43, a. 3: “[M]iracula facta sunt a Christo propter confirmationem eius doctrinae ... Non debuit ante miracula facere quam docere inciperet.”

⁶¹ *De Pot.* q. 6 a. 5: “[...] cum operatio miraculosa sit quoddam divinum testimonium indicativum divinae virtutis et veritatis.”

⁶² *ScG* III c. 99 nr. 10: “Hoc enim ipsum [scilicet miraculum] ad suae virtutis manifestationem facit interdum. Nullo enim modo melius manifestari potest quod tota natura divinae subiecta est voluntati, quam ex hoc quod quandoque ipse praeter naturae ordinem aliquid operatur: ex hoc enim apparet quod ordo rerum processit ab eo non per necessitatem naturae, sed per liberam voluntatem.” Vgl. ook citaat in noot 39.

⁶³ Vgl. *STh* II-II, q. 6, a. 1. Hedendaagse godsdienstfilosofen als John Hick, Colin Brown en Stephen Davis wijzen hier ook op: vgl. de citaten in Henry Jansen,

Een wonderlijke gebeurtenis kan alleen een wonder zijn wanneer het beantwoordt aan het doel van een wonder. Dit criterium voor wonderen speelt een belangrijke rol in Thomas' bespreking van de vraag in hoeverre ook schepselen deel kunnen hebben aan het verrichten van wonderen. Hij stelt dat ze geen wonderen kunnen verrichten door een eigen vermogen, want wonderen vinden hun exclusieve oorsprong in Gods onmededeelbare almacht. Maar God kan wel middels engelen of mensen wonderen bewerken. Zij zijn dan als een instrument in Gods macht.⁶⁵ Door een bijzondere genadegave om anderen te helpen (*gratia gratis data*), kunnen mensen meewerken met God in het doen van wonderen. Maar deze gave van de wondermacht is niet blijvend of inherent zoals de habituele genade is, ook al kan het een teken (*manifestatio*) van die heiligmakende genade zijn.⁶⁶ Thomas benadrukt dat het een vermogen is dat alleen maar aanwezig is wanneer de *agens principalis*, God, werkzaam is.⁶⁷ Bovendien moet de waarde van dit charisma niet overschat worden. Met instemming haalt Thomas Augustinus aan, die op de vraag waarom de macht om wonderen te doen niet aan alle gelovigen wordt gegeven, antwoordt: "opdat niet de zwakken worden misleid door een zeer gevaarlijke dwaling wanneer ze denken dat in zulke gebeurtenissen [nl. wonderen] grotere gaven zijn dan

Kunnen wonderen het geloof bevestigen?, in *Wereld en Zending* 27 (1998), 64-69, p. 65.

⁶⁴ Vgl. b.v. *In Ev. Joh.* c. 4 lc. 7 nr. 685, *Quodl.* 2 q. 4 a. 1. Thomas haalt hierbij telkens 1 Kor. 14, 22 aan: "tekenen zijn niet voor hen die geloven maar voor de ongelovigen."

⁶⁵ *De Pot.* q. 6 a. 4: "ut ... sic agant quodammodo spiritus humani vel angelici ut instrumentum divinae virtutis ad miraculi perfectionem." Vgl. ook *STh.* I-II, q. 178, a. 1 ad 1.

⁶⁶ Vgl. b.v. *STh* I, q. 43, a. 3 ad 4: "Operatio miraculorum est manifestativa gratiae gratum facientis." Maar dit is niet noodzakelijk: ook zondaren kunnen wonderen doen.

⁶⁷ *De Pot.* q. 6 a. 4: "[S]ed virtus ad cooperandum Deo in miraculis in sanctis intelligi potest ad modum formarum imperfectarum, quae intentiones vocantur, quae non permanent nisi per praesentiam agentis principalis, sicut lumen in aere et motus in instrumento." Zo legt Thomas de tekst van Gregorius de Grote uit dat heiligen niet alleen door vraaggebeden maar ook *ex potestate* wonderen kunnen doen (*Dialogen* II, c. 30).

in de werken van gerechtigheid, waarmee het eeuwig leven wordt verkregen.”⁶⁸

Zoals we in paragraaf drie zagen, kunnen volgens Thomas de engelen, zowel de goede engelen als de demonen, geen echte wonderen verrichten. Maar in tegenstelling tot de goede engelen, kunnen demonen ook niet als instrument met God meewerken bij het doen van wonderen. God geeft hun geen wondermacht omdat zij niet kunnen voldoen aan het doel van wonderen, het getuigen van de geloofswaarheid. Zij zijn zo door en door slecht, dat zij nooit de waarheid spreken.⁶⁹ Mensen die een slecht leven leiden, zijn daarentegen niet zo verdorven en kunnen wel boden van de waarheid zijn. Daarom kan God ook door zondaars wonderen verrichten.⁷⁰ Thomas stelt als voorwaarde dat deze zondaars minstens een ‘ongevormd geloof’ (*fides informis*) hebben, dat wil zeggen dat ze de christelijke geloofswaarheden onderschrijven en verkondigen, ook al missen ze de theologische deugd van de liefde.⁷¹

6. Conclusie

Met behulp van de nieuwe aristotelische natuurfilosofie ontwikkelt Thomas een theologische visie op wonderen die op belangrijke punten

⁶⁸ Augustinus, *De Div. Quaestionibus* 83, q. 79: “ne perniciosissimo errore decipiantur infirmi, existimantes in talibus factis esse maiora dona quam in operibus iustitiae, quibus vita aeterna comparatur.” Geciteerd door Thomas in *STh* II-II, q. 178, a. 2 ad 3 (en in *Cat. Aurea in Matt.* c. 24 lc. 6).

⁶⁹ *De Pot.* q. 6 a. 5: “[...] si daemonibus, quod quorum est tota voluntas ad malum, aliqua potestas daretur faciendi miracula, Deus falsitatis eorum testis existeret; quod divinam bonitatem non decet.” Vgl. ook *In II Thess.* c. 2 lc. 2 nr. 50.

⁷⁰ *De Pot.* q. 6 a. 5 ad 9: “[H]omines qui sunt mali vita, quandoque sunt annuntiores veritatis; et ideo Deus in testimonium veritatis per eos annuntiatæ miracula facit.” *In II Thess.* c. 2 lc. 2 nr. 49: “Unde aliquis praedicans falsam doctrinam non potest facere miracula, licet aliquis habens malam vitam posset.” Vgl. ook *STh* II-II, q. 178, a. 2 resp. en ad 3, *Quodl.* 2 q. 4 a. 1 ad 4, *In Ioh.* c. 9 lc. 3 nr. 1349.

⁷¹ Vgl. 1 Kor. 13, 2. Thomas gebruikt in zijn teksten over dit thema niet expliciet de uitdrukking ‘*fides informis*’, maar spreekt wel over het geloof zonder de deugd van de liefde: *De Pot.* q. 6 a. 9, *In I Cor.* c. 13 lc. 1 nr. 767. Andere dertiende-eeuwse theologen noemen wel expliciet de *fides informis*: Philip de Kanselier, *Summa de Bono*, q. 8 (o.c., 478-479), letterlijk overgenomen in de *Summa Halensis* I-II q. 42 m. 6 a. 3 (o.c., 298); Albert de Grote, *Summa Theol.* II tr. 8 q. 32 m. 1 a. 3 (o.c., 355; 357).

afwijkt van de klassieke augustijnse opvattingen. Hij legt minder nadruk op de relatie tussen gebeurtenissen en feitelijke menselijke kennis en hij definieert wonderen in termen van Gods onmiddellijke oorzakelijkheid buiten geschapen oorzaken om. Daardoor kan hij een strikter, niet louter van onze kennis afhankelijk onderscheid maken tussen wonderen en niet-wonderbaarlijke gebeurtenissen. Als gever van het zijn is God in alles werkzaam, maar dit rechtvaardigt niet een ongedifferentieerd theologisch en gelovig taalgebruik waarin alles wonderbaarlijk in de eigenlijke betekenis van het woord mag worden genoemd. Thomas pleit voor een zorgvuldig en precies spreken over God en hij grenst het eigenlijk gebruik van het woord 'wonder' naar twee kanten af. Anders dan in natuurlijke gebeurtenissen, werkt God in wonderen met voorbijgaan aan de eigen natuurlijke vermogens van schepselen. Anderzijds zijn schepping en rechtvaardiging geen wonderen omdat daar geen schepsellijk alternatief voorhanden is.

Thomas leefde in een wereld waarin, anders dan in de onze, het bestaan van wonderen niet betwijfeld werd en hij maakte gebruik van een natuurfilosofie die deels door de ontwikkeling van de natuurwetenschappen is achterhaald. Niettemin kan zijn visie op een aantal punten helpen bij de ontwikkeling van een hedendaagse theologie van het wonder.

Ten eerste wijst Thomas op het gevaar van een te snelle identificatie van een wonder: er kan een natuurlijke verklaring voor een gebeurtenis zijn die wij nog niet kennen of (boze) engelen kunnen ons misleiden. Er is dus grote voorzichtigheid geboden bij de conclusie dat we bij een bepaalde gebeurtenis direct met God van doen hebben.

Ten tweede lijkt het vruchtbaar om wonderen te interpreteren in het kader van de scheppingstheologie en niet in een voor-theologische apologetiek, noch exclusief in de soteriologie of de theologische antropologie. Het gaat er niet om een wonder als godsbewijs te gebruiken en ook niet om het te reduceren tot psychologische categorieën, maar om het begrip als zodanig te gebruiken in een theologisch discours over de Schepper, dat wil zeggen, het te gebruiken als een specifiek middel om na te denken over het geloof. Met het begrip 'wonder' kunnen we iets gericht zeggen over God de Schepper wat zonder dat begrip minder goed zou kunnen worden uitgedrukt. Het kan ons bijvoorbeeld helpen om Gods soevereiniteit als Heer van de schepping en de geschiedenis te verwoorden, om de verhouding tussen Gods werkzaamheid en die van de

natuur beter te formuleren en om Gods onomvattelijkheid op een bijzondere manier te duiden. Deze theologische functie van het begrip 'wonder' is minstens even belangrijk als de vraag naar de identificatie van een wonder.

De twee genoemde punten houden ook een fundamentele kritiek op Hume's definitie van het wonder in. Want als wonderen alleen door de Scheppergod kunnen worden verricht, worden 'invisible agents' – zoals engelen – uitgesloten en kunnen wonderen niet zonder meer begrepen worden als 'overtredingen van natuurwetten'. Een adequate definitie en conceptuele analyse van het begrip 'wonder' is dus geboden en impliceert ook een kritische evaluatie van het moderne natuurbegrip. Dit zal geen eenvoudige taak zijn zoals blijkt uit Thomas' discussies over de definitie en onderverdelingen van het wonder en over de vraag of schepping en rechtvaardiging wonderen zijn.

Verder wijst Thomas op het belang van de relatie tussen wonderlijke gebeurtenissen en de daarmee verbonden waarheidsaanspraken. Een *conditio sine qua non* van een echt wonder is dat het dient ter bevestiging van een christelijke geloofswaarheid. Om een gebeurtenis te kwalificeren als een wonder, is er ook een theologisch oordeel nodig over de betekenis en rechtzinnigheid van de bijbehorende aanspraken. Bovendien moet volgens Thomas een charismatische wonderdoener niet alleen voldoen aan de eisen van de orthodoxie, maar hoeft zijn wondermacht ook geen teken te zijn van persoonlijke heiligheid. En ten slotte waarschuwt Thomas, met Augustinus, ons voor een overschatting van de waarde van wonderen: werken der gerechtigheid zijn belangrijker.

Summary

On the basis of an Aristotelian philosophy of nature, Aquinas reinterprets the Augustinian concept of miracle. Augustine defines a miracle subjectively and morally in terms of the bluntness of human perception, which has become insensitive to God's all-encompassing miraculous activity because of habituation to regular patterns. As a result the numbed human mind only recognizes an unexpected, extraordinary event as a miracle. Aquinas, on the other hand, delimits the miraculous objectively with reference to the natural workings of created substances. Whatever God causes immediately and beyond (*praeter*) the natural

order of secondary causes, is a miracle. As creation and justification do not belong to the natural order at all – there is no active capacity in created substances with regard to their effects – they are not miracles in the strict sense.

Aquinas notes that some miracles seem to occur against (*contra*) a particular nature, but he denies that in reality God competes with his creation. Whatever God, the Giver of being, does to a creature, is natural to it.

The deficiency of the human intellect in finding a natural explanation for a particular event, is not a sufficient reason for identifying it as a miracle. It may be that future scientific knowledge will find a natural cause. But the event may also be caused by the intervention of an angel or demon, both of which are secondary causes. Human knowledge of their actions will always remain very limited for metaphysical reasons. There is, however, a second criterion for identifying miracles. A real miracle must affirm a truth of faith. Therefore, a theological judgment is necessary of the truth claims that accompany an alleged miracle.

In Aquinas' theology the apologetic function of miracles is rather limited. He deals with the concept of miracles in the context of the doctrine of creation and it serves to express in a particular way the incomprehensibility of God, his sovereignty, and his care.

HOW NEGATIVE CONTRAST EXPERIENCES ARE POSSIBLE

A new classical natural law ethic of human liberation

Jude Chua Soo Meng

1. Introduction

This essay attempts to offer a (philosophical) anthropology that can explain and so also confirm the existence of what Edward Schillebeeckx OP calls “negative contrast experience”. Such an anthropology is a thomistic one. It is an account of certain human epistemic capacities. To borrow the legal metaphor which Aquinas himself uses, such epistemic capacities entail a grasp of what he calls natural law, i.e., principles of action that one uses when deliberating intelligently, and hence, humanly, about what to do. Yet, unlike classical expositions, I hope to offer an internal account, i.e., to describe the experience of natural law from the first-person perspective and relate that to the negative experience of contrast. Such a posture, I hope, is more congenial to the perspective of the contemporary reader. I then discuss how contrast experiences lead to a liberationist ethics. Finally, I end off with an exploration of how such a liberationist ethics has consequences for the world, but terminates in the transcendent, God.

2. Negative contrast experience

Edward Schillebeeckx OP first coined the term ‘contrast experience’ in 1967 in a lecture published a year later as the book *God the Future of Man*. By this, he had hoped to express what he believed was an experience available to the common man, and which was a source of objectively valid ethical imperatives. In the context of urging his readers towards the opinion that the Church had to be open to what he called “foreign prophecy”, i.e., prophetic voices over and above the deducible

ethical conclusions of orthodox dogmatic theology, he wrote:

we discover that finite historical decisions and the initiation of new moral imperatives and directives are in fact not born from a confrontation between general principles and the result of a preferably scientific analysis of the social situation, but usually (though not necessarily exclusively) from those concrete experiences which may best be described as “contrast experiences”. [...] these experiences make people suddenly say: “This must not go on.” And so develops the protest against war, social injustice, racial discrimination, the ownership of vast properties, etc.¹

Most recently in his monumental *Church: The Human Story of God*, in which he had aimed to discuss how “people are the words with which God tells his story”² Schillebeeckx OP reiterates his notion of a negative contrast experience. He writes:

[N]egative experiences of contrast [...] form a basic human experience which as such I regard as being a pre-religious experience and thus as basic experience accessible to all human beings, namely that of a “no” to the world as it is. [...] So the human experience of suffering and evil, of oppression and unhappiness, is the basis and source of a fundamental “no” that men and women say to their actual situation of being-in-this-world. This experience is also more certain, more evident than any verifiable or falsifiable “knowledge” that philosophy and the sciences can offer us. Indignation (which is certainly not a scientific term) seems to be a basic experience of our life in this world.³

3. Negative contrast experiences are not mere observations or feelings

Negative contrast experiences occur when the experience of certain negativities gives rise to ethical imperatives that resist the experienced

¹Edward Schillebeeckx OP, *Church Magisterium and Politics*, in *God the Future of Man*, New York 1968, 153-154.

²Edward Schillebeeckx OP, *Church The Human Story of God*, New York 1990, xiii.

³*Ibid.*, 5.

negativity, and spurs the experiencing subject towards actualising possibilities that stand in stark contrast to the negativity. This may seem to be almost anything. It could be a description of prejudice, or bias, or emotional preferences, sources of distaste and relative preferences none of which can properly be said to give rise to *ethical* imperatives, i.e., imperatives that are normative in an objective manner. To get a grip on what is peculiar about a negative contrast experience as opposed to judgments of taste, we will have to attend to Schillebeeckx's remarks about the intentional data in such an experience. So Schillebeeckx lets us in a little more on the epistemology of the 'negative contrast-experience' in the following phenomenology of such an experience:

When we analyse these contrast experiences insofar as they may lead to new ethical imperatives, we find that these negative experiences imply an awareness of values that is veiled, positive, though not yet articulate; that they stir the conscience which begins to protest. Here the absence of "what ought to be" is experienced initially, and this leads to a perhaps vague, yet real, perception of "what should be done here and now." This experience is of course but the preliminary stage leading to the proper reflection of both scientific analysis of the situation and of a new assessment of principles gained from experiences in the past. Yet without this initial experience, which evokes a prophetic protest, neither the sciences nor philosophy or theology would be have been stirred into action [...].⁴

The contrast experience is one wherein the experience of negative situations reveals, though vaguely, a grasp of certain values as presently absent or not-instantiated in that particular witnessed situation. This experience is not the conclusion of a scientific deduction, but is closer to an intuition that reveals itself in the experience of negativity. This intuition points out that something is missing or that some value is absent. And from Schillebeeckx's writings, it may be accompanied by or include feelings of indignation and of anger.

But that, however, cannot be all that is at work in a contrast experience. If I read Schillebeeckx correctly, the negative contrast experience is experienced negatively in the sense that one experiences something which one judges as normatively undesirable: "This ought not, should not be the case!" If that is so, then the source of that

⁴ Schillebeeckx, *God the Future*, 154-156.

judgment cannot be a mere observation about the world, or merely a feeling about the state of the world. It cannot be these because neither a factual premise about the way the world is nor a factual premise about the way one's feelings about the state of affairs are can get us to the norm that 'such and such ought not be the case', or 'this should not continue'. These are normative claims, which mere facts cannot give us. No 'ought' from an 'is'. If all that there was were observations that 'such and such a value could be present but is not', or 'I feel very much against this' then the experience would just be neutral, and not normative. It would recognize that such a state of affairs (whether in the world or in myself) exists, but cannot proceed to the further judgment that this is what ought not to be, or that this is undesirable and something else must replace it, or the like. It cannot get beyond the 'is' to the 'ought'. For there to be the intuitive judgment that this ought-not-be, there must be some normative principle.

If we may formalize a negative contrast experience, it would be that: 'such and such a value is missing, *and it ought not be the case that this value be missing*'. And it is only from there that we can arrive at the positive precept that 'it *ought* to be that such and such a value be present' and therefore proceed to actualise that precept. Here there is no difficulty, for we move from one normative precept to another.

4. The 'value' in contrast experiences is 'meaning'

But what is the vaguely intuited good value, the ought-to-be-there that is lacking? Schillebeecx continues,

[...] in our world there is that constant enigmatic mixture of good and evil, of *meaning* and *meaninglessness*.⁵

This value is "meaning". Negativity fundamentally is experienced as the lack, the missing of, the deprivation of meaning. The negativity is not pain or the lack of pleasure, but meaninglessness, i.e., the absence of that which can be understood, and hence intelligible. A negative contrast experience, as an experience described from the internal perspective can be understood as that where one experiences a certain situation as meaningless and unintelligible, and driven by the concurrent and implicit yearning for the meaningful and intelligible, resists and responds to this

⁵ Schillebeecx, *Church the Human Story*, 5.

meaninglessness with a resilient "no!"

And because such a situation can be judged as that which lacks the perfection of intelligible meaningfulness, it can be called an evil, for evil is nothing other than the lack of an appropriate good. This lacked appropriate good is any a corresponding meaningful situation that is good firstly as the terminal end or perfection that reason brings about through action, and secondly good as that which at the same time also through conferring human fulfilment existentially perfects the person immersed in it.

5. Schillebeeckx's meaningful goods and Aquinas

This terminology fits well with Aquinas' own philosophical terminology. The good, as St. Thomas says, signifies both that which perfects (i.e., the good being) and the perfecting relation (of that good being in relation to another being).⁶ Meaningful states of affairs are hence called good, by which we signify both the meaningful situation and its ability to grant perfection on the human being who experiences its meaningfulness, as well as its being the perfection of the (practical) intellect.

Here is something which is easy to misunderstand. Contemporary and common parlance speaks of 'good' as if it signified a certain intentional state, much like one would speak of 'delightful', 'lovely', 'cool', etc. 'Good' here signifies the appearance of the object, whether as 'delightful', 'pleasant', or something of the sort. Yet for us, following Aquinas, an intelligible or meaningful state of affairs is called an intelligible *good* not because it appeals to us as delightful, pleasant, desirable, pleasurable, although it may. These may be feelings which attend, but these are not necessary elements in its intentional experience. If one must speak of the intentional experience of the good, the essential element in the intentional experience is intelligibility or meaningfulness; there is a point that human beings naturally can grasp as intelligible, purposefully worthy motivations over and above sensitive or passionate unintelligible causes. But this is not why it is called "good", as the thomistic corpus would understand 'good', i.e., as meaning which perfects another existentially.

St. Thomas offers very little on the phenomenology of human goods, except to speak of these objects as universal, since the human

⁶ Thomas Aquinas, *Truth*, q. 21 a. 6c, transl. by Robert W. Schmidt, S.J., Vol. 3., Chicago 1954.

mind knows universal objects of love or hatred. The reason is that he was not concerned with describing intentional experience. He was not a phenomenologist, or an empirical psychologist in the sense that say, a Franz Brentano was. Rather, he was a metaphysician, and as such concerned mainly with offering an account of beings from the third person, external perspective. Hence he defined 'good' as that (being) which perfects another being as an end. If we speak of intelligible or meaningful goods then, 'intelligible' and 'meaningful' corresponds to the first person, phenomenological description, whereas 'good' corresponds to the metaphysical, third person account. The good appears as intelligible, and hence is called *intelligible* or *meaningful* (good), but it is called (intelligible) *good* not because it is intelligible, but because it perfects the human being as an end. The good's intelligibility to the human being enables the human being to identify it in order to seek to bring it about and so participate in it. Now since this is what human reason brings about, it is the perfection of human practical reason (or soul-being), and hence it is a good in a first way.

In a second way, when participating in it, it confers certain perfections on the (human) being, and hence perfects the human being as good. Hence an intelligible (human) good is that which appears intelligible to the human being, and at the same time a reasonable perfection (ergo good) which perfects the human being when participated (ergo good).

Therefore when life, for example, is an intelligible good, it is *good* firstly insofar as life is a terminal perfection of practical reason, and *good* secondly as something which perfects me. And it is an *intelligible* (good) because it is an intelligible or meaningful intrinsic end for action, viz. all the relevant means I take to preserve my life. Indeed, life is that which as good *qua* something conferring existential perfection I already participate, even before I begin to understand it as an intelligible point of action, because I have to be alive and to exist ontologically before I can engage in all such logical or epistemic acts. Still, when it comes to acting intelligently, I can also grasp, quite separately and without the prior realization that life perfects me and hence is good, that the life I enjoy is an intelligible end or point of any series of action.

Even more, one might even say that to a great extent the predication of 'good' to life can be posterior to our grasping firstly its intelligibility. For someone who is moved to intelligently seek life insofar as it is an intelligible end, participates in it, and consequently

realizes that it perfects oneself through the benefits it confers. So life can be called a good, but first and foremost, in appealing to intelligence as a ultimate point of action, its basic note is intelligibility or meaningfulness, and not something which perfects, i.e., good. It is, in short, an intelligible point which turns out to be good. That the intelligible at the same time is also that which perfects me and hence a (human) good, is, I think, very likely the signature of a Providence.

6. Schillebeeckx, John Finnis and Aquinas's natural law theory

John Finnis, in his most recent very fine *Aquinas*, captures all this. I quote at length:

Analysis of the options before an individual or group [...] brings to light intelligible human goods, instances of broad types of benefit realizable by intelligent action. Are there, then, a number of basic human goods, not fully reducible to any one most fundamental good? Aquinas maintains that there are [...] [I]n the quest for someone's reasons for action, one eventually reaches reasons which are 'first' or 'primary' {prima}, i.e., 'ultimate' in the sense that they direct one towards 'ends in themselves' and are not means to further ends. So Aquinas' discussion of the 'first principles of practical reason' concern basic reasons for action, the sorts of ends and goods that are not means to or derived from other ends or goods [...] [H]is discussions take the reflective identification of basic reasons for action far beyond the point reached by Aristotle, indeed to a degree of clarity not, I think, reached again until such discussions were resumed in a 'third order' mode quite recently. Fittingly, the last of Aquinas' discussions is the fullest. It is in his treatise on law, in the *Summa Theologiae*, where he raises the question whether the natural law {lex naturalis} contains one precept or many. His answer is that there are many precepts of the natural law, all of them unified, however, by their relationship to the one absolutely (i.e., unqualifiedly) first precept which is their common root: the precept that 'good is to be done and pursued and bad to be avoided'. 'And on this is founded all other precepts of the law of nature; and thus all those things-to-be-done (or to-be-avoided) which practical reason naturally *understands to be human goods* [or their opposites] pertain to the precepts of the law of nature'.⁷

⁷ John Finnis, *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory*, New York 1990,

Thus first, Finnis points out the basic good's ability to motivate reasonably, as something understood, and so are ends intelligible to consciousness. Then he points out that these intelligible basic ends, being each a terminus or perfection of reason, are called "goods":

The 'human goods' {bona humana} directed by these first principles must – precisely because they are the subject matter of *primary* (underived) practical principles – be the primary or basic human goods. Since 'good' and 'end' are interdefinable, they are equally our basic ends.⁸

Finally, since these goods also perfect the person when enjoyed through participation, they are good further for that reason also.

[T]he goods to which practical reason's first principles direct us to are not abstract, 'ideal' or 'quasi-Platonic forms'. They are perfections, aspects of the *fulfilment*, completion, full-being, of the flesh-and-blood human beings (and the palpable human groups or communities) in whom they can be instantiated. Everyone who understands the relevant sense of the word 'good' understands it in the sense of 'good for', 'beneficial for', 'more or less perfective of'. In the principles which state the basic reasons for human choice and action, 'good' refers to a possible perfection [...] of a human person or community. How could there be a practical knowledge of the first practical principles that did not amount to an understanding, however informal, of the nature of the persons and groups who can be benefited by actions directed by those principles?⁹

Thus in speaking of the intuitive grasp of meaningful or intelligible goods and meaningless or unintelligible evils, we are employing a vocabulary that is, I submit, faithful to the thomistic corpus. By being careful to attend to the distinction between the first person internal and third person external perspectives of descriptive poses, we are able to avoid confusing St. Thomas' remarks pertaining to the third person external descriptive pose with the first person, internal phenomenological description of the intentional data, the latter of which was never quite in St. Thomas' mind when he was speaking of the good. The central and

79-80. *Italics* mine.

⁸ *Ibid.*, 80.

⁹ *Ibid.*, 91-92.

irreducible intentional data of intelligible goods is simply meaningfulness or intelligibility, an item never quite discussed in Aquinas. None of this internal account is relevant to what Aquinas is concerned with when he is discussing the good. His is always the metaphysicians' pose: i.e., the external, third person perspective. To treat these metaphysical claims as a kind of internal phenomenological description is to seriously muddle two distinct though complimentary perspectives and approaches.

7. Some objections to my interpretation of Aquinas and my replies

John Knasas' recent fine work on St. Thomas would not agree with my analysis of the thomistic concept of 'good'. In *Being and Some Twentieth Century Thomists*, Knasas gives an account of the sequences of events that happen in one's mind when one thinks of a certain being and later judges it as a good.¹⁰ In phrases at once poetic and frustratingly opaque, he explains how the mind after experiencing being as being ends up with the idea that the being is good, which then "ignites a firestorm in the will."¹¹ He offers as proof text Aquinas' argument at *STh* I, q. 16, a. 4, ad 2m for the logical priority of true over the good. With this then, he proposes an interpretation of the first principle of practical reason, the natural law:

A *locus classicus* for this topic [of obligation] is from the *Summa Theologiae*. In the *Prima Secunda*, 94, 2c [...] Aquinas discusses the issue of whether the natural law contains one or many precepts [...]. Aquinas presents the following proposition as the first principle of practical reasoning: "the good must be done and promoted and evil must be avoided." The English term *must*, as it translates the Latin gerundive, expresses the idea of obligation [...]. [This] is self-evident. I have been presenting the "metaphysical" basis of Aquinas' natural law ethics. The rationale is the insight that the *ratio boni* of 94, 2, is in *boni* in this light can one understand it as amply rich to ignite fact the *ratio entis* of the *Prima Pars*. Only by seeing the *ratio* the will and to cause obligation when appearing in ourselves and others

¹⁰ John F. X. Knasas, *Being and Some Twentieth Century Thomists*, New York 2003, 256-257.

¹¹ *Ibid.*, 257.

understood as willers of it.¹²

Yet if this is St. Thomas' doctrine, then firstly, would he not be committed to saying that every being which is known is as such loved? Since every being, insofar as it participates in being (*esse*), is good,¹³ and hence ignites the will, then according to this doctrine, the will loves all beings, for it finds all things which exist appealing, which is clearly absurd. More absurd is the consequence that the precept of natural law would oblige us to do, bring about and promote any and every being.

Secondly, while Aquinas does say that logically the good comes after the true, in turn after being, never was he giving a phenomenological account or an empirical psychology of the mental appreciation of a certain being from mere being to something good. Quite the contrary, his is a logical account, which is at once external and from the third person's perspective. I.e., Aquinas was explaining the logical – i.e., conceptual – priority of the terms 'being', 'true' and 'good'. He was giving the order of their meanings. The order is from the least complex concept to the most, and therefore what the intellect must first understand before it can understand the rest. Notice: this is about what notions logically must be understood first, and then second, and then third, if all these three notions are to be understood, for someone seeking to understand these notions. This is not about the order of a being as it gets perceived progressively under these notions. Indeed, there is no such thing as a kind of chameleon 'color change' from being as 'being' to 'true' to 'good' in Aquinas. So I can say that logically, the notion of a foot is prior to the notion of a shoe, because the shoe is something which adds to the concept of a foot that which covers or protects, for a shoe is something worn on the foot to protect it, and no one could understand what a 'shoe' means unless he first understands what a 'foot' is, just as one can understand good only after one understands true, because the good adds to the true the perfection of existence, whereas the true means only that which perfects another specifically or formally, and both the true and the good add to being the notion of that which perfects, so that being is first and simplest to understand. It is about the ontological priority of these concepts: being, true and good. Such a discussion takes on the third person's perspective rather than the first, because one discusses how a certain concept

¹² *Ibid.*, 249, 268.

¹³ Thomas Aquinas, *Truth*, q. 21, art. 2, ad 6 & ad 8, o.c., 12.

objectively is structured – at any time, to any one – as opposed to how a being appears to me through time, from before, now, and then later, etc.

Therefore, none of this is about the order by which a certain being is looked upon, as if first the object must be seen as a being, and then true, and then still later as a good. This is not at all an account of the temporal order of the appearance of these notions when intending an object. Rather it is an account of the complexity of these concepts, rather than the apprehension of something under the formality of these concepts. It is one thing to know what the meaning of good is, but quite another to understand something as good.

Notice Aquinas does not say such and such is perceived as true, or perceived as good. Rather, such and such is true or such and such is good. If a being perfects another being (e.g. a soul, which is a being that can become all things formally) specifically, that being is called true. How does this 'true' strike me? How does it appear? Aquinas was silent, here Franz Brentano can help: it strikes me as evident. Hence the true perfects my soul specifically, by corresponding in my soul merely the species of the (true) being, (and not its existence, so that when, e.g. a stone is true, I do not become a stone really, but only formally). Again, some being is good if it perfects another existentially, i.e., really. If a something, say, existence or life perfects me, then it is good. How does existence or life sound? How does it appear? Here again Aquinas is silent. Finnis adds "intelligibility" and Schillebeeckx adds "meaningfulness".

From this also we can see that thirdly, there seems to be a very careless equivocation in Knasas. Because he shifts between the medieval notion of the good and the modern, man-on-the-street notion of the good as something desired or wanted, he thinks that from the perception of something as good, the will is ignited. Thus he writes,

The intellect's presentation of the good to the will is the wellspring of all human desire. It creates the heart's deepest longing. And even though our above thoughts leading to our present point have been explicitly metaphysical, it would be wrong to think that one would have to learn metaphysics before the will can begin desiring. For Aquinas, the *ratio entis* is such an automatic abstraction of the intellect that it can go unnoticed and lurk in the depth of our consciousness.¹⁴

¹⁴ Knasas, o.c., 258.

Sure: if 'good' means 'desirable' in the sensate sense, then in a sense the will can be 'ignited' and so moved, since the will can be moved by the pleasurable – even though often times even pleasure does not move.

So it seems plausible to suggest that Aquinas thought of the being intended as being somehow popping up yelling to the intending subject "want me! want me!", and so is now good, curious as this whole event may sound. But Aquinas never uses the 'good' in that narrow modern sense. Instead, the good is that which perfects another, i.e., whatever is related to another being so to perfect it. For "good [...] add[s] to the concept of being, a relationship of that which perfects."¹⁵

Now as said above, following on from our first objection, to call something a good says nothing about how one feels about it, or one's conscious experience of it; however it appears to consciousness, the fact of the matter is that it perfects another in the real and hence is called a good. Nor is this hindered by the fact that Aquinas calls the good the end which is desired, because for him for something to be desired or desirable means nothing more than that it is being tended to, i.e., it is a terminus, an end, whether or not it appeals to sense. To desire something does not imply that the object has any sensational motive power. In fact, just as one can desire a good in one's senses, so also one can desire through one's intelligence that terminus of the process of reasoning as practical reason does, by bringing about that terminus through action. Again, man has a natural desire for God, but this does not mean that he loves God in his will. Instead, he has it in his intellect, insofar as God is the end of his intellect as perfecting it with Infinite Being. Elsewhere he speaks of matter desiring form, yet matter cannot experience conscious wants.

So to call a being good is to say that it perfects (existentially) another being as a desired end, wherein 'desired end' simply means 'a terminus of the other being's activity', i.e., the finality of another being's tendency. For, "[t]o desire or to have appetency is nothing else as to strive for something, stretching, as it were, towards something which is destined for oneself."¹⁶ It is not quite further to say that the good appeals to one's consciousness as delightful, wonderful, desirable and all other sensuous synonyms of the passionately wantable. These are phenomenological descriptions quite absent from St. Thomas. Aquinas never for once shifts into the internal account: his is the external. He was

¹⁵ Thomas Aquinas, *Truth*, q. 21, art. 1c, 6.

¹⁶ *Ibid.*, q. 22, art. 1, 36-7.

not saying how these goods appeal, but if did, it is clear he would not juxtapose the contemporary 'good' which is loaded with utilitarian and hedonistic overtones, but would have been careful to distinguish a different kind of intentional experience. Precisely for this reason I suggest Finnis rightly calls it an intelligible good: it is the terminus – and hence non-sensate desire (in Aquinas' broader sense) – of practical reason. To say that it is an intelligible end is to mark it as distinct from an unintelligible end of the human powers of passion. What we can further say positively about the appearance of this 'intelligible' good, is that it appears to the mind as a meaningful point of activity. The appeal of a meaningful, intelligible good may be attended by a storm of passion, or it may be attended by the gentle breeze of sobriety, yet whether I am steeped in Italian enthusiasm or immersed in English moderation, I can appreciate these intelligible points as intelligible and meaningful ends of one's creative activity, ends which I also realize perfect me as a being, and hence as good. Its goodness is not contingent on my passionate reaction towards it. The good, as Aquinas meant it, is thoroughly an intelligent affair.

How then do we understand the remarks of St. Thomas at *STh* I, q. 16, a.4 ad 2m? Elsewhere Knasas notes that the *Summa* is not to be read of itself, but was meant to be taught by a Magister who was himself familiar with Aquinas' other works. So to understand the *Summa* one has to read the rest and explain the texts in terms of these. This is excellent advice, one that Knasas himself could have profitably followed. The cryptic text in *STh* I, q. 16, a. 4 ad 2m finds distinct parallels in the full blown discussions in the *De Veritate*. There Aquinas explains what truth and good means, how they are interchangeable with being but are conceptual additions to it, and how finally the true is prior logically to the true. What then is he saying in the text of the *Summa*? It is this.

In order of conceptual complexity, being is first, truth secondly, and good thirdly. Not: as if when thinking of a being, first I understand it as being, then the same being turns out looking as true, then appears as finally good, which Knasas makes it out to be. Rather: because there is increasing complexity from the notions beginning with being to true to good, when I come to know these conceptually distinct, mutually irreducible notions, the least complex is easiest and first understandable, before the rest, which includes more notions in them, can be understandable. In the same way, before I can run, I should be able to walk, and before I can walk, I should at least be able to stand. Not, as if,

when I start to stand, and standing, suddenly I end up running!

How then does one progress from the notion of being to the notion of true, then finally of good? To begin, mere apprehending being is to have something present before oneself. To apprehend that I understand being is, to recognize that my soul as a being-that-can-be-conformed-to-all-beings has in fact been so conformed and ad equated by the (true) being, i.e., my soul-being has perfected specifically through a corresponding reception of the form which belongs to the (true) being and gives the (true) being its species. Such a being which perfects my soul-being specifically is called the true (being), as said in Q. 21, art. 1:

A being can be perfective [...] just so according to its specific character. In this way the intellect is perfected by a being, for it receives the formal character of the being. But the being is still not in it according to its natural existence. It is this mode of perfecting which the true adds to being.¹⁷

Thus the notion of true comes after being, since it adds to mere being the additional note of perfecting another being (such as my soul-being) specifically. Finally we get to the notion of the good, defined as “a being [which] is perfective of another not only according to its specific character but also according to the existence which it has in reality.”¹⁸ This comes last, after the true, for “the good includes more notes than that of the true and is constituted by a sort of addition of the character of the true. Thus good presupposes the true.”¹⁹ To arrive at the notion of a good being requires that I recognize further that such a being perfects another being existentially or being-ly as an end, as would be the case when being (i.e., life; existence) as the terminus of my soul-being (i.e., practical intellect) perfects my soul-being when the latter tends to being in practical reasoning and hence my intellect desires being, wherein to desire is to recognize that my intellect tends to it, and not that I sensually am appealed by it, as said above. None of this is about the conscious appearance of one single being progressing from the appearance of being to its appearance as good or delightful, as Knasas equivocal confusion of the senses of “good” would have it, as said above.

If being does not appear desirable to the intellect, how then can

¹⁷Ibid., q. 21 art. 1, 6.

¹⁸Ibid., q. 21 art. 1, 7.

¹⁹Ibid., q. 21, art. 3, 14.

St. Thomas say that the intellect desires (in his proper sense of tending towards) being? One would have thought that only when something appeals to one that one moves and tends towards it. Well, because, already several questions earlier in Qns. 16 art. 1-3, with the authority of Dionysius Aquinas had spoken of the habit called *synderesis*, by which the practical intellect has certain invariable, infallible, self-evident first principles which terminate in certain ends through action. Again, first practical principles give direction to the (rational) appetitive or tendential power which terminates in action or something caused.

[T]he fulfillment of any motion is found in the term of the motion; and since the term of the motion of a cognitive power is the soul, the known must be in the knower after the manner of the knower. But the motion of an appetitive power terminates in things. For this reason the Philosopher speaks of a sort of circle formed by the acts of the soul: for a thing outside the soul moves the intellect, and the thing known moves the appetite, which tends to reach the things from which the motion originally started [...] [H]owever [...] a thing is referred differently to the practical intellect than it is to the speculative intellect. Since the practical intellect causes things, it is a measure of what it causes. But since the speculative intellect is receptive in regard to things, it is, in a certain sense, moved by things and consequently measured by them.²⁰

Later in Q. 21, art 2, discussing the good of existence, he insists with Boethius that all beings seek to preserve their own being or existence, or more broadly speaking, life:

whatever does not yet participate in the act of being tends towards it by a certain natural appetite. In this way matter tends to form, according to the Philosopher. But everything which already has being naturally loves its being and with all its strength preserves it. Boethius accordingly says: Divine providence has given to the things created by it this greatest of reasons for remaining, namely, that they naturally desire to remain to the best of their ability. Therefore you cannot in the least doubt that all beings naturally seek permanence in perduring and avoid destruction.²¹

²⁰ Ibid., q. 1, art. 2c, 10-11.

²¹ Ibid., q. 21, art. 1c, 8.

If we are to attend to all these things that St. Thomas says, then we must say that a complete and objective interpretation of his doctrine is that the practical intellect has certain first principles that are directed to life or existence, and these directions govern the appetitive powers, which terminate in something caused or done. This thing caused, in St. Thomas' example, is being or life, since it is clear for him all things – including rational beings – seek the permanence of their being. But rational beings seek this permanence intelligently, since as St. Thomas says, there are in him, thanks to *synderesis*, certain first principles that direct him to constantly bring about through action his own being or existence or life. In other words, the (practical) intellect has first principles concerned with bringing about being or life as an end, and so can be said to desire being or life.

So the termination of the practical intellect is action, for it brings things about, and one of the things it brings about is (the preservation of) its own being. Therefore, one “apprehends that [the intellect] desires being.” Again, why does the practical intellect bring about being, so that we can recognize that it desires being? Because first principles determine that this ought to be done. What principles? Principles, presumably such as, “being or life ought to be preserved, and non-being or death ought to be avoided”.²² Not, however, as if that I should have a propositional string floating in my mind that says, “such and such as life ought to be done”, waiting to be willed into action. Rather: that in putting down on paper my experience that such and such a meaningful possibility (e.g., life or being) is something worth bringing about, the propositional sign “such and such, for instance, life or being, is a basic value and ought to be sought” is adequate. Alternatively: “such and such a meaningful and intelligible end is something worth bringing about”. Such a practical principle is not deduced, but is in fact prior and epistemologically most fundamental, so that thanks to it, one realizes that one's practical intellect terminates in being, and hence, as St. Thomas says, desires being.

And, because whatever is desired is an end, and the end desired is always the terminus, *perfection*, the completion of the action or motion or tendency. Hence we call that end the good. And since the good is also called good because it perfects another being, insofar as life is perfective of the (human) being, so it is also called a good for that reason, apart from its being the perfection of (soul) being qua the practical intellect.

²² C.f. The First Principle of Practical Reason. See *STh*, I-II, q. 94, a. 2c.

None of these reasons for which being or existence or life is called good has anything to do with how it appears as appealing to the person seeking it. Wherefore the 'good' in the natural law precept that 'Good ought to be sought and done' is not so much a 'consciously desirable' or the like, first appearing as being and true, and then finally a sensitively attractive object, subconsciously transitioning from one to another, but rather stands for any being which is the terminus, end, perfection and hence good that practical intellect directs one to bring about. Whatever these ends, perfections, and hence goods are, they are known, prior and self-evidently, like the principle that 'being or life ought to be sought and preserved'. Aquinas says there are many more, as Finnis (and Grisez) points out, there are many precepts of the natural law, which are the first principles. So one can have "life, truth, friendship etc, ought to be brought about and sought", thus directing these present possibilities, these to-be's as ends to be caused, and hence to in fact be, and insofar as these ends are the terminus and hence perfection of the practical intellectual power, they are goods. So, unifying all these basic to-be's is the term 'good' since good signifies the terminus of the practical intellect which perfects the practical intellect as its end. Hence the first principle of practical intellect is, as St. Thomas says in the Summa, 'Good ought to be done and evil ought to be avoided', the form of all the other precepts.

Ironically therefore, Knasas really has got the sequence of things in reverse. He thinks that the soul (A) first has before it "being", which being "rich" somehow mysteriously turns out as "good", which then (B) "ignites the will" and as such is desirable to the intellect. From this Knasas concludes we have (C) the precept that "good ought to be sought [...]", being the natural law. But this not only eclipses the thomistic text, but is further contrary to experience.

Rather, St. Thomas would first have us grasp that the natural law or the first, indemonstrable and hence self-evident principles of (practical) intellect direct us to preserve or bring about being via a precept such as "life, being ought to be promoted" (corresponding to C above), and therefore the (practical) intellect can be said to tend to being as an end, i.e., that it desires being (corresponding to B above).

Finally since that which is the end is the perfection or completion of (practical) intellect or soul-being, then being is called good (corresponding to A above), for good is just that which perfects another being as an end. This 'end' is not necessarily, however, the final end, i.e., God, which perfects the soul completely. Rather, such an 'end' is any

and every end which practical reason proposes as terminal, which as terminus perfects the act of practical reason and hence is called a good.²³ In this way, every self-evident end of practical reasoning is called a good. Hence, “good ought to be done...” formally captures all the self-evident principles that direct me to various ends that ought to be done and pursued. Still, as has been said, the epistemologically basic experience of natural law is more the likes of “such and such an intelligible and meaningful possibility ought to be done...” where the calling of such meaningful possibilities “good” comes later.

So in effect, prior to and independent of whether I like it or not, my practical intellect directs me with precepts such as “life or being ought to be preserved”, so to oblige me to preserve and continue to promote my life, or indeed, other basic possibilities, i.e., possibilities that practical intellect directs me to bring into actuality, as said above. These self-evident precepts of the natural law are separate and independent from other emotional responses that might attend. It is providence, I gather, that many of our emotional responses support the precepts of natural law, but it is also clear that many other times, they contradict the obligations of practical reason. And therefore, there are just some things reason says one ‘ought to do’ and others that one ‘ought to avoid’, whether it be emotionally appealing or not, and whatever one’s personal prejudices, biases, tastes, distastes, superficial preferences, lusts, greed, fears, or other various emotional dispositions.

8. Contrast experiences are manifestations of the natural law and natural rights

Let us take stock. We have seen in the above how Schillebeeckx’s discussion of meaningful good and meaningless evil fits well with the thomistic corpus. We are now ready to connect my interpretation of Aquinas’ natural law theory with Schillebeeckx’s contrast experiences. Recall that contrast experiences refer to experiences of underived ethical imperatives which are *normative* directions, and these cannot arise from mere feelings or mere descriptive claims. The natural law too is not derived, but are normative principles which are not reducible to feelings. If I may venture an explanation to the question, “How are contrast

²³ Thomas Aquinas, *Truth*, q. 21, art. 2c, 10.

experiences possible?"; I would point to the natural law.²⁴

It seems to me, to the extent that contrast experiences of ethical imperatives are possible, then such contrast experiences are simply the manifestation of the self-evident principles of natural law, principles that direct one to seek intelligible and meaningful goods and avoid meaningless evils, irregardless of what emotionally appeals to us.

But this is not just one explanation amongst other possible explanations; my claim is stronger: the natural law is the only explanation of contrast experiences. The reason is because there is no other source of the *normative* directions in contrast experiences; only the natural law can give us norms.

Hence I dare to conclude that the ethical imperatives that manifest in authentic contrast experiences are directions of the precepts of natural law, since they are the directives of the self-evident first principles of practical reason. So persons resisting with a defiant "No! This cannot go on!" the structures and situations which perpetuate (totalitarian) oppression and (economic) poverty and therefore the meaningless evils of falsehood and death which stand in stark contrast to the possibility of a world at once free and prosperous and conducive to the unhindered pursuit of meaningful goods like truth and the flourishing of human life are really persons moved by the natural law.

Now, laws and rights are themselves in turn conceptually interchangeable. For "to say that someone has a right is to make a claim about what practical reasonableness requires of somebody (or everybody) else. But one's practical reasonableness is guided and shaped by principles and norms, in the first instance by the principles of natural reason, i.e., of natural law."²⁵ We must say then, that the ethical imperatives that manifest in the negative contrast experiences are really also expressions of natural rights. And since natural laws proceed from

²⁴ Compare my natural law theory with the "physicalist natural law theory" in Patricia McAuliffe, *Fundamental Ethics: A Liberationist Approach*, Washington 1993, 146-147. She writes, "Natural Law [...] places ethics within the domain of reason, and it makes ethics universal, the same for all, because we have the same nature. On its physicalist interpretation, according to which we can read off what we ought to do from our unchanging biological nature, it yields absolute behavioral norms [...]." She then concludes that natural law has no connection with a liberationist ethics. Such an account of natural law is of course completely mistaken. Natural law by no means derives any norms from an account of human nature. See John Finnis, *Fundamentals of Ethics*, Washington 1983, 20-23.

²⁵ Finnis, *Aquinas*, o.c., 136.

humans, these conceptually convertible natural rights may be called human rights.

9. Contrast experiences lead to a liberationist ethics

We have the natural law. We experience practical reason's directives to promote and bring about unique possibilities that are meaningful ends. These practical reasoning's directions inspire us to bring about a better world and to resist its contrary when so experienced. These directions manifest themselves as negative contrast experiences. So a participation in the eternal law has consequences for the world, insofar as its participants are beings-in-the-world. Contrast experiences, as manifestations of the direction of natural law, start us off in this mission to improve the world by impressing upon us to correct what ought not be, and counsels us to do and promote what ought to be. The correction of what ought not be and the promotion of what ought to be can include the liberation of people from various forms of meaningless oppressions, and the promotion of meaningful flourishings. Thus contrast experiences can indeed be a starting point for a liberationist ethics.²⁶ Still, without any commitment to Marxist premises, our ethics has nothing to do with that of 'liberation theologians' who employ such categories of analysis. Clearly our analysis of contrast experiences and its liberationist impetus has been more thomistic than Marxist, and supposes the theism that a thomistic natural law theory does.

10. Contrast experiences need to be fulfilled morally

But to say that contrast experiences can be the starting point for a (if I may, thomistic) liberationist ethics is to say precisely that: they are just the beginning. To fulfil the directions of natural law that come through contrast experiences, or to liberate well, we must choose well. In choosing well, we choose to act in such a way as these practical reasons direct, and to not conflict with these directions. And we must choose without being detoured by the deflection of emotions, and to have these practical reasons run its full course without deviation of feelings. And only in this way can one be consistent. For: the basis of one's reaction against the oppression and suffering through the contrast experience is the natural law. If one acted against the natural law's directions, then one

²⁶ See McAuliffe, o.c., 3-33.

would have undermined that very validity of one's resistance.

To be as faithful as one can to practical reason is to be practically reasonable, i.e., to be moral, and to be able to be practically reasonable or moral with skill and facility (*habitus*) is to be virtuous. The moral life of the virtuous person therefore must be our sure hope for a better future. Only such a moral person would fully, completely and successfully carry through with the direction of the natural law which contrast experiences surface. A practicing liberationist ethicist who responds to contrast experiences must therefore act morally, and not be driven aside by emotions to do what would be contrary to the natural law.

So someone who has lived in oppressive injustice may feel great anger, hurt, and be compelled by these emotions to act in revenge against his oppressors. But in following through with the natural law which is surfaced by contrast experiences he must not be deflected by such emotions. He must do what ought (not) to be done, not what he feels like doing. Hence choices to act on feelings such as revenge, inspired by mere anger and unreasonable hatred must be excluded from our liberationist ethics. Also are choices that are directly against the direction of reason to always promote human life and to never destroy it. Such practically unreasonable choices contradict reason even if (and precisely when) intended as a means to perceived greater consequential benefits. Thus excluded from our ethics is the intentional destruction of the good of life, whether in oneself or others. Recent examples of such acts include suicidal terrorist bombings that aim to kill both the assailant himself or herself and other innocents.

11. A natural law liberationist ethics terminates in God, not in an earthly utopia

Contrast experiences are basically natural law's call to seek and promote meaningfulness. And as was said above, to the extent that we who live in the world respond to that calling or vocation, the world would benefit. But while the world may benefit from our being in it, the benefit of the world in itself is not the point or meaning of our being. The meaningful and intelligible points of one's practical reasons are. Such points include the basic goods of life, truth and friendship. To bring about an earthly utopia therefore, is something which can come about as a result of one's meaningful endeavours, but it is not itself essentially part of the agenda.

Nonetheless there is one particular meaningful point which points beyond itself. Truth, understanding, insight ought to be sought. That is one of the why's I want to inquire, to reflect, to read, to think, to ask why, and to seek explanations, etc. In a word, to speculate – not as if to “guess”, but rather to contemplate – which is something worth doing in itself. Contemplation is meaningful, and self-evidently so. To judge that an un-reflected life is not worth living, is not something concluded after reflection, but rather that which *begins* the life of reflection.

One can reflect on present effects, and consider their distant causes. In this way one enquires the First Cause. In knowing of the existence of the First Cause, one can wonder about Its Nature in itself. Again, one can reflect on something finite and speculate on the nature of its infinity, for

nothing finite can satisfy intellectual desire. This is shown from the fact that, whenever a finite object is presented, the intellect extends its interest to something more, so that, given any finite line, it strives to apprehend a longer one; and the same thing takes place in regard to numbers. This is the reason for infinite series in numbers and mathematical lines.²⁷

One therefore, can also reflect on one's given intelligent directed-ness to various unique and meaningful points or ends, and wonder about such a thing as Infinite Meaning.

One recalls that one grasps the meaningful points of human endeavours. Life, as pointed out, is one such meaningful or intelligible point. It is a terminal end which of itself is able to start of a series of activities directed to itself. But one can still ask, what is the meaning of life? Such a question is not a same one as “what is the purpose of my going on my regular jog?” The second latter question seeks something which gives jogging meaning and point, without which all this jogging is itself meaningless activity. It seeks that for which jogging is done, without which jogging will not of itself be worth doing. Jogging is not itself an intrinsic end, but always a means to a further intrinsic end. Such an intrinsic end, like Life, is instead not something which need be sought for another. It is a terminal achievement which settles the practical intelligence. When intelligence understands that life is being sought, it

²⁷Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III-1, c. 50, 5, Vernon J. Bourke (trans.), Notre Dame 1975, 173.

settles down and ceases to beg for further points. It understands and is content with 'life' as a terminal reason for action.

Yet, as I suggested, one can still ask, "Is there anything more to this, such as life?" More precisely, one can ask for the "meaning of life" even though life is itself a terminal point for practical deliberation. One can grasp the intelligible and meaningful good of life, and still at the same time seek a transcendent 'meaning' to these meanings, such as life, truth, friendship.

Now, of course, one can also not ask such a question. But I suspect, that somewhere along the way in life, we do ask this. (Perhaps we call such a person one who is suffering from a mid-life crisis.) In any case, if we ask this question, we do so not because we are confused about all our practical endeavours, as if they seem arbitrary. No, on the contrary, it is because we have experienced intelligibility in human action that this question even arises. It is because we have grasped certain ends which are intelligible or meaningful, that we can even ask that question. That is because the meaning of these meanings is but a kind of induction *from* these intelligible or meaningful ends. It is only because we have understood and experienced the intelligibility or meaningfulness of life, for instance, that we can ask, "is there *more* to (this meaningful) life?", i.e., to enquire about the possibility of something more intensive, more perfect, more actual. Only the experience of the human goods as intelligible or meaningful enables us to point to something even more perfect, and hence more perfectly meaningful and even more intelligible.

Indeed, it is perhaps much rather the case that like one, having sampled a good glass of wine, now can ask what the best made wine could possibly taste like. It is therefore the intelligible grasp of life, of truth, of friendship that spurs us on to ask and enquire the Life of all lives, Truth of all truths, and Friendship of all friendships. If all these goods appeal to us as meaningful and intelligible objects, then we are spurred on to enquire about the Meaning of all meanings, and Intelligible of all intelligibles. We have, therefore, a natural desire (or intellectual tendency) for the Point of all points, the End of all ends. This desire is speculative, but it takes from the experience of practical thinking. This kind of "seeking for something further that takes as its springboard that which is presently-at-hand" was observed by St. Thomas:

the ultimate end of man brings to a termination man's natural appetite, in the sense that, once the end is acquired, nothing else will be sought. For, if he is still moved toward something else, he does not yet have the end in which he may rest. Now this termination cannot occur in this life. For, the more a person understands, the more is the desire to understand increased in him [...].²⁸

Thus the mind seeks, speculatively, the exemplar of the meanings and intelligibilities experienced in the self-evident intelligibles in practical first principles.²⁹ What then, if ever it existed, is such a thing?

The answer to this question is not something reason can naturally offer, I think. Thomas, working as a theologian, called this the natural desire for God. As early as in the *De Ente et Essentia*,³⁰ he knew, by examining the metaphysical composition of creation, that there was a plurality of beings all of which was hierarchically ordered, according to their really distinct essential limitations. At the top of this hierarchy was the One and only one Simple and Unindividuated Being, Who, not individuated by any additional metaphysically limiting essential principle is thus Unlimited Being. As the scholastic axiom that has come down to us would have it, "act is limited by (really distinct) potency, without which act would altogether be unlimited", and so enshrined in the 24

²⁸ Ibid., c. 48, 2, 162.

²⁹ In my explication of the traditional doctrine of the natural desire for God, I am guided by (Quintin Turiel OP and) Brian Mullady OP's very fine *Man's Desire for God*, Bloomington 2003, 10-12: "The teaching of St. Thomas is simple and yet has been obscured because of both a voluntarism which reduces the idea of the natural desire to a desire of the will and nominalism which does not recognize universal nature as something real [...]. The first point is that the natural desire is not an act, most certainly not an act of the will. "The natural desire is an inclination: the ordering of potency to its act, to its object, a tendency." Every potency has a natural desire for its act. The stone naturally desires rest on earth; matter naturally desires form; but neither of these has will. The natural desire for God is identical with the power of the intellect, which desires to know [...]. The natural desire is a potential to know, not knowledge itself. The desire to know is nothing other than the natural desire with which Aristotle begins his treatment of *Metaphysics*. It is identical with the intellect and is not separate or added to the soul as such. Desire here does not mean appetite, but expresses the tendency of every being for its perfection."

³⁰ Thomas Aquinas, *De Ente et Essentia (On Being and Essence)*, c. 4, 5, Armand Maurer CSB (trans.), 2nd ed, Toronto 1968, 51-65.

thomistic thesis. He also knew that the soul as a being that could become (through specific correspondence) all beings, had no limit as to what being it could be. He therefore concluded that the soul could not be complete or fulfilled until it was able to, with the help of grace, take upon itself that Infinite Being, IS (*Esse*), period, which IS unlimited by any essential whatness (quiddity). Man was a being-for-Infinite-Being, IS itself, *ipsum Esse*. But Faith taught that man is a *capax Dei*, something with a capacity for God, and that God had revealed His Name during the Exodus to his prophet Moses as "He Who IS." Following the *Sentences* of Peter Lombard and Pseudo-Dionysius,³¹ Aquinas put two and two together: Hence man has a natural desire for that He Who IS, God, Yahweh. Aquinas, working as a pre-modern, medieval metaphysician took the external point of view.

Our analysis proceeded from the internal point of view. But we have also ended up where Aquinas concluded. His soul as being-for-infinite-being terminates in satisfaction in God. Our soul, as thinking-of-infinite-meaning expresses the corresponding yet first person account. It seems fitting therefore, if we are to say that when the mind begins to contemplate and to seek for such a being who is the Meaning of all meanings, such a being is God. So God is our final and ultimate end, not as if the end for which all our practical ends are to be done, but rather the End which is the most excellent of each of these intrinsic ends. The Beatific Vision, we may imagine, will be an experience of the greater-than-that-which-can-ever-be-conceived-of life, truth, friendship, beauty, play, freedom, harmony, practical reasonableness, etc, which Vision we now seek to know in itself, rather than in terms of our present experiences. But to know the Meaning of meanings in itself, this is the reward of those who have joined the blessed.

Thus a liberationist ethics, which arises from contrast experiences, has this other-worldly as well as the worldly dimension. On the one hand, it challenges us to change the world for the better by directing us to promote meaningful values and goods. Just as well, it beckons us to seek to know that Infinite Meaning that is God.

12. Conclusion

In this essay, I have tried to examine what Edward Schillebeeckx OP's

³¹ Thomas Aquinas, *Scriptum Super Libros Sententiarum*, I, dist. 8, q. 1c, E. M. Macierowski (trans.), Binghamton 1998, 43.

negative contrast experiences are. As I have argued, contrast experiences seem to be the normative direction of the natural law. As the natural law directs us to resist meaninglessness and to promote meaningful ends or goods or values, they may be manifested as contrast experiences. Such a manifestation of the natural law's direction as contrast experiences leads to a liberationist ethics, because it moves us to resist oppressive situations which perpetuate meaninglessness and stand in the way of the flourishing of meaningful goods. But to liberate well, we have to do so morally, without conflicting with the natural law. Finally, such a liberationist ethics has a transcendent dimension. As it moves us to seek the meaningful end of truth through contemplation, we are moved to question about and seek the Infinite Meaningfulness that is without limit, Who IS, God.

HET ONTOLOGISCH DUALISME IN HET HYLEMORFISME VAN THOMAS VAN AQUINO

Een kritische benadering van zijn substantieeler en zijn scheppingsgedachte

Geert ter Horst

1. Inleiding

De notie eerste stof (*materia prima*) is wellicht de meest ongrijpbare en weerbarstige notie uit de gehele aristotelische en de daarop gebaseerde thomistische metafysica. Het gaat hier om een ontisch beginsel dat als het ware de stof zou uitmaken van alle stoffelijke substanties in het ondermaanse: “the matter of matter” volgens James Arraj.¹ Deze stoffelijke substanties zouden zijn samengesteld uit enerzijds een bepalend beginsel, de substantiële vorm (*forma substantialis*) waardoor ze qua soort zouden worden ingedeeld, en anderzijds uit de zojuist genoemde eerste stof, waardoor ze zich in aanleg zouden bevinden tot hun bepalende beginsel, en waardoor ze deel zouden hebben aan veranderlijkheid en vergankelijkheid.

De leer van de substantiële compositie uit stof (*hylè*) en vorm (*morphè*), het *hylemorfisme*, speelt een grote rol in allerlei recente pogingen tot herleving van het thomisme. Steven Baldner bijvoorbeeld hangt de deugdelijkheid van Thomas’ filosoferen op aan de blijvende geldigheid van het hylemorfisme:

If the philosophy of Thomas Aquinas retains its validity for today, then the hylomorphism that is at the foundation of this philosophy must serve as the true explanation of material reality. By “hylomorphism” I mean the doctrine that the natural material units of the world we live in are substances and that all natural

¹ James Arraj, *The Mystery of Matter*, 1996, Part IV, Ch.9: The Matter of Matter.

substances are composite entities, composed of substantial form and prime matter, which as co-principles make the natural thing to be what it is.²

Een dergelijke waardering van het hylemorfisme is niet verwonderlijk, gezien de centrale betekenis van de vorm-materie samenstelling bij Thomas. Volgens J. Peters heeft de hylemorfische denkwijze betekenis voor het denken van heel de ervaringswerkelijkheid:

[...] haar centrale betekenis ligt hierin, dat zij de diepste verklaring is voor de twee-eenheid van geestelijkheid en lichamelijke in het ons toegankelijke zijnde. Zo opgevat, heeft zij niet alleen en in eerste instantie betrekking op de zogenaamde "dode stof", d.w.z. op de anorganische natuur, maar omsluit zij in eenheid alle graden der ervaringswerkelijkheid: evengoed leven als kennen. Zij vraagt naar de grondstructuur van de "wereld" in de breedste zin van dat woord: als het geheel der zijnden, waar de mens als mens, zoals hij in dit tijdelijke leven zich beweegt, ervarend mee kan omgaan.³

Meer in het bijzonder wordt het hylemorfisme voorgesteld als een alternatief voor allerlei dualismen en monismen in het zogenaamde 'Mind-Body' probleem. Het zou een perspectief bieden om met handhaving van het onderscheid tussen lichaam en ziel niettemin de mens als substantiële éénheid te denken.⁴

2. Probleemstelling en hypothese

Het is mijn bedoeling in het onderstaande een kritisch onderzoek in te stellen naar de hylemorfische compositie bij Thomas, in het bijzonder naar de status en functie van het beginsel van aanleg, de eerste stof. De kern

² Steven Baldner, *Matter, Prime Matter, Elements*, 1; Thomistic Institute, 24 July 1998.

³ J. Peeters, De plaats van het hylemorfisme in de metafysiek, in dez., *De vraag naar het Zijn*, Kampen 1984, 180.

⁴ R. Pouivet: "[...] I think that the Thomistic account of the soul is a better theory of the mind than any other. It is a sound and thoroughly modern vision in its fundamentals [...]." R. Pouivet, Aristotle and Aquinas on Soul, in *Jacques Maritain Center, Thomistic Institute*.

van dit onderzoek is de vraag naar de eenheid van de substantie in relatie tot haar samenstellende beginselen, eerste stof en substantiële vorm.

Mijn hypothese is dat, ondanks de schijn van het tegendeel, in het stof-vorm denken een fundamenteel dualisme schuilt, een dualisme dat niet door de éénheid van de substantie kan worden overbrugd. Het feit voorts dat de noties van stof en vorm worden uitgedrukt en geëxpliciteerd in termen van akt en potentie, doet vermoeden dat hier sprake is van een dualisme dat niet beperkt blijft tot de sfeer van de materiële substanties, maar dat coextensief is met de reikwijdte van deze termen. Het zal dus gaan om een algemeen ontologisch dualisme, aangezien akt en potentie bij Thomas het zijnde als zodanig betreffen.⁵

De relevantie van het aantonen van dit dualisme is mijns inziens vooral gelegen in een kritiek op Thomas' opvatting van de schepping. Het is kenmerkend voor het scheppingsdenken van Thomas om te pogen het bovengenoemde dualisme te overwinnen door een der uitersten van de vorm-materie of akt-potentie tegenstelling in zijn zuiverheid te verabsoluteren en het andere uiterste daartoe te herleiden.

In het hierna volgende zal ik eerst de op Aristoteles teruggaande substantie-opvatting van Thomas, in een aantal onderdelen uitgewerkt, weergeven en kritisch belichten. Vervolgens zal ik daaruit de dualistische conclusie destilleren, zoals deze hierboven hypothetisch is gesteld. Daarna zal ik ingaan op Thomas' scheppingsdenken. In een slotbeschouwing zal ik pogen het diepere wezen van zijn dualisme bloot te leggen.

3. Substanties

Een substantie is volgens Aristoteles' bekende definitie dat, wat niet in een subject is, noch van een subject wordt uitgezegd. Daarmee bedoelt Aristoteles dat de substantie niet iets van iets is en niet in eigenlijke zin van iets anders dan zichzelf kan worden gezegd.⁶

Een van de kenmerken van de substantie is dus dat het een laatste of uiteindelijk subject is van predicering. Uiteindelijk worden alle predikaten gezegd van de substantie, terwijl de substantie zelf van niets

⁵ *Spir.* 1c: "Manifestum est enim quod cum potentia et actus dividant ens, et cum quodlibet genus per actum et potentiam dividatur [...]."

⁶ *Cat.* 1.5: "Substance, in the truest and primary and most definite sense of the word, is that which is neither predicable of a subject nor present in a subject; for instance, the individual man or horse." [Vert. E.M. Edghill]

anders wordt uitgezegd. Van Socrates kan bijvoorbeeld worden gezegd dat hij mens, levend wezen, redelijk, in staat tot lachen en blank is. Socrates zelf wordt echter niet op zijn beurt weer van iets gezegd, behalve van zichzelf.⁷

Volgens Aristoteles, hierin gevolgd door Thomas, zijn in het algemeen de concrete en individuele dingen substanties. De elementen, zoals aarde, vuur en water, en in het algemeen alle lichamen. Ook de dieren, en hun eventuele delen, zoals handen en voeten en dergelijke. Dit zijn (evt. incomplete) substanties, omdat zij niet van een ander subject worden geprediceerd, maar al het andere juist van hen wordt geprediceerd.⁸ Zo wordt bijvoorbeeld van deze steen een kleur geprediceerd, en lopen van dit paard. Maar deze steen en dit paard worden van niets dan van zichzelf geprediceerd.

Ieder zijnde dat van iets anders wordt uitgezegd, staat dus in betrekking tot een eerste zijnde dat niet meer van iets anders wordt uitgezegd. Dit eerste zijnde, de substantie, is een uiteindelijk subject in de orde van de uitzegging.⁹

Aristoteles en Thomas lezen aan de zojuist geschetste orde van de uitzeggingen een ontologische orde af. Wat van iets kan worden uitgezegd wordt immers aan iets toegekend, zoals witheid aan een steen. Maar wat aan iets wordt toegekend is afhankelijk van dat waaraan het wordt toegekend. Wat niet aan iets wordt toegekend is daarentegen onafhankelijk en op zichzelf staand. Daarom kan de substantie door Thomas ook bepaald worden als dat waaraan het eigen is niet in een

⁷ *In VII Metaph.* 2:1273: “[...] de Socrate praedicatur homo, animal, rationale, risibile et album; ipsum autem subjectum non predicatur de alio.”

⁸ *V Metaph.* 8: “We call ‘substance’ the simple bodies, i.e. earth and fire and water and everything of the sort, and in general bodies and the things composed of them, both animals and divine beings, and the parts of these. All these are called substance because they are not predicated of a subject but everything else is predicated of them.” [Vert. W.D. Ross]

⁹ *IV Metaph.* 1: “[...] there are many senses in which a thing is said to be, but all refer to one starting-point; some things are said to be because they are substances, others because they are affections of substance, others because they are a process towards substance, or destructions or privations or qualities of substance, or productive or generative of substance, or of things which are relative to substance, or negations of one of these things of substance itself.” [Vert. *ibid.*]

subject te zijn. Aan de overige zijnswijzen, de accidenten of bijkomstigheden, is het daarentegen eigen in een subject te zijn.¹⁰

Aristoteles besluit tot het samengesteld zijn van de substantie op grond van zijn analyse van de substantiële verandering. Stof en vorm komen vervolgens naar voren als in het zijnde aanwezige noodzakelijke mogelijkhedenvoorwaarden van deze verandering. We zullen daarom Aristoteles' analyse, zoals we haar bij Thomas aantreffen, hier voor onszelf hernemen.

4. Ontstaan en vergaan

De ondermaanse substanties – dit zijn de lichamelijke zijnden waarmee wij in concreto te maken hebben – ontstaan en vergaan. Nu behelst ontstaan altijd uit iets ontstaan. Uit het volstrekte niets kan namelijk niets ontstaan: *ex nihilo nihil fit*. Ontstaan heeft dus voorshands te maken met twee termen: dat waaruit iets ontstaat en dat wát ontstaat.

Bij het ontstaan van het ene uit het andere is er geen sprake van een loutere vernietiging van het laatste, gevolgd door een volstrekt nieuw bestaan van het eerste. Dit zou een schending inhouden van het zojuist geformuleerde beginsel dat uit het niets niets kan ontstaan. Er zou geen enkel innerlijk verband zijn tussen de substantie die vergaat en die welke ontstaat.

Bijgevolg moet er iets gemeenschappelijks zijn tussen dat, wat vergaat en waaruit iets anders ontstaat en dit andere, dat ontstaat, wil er inderdaad sprake zijn van een ontstaan van het ene uit het andere. Dat, wat ontstaat moet om zo te zeggen zijn materiaal of althans dat, waarmee het wordt opgebouwd, ontlene aan dat, waaruit het ontstaat. Dit gemeenschappelijke is dus een subject of drager van de successieve bepalingen, iets dat eerst zus, daarna zo bepaald is. Thomas verwoordt dit als volgt:

In iedere verandering moet er een gemeenschappelijk subject zijn voor de uitersten van de verandering in de aan elkaar tegengestelde veranderingen, zoals in de verandering van plaats er een gemeenschappelijk subject is, dat nu hier is en daarna

¹⁰ *Spir.* 11c: “[...] substantia et accidens dividant ens per affirmationem et negationem; cum proprium substantiae sit non esse in subjecto, accidentis vero sit in subjecto esse.”

ergens anders. En in de uitgebreidheid is er een of ander gemeenschappelijk subject, dat nu die hoegrootheid heeft en daarna een kleinere, volgens de verkleining, en een grotere volgens de vergroting. En afwisselend is een bepaald subject nu eens gezond en nu eens ziek. Omdat er ook een verandering is volgens de substantie, namelijk het ontstaan en vergaan, moet er een bepaald gemeenschappelijk subject zijn, dat wordt onderworpen aan de tegengestelde veranderingen volgens ontstaan en vergaan.¹¹

Dit gemeenschappelijke subject is het blijvende en dus iets dat deel uitmaakt niet alleen van het worden of ontstaan, maar ook van het zijn van een substantie. Het gaat er nu dus om, de inhoud van dit gemeenschappelijke subject te bepalen.

Het laatste is echter minder gemakkelijk dan het lijkt. Dat wat ontstaat lijkt namelijk evenmin uit het zijnde als uit het niets te kunnen ontstaan. Dat het niet uit niets kan ontstaan hebben we hierboven gezien. Dat het niet uit het zijnde kan ontstaan, is daarvan echter de keerzijde volgens het bekende dilemma van Parmenides. Want zoals het niets niet kan bijdragen aan het zijnde, zo kan ook het zijnde niet bijdragen aan het zijnde. Uit het zijnde kan geen zijnde ontstaan, want het zijnde is er al en wat is, kan niet meer ontstaan.

Hoe kan er echter sprake zijn van een ontstaan van iets, wanneer uit het zijnde als zodanig niets kan ontstaan? En hoe kan er een gemeenschappelijk subject zijn van ontstaan en vergaan, indien het geen zijnde is?

Op dit punt wijst Thomas op Aristoteles' beroemde onderscheid tussen het daadwerkelijk zijnde, het zijnde in *akt* en het in aanleg zijnde, het zijnde in *potentie*.¹² Indien namelijk het gezochte gemeenschappelijk

¹¹ *In VIII Metaph.* 1:1688: "In omni enim mutatione oportet esse subjectum commune terminis mutationibus; sicut in mutatione secundum locum est aliquod commune subjectum quod nunc est hic, et iterum alibi. Et in augmento est aliquod subjectum commune, quod nunc habet tantam quantitatem, et iterum minorem, quantum ad decrementum, et majorem quantum ad augmentum. Et in alteratione est aliquod subjectum, quod nunc est sanum, et nunc infirmum. Cum igitur sit quaedam mutatio secundum substantiam, scilicet generatio et corruptio: oportet esse aliquod commune subjectum, quod subiciatur contrariis mutationibus secundum generationem et corruptionem [...]."

¹² *Spir.* 3c: "[...] Aristoteles eorum dubitationem solvit ponendo materiam esse in potentia tantum; quam dicit esse subjectum generationis et corruptionis simpliciter."

subject een zijnde in aanleg zou zijn, zou de mogelijkheid van ontstaan en vergaan niet worden weggenomen. Wanneer het daadwerkelijk zijnde ontstaat uit het in aanleg zijnde, ontstaat niet het zijnde uit het zijnde, want het in aanleg zijnde is geen zijnde in de zin van het daadwerkelijk zijnde. Tegelijkertijd wordt het beginsel *ex nihilo nihil fit* niet geschonden, aangezien het in aanleg zijnde niet zondermeer het niet-zijnde is. De noodzaak van de aanname van het in aanleg zijnde treedt aan de dag bij een voortgezette analyse van de voorwaarden van de verandering.

In de veranderlijke substantie moet een aanleg zijn, namelijk een in dit zijnde zelf aanwezige mogelijkheid om iets anders te worden.¹³ Het veranderlijke bestaat echter niet louter uit deze mogelijkheid. Het is niet louter een mogelijkheid tot iets anders, het is zelf ook daadwerkelijk iets, aangezien een aanleg alleen kan bestaan in iets dat in akt is, niet op zichzelf.¹⁴ Het vertoont dus een innerlijke samenstelling.

Nu kan men zich afvragen of dit niet wat te vlug gaat, en of het hier wel gaat om meer dan alleen een logische samenstelling. Is het niet mogelijk dat iets door zijn in akt zijn zelf in aanleg is tot iets anders? Vereist de veranderlijkheid wel een aanleg als een afzonderlijk reëel beginsel in het zijnde? Is hier, anders gezegd, niet sprake van een doorgeschoten realisme?¹⁵

¹³ *In I de Gen.* 7:57: "Nam generatio per se quidem est ex ente in potentia, idest ex materia, quae est sicut subiectum rerum naturalium [...]. Et similiter corrumpitur aliquid per se quidem ens in potentia: quod quidem subiicitur et alteri formae, secundum quam est ens actu, et privatione prioris formae, secundum quam est non ens actu."

¹⁴ *In I de Gen.* 16:111: "[...] nihil est in potentia ad unum, quin sit in actu aliquid aliud [...]. *Pot.* 4.1c: Quidquid enim in rerum natura invenitur, actu existit [...]."

¹⁵ Baumker vraagt zich dit af met betrekking tot Aristoteles' *materia prima*: "In Wahrheit scheint der aristotelische Begriff der ersten Materie das Erzeugnis einerseits eines zu weit gehenden Realismus, andererseits eines nicht völlig zutreffenden Analogieschlusses zu sein." Cf. Baumker, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Eine historisch-kritische Untersuchung* (1890), Frankfurt am Main 1963, 252. Het gaat ons hier uitsluitend om de systematische kwestie, niet om de juistheid van Baumkers Aristoteles-interpretatie. Bemelmans, die het inhoudelijk in hoge mate met Baumker eens is (zie R. Bemelmans, *Materia prima in Aristoteles: een hardnekkig misverstand*, Dissertatie Leiden 1995, 208, n.57), kritiseert hem op het punt van de interpretatie: "Wat wij Baumker verwijten, verwijt Baumker Aristoteles [...]." *Ibid.*, 209, n.60.

Deze kritische vraag zou men kunnen toelichten met een beroep op het beginsel van Thomas, dat hetzelfde niet tegelijkertijd in akt en in potentie is ten opzichte van hetzelfde, doch dat er daarom nog niets tegen is dat iets ten opzichte van het ene in akt en tegelijkertijd ten opzichte van het andere in potentie is.¹⁶ Iets zou dus, zo lijkt het althans, door zijn in akt zijn zelf in potentie kunnen zijn tot iets anders. Zijn potentie zou niet reëel, maar alleen logisch onderscheiden zijn van zijn akt.

Volgens Thomas is een logische akt-potentie verhouding echter onvoldoende ter verklaring van de veranderlijkheid van het zijnde. Het veranderlijke als zodanig moet namelijk in staat worden geacht zijn akt te verliezen en een nieuwe akt te verwerven. Dit is onmogelijk wanneer het zondermeer samenvalt met zijn akt, of wanneer zijn akt en zijn potentie samenvallen. Het veranderlijke moet dus werkelijk samengesteld zijn uit zijn akt en een subject dat in potentie is tot die akt. Het moet samengesteld zijn uit een akt en een aan die akt beantwoordende en van die akt reëel onderscheiden potentie.¹⁷

Deze potentie moet vervolgens worden beschouwd als het gezochte gemeenschappelijke subject van ontstaan en vergaan in de substantiële verandering. Zij is immers zowel aangelegd op de akt die door de verandering verloren gaat als op de akt die door de verandering wordt verworven.

In navolging van Aristoteles noemt Thomas deze potentie stof (*materia*) of eerste stof (*materia prima*). De substantiële akt noemt hij vorm (*forma*) of substantiële vorm (*forma substantialis*). De lichamelijke substantie blijkt dus te zijn samengesteld uit twee wezensbeginselen: een beginsel van actualiteit, de substantiële vorm, en een beginsel van potentialiteit, de eerste stof. De vraag is nu, hoe deze beginselen zich tot elkaar verhouden binnen het substantiële geheel en hoe de eenheid van de substantie zich verhoudt tot haar constituerende beginselen.

¹⁶ *STh* I, q. 2, a. 3c: "Non autem est possibile ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa." Zie voorts de aanhaling uit *In I de Gen.* hierboven in n.14.

¹⁷ *In XII Metaph.* 2:2431: "[...] cum in qualibet transmutatione sit quoddam tertium praeter contrarium, quod dicitur materia, necesse est, quod id quod transmutatur, sive subjectum transmutationis, quantum est de se, sit in potentia ad *utrumque* contrarium. Aliter enim non esset susceptivum utriusque, nec posset de uno in aliud transmutari." (Curs. GtH)

Om deze vragen te kunnen beantwoorden is het nodig de twee beginselen of componenten aan een nader onderzoek te onderwerpen. Nu komt daarbij al aanstonds de moeilijkheid op dat deze niet afzonderlijk kunnen bestaan en dat bij beide componenten dus de andere van de twee mede in dit onderzoek moet worden betrokken.

Wat niet afzonderlijk kan bestaan, kan echter nog wel afzonderlijk worden beschouwd volgens Thomas, indien men althans onder afzonderlijk beschouwen niet verstaat, dat men de componenten onafhankelijk van elkaar beschouwt, want dit is onmogelijk, maar dat men deze componenten beschouwt naar hun onderlinge onderscheiden.¹⁸

5. De eerste stof (*materia prima*)

De eerste stof is een zuivere potentie. Zij heeft op zich geen enkele akt.¹⁹ Indien zij een eigen akt, een vorm, zou hebben zou zij iets daadwerkelijks zijn en als laatste subject van uitzegging kunnen fungeren. Zij zou dan reeds als een substantie geconstitueerd zijn en iedere verdere akt of vorm zou slechts bijkomstig kunnen zijn. Bovendien zou er dan geen sprake kunnen zijn van een ontstaan of vergaan van de substantie. Bij het vergaan zou er immers altijd iets actueel overblijven, dat niet verging; bij het ontstaan zou er reeds een actueel zijnde voorafgaan.²⁰ Als subject van de substantiële vorm wordt de eerste stof dus gekarakteriseerd als een zuiver potentieel subject.

Hieruit trekt Thomas de conclusie dat de eerste stof niet op zich kan bestaan. Ieder zijnde is namelijk als zodanig in akt ofwel daadwerkelijk.²¹ Wat van zichzelf geen enkele akt heeft, heeft dus uit zichzelf ook niet de zijnsakt.²²

We zien hier dat Thomas *zijn* vereenzelvig met *in akt zijn*. Op andere plaatsen stelt Thomas echter zijn niet zondermeer gelijk aan in akt

¹⁸ *Ver.* 3.5, ad 3: “[...] quamvis materia secundum se esse non possit, tamen potest per se considerari.”

¹⁹ *STh* I, q. 77, a. 1 ad 2: “[...] actus ad quem est materia prima in potentia, est substantialis forma; et ideo potentia materiae non est aliud quam ejus essentia.”

²⁰ *In VIII Metaph.* 1:1689: “[...] Si enim materia prima de se haberet aliquam formam propriam, per eam esset aliquid actu. Et sic, cum superinduceretur alia forma, non simpliciter materia per eam esset, sed fieret hoc vel illud ens. Et sic esset generatio secundum quid et non simpliciter.”

²¹ *STh* I, q. 5, a. 3c: “Omne enim ens, in quantum est ens, est in actu [...].”

²² *STh* I, q. 7, a. 2 ad 3: “[...] materia prima non existit in rerum natura per seipsam; cum non sit ens in actu, sed potentia tantum [...].”

zijn, maar zegt hij dat het zijnde verdeeld wordt volgens potentie en akt.²³ Dit onderscheid roept de vraag op naar de zijnswijze van de potentie als zodanig. Wat betekent het bijvoorbeeld dat Thomas somtijds aan de potentie van de materie ook áls potentie een participatie aan het zijn en daarmee een gelijkenis met God, de zuivere akt, lijkt toe te kennen?²⁴ Hier lijkt Thomas enige ambiguïteit te vertonen.

Op deze ambiguïteit zullen we verderop nog ruimschoots terugkomen. Zoveel staat echter wel vast, dat enig zijn aan de materie zal moeten worden toegekend.

Daar de materie uit zichzelf geen enkele akt bezit, moet zij door iets anders tot in akt zijn worden gebracht, namelijk door de vorm, die de akt van de materie is.²⁵ Nu hebben we reeds gezien dat ook de substantiële vorm niet op zichzelf kan bestaan en de materie als subject of substraat nodig heeft. Materie en vorm zijn dus wederzijds op elkaar aangewezen.²⁶

Hoewel de eerste stof niet zonder vorm kan bestaan en dus op zichzelf geen bestaan heeft, is zij toch een beginsel dat niet vatbaar is voor ontstaan of vergaan. Dit kan eenvoudig worden ingezien uit de definitie van de stof als het eerste subject van ontstaan en vergaan. Indien de materie zelf zou ontstaan of vergaan, zou zij opnieuw in een subject moeten zijn waaruit zij ontstaat en waartoe zij bij haar vergaan terugkeert. Aangezien zij echter zelf per definitie dit subject is, betekent dit juist dat zij niet ontstaat of vergaat.²⁷

De stof is niettemin het beginsel van ontstaan en vergaan van de substantie, daar zij, in haar geactueerd zijn door een vorm, de aanleg

²³ *STh* I, q. 77, a. 1c: “[...] potentia et actus dividant ens, et quodlibet genus entis [...].”

²⁴ *Pot.* 3.1, ad 12: “[...] materia prima habet similitudinem cum Deo in quantum participat de ente. Sicut enim lapis est similis Deo in quantum ens, licet non sit intellectualis sicut Deus, ita materia prima habet similitudinem cum Deo in quantum ens, non in quantum est ens actu. Nam ens, commune est quodammodo potentiae et actui.”

²⁵ *Pot.* 4.1c: “Quidquid enim in rerum natura invenitur, actu existit, quod quidem non habet materia nisi per formam, quae est actus ejus [...].”

²⁶ *Princ.* 4:22: “Materia etiam dicitur causa formae, in quantum materia non est nisi in materia; et similiter forma est causa materiae, in quantum materia non habet esse in actu nisi per formam. Materia enim et forma dicuntur relative ad invicem [...].”

²⁷ *In I Phys.* 15:139: “[...] impossibile est materiam primam generari vel corrumpi.”

behoudt op andere vormen. Deze aanleg is te wijten aan de asymmetrie tussen enerzijds de oneindigheid of liever eindeloosheid van de potentie van de materie en anderzijds de eindigheid van de akt van de vorm. De materie is zuivere potentie (*potentia pura*), de vorm is echter geen zuivere akt (*actus purus*). De vorm is immers per se *actus materiae* en dus een in een potentie ontvangen akt. Geen enkele vorm is bijgevolg in staat de potentie van de materie volledig te actueren. Vandaar dat de materie, ook al is zij door een vorm geactueerd, in aanleg blijft op andere vormen en hun privaties.²⁸

6. De substantiële vorm (*forma substantialis*)

De substantiële vorm is, zoals we hierboven reeds hebben uiteengezet, de eerste akt van de materie. Hij verleent de materie het zijn.²⁹ Het zijn wordt namelijk door Thomas opgevat als de eerste en fundamentele akt welke aan iets toekomt.³⁰ De substantiële vorm deelt de materie het zijn zondermeer mee, een bijkomstige vorm deelt haar een nader zijn, een zo-zijn, mee.³¹

Dit zijn, dat door de vorm wordt meegedeeld, mag niet worden vereenzelvigd met het bestaan ofwel de existentie. De vorm is niet een zijnsakt in de zin van de bestaansakt. Vorm en materie constitueren namelijk samen het wezen, de essentie, van het lichamelijke zijnde. Het zijn dat de vorm aan de materie meedeelt ligt dus in de orde van de essentie of het wezen, in de orde van het wat-zijn. Het concreet bestaande ding is volgens Thomas echter niet alleen samengesteld uit materie en vorm. Het is bovendien samengesteld uit de substantie zelf en haar bestaansakt, uit *dat wat is* en *zijn zijn*, ofwel uit *dat wát is* en *dat waardóór het is*. Het kent dus een dubbele compositie.³²

²⁸ *STh* I, q. 66, a. 2c: "Per unam autem formam non fit in actu, nisi quantum ad illam formam. Remanet ergo in potentia quantum ad omnes alias formas."

²⁹ *Princ.* 1.2: "[...] simpliciter loquendo, forma dat esse materiae [...]."

³⁰ *STh* I, q. 76, a. 6c: "Primum autem inter omnes actus est esse. Impossibile est ergo intelligere materiam prius esse calidam, vel quantam, quam esse in actu. Esse autem in actu habet per formam substantialem, quae facit esse simpliciter, ut jam dictum est [...]."

³¹ *STh* I, q. 76, a. 4c: "[...] forma substantialis in hoc a forma accidentali differt, quia forma accidentalis non dat esse simpliciter, sed esse tale; sicut calor facit suum subjectum non simpliciter esse, sed esse calidum."

³² *II CG.* 54: *Tertio*: "In substantiis autem compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiae: prima quidem ipsius substantiae, quae

Nu komt ook wel de bestaansakt aan de substantie toe via de vorm, doch zij mag niet met de vorm, noch uiteraard met de materie worden vereenzelvigd.³³

De actuering die de vorm op de materie uitoefent, bestaat er dus uit dat aan de als zodanig volstrekt in aanleg verkerende en daardoor onbepaalde materie bepaaldheid wordt verleend in de orde van het wat-zijn. Door de vorm als *actus materiae* wordt de materie geactueerd tot iets onderscheidens, zowel ten overstaan van de zuivere potentie als ten overstaan van andere mogelijke actueringen. Dit wil niets anders zeggen dan dat de materie door de vorm wordt geactueerd tot de zijnswijze van het compositum, ofwel de zijnswijze van de substantie zelf.³⁴

Evenals de materie ontstaat of vergaat de vorm als zodanig niet. Het compositum, de uit vorm en materie samengestelde substantie, is dat wat ontstaat en vergaat. Alleen het uit subject (=materie) en vorm samengestelde is namelijk vatbaar voor ontstaan en vergaan.³⁵ Een vorm is echter als zodanig niet samengesteld, en dus niet vatbaar voor ontstaan of vergaan. Er is geen subject waaruit hij zou kunnen ontstaan. Alleen de composita, niet de vorm of de materie *zijn* dan ook in eigenlijke zin.³⁶ Niettemin ontstaat en vergaat de vorm op bijkomstige wijze of in zekere zin. De vorm wordt namelijk uit de aanleg van de materie uitgeleid of te voorschijn gebracht door middel van een daartoe geschikt agens. Het te voorschijn komen van de vorm uit de aanleg van de materie is echter niets anders dan het ontstaan van het compositum.³⁷

componitur ex materia et forma; secunda vero, ex ipsa substantia jam composita et esse; quae etiam potest dici ex *quod est et esse*, vel ex *quod est et quo est*." (Curs. GtH)

³³ *Subst. Sep.* 6: "Non enim est esse rei neque forma ejus neque materia ipsius; sed aliquid adveniens rei per formam."

³⁴ *Sth* I, q. 5, a. 1 ad 1: "Nam cum ens dicat aliquid proprie esse in actu, actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam; secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum. Hoc autem est esse substantiale rei uniuscujusque."

³⁵ *In I Phys.* 13:111: "[...] ratio eius quod fit secundum naturam, resolvitur in subiectum et formam [...]."

³⁶ *Sth* I, q. 65, a. 4c: "[...] formae non habent esse, sed composita habent esse per eas. Sic enim alicui competit fieri, sicut et esse."

³⁷ *Pot.* 3.4, ad 7: "[...][forma] de potentia materiae educitur per agens naturale [...]."
In VII Metaph. 7:1423: "Formae enim proprie non fiunt, sed educuntur de

7. **De eenheid van de substantie**

Uit het voorafgaande valt op te maken dat vorm en materie in de lichamelijke substantie zeer nauw verbonden zijn. Dit blijkt vooral daaruit dat slechts het uit materie en vorm samengestelde werkelijk bestaat. Vanuit de formele overweging dat de substantie het laatste subject van predicering is, kan het niet anders of de materie noch de vorm kunnen subsistent zijn hebben. In dat geval zou namelijk de materie of de vorm de substantie zijn. De innerlijke samenstelling van de substantie kan dus alleen componenten betreffen die niet op zich kunnen bestaan.

In het hierna volgende willen we nagaan van welke aard deze samenstelling of compositie precies is. Enerzijds zijn materie en vorm namelijk zondermeer één, in het concreet bestaande substantiële compositum. Anderzijds zijn zij als principes van dit compositum onherleidbaar tot elkaar. De vraag is dus hoe de eenheid van de substantie zich verhoudt tot de onderlinge onherleidbaarheid van de substantiële principes. Op welke wijze worden het beginsel van potentialiteit en het beginsel van actualiteit van de lichamelijke substantie, eerste stof en substantiële wezensvorm, bijeen gehouden? Anders gezegd, waardoor wordt de eenheid, en daarmee het zijn, van de substantie gewaarborgd?

Thomas betoogt dat de eenheid van de substantie wordt gewaarborgd door de vorm. In een beschouwing over de wijze waarop de menselijke ziel met het lichaam wordt verenigd, volgens Thomas eveneens een substantiële materie-vorm verhouding, stelt hij:

De vorm doet door zichzelf een ding in akt zijn, daar hij wezenlijk een akt is. Hij geeft het zijn niet door middel van een of andere tusseninstantie. De eenheid van een uit materie en vorm samengesteld ding is dus door middel van de vorm zelf, die uit zichzelf met de materie wordt verenigd als haar akt. Er is niet iets anders verenigends, behalve het agens, dat de materie in akt doet zijn.³⁸

potentia materiae, in quantum materia quae est in potentia ad formam fit actu sub forma, quod est facere compositum."

³⁸ *STh* I, q. 76, a. 7c: "Forma autem per seipsam facit rem esse in actu, cum per essentiam suam sit actus, nec dat esse per aliquod medium. Unde unitas rei compositae ex materia et forma est per ipsam formam, quae secundum seipsam

Dit wil zoveel zeggen als dat wanneer door de werkzaamheid van een agens eenmaal een substantie is ontstaan, deze substantie uitsluitend door zichzelf, dat wil zeggen door de interne structuur van de vorm-materie verhouding, wordt bijeen gehouden.³⁹

We zien hier dat aan één van de twee wezensbeginselen van de substantie, de vorm, volgens Thomas het primaat toekomt. De vorm is niet slechts één van de substantiële componenten. Hij is tegelijkertijd het beginsel waardoor de twee componenten worden verenigd. De vorm heeft in het compositum dus een dubbele functie.

De positie van de substantiële vorm, tegelijkertijd één van de componenten van de substantie én dat wat de componenten verenigt, is dus nogal merkwaardig, en vragend om nadere toelichting. Want hoe kan één van de complementaire beginselen van iets tegelijkertijd datgene zijn wat die beginselen verenigt en dus, zo zou men denken, overstijgt?

De toelichting die Thomas zelf hierbij geeft is dat de vereniging van materie en vorm is gelegen in de actuering van de materie door de vorm. Nu is echter juist deze actuering iets waardoor de materie in haar wezen, dat is in haar in potentie zijn, niet geraakt wordt. Dat de materie door de vorm geactueerd wordt zegt per slot niets anders dan dat zij door de vorm gevormd wordt. Daaruit volgt evenwel dat de vorm in haar functie van het verenigen van de componenten van materie en vorm volledig gebonden blijft aan haar functie van component. Een werkelijke vereniging van de twee componenten lijkt op deze wijze niet plaats te kunnen vinden. Zo een vereniging zou namelijk vereisen dat de materie haar *zijn* van het verenigende beginsel, de vorm dus, heeft.

Dit laatste lijkt, op het eerste gezicht althans, in Thomas' constructie juist het geval te zijn. Thomas beweert immers voortdurend dat de materie het zijn heeft door de vorm. De zijnseenheid van de substantie lijkt dus naar

unitur materiae ut actus ejus. Nec est aliquid aliud uniens, nisi agens, quod facit materiam esse in actu, ut dicitur."

³⁹ II CG. 71: *Ostensum*: "[...] forma autem unitur materiae absque omni medio; per se enim competit formae sit actus corporis, et non per aliquid aliud; unde nec est aliquid unum faciens ex materia et forma, nisi agens quod potentiam reducit ad actum, ut probat Aristoteles, (Metaphysic., VII, text. comm. ult.); nam materia et forma se habent ut potentia et actus."

de bedoeling van Thomas heel wel gelocaliseerd te kunnen worden in de vormcomponent.⁴⁰

Het is inderdaad zo dat bij Thomas aan de materie geen zijn toekomt, onafhankelijk van de vorm.⁴¹ Zij lijkt dus haar zijn aan de vorm te ontlenen. Wie hier goed toeziet bemerkt echter dat het hier bedoelde zijn betreft het *in akt zijn*. De materie heeft haar in akt zijn van de vorm.⁴² ‘Zijn’ wordt hier dus opgevat als ‘in akt zijn’. Het eigen zijn van de materie is echter het *in potentie zijn*. Dit in potentie zijn heeft de materie niet uit de vorm waarmee zij is verenigd, want deze vorm is een akt, en vermag daarom alleen actualiteit mee te delen.⁴³ Dit houdt in dat de materie uit zichzelf een zijn heeft dat niet van de vorm afkomstig is.⁴⁴

Het probleem is echter hoe dit ‘uit zichzelf’ moet worden verstaan. Het kan namelijk niet worden verstaan als ‘onafhankelijk van de vorm’, want onafhankelijk van de vorm is de materie volstrekt niets, zelfs geen potentie.⁴⁵

De enige mogelijkheid lijkt te zijn om het ‘uit zichzelf’ te verstaan als ‘onderscheiden van, doch niettemin verenigd met de vorm’. We staan daarmee dus voor het vraagstuk hoe te begrijpen valt dat de materie (1) haar potentialiteit weliswaar uit zichzelf heeft, doch (2) alleen in verbinding met ofwel onder de vorm.

Vanuit een opvatting van de materie als niets anders dan een relatie tot de vorm, is het wellicht mogelijk dit te begrijpen. Deze opvatting heeft echter haar eigen moeilijkheden, en wordt bovendien door Thomas expliciet afgewezen.⁴⁶ Een belangrijk bezwaar tegen deze opvatting is dat het onmogelijk is een beginsel als de materie louter als

⁴⁰ IV *CG.* 81: *Quod vero tertio*: “Manifestum est enim quod materiae et formae unum est esse; non enim materia habet esse in actu nisi per formam.”

⁴¹ *Ver.* 3.5c: “[...] materia autem non potest exire in esse sine forma, nec e converso.”

⁴² *Pot.* 4.1c: “Quidquid enim in rerum natura invenitur, actu existit, quod quidem non habet materia nisi per formam, quae est actus ejus; unde non habet sine forma in rerum natura inveniri.”

⁴³ *Princ.* 1.3: “[...] forma facit esse in actu, ideo forma dicitur actus.”

⁴⁴ II *CG.* 16:*Item*³: “Materia prima aliquo modo est, quia est ens in potentia.”

⁴⁵ *Subst. Sep.* 6: “Si autem «non ens» removeat non solum ipsum esse in actu, sed etiam actum seu formam, per quam aliquid participat esse; sic materia est non ens [...]”

⁴⁶ *In I Sent.* 3.4.2, ad 4: “[...] essentia materiae non est relatio.”

een relatie te beschouwen, aangezien materie en vorm dan opgaan in hun wederzijdse relaties en er niets meer overblijft wát gerelateerd is.

Uit het hierboven bereikte tweeledige resultaat, dat de materie haar potentialiteit uit zichzelf heeft, zij het in verbinding met ofwel onder de vorm, volgt dat de vorm dus wel de noodzakelijke voorwaarde voor de potentialiteit van de materie, niet echter de voldoende voorwaarde is. De potentialiteit van de materie is niet afkomstig van de vorm, maar is het eigen wezen van de materie. Er is dus in het substantiële compositum een *eigen zijn* van de materie, de zuivere potentialiteit, dat niet kan worden toegeschreven aan de vorm als de eenheidsfactor van de substantie.

De vorm kan de materie slechts onder zich verenigen voorzover hij de materie vermag te actueren. Deze activering is echter, zoals we gezien hebben, altijd beperkt, daar de materie onder alle mogelijke activeringen haar fundamentele potentialiteit behoudt. Precies deze potentialiteit ontsnapt aan de vorm als eenheidsfactor van de twee componenten. Het is dan ook in deze potentiële component dat de vergankelijkheid van de substantie volgens Aristoteles en Thomas is gesitueerd.

Vorm en materie zijn dus alleen een actuele eenheid, zoals Thomas het ook zegt, in het geactueerd worden van de materie door de vorm. De potentialiteit van de materie ontsnapt daarmee aan deze eenheid.

Het is gezien dit alles de vraag of de vorm de eenheid van de substantie kan waarborgen. De substantie is immers een eenheid welke bestaat uit een component die akt is, de substantiële vorm, en een component die zuivere potentie is, de eerste stof. We zien nu echter dat de eerste stof in haar wezenlijke potentialiteit onaangeroerd blijft door de vorm. Materie en vorm blijven dus, kan men concluderen, innerlijk vreemd aan elkaar. Dit komt pregnant tot uiting in het feit dat, hoewel de materie niets anders is dan aanleg op de vorm, zij juist door te *persisteren* in dit in aanleg zijn ter laatste instantie vreemd blijft aan de vorm. Zo blijkt de eenheid van de substantie bij Thomas maar een tamelijk hachelijke zaak te zijn.

Het is nog onduidelijk of de hachelijkheid van deze eenheid bezwaarlijk is. Het betreft hier immers een vergankelijke substantie. Deze hachelijkheid wordt echter, zoals hieronder zal blijken, acuut in de

onmiddellijk met de eenheid van de substantie samenhangende kwestie van haar individuatie.

8. De individuatie van de substantie

We hebben tot nog toe steeds over substanties gesproken in de zin van concrete individuele dingen. We hebben gezien dat deze volgens Thomas zijn samengesteld uit vorm en stof. Vorm en stof zijn zelf geen individuele dingen of substanties, zij zijn de constitutieve beginselen of componenten van substanties.

Uit het in het voorafgaande naar voren gebrachte voor wat betreft de substantiële vorm als de eerste akt van de stof in de orde van het wezen valt af te leiden dat de stof door de vorm een soortelijke bepaaldheid verkrijgt. Deze soortelijke bepaaldheid is nog geen individuele bepaaldheid. Indien een individuele substantie evenwel is samengesteld uit niets anders dan vorm en stof als haar constitutieve beginselen, zal ook haar individualiteit tot deze beginselen herleid en uit deze beginselen verklaard moeten worden. Er moet dus een beginsel zijn waardoor de substantie wordt geïndividueerd.

Men zou nu vooreerst verwachten dat de vorm niet slechts de soortelijke maar ook de individuele bepaaldheid aan de materie zou meedelen. Deze verwachting is gefundeerd op twee overwegingen. Ten eerste in de overweging dat de waarborg van de zijnseenheid van de substantie en van haar individualiteit in hetzelfde beginsel moeten zijn gelegen.⁴⁷ Ten tweede in de overweging dat de akt als het bepalende beginsel ook de individuele bepaaldheid verleent.

Of het bij Thomas voor wat betreft het individuatiebeginsel inderdaad zo gesteld is, moet worden nagegaan vanuit een bezinning op wat individu-zijn als zodanig inhoudt.

In zijn commentaar op Boëthius' *De Trinitate* q. 4, art. 2, een tekst die we in dit verband uitgebreid zullen beschouwen, definieert Thomas het individu als: dat wat in zich onverdeeld is en van het andere verdeeld is door een laatste verdeling.⁴⁸ Deze definitie wordt gegeven in de context van het vraagstuk of de afstand tussen soort en individu kan worden

⁴⁷ *An.* 1, ad 1 : "[...] unumquodque secundum idem habet esse et individuationem [...]."

⁴⁸ *In de Trin.* 4.2, ad 3: "[...] de ratione individui est, quod sit in se indivisum, et ab aliis divisum ultima divisione."

overbrugd door het toevoegen van accidentele bepalingen. Kan ik bijvoorbeeld dit paard hier-en-nu vóór mij onderscheiden van alle andere paarden door steeds meer accidentele kenmerken van dit paard op te sommen? Thomas stelt dat dit in het algemeen gesproken niet lukt, daar ieder kenmerk in beginsel aan meerdere paarden kan toekomen. Het toevoegen van steeds meer kenmerken leidt niet tot een laatste verdeling, namelijk tot een verdeling van de soort in individuen.

Zo blijkt dat vorm-bepalingen, die steeds nader gespecificeerd kunnen worden, niet individuerend zijn. Verschil in vorm-kenmerken leidt slechts tot een verdeling in soorten, niet tot een verdeling in individuen.

Hierop is echter een uitzondering, namelijk de hoegrootheid. De overige accidenten zijn slechts op toevallige wijze verdelend, doordat het ene individu het betreffende accident bezit en het andere niet. Maar de hoegrootheid is uit zich en persé verdelend. Zij verdeelt namelijk de *stof* in hier en daar, en bewerkt zo een laatste, individuerende verdeling.

De door de hoegrootheid verdeelde stof wordt door Thomas meestal genoemd de door de hoegrootheid getekende of gekenmerkte stof (*materia quantitate signata*). Deze stof is volgens Thomas het gezochte individuatiebeginsel van de lichamelijke substantie.

Thomas schrijft de individuatie dus toe aan de stof, echter niet aan de stof zondermeer, de eerste stof, maar alleen aan de stof in verwijderde zin. De individuatie komt toe aan een stof die reeds een zekere bepaaldheid heeft. Het stof-ding wordt niet geïndividueerd doordat de vorm in de stof wordt ontvangen. Er vindt eerst individuatie plaats wanneer de vorm in deze of die stof wordt ontvangen, in een stof die bepaald en onderscheiden is tot hier-en-nu.⁴⁹ Het gaat hier om een stof die reeds uitgebreidheid vertoont, een stof die gekenmerkt wordt door hoegrootheid. Stof is deze bepaalde en aanwijsbare stof doordat zij afmetingen heeft.⁵⁰ Eerst als zodanig kan zij individuatiebeginsel zijn.

⁴⁹ *In de Trin.* 4.2c: “Non enim forma individuatur per hoc quod recipitur in materia, nisi quatenus recipitur in hac materia, vel illa distincta et determinata ad hic, et nunc.”

⁵⁰ *In de Trin.* 4.2c: “[...] materia efficitur haec et signata secundum quod est sub dimensionibus [...]”; *ibid.*, ad 4: “[...] si quaeratur quare haec forma differt ab illa, non erit alia ratio, nisi quia est in alia materia signata. Nec invenitur alia ratio, quare haec materia sit divisa ab illa, nisi propter quantitatem [...]”.

Thomas nuanceert dit nog nader. Hij onderscheidt tussen stof die in haar afmetingen volledig bepaald is en een volmaakt zijn heeft in het genus van de hoegrootheid, en stof die nog onbepaald is in haar precieze afmetingen (*materia terminata*), maar alleen bepaald is naar het hebben van afmetingen als zodanig (*materia interminata*). Ook al is in werkelijkheid de stof nooit zonder welbepaalde afmetingen, zij is volgens Thomas slechts individuatiebeginsel voorzover zij in onbepaalde zin afmetingen heeft. Aangezien de afmetingen van individuele zijnden tijdens hun bestaan veranderlijk zijn, gaat het niet aan de individuatie te verbinden aan welbepaalde afmetingen.⁵¹

De situering van het individuatiebeginsel in de *materia interminata* lijkt op gespannen voet te staan met Thomas' bewering dat de individuatie eerst daar is wanneer de materie onderscheiden wordt tot 'hier-en-nu'. Materie die alleen bepaald is naar het hebben van afmetingen als zodanig is nog niet individueel bepaald, en dus nog niet onderscheiden van andere materie. Ze is iets algemeen, en bestaat bijgevolg alleen in het verstand.

Misschien bedoelt Thomas hier dat de materie voorzover zij afmetingen heeft verdeeld is in 'hier' en 'daar', en dat de materies van twee verschillende individuele substanties actueel tegen elkaar verdeeld, en dus onderscheiden zijn, ook al zijn zij ieder voor zich kwantitatief variabel.

De aan deze opvatting van de individuatie inherente moeilijkheid is, zoals door meerderen opgemerkt, dat hier de individuatie van de substantie wordt toegeschreven aan een bijkomstigheid, namelijk aan de hoegrootheid van diezelfde substantie.⁵² De hoegrootheid

⁵¹ *In de Trin.* 4.2c: "[...] dimensiones autem istae possunt dupliciter considerari. Uno modo secundum earum terminationem, et dico eas terminari secundum terminatam mensuram et figuram, et sic ut etiam perfecta collocantur in genere quantitatis, et sic non possunt esse principium individuationis: quia cum talis dimensionum terminatio varietur frequenter circa individuum, sequeretur quod individuum non remaneret idem numero semper. Alio modo possunt considerari sine ista determinatione in natura dimensionis tantum, quamvis nunquam sine aliqua determinatione esse possint, sicut nec natura coloris sine determinatione albi et nigri, et sic collocantur in genere quantitatis ut imperfectum. Et ex his dimensionibus interminatis efficitur haec materia signata, et sic individuat formam, et sic ex materia causatur diversitas secundum numerum in eadem specie."

⁵² Zie bijv. W. Kühn: "Wie kann dasjenige ein Akzidens, also der substantiellen Bestimmtheit nachgeordnet sein, was selber die Bedingung für die Funktion der

veronderstelt echter het zijn, en dus de individualiteit van de substantie, want de bijkomstigheden worden door de substantie waarvan ze de bijkomstigheden zijn geïndividueerd.⁵³ Het kan dus niet zo zijn dat de substantie zelf weer door bijkomstigheden wordt geïndividueerd.

Thomas geeft op deze moeilijkheid het subtiële antwoord dat weliswaar de afmetingen van de substantie een bijkomstig zijn hebben, en daarom niet het beginsel van de substantiële eenheid en individualiteit kunnen zijn, wel echter de materie die onder diezelfde afmetingen bestaat.⁵⁴

Dit antwoord is echter hoogst onbevredigend. Want de materie die onder de afmetingen van de hoegrootheid bestaat is niets anders dan de realiteit van die afmetingen. Welnu, die reële afmetingen maken het accident van de hoegrootheid uit. Anders gezegd: de materie die onder de hoegrootheid bestaat is niets anders dan de substantiële materie voorzover zij nader is geactueerd tot hoegrootheid. Zij is dus een tot accidenteel zijn geactueerde materie. De tot accidenteel zijn geactueerde materie is niets echter anders dan dit accident zelf, zoals de tot substantieel zijn geactueerde materie niets anders is dan de substantie.

Maar zelfs wanneer men Thomas' onderscheid tussen de materie en haar afmetingen aanvaardt, staat men hier voor de complicatie dat de individuatie toegeschreven wordt aan een in zekere mate *geactueerde* materie, niet aan de *materia prima* als zodanig.

De *materia prima* kan als zodanig geen individuatiebeginsel zijn, want zij is gemeen aan alle materiële substanties. Zodra er echter sprake is van een geactueerde materie, is niet langer alleen de materie maar ook de vorm in het geding.

Form ist, ein Einzelnes zu bestimmen, also dem substantiell bestimmten Einzelding (synholon, compositum) logisch vorausgeht? Wie kann das individualisierende Moment selber Bestimmung sein, also mindestens der Möglichkeit nach vieles Einzelne bestimmend?" W. Kühn, *Das Prinzipienproblem in der Philosophie des Thomas von Aquin* (Bochumer Studien zur Philosophie, Band I), Amsterdam 1982, 363, n.3.

⁵³ *STh* I, q. 29, a. 1c: "Substantia enim individuatur per seipsam, sed accidentia individuatur per subjectum, quod est substantia. Dicitur enim haec albedo, in quantum est in hoc subjecto."

⁵⁴ *In de Trin.* 4.2, ad 2: "[...] dimensiones, cum sint accidentia per se, non possunt esse principium unitatis individuae substantiae: sed materia prout talibus dimensionibus subest, intelligitur esse principium talis unitatis et multitudinis."

De hoegrootheid is een accidentele vorm, en wanneer de individuatie wordt toegeschreven aan de accidentele materie treedt dus naast de moeilijkheid dat de substantie wordt geïndividueerd door iets van de bijkomstige orde de zojuist genoemde complicatie op dat de vorm als mede-individueerend beginsel moet worden beschouwd. Dit is op zijn minst merkwaardig, aangezien het individuatiebeginsel juist in eerste instantie in de materie gezocht werd wegens de algemeenheid en mededeelbaarheid van de vorm.⁵⁵

Thomas stelt echter dat de hoegrootheid een *uniek* accident is, doordat zij uit zich reeds een zekere individuatie heeft. De afmetingen van de hoegrootheid hebben een individueerend kenmerk, daar zij het uitgebreide verdelen door de delen daarvan een positie ten opzichte van elkaar te verlenen. Thomas besluit hieruit dat de hoegrootheid op dubbele wijze wordt geïndividueerd, namelijk zowel door het subject waarin zij inhereert, zoals ieder accident, alsook door zichzelf op grond van haar geplaatst zijn.⁵⁶

Het door zichzelf geïndividueerd zijn van de hoegrootheid wordt genuanceerd door het eerder genoemde onderscheid tussen de *dimensiones terminatae* en *interminatae*. De eerste kunnen alleen aanwezig zijn in een volledig gerealiseerd subject, en vooronderstellen dus de substantiële individuatie. Zij worden echter zelf geïndividueerd door de *dimensiones interminatae*.⁵⁷

Van deze *dimensiones interminatae* zegt Thomas dat zij in de materie voorondersteld zijn, of dat zij vóór de vorm in de materie worden

⁵⁵ *In de Trin.* 4.2, obj. 3: “[...] omnia accidentia cum sint formae, ex seipsis sunt communicabilia, vel communia et universalia: sed nihil hujusmodi potest alteri esse causa individuationis, vel principium [...].”

⁵⁶ *In de Trin.* 4.2, ad 3: “[...] de ratione individui est, quod sit in se indivisum, et ab aliis divisum ultima divisione. Nullum autem accidens habet in se propriam rationem divisionis, nisi quantitas: unde dimensiones ex seipsis, habent quamdam rationem individuationis secundum determinatum situm, prout situs est differentia quantitatis, et sic habet duplicem rationem individuationis: unam ex subjecto, sicut et quodlibet aliud accidens: aliam ex seipsa, in quantum habet situm [...].”

⁵⁷ *Ibid.*: “Et ideo recte materiae convenit individuaré omnes alias formas ex hoc, quod subditur illi formae, quae ex seipsa habet individuationis rationem, ita quod etiam ipsae dimensiones terminatae quae fundantur in subjecto iam completo, individuantur quodammodo ex materia individuata per dimensiones interminatas praetellectas in materia.”

voorondersteld.⁵⁸ Dit kan – gelijk vanzelf spreekt – niet betekenen dat er in de materie als zodanig, dus in de eerste stof, reeds kwantitatieve bepalingen zouden zijn. Dan zou de materie als zodanig iets actueels zijn, met als gevolg dat de éénheid van de substantie in het gedrang zou komen. De eerste vorm waardoor de materie wordt geactueerd is immers de substantiële vorm. Het is dus duidelijk dat onder de onbepaalde afmetingen die in de materie moeten worden begrepen iets anders is bedoeld.

Wegens de vermelding van in de materie vooronderstelde afmetingen lijkt het geboden te zijn aan te nemen dat hier door Thomas een dynamische beschrijving van de individuatie wordt geïntendeerd. In dat geval zouden de *dimensiones interminatae* de afmetingen zijn, die door het *agens*, dat de nieuwe substantie veroorzaakt, worden aangebracht in het voorwerp van zijn inwerking, het *patiens*. Het *agens* werkt namelijk door zijn vorm in op de materie van het *patiens*, en veroorzaakt zo eerst allerlei accidentele, waaronder kwantitatieve veranderingen en tenslotte een substantiële verandering.

Deze aanname accordeert althans met de *ratio* van de *dimensiones interminatae*. Gedurende de werkzaamheid van het *agens* zijn de teweeggebrachte kwantitatieve veranderingen namelijk nog niet voltooid. Ze accordeert ook met teksten van Thomas die de noodzaak benadrukken van een dispositie van de materie voor de ontvangst van de vorm.⁵⁹

Het wordt evenwel duidelijk dat deze poging om te voldoen aan de eis dat het individuerende beginsel voorafgaat aan het erdoor geïndividueerde niet zal kunnen slagen. Want indien de substantie wordt geïndividueerd door de stof welke door de hoegrootheid wordt gekenmerkt (*materia quantitate signata*), dan moet deze hoegrootheid, om de eigen hoegrootheid van haar substantie te zijn, bestaan in de stof van deze substantie zelf. Dit is hier echter niet het geval.

⁵⁸ *In de Trin.* 4.2, ad 3: “[...] per dimensiones interminatas praeintellectas in materia. *Ibid.* ad 5: “[...] de dimensionibus interminatis, quae praeintelliguntur ante ipsam formam in materia.”

⁵⁹ *STh* I-II, q. 113, a. 7c: “[...] statim cum materia est disposita per alterationem praecedentem, forma substantialis acquiritur materiae [...]” *In II Sent.* 5.2.1c: “In eodem enim instanti quo primo est dispositio necessitans in materia, forma substantialis inducitur.”

Afmetingen, die door het agens worden aangebracht in zijn voorwerp van inwerking, voorafgaande aan de substantiële verandering, zijn afmetingen die behoren tot de substantie die bezig is te vergaan, niet tot de substantie die zal ontstaan. Deze afmetingen kunnen dus hoogstens soortelijk, echter nimmer numeriek identiek zijn aan de afmetingen van de substantie die wordt veroorzaakt. Want een bepaalde individuele kwantiteit is zoals gezegd eerst een accident van een substantie indien de materie van die substantie onder die kwantiteit aanwezig is. Dit veronderstelt echter dat die substantie er reeds is. De betreffende kwantiteit kan dus niet voorafgaan aan haar substantie, ook niet op de wijze van de *dimensiones interminatae*.

Uit het bovenstaande valt op te maken dat de individuatie van de lichamelijke substantie bij Thomas eindeloze en schier onoplosbare moeilijkheden met zich meebrengt. De gedachte om de materie aan te wijzen als het individuerende beginsel is op het eerste gezicht niettemin een voor de hand liggende. In het substantiële compositum staat de vorm voor het soortelijk algemene. Het is daarom niet vreemd de grondslag voor het individueel bijzondere te zoeken in het complement van de vorm, de stof.

Deze gedachte ontbeert echter het inzicht dat het soortelijke in het zijnde zelf niet op *algemene* doch op individuele wijze aanwezig is. Alleen in de begripsorde, die zogezegd de orde is van de samenvatting achteraf, is het soortelijke het algemene. Wie het algemene in het zijnde wil afzonderen van het individuele door het zijnde af te zonderen van zijn begripsinhoudelijke kwalificaties, om zo een louter materieel 'hier-en-nu' over te houden als individuatiebeginsel, en dat is wat hier plaatsvindt, heeft van meet af aan de individualiteit van deze inhoudelijke kwalificaties in het zijnde zelf buiten rekening gesteld. Het individuatiebeginsel waar men langs deze weg op uitkomt is daarom eveneens iets van de begripsorde, namelijk een aan de begripsvorming weerstand biedend *residu*-subject, dat tegenover de als vormbepalingen opgevatte begripsinhouden wordt gesteld. Dit *residu*-subject wordt vervolgens als een reëel beginsel van het zijnde zelf opgevat. In werkelijkheid is het niets anders dan de alzijdige en al zijn bepalingen doortrekkende individualiteit van het zijnde, welke nu in gedachten is afgezonderd van zijn inhoudelijke kwalificaties.

De gedachte dat het zijnde als zodanig individueel is, brengt eerder met zich mee dat het hier-en-nu zijn van zijn inhoudelijke

bepalingen wordt opgevat als voortvloeiend uit die individualiteit dan als grondslag ervan. Plaats en tijd moeten in dat geval eerder worden opgevat als door hun zijn aan dit zijnde geïndividueerd, dan dat omgekeerd dit zijnde moet worden opgevat als geïndividueerd doordat zijn inhoud toekomt aan een substraat hier-en-nu, de *materia quantitate signata*.

In de verhouding van vorm en stof staat de vorm voor meer dan slechts het soortelijk algemene. Hij staat voor alle actualiteit, en dus voor alle bepaaldheid. En zo kan het niet anders of zijn complement, de stof, moet staan voor de volstreckte onbepaaldheid en bepaalbaarheid. Daarmee verliest de stof als zodanig echter juist de mogelijkheid om te staan voor het individueel bijzondere. Ook de stof wordt zo tot iets algemeen. Zij wordt het algemene onbepaalde en bepaalbare dat ten grondslag ligt aan alle lichamelijke vormen. En daarmee is de gehele aanvankelijke plausibiliteit voor de situering van het individuatiebeginsel in de stof ondermijnd. Hiervoor moest Thomas dan ook uitwijken naar de kwantitatieve stof, dat is naar een stof die reeds door een vormbeginsel is bepaald. Zo kon Thomas, om aan zijn individuatiebeginsel te komen, niet anders dan een beroep doen op een vorm-kenmerk.

Waarom kon dan, gezien dit alles, de individuatie niet van meet af aan in de vorm worden gesitueerd? Dit was omdat de poging om de vorm behalve tot beginsel van het soortelijke wezen ook tot beginsel van de individualiteit te maken onmiddellijk erop zou uitlopen dat de vorm door zichzelf reeds individueel, ofwel een individuele substantie zou zijn. De individuele substantie zou in dat geval een subsistente vorm zijn, met als gevolg dat geheel de analyse van de substantie in een actualiteitsbeginsel, de vorm, en een potentialiteitsbeginsel, de stof, zoals deze in het veranderingsprobleem haar aanleiding vond, zou moeten worden prijsgegeven. En daarmee zou het gehele concept van een vergankelijke substantie onmogelijk zijn gemaakt.

Aan Thomas' situering van het individuatiebeginsel in een door kwantitatieve vormkenmerken bepaalde materie valt te onderkennen dat het concept van een vergankelijke substantie inderdaad problematisch is. De structuur van de substantiële samenstelling vereist dat het individuatiebeginsel *niet* in de vorm, dus uitsluitend in de *stof* ligt. Maar de individuele bepaaldheid zelf vereist dat het individuatiebeginsel in de *vorm*, het beginsel van alle bepaaldheid ligt. Daaruit kunnen we besluiten

dat, zoals we in de vorige paragraaf reeds vermoedden, de vergankelijke substantie geen ware zijnseenheid heeft.

Aan de vorm-stof verhouding als zodanig kleven echter voor wat de constitutie van de substantie betreft nog andere bezwaren, waarop we nu zullen ingaan.

9. Bezwaren van de metafysische vorm-stof compositie

In de vorm-stof verhouding verliest de van alle bepaaldheid ontdane stof haar betrekking tot de concrete en zintuiglijk waarneembare stoffelijke dingen. De verbinding van vorm en stof op de wijze van substantiële vorm en eerste stof betekent de verbinding van twee metafysische beginselen. De term stof is echter afgeleid, zoals bij Aristoteles duidelijk blijkt, uit de fysische en zintuiglijk waarneembare stof. Wanneer Aristoteles het bekende voorbeeld geeft van het hout dat als stof dient voor het maken van een bed, ligt de zin van de vorm-stof verbinding in de verbinding van het intelligibele met het fysische. Deze verbinding is immers het eigenlijke *Anliegen* van Aristoteles in zijn oppositie tegen Plato. Het gaat Aristoteles om de incarnatie van de vormen.

Als de stof echter aan alle bepaaldheid, en dus ook aan alle fysische en sensibele bepaaldheid, moet worden onttrokken, om te worden tot *hylè prootè* of *materia prima*, impliceert dit dat de concrete, zintuiglijk waarneembare werkelijkheid tot stand komt op grond van het samengaan van louter intelligibele beginselen. Alle bepaaldheid aan de stof ontnemen betekent namelijk haar in het intelligibele domein plaatsen. Nu is zij weliswaar ook dáár wegens haar onkenbaarheid een anomalie, niettemin behoort zij duidelijk tot het niet-sensibele en het niet-fysische domein. Zij behoort tot het niet-sensibele wegens haar principiële onwaarneembaarheid, en zij behoort tot het niet-fysische wegens haar onveranderlijkheid. Zij heeft dus een *metafysische* status.

Hoe deze stof alsnog geactueerd kan worden tot een individuele fysische en sensibele bestaanswijze is vervolgens in hoge mate problematisch. Het valt niet in te zien hoe de actuering door de substantiële vorm, zelf een intelligibel en metafysisch beginsel, haar een fysische status zou verschaffen. Ook is niet duidelijk hoe haar accidentele actuering door de kwantiteit dit zou kunnen bewerken. Het ligt namelijk niet voor de hand aan te nemen dat een aan alle fysische bepaaldheid ontogen stof geactueerd kan worden tot een kwantiteit in de reële fysische zin. Hoe

zou zo een stof louter door afmetingen te verkrijgen bijvoorbeeld de eigenschap van de ondoordringbaarheid kunnen opdoen?

En het is evenmin inzichtelijk op welke wijze de stof, via haar kwantitatieve activering, geschikt zou zijn als drager van zintuiglijk waarneembare hoedanigheden. Langs welke weg de stof van haar status van metafysisch wezensbeginsel om zo te zeggen 'afdaalt' tot de zijnswijze van individuele fysische en waarneembare werkelijkheid blijft volkomen duister.

Men ziet dat hier de radicaliteit waarmee de beginselen van de substantie moeten worden opgevat precies de *zin* aan deze beginselen ontnemt. Want terwijl het mogelijk is in de verhouding van een op fysische wijze bepaalde stof tot de vorm een relatie te zien tussen het fysische en het metafysische domein, wordt dit ten enen male onmogelijk bij de radicalisering van de stof tot de volstrekt onbepaalde *materia prima*. Vandaar dat het niet verwonderlijk is dat in bepaalde kringen van het Aristoteles-onderzoek telkens weer de hypothese opduikt welke stelt dat de *materia prima* geen oorspronkelijke aristotelische notie is.⁶⁰

De bovenstaande, uit de problematiek van het individuatiebeginsel voortvloeiende conclusies betreffende de materie kunnen niet zonder terugslag blijven op het substantiebegrif zelf en op de aristotelische analyse van de verandering. En daar in deze analyse de verhouding van materie en vorm wordt herleid tot de verhouding van potentie en akt, is het nodig deze laatste verhouding nader te beschouwen.

10. Gevolgtrekkingen: ambigüiteit en dualisme bij Thomas

De ontleding van de lichamelijke substantie in de componenten van substantiële vorm en eerste stof vond zijn uitgangspunt in Aristoteles' analyse van de veranderlijkheid van deze substantie. De veranderlijkheid van het lichamelijke zijnde noopte, om aan het ontologische dilemma van Parmenides te ontkomen, tot het onderscheid tussen een actueel en een potentieel beginsel in dit zijnde.

Nu dringt zich het vermoeden op dat met Aristoteles' akt-potentie leer, waarop Thomas zich baseert, alleen een verfijning van het oorspronkelijke dilemma van Parmenides is gegeven, niet een oplossing ervan. Akt en potentie worden namelijk herleid tot zijn en niet-zijn volgens de leden van dit dilemma.

⁶⁰Bijv. bij R. Bemelmans, o.c.

De op zichzelf gestelde akt wordt herleid tot het zijnde, de op zichzelf gestelde potentie wordt herleid tot het niet-zijnde. De potentie heeft uiteindelijk geen eigen realiteit, en in waarheid wordt het zijnde dus niet verdeeld in het in akt zijnde en het in potentie zijnde. Dit zullen we hier nog wat nader uitwerken.

We hebben gezien dat bij Thomas de potentie slechts kan bestaan als de potentie van een akt. Een potentie kan namelijk niet op zichzelf staan, en heeft dus een actueel zijnde nodig als grondslag. Zo kan de eerste stof alleen bestaan als een in de actuele substantie aanwezige potentie, niet op zichzelf. Dit komt erop neer dat een potentie slechts bestaanbaar is als iets geactueerds, namelijk als een akt die nog tot verdere actuering in staat is.⁶¹

Maar met de voorwaarde van een actuele grondslag voor de bestaanbaarheid van de potentie is, we hebben het reeds opgemerkt, alleen een noodzakelijke, niet een voldoende voorwaarde van de potentie gegeven. Want precies voorzover een akt nog verdere actuering toelaat, en dus in potentie is, moet er een beginsel zijn waardoor het komt dat die akt niet geheel en al akt, en dus *actus purus* is.

Volgens Thomas is de enige reden waarom een akt niet geheel en al akt is gelegen in de vermenging met of de oriëntatie op een potentie. Een akt wordt niet uit zichzelf beperkt, aldus Thomas, maar alleen omdat hij in een potentie wordt ontvangen: "Nullus enim actus invenitur finiri, nisi per potentiam quae est ejus receptiva."⁶²

Uit dit laatste wordt echter volkomen duidelijk, dat die ontvangende potentie niet alsnog herleidbaar mag zijn tot de akt, maar een aan de akt gelijkooorspronkelijk zijnsbeginsel moet vertegenwoordigen. Thomas versmalt zijn echter uiteindelijk weer tot in akt zijn. Hij kan namelijk onmogelijk een aan de akt gelijkooorspronkelijke potentie als tegeninstantie gedogen, aangezien hij zich genoopt ziet alle zijn ter laatste instantie te herleiden tot één actueel beginsel, de *actus purus*, ofwel God.

Het is dus Thomas' versmalling van *zijn* tot *in akt zijn*, waardoor het centrum van zijn ontologie, de substantie, in een fundamentele ambiguïteit is bevangen. Enerzijds vertegenwoordigt de akt het eigenlijke en onafhankelijke, de potentie het oneigenlijke en

⁶¹ *Spir.* 1c: "[...] nunquam tamen invenitur in rerum natura potentia quae non sit perfecta per aliquem actum [...]."

⁶² *Comp.* I.18.

afhankelijke zijn.⁶³ Anderzijds kan het eigen zijn van de potentie echter niet herleid worden tot de akt, wil de potentie de functies kunnen vervullen waarvoor zij is ingeroepen, zoals beginsel zijn van ontstaan en vergaan.⁶⁴

De zuivere potentie van de materie als beginsel van de vergankelijkheid van de substantie kan enerzijds niet herleid worden tot een wijze van in akt zijn, want dit zou inhouden dat een akt zijn eigen vergankelijkheid zou zijn. Maar anderzijds is er voor een potentie die, zij het gefundeerd in een akt, niettemin als potentie gelijkoorspronkelijk is met de akt, bij Thomas geen plaats, daar, zoals gezegd, alle zijn ter laatste instantie tot in akt zijn moet worden herleid.

11. Thomas' scheppingsdenken

Dit laatste wordt met name geïllustreerd uit Thomas' behandeling van de eerste stof in verband met de schepping. Thomas behandelt de vraag naar het geschapen zijn van de eerste stof ondermeer in *STh* I, q. 44, a. 2. We zullen deze tekstplaats, en andere ermee in verband staande, wat nader in ogenschouw nemen.

We zagen hierboven dat de eerste stof zuivere potentie is. Zij kan daarom alleen zuivere passiviteit zijn, daar zij niets anders is dan loutere bepaalbaarheid, namelijk bepaalbaarheid in de orde van de substantie. En aan het substantiële zijn gaat zoals we gezien hebben niets actueels vooraf. De eerste stof is dus het eerste passieve of lijdelijke beginsel.

De tweede objectie van het artikel speelt in op dit gegeven, en stelt dat de eerste stof daarom een oorspronkelijk beginsel is, en niet herleidbaar tot de Schepper, die het oorspronkelijke actieve beginsel is.⁶⁵

⁶³ *Subst. Sep.* 5: "Manifestum est autem quod potentia est minus ens quam actus: non enim dicitur potentia ens nisi secundum ordinem ad actum: unde non simpliciter dicimus esse quae sunt in potentia, sed solum quae sunt in actu."

⁶⁴ *STh* I, q. 75, a. 5c: "[...] forma, in quantum forma, est actus; id autem quod est in potentia tantum, non potest esse pars actus; cum potentia repugnet actui, utpote contra actum divisa."

⁶⁵ *STh* I, q. 44, a. 2 obj. 2: "[...] actio et passio dividuntur contra se invicem. Sed sicut primum principium activum est Deus, ita primum principium passivum est materia. Ergo Deus et materia prima sunt duo principia contra se invicem divisa, quorum neutrum est ab alio."

In deze objectie vinden we dus ons boven uitgewerkt bezwaar tegen een herleiding van het in potentie zijn tot het in akt zijn verwoord.

In zijn antwoord op deze objectie stelt Thomas dat iedere lijdelijkheid of passiviteit het gevolg is van een werking of activiteit. Deze stelling berust op de overweging dat passiviteit een vorm van afhankelijkheid en dus van onvolkomenheid is. Voorzover iets actief is, is het echter onafhankelijk en volmaakt. Hieruit volgt dat het eerste passieve beginsel het gevolg is van het eerste actieve beginsel. Dit eerste beginsel moet dus zuiver actief zijn, en als zodanig onafhankelijk en volmaakt.⁶⁶

Het laatste beantwoordt aan het zijn van God, die volgens Thomas zuivere akt is en samenvalt met zijn activiteit. De vraag is dus nu hoe een zuivere akt een zuivere potentie vermag voort te brengen.

Thomas' beslissing om het passieve principe uit het actieve te laten voortvloeien lijkt alleen maar meer moeilijkheden op te roepen. Ten eerste lijkt het voortbrengen van iets zuiver passiefs niet in overeenstemming met de aard van het voortbrengende agens. Uitgaande van het tweevoudige beginsel dat ieder agens iets hem gelijkends voortbrengt, en dat ieder agens werkzaam is voorzover het in akt is, lijkt de conclusie onvermijdelijk dat al het door een agens voortgebrachte op zekere wijze in akt zal moeten zijn. De *ratio* of aard van de eerste stof lijkt dus niet verenigbaar met de notie dat zij voortgebracht zou zijn. Voortbrengen lijkt samen te vallen met actueren, en voortgebracht worden met geactueerd worden.⁶⁷

Voorts is er nog het in deze tekst overigens niet opgeworpen probleem op welke wijze van iets zuiver potentieels een idee in God zou kunnen bestaan, dat als *causa exemplaris* zou kunnen dienen bij het maken ervan. Een idee waarnaar iets gemaakt wordt, is, zo zou men zeggen, altijd een idee van iets bepaalds. Hoe zou er een idee kunnen zijn van iets dat niets bepaalds is, doch tot alle bepaaldheid slechts in aanleg

⁶⁶ *STh* I, q. 44, a. 2 ad 2: “[...] passio est effectus actionis. Unde et rationabile est quod primum principium passivum sit effectus primi principii activi. Nam omne imperfectum causatur a perfecto. Oportet enim primum principium esse perfectissimum, ut dicit Aristoteles.”

⁶⁷ *STh* I, q. 44, a. 2 obj. 3: “[...] omne agens agit sib simile; et sic cum omne agens agat in quantum est actu, sequitur quod omne factum aliquo modo sit in actu. Sed materia prima est tantum in potentia, in quantum hujusmodi. Ergo contra rationem materiae primae est quod sit facta.”

is? Met andere woorden, een idee schijnt altijd een vorm te moeten zijn. Maar de eerste stof is nu juist vormloos. Dus kan er van haar geen idee zijn, en kan God geen idee van haar hebben waarnaar hij haar zou hebben geschapen.⁶⁸

Thomas zoekt de oplossing voor beide moeilijkheden in dezelfde richting. Hij stelt dat de stof weliswaar is geschapen, niet echter zonder een vorm. Het feitelijk geschapene is dus steeds iets in akt. Maar omdat het schepsel geen *actus purus* is, doch een akt vermengd met potentie, daarom moet ook die potentie geschapen zijn. Zij is mee-geschapen met het in primaire zin geschapene, de substantie.⁶⁹ Ook de idee van de materie bestaat als eigenlijke idee, dat wil zeggen als voorbeeld waarnaar de materie is geschapen, niet afzonderlijk van de idee van de vorm of het compositum.⁷⁰ Op deze wijze lijkt uiteindelijk alle zijn herleid te kunnen worden tot in akt zijn, door de terugvoering op God als de scheppende oorzaak, de *actus purus*.

Maar nu keert het probleem hoe deze *actus purus* in zijn scheppende werkzaamheid iets kan voortbrengen dat met potentie is behept in verhevigde mate terug. Volgens het boven aangehaalde beginsel van Thomas wordt een akt niet uit zichzelf beperkt, doch alleen doordat hij in een potentie wordt ontvangen. Wil er dus sprake zijn van een scheppingsakt van God, dan kan die akt, zo lijkt het, alleen resulteren in het bestaan van beperkte, met potentie behepte schepselen, indien hij in een beginsel van potentie wordt ontvangen. Maar juist dat is met betrekking tot de scheppingsakt uiteraard onmogelijk, omdat dit beginsel van potentie dan aan het geschapen zijn zou zijn onttrokken, en een

⁶⁸ *Ver.* 3.5, obj. 1: "Idea enim [...] forma est. Sed materia nullam habet formam. Ergo nulla idea in Deo materiae respondet."

⁶⁹ *STh* I, q. 44, a. 2 ad 3: "[...] ratio illa non ostendit quod materia non sit creata, sed quod non sit creata sine forma. Licet enim omne creatum sit in actu, non tamen est actus purus. Unde oportet quod etiam illud quod se habet ex parte potentiae, sit creatum; si totum quod ad esse ipsius pertinet, creatum est." *Pot.* 3.1, ad 12: "[...] neque materia neque forma neque accidens proprie dicuntur creari, sed concreari."

⁷⁰ *Ver.* 3.5c: "[...] si proprie de idea loquamur, non potest poni quod materia prima per se habet ideam in Deo distinctam ab idea formae vel compositi: quia idea proprie dicta respicit rem secundum quod est producibilis in esse; materia autem non potest exire in esse sine forma, nec e converso. Unde proprie idea non respondet materiae tantum, nec formae tantum; sed composito toti respondet una idea, quae est factiva totius et quantum ad formam et quantum ad materiam."

zelfstandige tegeninstantie tegenover de Schepper zou vertegenwoordigen. Laat men het beginsel van potentie echter voortkomen uit de scheppingsakt zelf, dan hebben we te maken met de zelfbeperking van een zuivere akt. Een zuivere akt sluit echter iedere zelfbeperking uit.⁷¹

Wanneer we het *corpus articuli* van het onderhavige artikel bestuderen, zien we dat Thomas er de nadruk op legt dat het gehele zijn van het zijnde door God is geschapen, daar het *zijn* het formele opzicht van de schepping is. Uit dien hoofde kan hij het geschapen zijn van ook de eerste stof bevestigen. Deze bevestiging heeft echter een hoge mate van uitwendigheid. Het uit de aristotelische filosofie overgenomen beginsel van de zuivere potentie wordt hier eenvoudigweg ondergeschikt gemaakt aan de stelling dat alles door God is geschapen, zonder de steun van een inhoudelijke analyse van de wijze waarop de zuivere potentie tot de zuivere akt kan worden herleid. God is hier niet de oorzaak van beide principes, van de akt zowel als de potentie, maar wordt met één der principes vereenzelvigd.

12. Slotbeschouwing

Het lijkt er op dat de dualismen van stof en vorm of van potentie en akt zoals we die bij Thomas aantreffen verankerd zijn in het substantiebeprij, dat hierboven in Aristoteles' analyse van de verandering als een reeds gefixeerd uitgangspunt fungeerde. Aristoteles emancipeert zich daarmee in zekere mate van de probleemstelling zoals deze zich historisch had ontwikkeld. Historisch liggen de verhoudingen namelijk omgekeerd en wortelt het substantiebeprij in het Griekse denken in het probleem van wording en verandering: hoe kunnen we zeggen dat iets is, wanneer de ervaring ons leert dat alles voortdurend verandert?

De oplossing van Parmenides en in mindere mate van Democritus is om het worden te herleiden tot het zijn. De oplossing van

⁷¹ I CG. 43: *Item*: "Tanto actus aliquis perfectior est, quanto minus habet potentiae permixtum. Unde omnis actus cui permiscetur potentia, habet terminum suae perfectionis: cui autem non permiscetur aliqua potentia est absque terminus perfectionis." Over deze kwestie zie ook de kritische studie (met de repliek van R.A. te Velde) van V. Kal, Van participatie tot zelf-limitatie; over Thomas' filosofie van de schepping, in *Tijdschrift voor Filosofie* 57/2 (1995).

Heraclitus is om het zijn te herleiden tot het worden. Plato's oplossing is om zowel het worden als het zijn te behouden door ze over verschillende domeinen te verdelen. Aristoteles' oplossing tenslotte pooft beide te behouden door ze op een heel bepaalde wijze met elkaar te verenigen.

Men kan echter niet aan de indruk ontkomen dat Aristoteles' oplossing hierbij schatplichtig blijft aan de zijnsconceptie van Parmenides, welke van meet af aan een aan het worden onttrokken zijn poneerde. Een eerste indicatie hiervoor ligt in de boven geconstateerde en door Thomas overgenomen vereenzelviging van *zijn* met *in akt zijn*.

Een tweede indicatie ligt daarin dat er bij Aristoteles geen verbinding valt te leggen vanuit de metafysische principes van de substantie, eerste stof en substantiële vorm, naar de fysische en zintuiglijk waarneembare aspecten van die substantie. Bij Aristoteles hebben we dus naar het schijnt te maken met een tweevoudig dualisme in de substantie: (1) het dualisme van materie en vorm, en (2) het dualisme tussen de intelligibele substantiële principes enerzijds en de empirische realiteit van de substantie anderzijds.

Nu scheen evenwel juist in Aristoteles' analyse van de verandering, waaruit de principes van de substantie openbaar werden, zo een verbinding te zijn gegeven, zij het slechts in één richting, namelijk van de empirische realiteit naar de metafysische principes, niet andersom.

Aristoteles heeft echter aan zijn bewegingsanalyse reeds zijn substantiebeprijp ten grondslag gelegd. Hij stelt immers het probleem van de substantiële verandering aan de orde, zonder zich af te vragen of de substantie wel op adequate wijze onderworpen kan worden aan een veranderingsanalyse. Aristoteles gaat reeds uit van het bestaan van de veranderlijke, sensibele substantie en pooft vervolgens haar nader begrijpelijk te bepalen via het veranderingsprobleem.⁷² Het is echter

⁷² Thomas wijst op deze volgorde in de bepaling van het substantiebeprijp bij Aristoteles: *In VII Metaph.* 2:1280: "[...] nunc dictum est quid sit substantia «solum typo», idest dictum est solum in universali, quod substantia est illud, quod non dicitur de subjecto, sed de quo dicuntur alia; sed oportet non solum ita cognoscere substantiam et alias res, scilicet per definitionem universalem et logicam: hoc enim non est sufficiens ad cognoscendum naturam rei [...].” Thomas vervolgt: “[...] quia hoc ipsum quod assignatur pro definitione tali, est *manifestum*” (Curs. GtH) en wijst er op dat de principes van dit ‘*manifestum*’ nog aan de orde moeten komen: “Non enim hujusmodi definitio tanguntur principia rei, ex quibus cognitio rei dependet; sed tangitur aliqua communis conditio rei

helemaal niet gezegd dat de in het substantiebegrip aanwezige vooronderstellingen zich laten rijmen met de vooronderstellingen van het veranderingsbegrip.

In het aristotelische en thomistische substantiebegrip gaat het om een uiteindelijk dragend subject dat éénheid verleent aan al het aan dit subject toekomende. We hebben reeds gezien tot welke problemen deze eenheid leidt in de verhouding van substantie en accident bij de individuatie.

De bewegingsanalyse van Aristoteles conflicteert echter met zijn door Thomas overgenomen substantiebegrip, zodra slechts de maat van de beweging, de tijd, erbij wordt betrokken. De tijd is bij Aristoteles zoals men weet de mogelijke maat of liever het telbare getal van het substantiële subject voorzover dit onderhevig is aan verandering. 'Getal' is hier te verstaan als het getal zoals het in het getelde is, dus als de potentieel oneindige reeks bewegings- of veranderingstoestanden.⁷³

De beweging en de tijd laten zich echter niet binnen de grenzen van de éne substantiële drager opsluiten. De eenheid van de wording of verandering kan niet aan de wordende substantie zelf toekomen. Vraagt men zich namelijk af waarin de verandering haar eenheid heeft, dan is het beslist onvoldoende om als antwoord te wijzen naar de vorm van het wordende, dus naar de doelloorzaak. Want dan heeft men de verandering niet als zodanig doch alleen in haar eindterm gevat. In haar eindterm is de verandering echter opgeheven. De verandering zelf bestaat echter precies in de overgang van in potentie zijn naar in akt zijn; zij is *actus entis in potentia prout est in potentia*. In deze definiërende bepaling moet zij dus ook haar eenheid vinden.

Maar hier duikt de moeilijkheid op dat deze eenheid een vorm moet zijn, terwijl de beweging of verandering nu juist de overgang naar een vorm is, en zich om zo te zeggen 'beweegt' tussen de uitersten van materie en vorm. Wil de verandering of wording dus een eenheid en daarmee een vorm hebben, dan zal deze eenheid slechts buiten de substantie kunnen worden aangetroffen.

per quam talis notificatio datur." In het verdere van het betoog komt de veranderingsproblematiek ter sprake (in 2:1286 e.v.).

⁷³ IV *Phys.* 11: "[...] when we do perceice a 'before' and an 'after', then we say that there is time. For time is just this number of motion in respect of 'before' and 'after'." [Vert. R.P. Hardy en R.K. Gaye]

De oorzaak van deze uitkomst is niet moeilijk te ontdekken wanneer men bedenkt dat de éénheid van de substantiële beginselen door Aristoteles, nagevolgd door Thomas, in de vorm wordt gezocht. De vorm kan echter onmogelijk, we hebben het hierboven reeds geconcludeerd, de materie precies naar haar in potentie zijn in zich verenigen. Het stellen van de vorm als eenheidsbeginsel is een herleiding van *zijn* tot *in akt zijn* en het is dan ook niet verbazingwekkend dat juist het in potentie zijn van de verandering aan deze eenheid ontsnapt. Het dilemma van Parmenides is nog volledig actueel. Het is door de onderscheiding van in potentie zijn en in akt zijn slechts in schijn overwonnen.

Het is bekend dat bij Aristoteles en Thomas de verandering haar formele eenheid heeft in een relatie van de kennende geest tot de bewegende dingen. De 'stof' der verandering is daarbij in de dingen, de 'vorm' in de geest.⁷⁴

Deze verdeling van 'vorm' en 'stof' over twee substanties maakt volstrekt duidelijk dat het ten enen male onmogelijk is verandering en tijd binnen de substantie zelf als subject te houden. Daarbij komt nog dat de relatie van de kennende geest tot de veranderende substantie alleen in die kennende geest bestaat, niet in de gekende substantie.

Dit alles wijst erop dat er een principiële onverenigbaarheid is van het substantiebeprip met de bewegingsanalyse van Aristoteles, waardoor dit gehele substantiebeprip wordt ondergraven: *de substantie is niet in staat om de zijnseenheid te waarborgen van haar veranderlijke toestanden*. Deze eenheid bestaat alleen buiten de substantie, in de kennende geest. Dit betekent echter niets anders dan dat de veranderlijke substantie niet als een uiteindelijk subject van de verandering fungeert. Als laatste subject van de verandering fungeert nu immers een relatie, namelijk de relatie van de kennende geest tot de veranderlijke substantie.

De toepassing door Aristoteles van zijn bewegingsanalyse op de substantie, waardoor de substantiële principes van de hylemorfe compositie, materie en vorm, aan het licht traden, impliceert dus de opheffing van het substantiebeprip in de zin van een uiteindelijk subject binnen de werkelijkheid.

⁷⁴ *In I Sent.* 19.2.1c: "[...] illud quod est de tempore quasi materiale, fundatur in motu, scilicet prius et posterius; quod autem est formale, completur in operatione animae numerantis [...]."

De onverenigbaarheid van het substantiebegrip met de bewegingsanalyse is uiteindelijk gefundeerd in de gelijkstelling van zijn met in akt zijn, een gelijkstelling die voert tot het boven geconstateerde ontologisch dualisme van potentie en akt. In deze gelijkstelling komt wellicht een denken tot uiting dat voorwaarden wil stellen aan het zijn, en dat een bepaalde wijze van zijn, welke op het zijn volgt, en dus 'later' is dan het zijn zelf, tot norm voor het zijn zelf wil verheffen.⁷⁵

Thomas neemt Aristoteles' substantiebegrip over in de context van een christelijke scheppingsleer, zonder de mogelijkheid te benutten om de gedachte aan laatste subjecten binnen de geschapen orde vanuit zijn scheppingsdenken onder kritiek te stellen. Dit betekent dat de in dit substantiebegrip besloten onverenigbaarheid haar werking niet zal nalaten uit te oefenen op de wijze waarop het geschapen zijn door Thomas zal worden opgevat. Deze onverenigbaarheid zal zich met name toespitsen in de verhouding van lichaam en ziel, volgens Thomas een materie-vorm verhouding, en in de opvatting van de mens als substantie.

Summary

This article starts from the hypothesis that Thomas Aquinas' theory of hylomorphic substance, taken over from Aristotle, carries with it an ontological dualism.

A first indication for this dualism is found in the mutual irreducibility of the substantial principles of being, form and matter. According to Thomas form by its actuating of matter is the principle of unity of substance. Matter however withdraws from this unity. As matter does not take its potentiality from form, it cannot find its destination in form neither. Form and matter thus constitute only a relative unity.

This only relative unity of substance becomes evident in particular by Aquinas' location of the principle of individuation in matter. Form, the principle of determination, here appears to be a principle only of specific, not of individual determination. The principle of individuation cannot be located in form because this would make form

⁷⁵ Peeters, o.c., 172g (395): "[...] wij [kunnen niet] uitleggen wat zijn *is* door iets dat éérder is dan het zijn en een noodzakelijke voorwaarde voor het zijn, maar alleen door iets dat lâter is dan het zijn en een noodzakelijk gevolg van het zijn [...]."

by itself an individual substance and a subsistent form. It can however neither be located in matter, since matter of itself has no determination whatsoever. Matter therefore cannot possibly be the principle of individual determination. Hereby is recognizable that Thomas' notion of composite and perishable substance, derived from Aristotle, shows an inner problematic.

At this point Thomas sees himself forced to an untenable compromise by shifting the location of the individuating principle to quantitatively determined matter, and thus to form.

The lack of inner unity of substance is ultimately grounded in the mutual irreducibility of act and potency. This mutual irreducibility plays tricks on Thomas in his doctrine of creation, where he meets the task of reducing all being in the last instance to a single principle. Thomas attempts here to overcome the duality of act and potency by identifying pure act with God and by reducing the passive principle of potency to the active principle of act. Potency however, though founded in act, is irreducible to act.

VERGEVING ALS GAVE VAN DE GEEST
Thomas van Aquino over het sacrament van boete en
verzoening. Reflecties bij F.G.B. Luijten, *Sacramental*
***Forgiveness as a Gift of God* (Leuven: Peeters 2003)**

Lambert Leijssen

Op 8 mei 2003 promoveerde Fredericus G.B. Luijten tot doctor aan de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht met een proefschrift over het sacrament van verzoening in de opvatting van Thomas van Aquino, met als promotor rector prof. dr. H.W.M. Rikhof. Ik mocht dit proefschrift beoordelen en graag geef ik hierbij mijn reflecties, zowel om de kwaliteiten van dit werk te onderstrepen, als om nog open vragen op te roepen en tot verdere reflectie aan te sporen.

De auteur vertrekt vanuit de vaststelling van de diepgaande crisis in de beleving van het sacrament van verzoening in onze tijd. Zonder alle factoren te analyseren die deze crisis hebben veroorzaakt, gaat hij in op de eigenlijke inhoud van dit sacrament, de vergeving van de zonden, die naar de diepste laag van de realiteit, een verzoening met God inhoudt, waarbij dan de rol van het Heilige Geest, de inwoning Gods, onderzocht wordt vanuit de theologie van Thomas van Aquino. Deze benadering laat toe, dit sacrament in de christelijke beleving van het omgaan met zonde en schuld op een genuanceerde manier te verstaan, vooral met betrekking op het werkzame karakter van dit ritueel, dat zeker niet als een automatisme of kerkelijke 'manipulatie' van gelovigen kan opgevat worden.

Door terug te gaan tot een juiste beschrijving en interpretatie van de theologie en de sacramentologie van Thomas van Aquino krijgt het boek nog meer belang en scherpere formulering in de vraagstelling naar de ware toedracht van de verschillende 'oorzaken' van zondevergeving. Hierbij blijkt dat de sacramentele oorzakelijkheid op de juiste plaats moet ingeschat worden als kerkelijke bemiddeling via een sacramenteel

teken ('*sacramentum tantum*') dat de '*res tantum*', de diepere werkelijkheid van vergeving in zichtbaarheid toont en bewerkt in de gelovige. Bij de probleemstelling vertrekt de auteur van de laatste stand van onderzoek in dit domein, waar met name gewezen is op de 'Trinitätsvergeessenheit' en 'Geistesvergeessenheit' (Lothar Lies) in de westerse sacramentologie. In die leemte situeert zich het boek als een belangrijke invulling en uitwerking.

Tevens kadert dit werk het vernieuwde Thomas-onderzoek in (rehabilitatie), waarbij de originele visies van Thomas van Aquino beter uit de verf komen nadat de laag van de scholastieke handboeken afgepeld is.

De auteur heeft geopteerd voor een behandeling die vertrekt vanuit het einddoel ('*ultima res*') van het sacrament van de verzoening. Aldus behandelt hij uitvoerig de diepere, innerlijke betekenis van zondevergeving (hoofdstuk 2) en de rol van de Heilige Geest (hoofdstuk 3) om van daaruit de reikwijdte van de sacramentele bemiddeling af te bakenen (hoofdstuk 4). Tegen die achtergrond worden de noodzaak en wenselijkheid van de sacramentele, kerkelijke (i.c. priesterlijke) bemiddeling naar hun eigen bijdrage tot de verzoening met God gerelativeerd. Door centraal te stellen dat de innerlijke bekering – de '*contritio*', die zelf een gave van de Geest is – het hart uitmaakt van het zondevergevingsproces, kan de auteur zijn originele benadering staven, zoals in de titel uitgedrukt is: "Sacramental Forgiveness as a Gift of God".

In het eerste hoofdstuk geeft de auteur een correct, bondig overzicht van de historische achtergrond aangaande de 'boete' (*penance*) in de kerkelijke bemiddeling van zondevergeving. Tevens brengt hij daar een volledig overzicht van de werken van Thomas, die met zijn onderwerp te maken hebben in kaart. Het materiaal voor zijn Thomas-onderzoek is aldus exhaustief in goede orde toegelicht.

Bij de analyse zien we op verscheidene plaatsen een 'close reading' van *Quaestiones* en *Articuli*, waarin Thomas op de voet gevolgd wordt, en waarbij evolutie tussen zijn vroeger werk (*Scriptum* e.a.) en de *Summa Theologiae* waar nodig aangeduid is (zo bijv. de overgang van de deprecatieve naar de indicatieve formulering van de absolutie, pp. 156-172). De invoeging van het aristotelische hylemorfisme (*materia et forma*) om het Augustijnse begrippenpaar (*verbum et elementum*) op

parallele wijze te vertolken, wordt terecht naar de tweede helft van de 13e eeuw verwezen, daar waar Thomas in de originele lezing in dit opzicht *res et verba* aanhoudt in de context van ‘*significatio*’ (met beroep op Schillebeeckx, en het commentaar van M. Brinkman, p. 165, voetnoot 81). Ook dit voorbeeld staft het wetenschappelijke niveau van de bespreking van Thomas-teksten. Hieraan kan nog de behandeling van de betekenis van de ‘power of the keys’, die uiteindelijk ook als een gave van de Geest erkend wordt, toegevoegd worden (pp. 184-185).

In de verwerking van het materiaal komt de auteur tot een eigen synthetische voorstelling van de werkzaamheid van het sacrament van verzoening, rekening houdend met alle gegevens die hij in het exploratieve gedeelte van dit werk onderzocht heeft, met bijzondere nadruk op de begrippen ‘appropriation’, ‘*proprium*’, ‘indwelling’ – inwoning van de Triniteit – en ‘missions’ in onzichtbare en zichtbare orde. De werking van de Geest in de ontvanger van het sacrament wordt verbonden aan “a divine instinct, moving the will of the penitent” (cf. Walgrave, pp. 71-74, 93-94).

Als methode heeft de auteur een kritische literatuurstudie aangewend. De teksten van Thomas zijn behandeld in hun eigen context, met aandacht voor het opkomend aristotelisme, maar vooral vanuit de schriftuurlijke achtergrond en de Augustinus-citaten (in het corpus van de ‘*sed contra*’ en de ‘*respondeo dicendum quod*’ in de *Quaestiones*). Hierin is het werk consequent een betrouwbare analyse van de opvattingen van Thomas. Deze worden weliswaar geconfronteerd met hedendaagse vragen, zoals bijvoorbeeld de slachtofferhulp en de ‘exoneratie’ (cf. Annemie Dillen), vragen die niet aan de orde waren in Thomas’ reflecties.

De kandidaat is zich bewust van deze inperking en laat Thomas niet méér zeggen dan wat in zijn gedachtegang verwacht kan worden. De methodiek die gevolgd is in dit werk is die van de discipline van een studie over gedateerde teksten, in hun eigen context gesitueerd, gevolgd door een historische hermeneutiek

Nieuw in dit boek is zeker de voorstelling van het sacrament van verzoening als een “gave” (‘gift’) van de Heilige Geest. De auteur is tot dit inzicht gekomen vanuit de ontleding van Thomas’ teksten, waarbij de bespreking van die teksten over het sacrament eerst een omkadering gekregen hebben vanuit de bredere achtergrond over de beschouwingen

van Thomas over de Triniteit en de Heilige Geest in hun eigen 'missions'.

Nieuw is ook dat het begrip 'causaliteit' in dit boek uiteindelijk herleid wordt naar en begrepen dient te worden binnen de werking van de eerste (*principalis*) causaliteit. Dit doet geen afbreuk aan de klassieke visie dat de sacramenten hun werkzaamheid ontlenen aan de "kruisgenade" (*virtus passionis Christi*, cf. J. Wissink, p. 181), maar deze christologische referentie moet aangevuld (en verbeterd) worden met de pneumatologische dimensie. De auteur gaat zelfs verder door de causaliteit in een trinitair perspectief te plaatsen.

Op het gepaste moment verwijst hij naar de bestaande opvattingen over het behandelde thema (bijv. visies van Walgrave, Schillebeeckx, Congar, Rahner, Schmidbauer) en maakt daarbij zijn eigen appreciatie duidelijk. Er is evident een instemming met Walgrave (*instinctus*), Congar (over de Heilige Geest), Rahner (over de 'economische' triniteit, p. 90).

Terecht typeert hij Thomas van Aquino als een "negative theologian" (pp. 99-100, 110) en in de hedendaagse reflectie over de sacramentologie in een postmoderne context verdient deze kwalificatie bijzondere aandacht. In het hedendaagse discours is de postmoderniteit een thema geworden, waarbij de aandacht in de sacramentologie en bij uitbreiding in de fundamentele theologie gaat naar de ontoereikendheid van het aristotelisch (metafysisch) model van opvattingen in de leer over God en bijzonder in de sacramentenleer. Louis-Marie Chauvet is toonaangevend in dit domein, en in dit boek wordt naar hem verwezen in verband met het 'productionist scheme of representation' (p. 157, voetnoot 42). De visies van L.-M. Chauvet zijn mijns inziens operatief in de reflecties van de auteur, maar hij gaat niet in op een doordenking van de sacramentenleer in de categorie van het "symbool", los van "onto-theological" vooronderstellingen, want "beyond the scope of this dissertation" (*ibid.*).

Als interpretatie van de originele opvattingen van Thomas van Aquino over de Triniteit, de Heilige Geest en specifiek over het sacrament van 'boete', is dit werk zeker creatief te noemen. Grote gedeeltes van Thomas' teksten worden onbevangen opnieuw gelezen, waarbij opvattingen uit de 'schooltheologie' worden gecorrigeerd. Er is duidelijk een rehabilitatie van Thomas aan de orde, wanneer zijn teksten in de originele context gelezen worden. Zijn aandacht voor de Godskennis

“*quoad nos*” eindigt in de (negatieve) erkenning van het ondoorgrondelijke mysterie, hetgeen Rahner ook in zijn commentaren op Thomas erkend heeft. Het onderzoek naar Thomas' visie op het sacrament van 'boete', heeft door de bredere omkadering binnen een Triniteitsleer en pneumatologie tot verrijkende inzichten geleid.

In de opbouw van dit boek staat het eerste hoofdstuk als een verkenning van het materiaal voorop en dat is verantwoord. De twee volgende hoofdstukken gaan naar de kern van het object van onderzoek, vergeving en Heilige Geest, en hoofdstuk vier geeft dan de behandeling van het sacrament. In feite ligt het zwaartepunt, de centrale focus, op de Heilige Geest. Dit bepaalt de hoofdaandacht in dit werk en dat is ook zijn verdienste.

Het vijfde hoofdstuk over de Kerk komt over als een anticlimax. De auteur heeft rekenschap willen geven waarom '*de ecclesia*' nooit thematisch geworden is bij Thomas, die wel aandacht had voor '*congregatio fidelium*' en '*corpus mysticum*', maar in feite dan voor de sacramenten enkel oog had voor de bedienaar ("priesterlijke dienst", in hiërarchische ordening).

Dit vijfde hoofdstuk is hoofdzakelijk in confrontatie met G. Sabra gestructureerd, maar ik mis hier een meer fundamentele confrontatie met de visie op de Kerk als 'Grundsakrament', hetgeen Rahner tegen Thomas opgezet heeft. Het scholastieke '*res et sacramentum*', de '*interior poenitentia*' werd door Rahner resoluut als te formalistisch afgewezen en vervangen als tusseneffect door de '*pax cum ecclesia*': dan kan de zichtbare verzoening met de Kerk het effectieve doorverwijzingsteken worden van de '*pax cum Deo*'. En dan kon de bemiddeling door de Kerk wel "thematisch" worden. Dit is een kritiek, die op de thomistische opvatting gemaakt kan worden.

De auteur heeft terecht opgemerkt, dat er een versmelting gebeurt tussen de kerkelijke en goddelijke verzoening, omdat zij uit de éne bron ontstaat, de innerlijke contritio (*res et sacramentum*). Deze (thomistische) opvatting vinden we terug in de 'Katechismus van de Katholieke Kerk', maar daarmee wordt geen recht gedaan aan de theologische reflecties (en verworvenheden) over de Kerk als 'Grundsakrament'. Zijn de visies van Schillebeeckx, Möhler, Congar, Rahner in dit opzicht toch niet meer te behartigen om de Kerk als sacrament te waarderen, waardoor uiteindelijk de verzoening met God

inderdaad via de bemiddeling van de Kerk, op grond van de overige argumenten ('human condition, *per visibilia ad invisibilia...*') kan plaatsvinden? Dit is een vraag die ik aan de auteur wil stellen.

**THE MEANING OF
THE ALMIGHTINESS OF GOD**
A response to Mark-Robin Hoogland's
God, Passion and Power (Leuven: Peeters 2003)

Jan Muis

1. Introduction

Christians have always believed that God is almighty. Since the last half of the twentieth century, this conviction has become increasingly problematic for several reasons. New questions about God's almightiness have been raised by the occurrence of evil, but also by reflection on the central belief of Christianity that God is love. If God loves His creation, and if God is almighty, why do so many innocent people experience suffering and evil? For many people this question is ultimately a question about God. If there is so much evil, and if God is almighty, does He truly love us? Or, conversely, if so many people suffer while God loves them, is He in fact almighty? Would it not be better to say that God has no power to make an end to this evil? Does the love of God not imply that He Himself is suffering with and in his suffering creatures?

Bearing these questions in mind, Mark-Robin Hoogland has written an interesting and instructive doctoral thesis about the relation between God's might and suffering in the theological thinking of Thomas Aquinas.¹ He analyses Aquinas's concepts of divine almightiness and love, and concludes that Thomas's conception offers adequate answers to the questions mentioned above. Is he right? Does Thomas provide answers to our modern questions and concerns, or should we reconsider and re-interpret the concept of almightiness?

¹ Mark-Robin Hoogland C.P., *God, Passion and Power. Thomas Aquinas on Christ crucified and the almightiness of God*, Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, New Series, Volume IX, Utrecht 2003. The numbers in the text refer to the pages of this volume.

To answer this question, I start with an outline of Hoogland's investigation, and then mention some questions about God's almightiness that I find more crucial than the questions he poses (section 2). Then I analyse the answers Thomas gives to these questions: firstly, his thoughts about God's love (section 3), secondly, his definition of almightiness (section 4). I end with some concluding remarks about the concept of almightiness (section 5).

2. Mark-Robin Hoogland's study

Mark-Robin Hoogland looks in Aquinas's theology for answers to a number of questions regarding the almightiness of God. Does it make sense to talk about the suffering of God? Can we say that God Himself is suffering in the suffering of Christ? How does suffering relate to love; is divine love compatible with suffering? How are suffering and love connected with almightiness? Why do we call God almighty at all, and what does this concept mean? In all these questions Hoogland's focus is on the interconnection between the suffering of Christ and the almightiness of God.

In his analysis of Thomas's texts, Hoogland assumes that Thomas reflects theologically on the given Christian faith of the Catholic Church. Thomas's thinking is rooted and embedded in the living Catholic tradition, it is no abstract speculation. Furthermore, Thomas is to be considered as a biblical theologian: his point of departure is Scripture, not general philosophical principles. Moreover, we should keep in mind that we find in Thomas's writings a kind of 'negative' theology: Thomas says many things about God, but he never forgets that we cannot describe God in the same way as we describe an object in our world. According to Hoogland, the aim of Thomas's reflections is not to construct a concept of God, or to solve intellectual problems, but to achieve a deeper understanding of the mysteries of faith, which remain mysterious or become even more mysterious just as we begin to understand them.

The results of Hoogland's investigation can be summarized as follows. The suffering of Christ is a completely human suffering, not only in his body, but also in his soul insofar as the soul is the seat of the lower powers. Yet, during his suffering, the higher powers of the soul remain freely and totally directed to God without suffering (61-69). This is made possible by the *unio hypostatica* between the eternal Son and human nature (70). Biblical utterances suggesting that God has suffered

or even died or that Jesus Christ was almighty can be understood in accordance with the doctrine of the *communicatio idiomatum*, construed as a hermeneutical rule (75, 264). As regards the love of God, Thomas stresses that the term love signifies the essence of God. God not only has love, but He is love (89). Love is understood as the will to do good (91). Divine love does not imply any passivity. Because God's essence is completely simple (not-composed), perfect and immutable, there is no *potentia passiva* in God (153-155). God is *actus purus*. He does not undergo anything (97, 121). Even when God is compassionate with human beings in their suffering, He is not reacting to their misery, because He is compassionate from within Himself (96). When the Bible speaks about God's longings or God's wrath, these statements do not describe God in an analogous way; they are, however, adequate metaphors for God's love and justice (98).

Thomas defines the might of God as the power to act (155). This might must be distinguished from coercion, force, violence and oppression (153). Because God's essence is infinite, His might is also infinite (173). The predicate 'almightiness' can only be understood in a proper way in the context of the Christian faith (178). It does not only mean that God can do anything He wants; God can do more things than He actually wills and does. Almighty means that God can do anything which is not self-contradictory or contradictory to God's essence (184). Because suffering is incompatible with the essence of God, God cannot suffer (187).

Surprisingly, Thomas alludes to the almightiness of God in his treatment of Christ's suffering (36) and to the suffering of Christ in his treatment of God's almightiness (182). Indeed, nowhere is God's almightiness manifested as clearly as in the suffering of Christ for our salvation. Christ's suffering reveals that in God almightiness and love are one and the same reality in spite of our difficulties to connect them conceptually. Thomas thinks about God's almightiness from the perspective of His salvific work in Christ (219). He does not speak about the abstract power of a random divine being, but about the freedom to act of the God of Jesus (182). This power is the might of God, who Himself is love and who is neither hindered nor forced by anything or anyone to love human beings, that is, to will and to do good for them (39). Furthermore, God forces no one to love Him. On the contrary, He inspires human beings, disposed by nature towards Him, to return freely to Him, the source and origin of their lives (172).

These thoughts of Thomas are considered by Hoogland to be useful tools for Christian believers to deal with the problems of evil and suffering. Is he right? It struck me that the problem of evil led Hoogland to ask questions about the interrelation between almightiness and suffering. The idea of almightiness itself, however, has not been questioned. To my mind, a more critical question is raised by the problem of evil: why do we Christians have to talk about an almighty God at all? Does the way in which the Bible speaks about the might of God compel us to develop a concept of almightiness? I think the existence of evil rather invites us to think primarily about God's might as a reaction against 'counter-powers'. Can we not better think then about God's power as 'power-over'? Moreover, does the love of God not exclude coercion and do we not therefore, in a sense, have to speak about God's impotence as well? And if we still want to use the term almightiness, how do we have to define this concept regarding these considerations?

In the next sections I will consider which answers Thomas might be able to offer to these questions. I will concentrate on the might of God and leave aside Thomas's classic Christology. To understand God's might properly, I first have to look at God's love.

3. The love of God

When you love somebody, you want the other person and you desire to be united with him or her, while at the same time you cannot force the other to love you. The only power of love is love itself. For that reason Jüngel argues that, when we think about the love of God, we should not exclude beforehand the elements of desire and impotence.² In contrast to this view, Thomas says that it is impossible to use these elements when we think about the love of God.³ When you investigate the arguments for this thesis, the first thing that strikes you is how Thomas's theory of language is functioning here. According to Thomas, we speak about God "metaphorically or properly; when properly, denying or affirming; when

² E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977, 280, 435-437, 445.

³ Thomas seems to draw a distinction between the desire that is brought about by the senses (114) and the natural desire for God, with which human beings have been created (189). I will not discuss this distinction and focus on the general idea of desire.

affirming, univocally or equivocally; when equivocally purely equivocally or analogously" (282). How does Thomas apply these distinctions when he speaks about the love of God?

Thomas considers the term love as a description of the essence of God; therefore, in the proposition 'God is love', the term love is not used metaphorically. The love of God is a choice of the will, which can occur without desire (92). Divine love is without *passio* (97). Because love is the essence of God, we speak properly, though analogously, about God when we name Him love. Every word with which we can say something positive about God is an analogy. Because God is infinitely different from His creatures and falls under no category whatsoever, we cannot talk about God univocally, i.e. in the same way as we talk about created things. Thus far, everything seems to be clear: love is a proper, positive word for God; an analogy, not a metaphor.

Can we follow the same line of reasoning with regard to the term 'desire'? Is it possible to say that God desires human beings and their love when He loves them? In other words, can we use the term desire as an analogy for God's essence as well? This is strongly denied by Thomas. In contrast with love, desire is a term which can be used metaphorically to indicate the essence of God, but not analogously. Why is this? When we use a word metaphorically to signify something which normally is not signified by that word, we do not compare all the aspects of these two things, says Thomas, but only certain aspects of them (131, 132). One is inclined to think that this is also the case when we use an analogy. Thomas himself gives us an example of this in his analysis of divine love. Human beings, he argues, do not know love without passivity (97), but it is still possible to define divine love as love without passivity (92). This means that only certain aspects of human love are attributed to divine love, when we use the term 'love' to describe God. In short, the fact that only certain aspects of two things can be compared is not the difference between a metaphor and an analogy. What, then, is the difference? Which criterion can be used to decide whether a word in a certain context is used metaphorically or analogously? Why can we speak analogously about the love of God, but not analogously about the desire of God?

When I understand Thomas well, he thinks as follows. Desire is aroused by impressions of the senses; that is to say, it is a passive power, a power to undergo something. God, on the contrary, has only active powers, powers to bring about something, because active powers are

more perfect than passive powers, and God is the most perfect being. Besides, to actualise a passive power in God would imply a change in God, but God is immutable (121). Satisfying a desire is also a change, but God is without change. In addition, desire is actualised by sensual impressions of our body (114), but God is incorporeal because He is not composed of body and soul (117). In all these arguments the negative descriptions of God appear to be decisive: because God is not-passive, not-changeable and not-composed it is impossible to ascribe desire to God analogously. It is possible to define love in accordance with these negative attributes of God, but it is impossible to define desire in accordance with them. That is the reason why we can use the term love to describe God's essence analogously, but the term desire only to describe it metaphorically (98).

When this analysis is right, we have only moved the problem from the theory of language to metaphysics. Now we are confronted with the question why we should deny that God is passive, changeable, composed. Why would it be impossible to ascribe passivity and change to God's essence analogously? Which criterion is used by Thomas to decide whether a term can be accepted or has to be rejected as a proper, positive term for God? Ultimately, I suppose, this decision is based on certain intuitions about God which are mainly derived from Greek philosophy. Why should we accept these intuitions? If someone would consider complexity more perfect than simplicity (non-composedness), change as perfect as immutability and passivity, and potentiality not less perfect than activity and actuality, Thomas's arguments are no longer convincing. Then we can say that God desires other beings, or that God in His love for them undergoes their love as well.

Whereas Marcel Sarot, for example, has proposed to abandon some of Thomas's traditional metaphysical assumptions and to speak about God's passivity and mutability, Hoogland blames Sarot for misunderstanding Thomas. In his opinion Sarot erroneously supposes that we can know and describe God in the same manner in which we know and describe an object in our world. Sarot fails to see that Thomas develops a kind of 'negative theology' (119). Thomas does not use negative terms to describe God, but only to say what God is not. Therefore, negative terms are of a different order than positive, analogous terms. They do not belong to the first order language of faith, but to the second order language of theological reflection; they indicate the metaphysical deep-structure of our God-talk. This non-descriptive

character of the negative terms is underscored by Hoogland again and again on crucial points in his discussion (70, 87, 117, 119, 141).

It seems not unreasonable to say that negative terms such as simple, perfect and infinite only indicate what God is not. We only affirm by them that God does not belong to the set of composed, imperfect and finite beings. We cannot possibly say anything positive about God by these terms, because we cannot grasp the content of these concepts. However, this raises a question: if we do not know exactly what we mean by these terms, how then can we appeal to God's simplicity, perfection and infinity to answer the question whether the terms 'love' and 'desire' apply to God? How can we use concepts we cannot grasp nor define in an argument? Can we deduce from God's simplicity, perfection and infinity that God is essentially loving, but not essentially desiring?

The problematic character of concepts such as simplicity, perfection and infinity has been pointed out by De Rijk in his deliberations about what he calls 'indistinctive concepts', i.e. concepts which refer to something undetermined, or concepts without well-defined connotation and denotation.⁴ Examples of such concepts are infinity, 'Ding an sich', God,⁵ nature,⁶ *ens perfectissimum*,⁷ *ens infinitum*,⁸ omniscience and omnipresence.⁹ In De Rijk's opinion these indistinctive concepts refer to traffic rules, rather than conceptual content;¹⁰ their function is to preclude thinking of something determined.¹¹ With reference to Anselm's proof of the existence of God, De Rijk states that the concept of an *ens perfectissimum* is an indistinctive concept, which for that reason cannot be used as a concept in a proof.¹² For De Rijk, the question whether an absolute perfect being exists is therefore meaningless.¹³

⁴ L.M. de Rijk, *Middeleeuwse wijsbegeerte. Traditie en vernieuwing*, Assen 1981², 53, 151, 154, 155.

⁵ *Ibid.*, 54.

⁶ *Ibid.*, 75.

⁷ *Ibid.*, 150.

⁸ *Ibid.*, 151.

⁹ *Ibid.*, 182, n. 8.

¹⁰ *Ibid.*, 54; 234, n. 46.

¹¹ *Ibid.*, 75.

¹² *Ibid.*, 153.

¹³ *Ibid.*, 155.

The same holds for other indistinctive concepts.¹⁴

Apart from this methodological issue, there is another problem. Hoogland underlines the negative character of the terms simplicity, perfection and infinity, but he does not call into question the metaphysical presuppositions of these concepts. That is why he does not engage in a constructive discussion with others. An example of this is his reaction to Jüngel. Hoogland says that in Jüngel's theology God depends on people for being God, since God's essence is love and love implies desire (102). This criticism suggests an equivalence and reciprocity between God and man, which I cannot find in Jüngel. Hoogland does not analyse sufficiently how Jüngel characterises the relation between God and man in terms of his own theory of language, doctrine of revelation and ontology. If one carefully investigates Jüngel's own account, one discovers a different picture, which I will describe briefly.

Jüngel's considerations about human love and human desire merely serve as a 'Vorverständnis' for his interpretation of the statement 'God is love' in 1 John 4.¹⁵ In his interpretation of this text, however, Jüngel emphasises that love can only originate from God Himself.¹⁶ The notion of desire remains in the background here. According to Jüngel, God primarily proves Himself to be love in the relation between the Father and the Son on the cross. Thus, Jüngel's reflection on divine love does not start with God's love for all His creatures in general, but with the concrete love between Father and Son, which happens in incarnation, crucifixion and resurrection in particular. The Spirit of God makes people participate in this love between Father and Son, so that they become loved and loving beings.¹⁷ Jüngel calls the passive human reception of God's love faith, not love. Love, on the other hand, is an activity of man towards God and towards other people, which follows faith.¹⁸ In this context Jüngel stresses that the human response to divine love has to be distinguished from erotic love. Only God's love, says Jüngel following Luther, makes people attractive to God.¹⁹ God does not desire us because we are attractive to Him in ourselves. God's love is not

¹⁴ For example, the question whether nature changes is meaningless as well; *Ibid.*, 75.

¹⁵ Jüngel, o.c., 430-446.

¹⁶ *Ibid.*, 447, 448.

¹⁷ *Ibid.*, 449.

¹⁸ *Ibid.*, 453-470.

¹⁹ *Ibid.*, 452.

erotic in the first place, but creative in a literal sense. Yet God is truly looking forward to our response in faith and love when He loves us. In that sense we can speak about God's desire, but this does not mean that God depends on us for His existence as Father, Son and Spirit, the God who is love. This desire simply belongs to love as something that happens in a personal, moving, changing and developing relationship. From this point of view, we have to ask a critical question about Thomas's definition of the love of God: is love without movement, change and development truly love?

It is true that there is an important difference between Thomas's and Jüngel's reflections on divine love, but God's independence is not the point where we have to locate this difference. I think that the difference can be found in two other places. Firstly, Jüngel thinks about the relationship between God and man in terms of the history of crucifixion and resurrection, in which our sinful aversion of God is only overcome by God's creative love. Because the event of the cross is the starting point of all his thinking, Jüngel constructs an ontology in which not substances, but events and relations are the basic elements. The question is whether Thomas's substance-ontology allows us to understand the relation between God and man as a personal and essential²⁰ relation, i.e. a relation in which God is completely Himself as God and man completely himself as man.²¹ Secondly, the main point in Jüngel's reflections is that divine love overcomes the sinful resistance of man against God. God's love is not directed to people who are naturally disposed to return freely to Him, but to people who have departed from Him and are no longer inclined to return to their Creator. Can this exceptional creative kind of love adequately be described in general terms as the will to do good?²²

²⁰ In this context 'essential' does not mean 'necessary'.

²¹ See for this problem: J.A. Aertsen, *Natura en creatura. De denkweg van Thomas van Aquino*, Amsterdam 1982, 147, 157-159; H. Jansen, *Relationality and the Concept of God*, Amsterdam 1995, 25-39, 56-59; De Rijk, o.c., 232; L.J. van den Brom, Aan het theïsme voorbij: een relationeel alternatief, in Th. Boer (red.), *Schepper naast God? Theologie, bio-ethiek en pluralisme. Essays aangeboden aan Egbert Schrotten*, Assen 2004, 47, 51.

²² K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/1, 310-313.

4. God's almightiness

I return to the issue of God's almightiness to consider how this concept might be defined. In the Reformed tradition almightiness means the power of God to do what He wills, i.e. His freedom to execute His decrees. Thus almightiness is God's unrestricted freedom to act. The classical distinction between *potentia absoluta* and *potentia ordinata* is assessed in different ways by Reformed theologians. Calvin rejects it as useless speculation²³ and he is followed by Hasselaar.²⁴ In reformed scholasticism the distinction plays an important role. Barth, too, deems the distinction between what God can do and what He actually does necessary to safeguard the freedom of God's will: "[...] seine Macht wäre [...] nicht eigentliche Macht über Alles, [...] wenn [...] das Können von dem Er tatsächlich Gebrauch macht, sich nicht abheben würde von einem Anderskönnen, von dem er tatsächlich keinen Gebrauch macht."²⁵ However, Barth directly warns against a possible abuse of the distinction: one cannot conclude from it that God might be able yet to make a choice that is totally different from the one He has made. In that case God and our knowledge of Him, acquired from His saving acts in history, would be unreliable.²⁶ Barth also discusses the question whether God's almightiness can be fully grasped by referring to all His works in creation. Remarkably, he does not reject this idea by an appeal to the traditional distinction between *potentia absoluta* and *potentia ordinata*, but by a distinction between God's almightiness *in se* and His almightiness *ad extra*: God's almightiness *in se* is His power to be

²³ Calvin, *Institutio christianae religionis* i, 17, 2; iii, 23, 2. Cf. C. van der Kooi, *Als in een spiegel. God kennen volgens Calvijn en Barth*, Kampen 2002, 164-173.

²⁴ E.J.Beker, J.M.Hasselaar, *Wegen en kruispunten in de dogmatiek I*, Kampen 1978, 81, 82.

²⁵ Barth, *KD II/1*, 606.

²⁶ *Ibid.*, 605-610. Meijering underlines this warning against the abuse of the distinction, and thereby gives the wrong impression that Barth identifies this distinction with the distinction between God's might *in se* and God's might in His acts *ad extra*: "In der Anschauung Barths will Gott seine *potentia absoluta* auf seine *potentia ordinata* beschränken." E.P. Meijering, *Von den Kirchenvätern zu Karl Barth. Das altkirchliche Dogma in der 'Kirchlichen Dogmatik'*, Amsterdam 1993, 194.

Himself as the triune God. His might to be Himself does not depend on His acts in relation to other beings.²⁷

In short, the Reformed tradition speaks about God's almightiness to indicate that God is totally free in His actions. The focus is on what God has decided and done, not on what He could have done or still might do. Barth takes one further step. He not only uses the concept of almightiness to describe God's freely chosen saving acts, but he even tries to infer the concept from these acts: God's power is the power to save, the power of His essentially loving being.

There is a difference between Thomas and Barth on this point. Thomas, too, thinks about God's almightiness from the perspective of salvation, but he does not develop the concept of almightiness itself from God's saving acts. According to Thomas, it is insufficient to describe almightiness as God's power to do what He wants, because every happy man can do what he wants as well (179). In other words, this definition does not mark the difference between divine might and human might. Because God is totally different from men, His might has to be defined differently from human might. Is this true? Is it necessary to specify the unique character of God's might in a definition of 'almightiness'? Is the term 'might of God' not sufficient in this respect, just because God Himself is different? In my view, almightiness is the might of God to be Himself as the triune God, and to remain Himself in His free acts towards created beings.

Almightiness traditionally means that God can do anything except impossible, i.e. self-contradictory things (e.g. make true that $2+2=5$) and things which contradict His essence (e.g. lying). Why should God be able to do anything? Thomas argues that God can do anything because His might is infinite. God's might is infinite, because His simplicity implies that His might does not really differ from His essence, which is infinite (184). Infinity, however, is a negative attribute which does not, according to Hoogland, describe God, but belongs to the second order language about the deep structure of our God-talk. The question about the function of negative concepts in the doctrine of God, stated before, can be repeated here: if the term 'infinity' only functions to indicate that God does not belong to the set of finite beings, which means

²⁷ Barth, *KD II/1*, 592, 593. Here, indeed, we find a difference between Barth and the Reformed scholastics, as indicated by Meijering, o.c.

that we cannot define exactly its content, how then can we deduce from it the positive concept of almightiness?²⁸

According to Thomas, almightiness is an analogous term, because God's might is infinitely higher than any human might. That is why, in Thomas's view, there can be no struggle or conflict between God and human and non-human beings. Biblical words and images which suggest such a conflict must be interpreted metaphorically, not properly (172, 231). If one thinks this way, the idea of 'power-over' does not make sense. On the other hand, the Bible tells a story full of struggle and conflict between God and His rebellious creatures. If God gets involved in the history of men and powers, enters into personal relationships with people and offers space to resistance, then we have to understand His might primarily as power-over. I think, as a Protestant, that Thomas underestimates the reality and power of man's resistance to God. Therefore, the scheme of *exitus* and *reditus*, in which man, delivered by Christ and inspired by the Spirit, in his natural desire for happiness and goodness freely returns to God (17, 200-202) seems to me too harmonious a picture.

5. Conclusion

Hoogland clearly exhibits the intentions of Thomas's classical theology and succeeds in removing several misunderstandings: God's almightiness does not mean oppression or violence, but His power to act; it is nowhere manifested as clearly as in the salvific work of Christ. Thomas does not reflect philosophically on might in general, but he thinks theologically about the might of the God whom we believe. In my opinion, Thomas construes God's almightiness in a one-sided manner as activity without passivity, since he does not fully articulate the love of God as a personal relationship. He emphasises that God's might, goodness and love do not force Him to do something for His creatures (159). Although nothing needs indeed to be done by God, this does not answer the question about the relation between God's love and might on the one hand and the existence of evil and suffering on the other hand. What kind of love is a love that would not result in loving, saving and mighty acts? We cannot

²⁸ For a critical discussion about the notions of 'infinite being' and 'infinite might' in Thomas's thinking about God, see: A. Kenny, *The God of the philosophers*, Oxford 1981⁴, 93, 94, 97.

answer the crucial question of evil and suffering when we defend God's almightiness and freedom by excluding any passivity.

When we speak about God's might in the community of faith, we have to exercise restraint. Firstly, in most cases it will suffice to talk about God's might to be completely Himself and to act completely freely. Secondly, we also have to speak about God's passivity and impotence, because God enters into a relation of love with people, and real personal relations of love are always reciprocal in some respect. God cannot do certain things because of His love. This is not so strange as it may seem; Thomas himself supposes in his definition of almightiness that there are things which God cannot do (180, 187). Lastly, God's might has primarily to be construed as power-over, because history is full of rebellious peoples and powers.

In the end, we cannot avoid the term almightiness. We need the term to express that God is above human beings and non-human powers.²⁹ This will be manifest at the end of times. We hope and trust that God in His love will overcome all resistance eventually. This hope presupposes that God has the power to realise all His purposes with His creation. God can only be mighty in relation to all beings and all powers, if He is almighty in Himself.³⁰ In this way of reasoning divine almightiness is not deduced from the infinity of the most perfect Being (*ens perfectissimum*), but induced from the events and experiences in which God has manifested and revealed His power over death and destruction. Our hope and trust in God is based on these manifestations and revelations. In this faith we confess that the free, loving God is almighty.

²⁹ F.O van Gennep, *De terugkeer van de verloren Vader. Een theologisch essay over vaderschap en macht in cultuur en christendom*, Baarn 1991⁵, 416-423.

³⁰ H. Berkhof, *Christelijk geloof. Een inleiding tot de geloofsleer*, Nijkerk 1993⁷, 142.

ANNUAL REPORT 2003

Cristina M. Pumplun, Secretary of Studies

1. Research concluded at the Thomas Instituut

In 2003 three researchers at the Thomas Instituut obtained their doctorate degree. Eric Luijten successfully defended his thesis entitled *Sacramental forgiveness as a gift of God. Thomas Aquinas on the sacrament of penance* (Publications of the Thomas Instituut te Utrecht 8, Leuven/Peeters 2003, 234p) on 8 May 2003 at Utrecht. Prof. Lambert Leijssen from Leuven University and prof. Ton van Eijk, prof. Jozef Wissink and dr. Harm Goris asked the questions during the doctoral defence.

A week later Mark-Robin Hoogland c.p. stood at the same rostrum in the Academiegebouw in Utrecht to defend his thesis *God, Passion and Power. Thomas Aquinas on Christ crucified and the almightiness of God* (Publications of the Thomas Instituut te Utrecht 9, Leuven/Peeters 2003, 333 p). He defended his thesis in reply to questions by prof. Maarten Menken, dr. Henk Schoot, prof. Marcel Sarot (all from Utrecht), dr. James Sweeney (Cambridge) and prof. Wiel Logister (Tilburg).

The third candidate for a doctorate was Stefan Gragl. He has been a guest researcher at the Thomas Instituut since November 1999. Inspired by the atmosphere at the institute, where Thomas' work is being daily discussed, Gragl produced his thesis on the notion of happiness in Aquinas seen from a protestant perspective: *Deus beatitudo hominis: Evangelische Annäherung an die Glückslehre des Thomas von Aquin*. He graduated at the Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg (Germany) on 2 July 2003. His thesis will also be published as the tenth volume of the Publication Series of the Thomas Instituut.

2. New research projects

In January 2003 Stefan Mangnus started a research project about Faith in Aquinas' commentary to the gospel of St. John. He will examine two questions. Firstly, there is a methodical question concerning Thomas'

exegetical method: how does Aquinas read and comment on the Bible and how can his method help the contemporary debate on the relation of exegesis and systematic theology? By concentrating on the commentary of John, the focus of this thesis is more on Thomas' exegetical practice than on his exegetical theory. John writes that he wrote his gospel "that you may come to believe" (Jn 20,31). This leads to the second issue investigated in this project: How does Thomas in this commentary speak about the theological virtue of faith? Stefan Mangnus works on this project under the supervision of prof. Herwi Rikhof and plans to conclude his research in 2007.

From August to December 2003, dr. Anko Ypenga started to work on a pilot-study at the institute. As an historian he did research on the sources of Thomas Aquinas in order to establish a roadmap on how to exert a new line of research. He concluded that much of what is perceived of 12th and 13th century theology, is based on biased opinions dating from over 50 years ago. A recontextualisation of Thomas's works and thought in the actual theological mainstream of 12th and 13th century developments in theological hermeneutics, has thus far not been undertaken from a more objective outlook. It was demonstrated that such a line of research would and can in fact, bring out surprising and far-reaching results.

In October 2003, Frank Steijger started a new project about God's hidden presence in the sacrament of the Eucharist. He is also under the supervision of prof. Herwi Rikhof. Steijger's aim is to write a PhD-thesis about the thoughts concerning this subject from 1850 until now. His main focus will be the developments in the 1950s en '60s in the Netherlands. He first aims to discuss the previous history of these ideas and secondly will try to discover if these ideas are compatible with our thoughts of today.

In November 2003 Syds Wiersma started a PhD-project entitled *Nihil tam validum ad confutandam*, a systematic-theological study of the *Pugio Fidei adversus Mauros et Iudaeos* (1278), written by the blackfriar Raymundus Martini from Barcelona (c. 1220 – c. 1285). The *Pugio Fidei* was meant as a Summa for missionaries studying at the *studium hebraicum* of the Dominicans in Barcelona. From 1281 on, Martini was in charge of this studium. The first goal of the research is a description of the apologetic method Martini used and, related to that, the theological contents of the work. Also Martini's view on the Jews will be studied and compared to contemporary views. These questions will be answered within the historical context of Dominican mission and Jewish-Christian polemics in the 13th century. In relation to the last aspect writings of the Spanish rabbi's Mosje

ben Nachman (from Gerona) and Solomon ibn Adret (from Barcelona), both contemporaries of Martini, will be studied and analysed. Dr. Henk Schoot and prof. Herwi Rikhof will be supervisors of this project. Syds Wiersma plans to finish his PhD-project in 2007.

3. Activities of the research group

Members of the research-group *Onderzoeksgroep Thomas van Aquino* convened ten times, each time on the first Monday of the month in 2003, to discuss work in progress by the members of the group.

On 2 June prof. Christopher Kaczor of the Loyola Marymount University (Los Angeles, USA) visited the Thomas Instituut at Utrecht and joined in the discussion with several of the researchers about various issues concerning their work on Aquinas.

On 11 June the research-group held a day of study in a convent in Megen (NL) to discuss a book by Louis Dupré, *Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*. The discussion benefited much from the presence of the author.

4. In memoriam Prof. dr. Theo Beemer

In april 2003 we had to regret the decease of Prof. dr. Theo Beemer (1927-1993), professor emeritus of moral theology at the Catholic University of Nijmegen and a member of the Thomas Instituut. Beemer agreed with many theologians in the institute that Aquinas's pre-modern God-centered theology can function as an important correction to the subject-centered approach of modern theology. But he was critical to any reading of Aquinas that would forget the historical context of this medieval theologian. As a student of Aquinas, Theo Beemer was fascinated by Aquinas's treatise on the passions of the soul. He seems to have inherited this fascination from his predecessors and passed it on to many of his students.

5. The Board of the Institute and the Foundation

Most of the issues that have been mentioned were discussed in meetings of the Board of the Institute, which convened on 25 February and 4 September. There were no personal changes in the Board of the Institute.

From September 2003 to August 2004, prof. Rikhof will enjoy a sabbatical leave to update his research after a three year period as rector of the Catholic Theological University of Utrecht. During his absence as director of the Thomas Instituut as a result of this sabbatical he will be replaced by dr. Henk Schoot.

There were neither any personal changes in the Board of the Thomas Foundation, which convened on 15 April.

6. Jaarboek Thomas Instituut

The *Jaarboek 2002* was timely published in 2003. Since a large part of the collection of studies consists of contributions to a day of study on 6 December 2002 about happiness in Thomas Aquinas and Martin Luther this 22st volume of the *Jaarboek* appeared as a special edition under the title: *Beatitudo – Thomas en Luther*. There were no personnel changes in the Editorial Board.

7. Series of Publications

In the year under review two volumes were published in the series of the institute: Eric Luijten, *Sacramental forgiveness as a gift of God. Thomas Aquinas on the sacrament of penance*, Publications of the Thomas Instituut te Utrecht, Volume VIII, 234pp., and Mark-Robin Hoogland c.p., *God, Passion and Power. Thomas Aquinas on Christ crucified and the almightiness of God*, Publications of the Thomas Instituut te Utrecht IX, 333 pp.

8. Translation Series

With substantial support of the Thomas Foundation in the year under review, the third volume in the series of Dutch translations of the institute appeared. Henk Schoot published a translation with an introduction and annotations of Thomas Aquinas' *De rationibus fidei*. The book contains the Latin original of the text as well as the translation: Thomas van Aquino, *Rekenschap van het geloof* [Antwoord op de bezwaren van moslims, joden en oosterse christenen] voor de Cantor van Antiochië, De Latijnse tekst, ingeleid, vertaald en geannoteerd door Henk Schoot, Meinema/Zoetermeer 2003, 112pp.

The editorial board of the series convened on 28 August 2003 to evaluate the first three volumes and make plans for the next volumes.

9. Congress in 2005

The institute prepares for its third international congress, to be held in Leusden (NL), 15-17 December 2005. The subject "Divine immanence and transcendence" will be approached by four thematical subdivisions: Creation, Grace, Christology and Visio. The congress will have an international format. A call for papers will be published in due course.

10. Members of the Thomas Instituut

31 December 2003

Catholic Theological University Utrecht
Staff

Prof. dr. P. van Geest
Dr. H.J.M.J. Goris
Prof. dr. H.W.M. Rikhof
Dr. H.J.M. Schoot
Dr. A.M.G. Van den Bossche
Prof. dr. F.J.H. Vosman
Prof. dr. J.B.M. Wissink
Dr. A. Ypenga

Candidates for a
Doctorate

B. Lee-Goddard s.s.t.t.
Drs. Tj. Jansen s.j.
Drs. S. Mangnus
Drs. F.A. Steijger
Drs. S. Wiersma

Tilburg Faculty of Theology
Staff

Prof. dr. K.-W. Merks
Prof. dr. R.A. te Velde
(University of Amsterdam,
Philosophy)

Catholic University of Nijmegen
Staff

Dr. P.J.J.M. Bakker
(Philosophy)
Prof. dr. H.A.G. Braakhuis
(Philosophy)
Dr. C.J.W. Leget (University
Medical Centre St. Radboud,
Ethics)
Prof. dr. P.J.M. van Tongeren
(Philosophy)
Prof. dr. P.G.J.M. Raedts
(History)
Dr. W.G.B.M. Valkenberg
(Theology)
Dr. A.C.M. Vennix
(Philosophy)
Prof. dr. mr. B.P.M.
Vermeulen (Law)

Utrecht University
Staff

Dr. A. Vos (Theology)
Prof. dr. A. Orbán (Arts/ Late
Latin)

Other members of the institute

Prof. dr. F.J.A. de Grijns
(Catholic Theological
University of Utrecht,
emeritus)
Dr. S. Gradl
Dr. M.-R. Hoogland c.p.
Dr. F.G.B. Luijten
Drs. J.W.C.M. van Reisen
(Augustinian Institute,
Eindhoven)
Drs. P.L. van Veldhuijsen

11. Research programmes and research projects

The projects referred to 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)

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

Simplicitas Dei. The reception of Aquinas' doctrine of God in the theology of the 14th and 15th century

-H.J.M.J. Goris

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

-M.-R. Hoogland (H.W.M. Rikhof) [concluded]

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

-Tj. Jansen (H.W.M. Rikhof, A.H.C. van Eijk)

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

-F.G.B. Luijten (H.W.M. Rikhof) [concluded]

"Ut credentes vitam habeatis". Faith in Thomas Aquinas' In Ioannem

-S. Mangnus

Trinity in Thomas Aquinas

-H.W.M. Rikhof

Christologia Recepta. On the reception of Aquinas' christology 1400-1700 by several commentators

-H.J.M. Schoot

The Concept of Trinity and Reconstruction of Identity in Christian Theology of Interreligious Dialogue (also part of the research programme of the Faculty of Theology at the Catholic University of Nijmegen, entitled: "Religious identity interactions in a plural and secularized society")

-W.G.B.M. Valkenberg

God's hidden presence in the sacrament

-F.A. Steijger

The status of the sacramental structure: in the Thomistic-tridentine tradition and in the actual context of thinking radical difference

-A.M.G. Van den Bossche

The meaning of the term 'passion' (and its connotations) in handbooks of moral theology

-F.J.H. Vosman

The Pugio Fidei by Raimundus Martini (1220-1284)

-S. Wiersma (H.W.M. Rikhof, H.J.M. Schoot)

Thomas Aquinas' sources (pilot-study)

-A. Ypenga

Transcendence and Transcendentals

(Tilburg Faculty of Theology)

Current meaning of Aquinas' ethics

-K.-W. Merks

Metaphysics in Aquinas and the Thomist tradition

-R.A. te Velde

Individual projects

Deus beatitudo hominis. Eine evangelische Annäherung an die Glückslehre des Thomas von Aquin

-S. Gradl [concluded]

Capacitas Dei

-B. Lee-Goddard

Life is always a good

-C.J.W. Leget

Subject and normativity (programme)

-P.J.M. van Tongeren

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

-P.L. van Veldhuijsen

12. Publications in 2003

This list contains all publications by members of the Thomas Instituut in so far as they include Thomas Aquinas as a topic or a topic in relation to his life and works. It also contains all publications by members whose research has been located at the Thomas Instituut.

Scientific publications

- Geest, P.J.J. van - Inleiding - Thomas a Kempis: De Navolging van Christus. Naar de Brusselse autograaf vertaald door G. Wijdeveld, ingeleid door P. van Geest - Pelckmans/Kampen-Kapellen (2003) 9-36 [unrevised reprint of the introduction to the fourth edition, 2001]
- Geest, P.J.J. van - Holiness As Both Gift and Achievement In Late Medieval Funeral sermons. The Role of the Deceased and the Religious Life of the Mourning Believer in Gabriel Biel's *Sermones in exequiis*' - M. Poorthuis, J. Schwartz (eds), Holy Persons and Religious Role Models - Brill/Leiden-Boston-Köln, (2003) 310-335
- Geest, P.J.J. van - Transformation in Order and Desire. Thomas a Kempis's Indebtedness to Augustine' - J. Frishman, W. Otten, G. Rouwhorst (eds.), Religious Identity and the Problem of Historical Foundation. The Foundational Character of Authoritative Sources in the History of Christianity - Brill/Leiden-Boston-Köln, (2003) 436-454
- Goris, H.J.M.J. - Interpreting Eternity in Aquinas - G. Jaritz en G. Moreno-Riaño (red.), Time and Eternity: The Medieval Discourse - Brepols/Turnhout (2003) 193-203
- Goris, H.J.M.J. - T. Smith, Thomas Aquinas' Trinitarian Theology: A Study in Theological Method (Catholic University of America Press/Washington, 2003)- The Medieval Review (2003). <http://www.hti.umich.edu/t/tmr/> 6pp
- Gradl, S. - Dürfen Protestanten glücklich sein? Anmerkungen zu einem vergessenen Thema evangelischer Theologie - Jaarboek 2002 Thomas Instituut te Utrecht (2003) 11-30

- Hoogland, M.-R. - God, Passion and Power. Thomas Aquinas on Christ Crucified and the Almightyness of God - Publications of the Thomas Instituut te Utrecht. New Series 9 - Peeters/Leuven (2003) 333pp
- Leget, C. - Ruimte om te sterven. Een weg voor zieken, naasten en zorgverleners - Lannoo/Tielt (2003) 200pp
- Leget, C. - Het leven als Gods gave. Over de mogelijkheden en grenzen van de taal - Theo Boer en Angela Roothaan (red.), Gegeven. Ethische essays over het leven als gave - Boekencentrum/Zoetermeer (2003) 1-19
- Leget, C. - Martha Nussbaum and Thomas Aquinas on the Emotions - Theological Studies 64 (2003) 558 –581
- Leget, C. - De verrijzenis van het lichaam en het eeuwig leven - Ad Brants en Henk Witte (red.), Katholiek geloof gewogen. De Katechismus van de katholieke kerk over de geloofsbelijdenis - Meinema/Zoetermeer (2003) 399-415
- Leget, C. - Warum Protestanten glücklich sein müssen. Eine Reaktion auf Stefan Gradl - Jaarboek 2002 Thomas Instituut te Utrecht (2003) 30-45
- Leget, C. - Met heel uw hart, heel uw ziel en heel uw verstand. Thomas van Aquino's bijdrage aan een kritisch begrip van autonomie - Tijdschrift voor Theologie 43 (2003) 346-362
- Leget, C. - Robert Pasnau, Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa Theologiae Ia 75-89 (CUP/Cambridge, 2002) - Modern Theology 19/4 (2003) 570-573
- Luijten, E. - Sacramental Forgiveness as a Gift of God. Thomas Aquinas on the Sacrament of Penance - Publications of the Thomas Instituut te Utrecht. New Series 8 - Peeters/Leuven (2003) 234pp
- Mangnus, S. - God as *communio*. The meaning of 'communio' in contemporary Trinitarian theology - Bijdragen, International Journal in Philosophy and Theology 64 (2003) 39-67

- Merks, K.-W. - Secularisation and Catholicism. On the Identity of Catholic Social Organisations - B. Roebben, L. van der Tuin (eds.), Practical theology and the interpretation of crossing boundaries. Essays in honour of Professor M.P.J. van Knippenberg - LIT/Münster (2003) 279-287
- Merks, K.-W. - Gott in der Moral - Th. Laubach (Hrsg.), Angewandte Ethik und Religion - Francke/Tübingen (2003) 39-60
- Merks, K.-W. - Préface - K.-W. Merks (éd.), Modèles d'unité dans un monde pluriel. Actes du Colloque international de Tilburg (décembre 2001) organisé par la Faculté de théologie de Tilburg (Pays-Bas) et des enseignants du Centre Sèvres (Paris) - LIT/Münster (2003) 3-5
- Merks, K.-W. - Le facteur humain. Du »catholicisme« à la « catholicité » - K.-W. Merks (éd.), Modèles d'unité dans un monde pluriel. Actes du Colloque international de Tilburg (décembre 2001) organisé par la Faculté de théologie de Tilburg (Pays-Bas) et des enseignants du Centre Sèvres (Paris) - LIT/Münster (2003) 113-125
- Merks, K.-W. - Zwischen Gastfreundschaft und gleichem Recht. Ethische Überlegungen zur Migrationspolitik - Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology 64 (2003) 144-164
- Merks, K.-W. - Vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden, Utopie oder Realismus? Ethische und theologische Überlegungen zum Friedenswort der deutschen Bischöfe - H.-G. Justenhoven, R. Schumacher (Hrsg.), „Gerechter Friede“ - Weltgemeinschaft in Verantwortung. Zur Debatte um die Friedensschrift der deutschen Bischöfe - Kohlhammer/ Stuttgart (2003) 11-28
- Rikhof, H.W.M. - Die in ons wonen. Spiritualiteit, liturgie en theologie van God de Drie-Ene - Lannoo/Tielt (2003) 143pp
- Rikhof, H.W.M. - De verrassende ongehoordheid Gods - A. Brants en H. Witte (red.), Katholiek geloof gewogen. De Katechismus van de Katholieke Kerk over de geloofsbelijdenis - Meinema/Zoetermeer (2003) 126-145

- Rikhof, H.W.M. - Thomas at Utrecht - F. Kerr (ed), *Contemplating Aquinas. On the Varieties of Interpretation.* - SCM Press/London (2003) 103 -136
- Rikhof, H.W.M. - Over geloof, theologie en kunst. Drie Fragmenten - M. de Haardt e.a. (red.), *Voor het aangezicht van de Levende. Opstellen voor Wiel Logister - Averbode/Altiora* (2003) 314 -336
- Schoot, H.J.M. - Thomas van Aquino, Rekenschap van het Geloof. Antwoord op bezwaren van moslims, joden en oosterse christenen. Voor de Cantor van Antiochië. De Latijnse tekst, ingeleid, vertaald en geannoteerd door Henk J.M. Schoot - *Vertalingen van het Thomas Instituut te Utrecht, deel 3 - Meinema/Zoetermeer* (2003) 112pp
- Tongeren, P. van - *Deugdelijk leven. Een inleiding in de deugdethiek* - Amsterdam/SUN (2003) chapter V
- Valkenberg, W.G.B.M. - *Jezus Christus, enige Zoon van God, onze Heer* - Ad Brants en Henk Witte (red.), *Katholiek geloof gewogen. De Katechismus van de katholieke kerk over de geloofsbelijdenis* - Meinema/Zoetermeer (2003) 213-229
- Valkenberg, W.G.B.M. - *Christian Identity and Theology of the Trinity* - A. Borsboom, F. Jespers (eds), *Identity and Religion: A multidisciplinary approach, Nijmegen Studies in Development and Cultural Change* 42 - Verlag für Entwicklungspolitik/Saarbrücken (2003) 267-290
- Valkenberg, W.G.B.M. - *God ademt overall: mogelijkheden en grenzen van een trinitaire theologie van de godsdiensten* - *Tijdschrift voor Theologie* 43 (2003) 166-190
- Valkenberg, W.G.B.M. - *Onbeschermd spreken over de grond van ons geloof: Jezus als sleutel voor de hermeneutiek van de interreligieuze dialoog bij Wiel Logister* - M. de Haardt e.a. (red.), *Voor het aangezicht van de Levende. Opstellen voor Wiel Logister - Averbode/Altiora* (2003) 168-180

- Valkenberg, W.G.B.M. - Hemelse Hutspot: interreligieuze dialoog en meervoudige religieuze identiteit in 2050 - C. Hermans (red.), Is er nog godsdiens in 2050? - Damon/Budel (2003) 77-91
- Van den Bossche, A.M.G. - De macht Gods. Rooms-katholieke bedenkingen bij een protestantse sacramentsvisie - L. Boeve, S. Van den Bossche, G. Immink, P. Post (red.), Levensrituelen en sacramentaliteit. Tussen continuïteit en discontinuïteit - Gooi en Sticht/Kampen (2003) 81-94
- Van den Bossche, A.M.G. - Le mariage: institut et sacrement de la plus haute signification - Questions Liturgiques (2003/3) 145-162
- Velde, R.A. te - Die Differenz in der Beziehung zwischen Wahrheit und Sein. Thomas' Kritik am augustinischen Wahrheitsverständnis - Martin Pickavé (Hrsg.), Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag, Miscellanea Mediaevalia 30 - de Gruyter/Berlin-New York (2003) 179-197
- Velde, R.A. te - 'The first thing to know about God': Kretzmann and Aquinas on the meaning and necessity of arguments for the existence of God - Religious Studies 39 (2003) 251-267
- Velde, R.A. te - Understanding the *scientia* of faith: Reason and Faith in Aquinas's *Summa Theologiae* - Fergus Kerr (ed.), Contemplating Aquinas. On the Varieties of Interpretation - London/SCM Press (2003) 55-74
- Velde, R.A. te - Het Christendom als religie van de waarheid - Donald Loose (red.), Een kleine apologie van het christelijk geloof. Over waarheid, liefde, angst en geluk - Nijmegen/Valkhof Pers (2003) 11-30
- Vosman, F. - Das Konzept Glück, unentbehrlich in der Moraltheologie? - Jaarboek 2002 Thomas Instituut te Utrecht (2003) 91-104
- Vosman, F.J.H. - Zin in werkelijkheid. Psychoanalyse en katholieke moraaltheologie over seks en over liefde - Psyche en Geloof 14 (2003) 1, 26-41

- Vosman, F.J.H. - Beweging en stootkracht. Moraaltheologische reflecties bij 'Het maaltijdcomité', een tekst van pastor Bas - A. Baart, F. Vosman (red.), Present. Theologische reflecties op verhalen van Utrechtse buurtpastores - Lemma/Utrecht (2003) 123-148
- Vosman, F.J.H. - Leven als overweldigend geschenk - Th. Boer en A. Roothaan (red.), Gegeven. Ethische essays over het leven als gave - Meinema/Zoetermeer (2003) 129-150
- Vosman, F.J.H. - Voor en na het geweten. Van geweten naar moreel onderscheidingsvermogen en omzichtigheid - J. van Vugt (red.), De actualiteit van het geweten - Damon/Budel (2003) 111-144
- Vosman, F.J.H. - Tussen debat en gebed: De moraaltheologie in de openbare morele discussie - Tijdschrift voor Theologie 43 (2003) 323-345
- Wissink, J.B.M. - Thomas van Aquino. De actuele betekenis van zijn theologie. - Meinema/Zoetermeer (2003) [unrevised second edition, 1998]
- Ypenga, A. - Innocent III's De Missarum Mysteriis Reconsidered: A Case Study on the Allegorical Interpretation of Liturgy - A. Sommerlechner (red.), Innocenzo III. Urbs et Orbis. Atti del Congresso Internazionale, Roma, 9-15 settembre 1998 - Roma (2003) 323-339
- Ypenga, A. - Opposites attract: The allegorical versus the scholastic method. Hermeneutical maxims of scholarship from 1100 till 1300 - Research proposal
- Professional and/or popular publications*
- Geest, P.J.J. van - Het Rooms-Katholicisme - Kok/Kampen (2003) [second revised and enlarged edition, 2000]
- Geest, P.J.J. van - Augustinus over het goede leven - Jaarboek der G.S.T.V. Voetius 2001-2002 - Utrecht (2003) 25-27

- Geest, P.J.J. van - Woede als opmaat tot God. Momentopnamen uit het leven van Augustinus - Speling 55/2 (2003) 67-73
- Geest, P.J.J. van - Augustinus: Integriteit als imperatief - Christen Democratische Verkenningen 31 (2003) 150-154
- Geest, P.J.J. van - Geleidelijke ontleding - Kerugma 47 (2003-2004) 74-78
- Geest, P.J.J. van - Integriteit, Augustinus' grote deugd - Centraal weekblad, d.d. 8 november 2002 [shortened version of the inaugural lecture]
- Geest, P.J.J. van and Blans, B, - (Two professors on Augustin:) Tijdloos en geniaal - Friesch Dagblad (10 mei 2003) 12-13
- Geest, P.J.J. van - (About the lasting popularity of Augustin:) Een kerkvader die zich laat kennen - Friesch Dagblad (30 sept. 2003) 2
- Geest, P.J.J. van - Inwijding in de mysteries van het geloof - Friesch Dagblad (1 okt. 2003) 2
- Geest, P.J.J. van - Marktdenken - Augustijns Forum 2/2 (2003) 7
- Geest, P.J.J. van - Je eigen maat in Oxford - Augustijns Forum 2/4 (2003) 10
- Leget, C. - Innerlijke ruimte en het licht van het geloof - Zin in Zorg 5/1 (2003) 15-17
- Leget, C. - Ruimte om te sterven: op zoek naar het geheim van goede palliatieve zorg - Pallium 5/2 (2003) 13-16
- Leget, C. - Ars moriendi: Levenskunst tot het bittere einde - Volzin 2/10 (2003) 26-28
- Merks, K.-W. - Menselijke eigen verantwoordelijkheid als wil van God. Over gehoorzaamheid en moraal - R. A. te Velde (red.), Doen wat God wil: zegen of ramp? Over ethiek en religie in het licht van Abrahams offer - Damon/Budel (2003) 78-94

- Merks, K.-W. - Interview "Moraal is afhankelijk van ieders verantwoordelijke beslissing" - HayGroup (ed.), *People en Performance* (herfst 2003) 8-9
- Merks, K.-W. - Geluk - D. Loose e.a. (eds), *Een kleine apologie van het christelijk geloof. Over waarheid, liefde, angst en geluk* - ValkhofPers/Nijmegen (2003) 72-95
- Merks, K.-W. - *Perspektiven der klinischen Sterbehilfe aus der Sicht des katholischen Moraltheologen* - V. Schumpelick (Hrsg.), *Klinische Sterbehilfe und Menschenwürde. Ein deutsch-niederländischer Dialog* - Herder/Freiburg (2003) 270-274; 284-286; 292-295; 327-353
- Merks, K.-W. - "Gleiches Recht soll bei euch für den Fremden wie für den Einheimischen gelten" (Lev. 24,22) oder: Warum Gastfreundschaft nicht genügt - Beiheft *Brixner Theologisches Forum* 113 (2003) 44-67
- Schoot, H.J.M. - *Is de Zoon een beeld? Over Jezus als Zoon van God* - De Heraut (2003) 175-179
- Valkenberg, W.G.B.M. - *Ziel en zaligheid loslaten: Roemi* - Speling 55/1 (2003) 41-46
- Valkenberg, W.G.B.M. - *Sint Jozef Huisman: ontmachtiging van mannen in een na-patriarchale tijd* - H. Geerts en H. Meyer-Wilmes (red.), *Als man en vrouw: spiritualiteit in veranderende man-vrouw verhoudingen* - Valkhof Pers/Nijmegen (2003) 136-153
- Van den Bossche, A.M.G. - *Presentie: onwillekeurig sacramenteel* - A. Baart en F. Vosman (red.), *Present. Theologische reflecties op verhalen van Utrechtse buurtpastores* - Lemma/Utrecht (2003) 45-60

- Van den Bossche, A.M.G - For Heaven's Sake. What On Earth Does Technology Have To Do With Transcendence? A Theological Meditation On Kieslowski's Dekalog I - M. Breen, E. Conway, B. McMillan (eds), *Technology and Transcendence* - Columba/Dublin (2003) 174-185
- Van den Bossche, A.M.G - Normen en waarden: niet van-zelf-sprekend - *Reflector* (febr. 2003) 16-17
- Velde, R.A. te - Het lichaam der opstanding - Chris Doude van Troostwijk (red.), *Laatste zintuig. Dichters en denkers over dood en rouw* - 's Hertogenbosch/K.B.S (2003) 77-86
- Velde, R.A. te - Gehoorzaamheid als religieuze deugd. Over ethiek en religie n.a.v. Thomas van Aquino - Rudi te Velde (red.), *Doen wat God wil: zegen of ramp? Over ethiek en religie in het licht van Abrahams offer* - Budel/Damon (2003) 138-159
- Vosman, F. - Felix ira ofwel vruchtbare woede - *Speling*, 55/2 (2003) 21-30
- Vosman, F.- Angst vreet aan je ziel. Over angst, cultuur en film - *Speling*, 55/4 (2003) 31-37
- Vosman, F. - Identiteit als praktijk van de zorginstelling. Geleid door Thérèse van Lisieux en Charles Taylor - *Zin in Zorg, Tijdschrift van CVZKVZ over zorg, ethiek en levensbeschouwing*, 5/3 (2003) 6-8

Academic lectures

- Geest, P.J.J. van - Augustinus en zijn doorwerking in de theologie en spiritualiteit - Six seminars, Abdij Grimbergen, 25-28 February 2003
- Geest, P.J.J. van - *Praeceptum* – Lecture at the symposium on the occasion of the centenary of the journal *Herademing. Tijdschrift voor spiritualiteit en mystiek*, Dominicuskerk, Amsterdam, 4 October 2003

- Geest, P.J.J. van - Niets teveel. Augustinus over het goede leven - Lecture at the Institute for Augustinian Studies, Eindhoven, 25 October 2003
- Geest, P.J.J. van - Introduction on the relation of asceticism, spirituality and mysticism - Lecture at *Capodaqua* (trainingcourse about Franciscan spirituality), Nijmegen, 30 October 2003
- Gradl, S. - Het geluk van de mens volgens Thomas van Aquino - Lecture at the Maarten Lutherkerk, Amsterdam, 27 November 2003
- Hoogland, M.-R. - Omnipotentia, ferratae viae statio praeterita? - Lecture on the occasion of the commemoration of St.Thomas 2003 at the Ariënskonvict, Utrecht, 30 January 2003
- Rikhof, H.W.M. - Over de Eucharistie - Lecture at Abdij Heeswijk-Dinther, 8 April 2003
- Rikhof, H.W.M. - Three evening-lectures about the Holy Spirit - Clarissen Nijmegen, 6, 13 and 20 May 2003
- Rikhof, H.W.M. - Theologie en kunst - Workshop during the Week of Art at the Catholic Theological University of Utrecht, Utrecht, 23 May 2003
- Rikhof, H.W.M. - Over het ambt. Een pneumatologische benadering - Lecture at the day of studies of the faculties of systematic theology, philosophy and practical theology of the Catholic Theological University of Utrecht, Utrecht, 27 June 2003
- Rikhof, H.W.M. - De H. Geest in de kunst - Lecture at the annual conference of Dutch systematic theologians (XART), 27 October 2003
- Rikhof, H.W.M. - Tekstlezing Thomas Summa Contra Gentiles IV 20-22 - Annual conference of Dutch systematic theologians (XART), 28 October 2003

- Rikhof, H.W.M. - Are we still in time to know God - Lecture at the international conference 'Encounters in Systematic Theology' IV, Louvain, 7 November 2003
- Rikhof, H.W.M. - 'En het licht schijnt in de duisternis, maar de duisternis nam het niet aan' - Lecture at the annual meeting of the friends of the 'Bijbels Openlucht Museum', H. Landstichting, 13 December 2003
- Rikhof, H.W.M. - Over verwoording en verbeelding - Lecture on the occasion of the opening of the exhibition 'Midden in de winternacht', Bijbels Openlucht Museum, 13 December 2003
- Schoot, H.J.M. - Christus de unieke dienaar. Christelijke identiteit en interreligieuze dialoog - Lecture at the symposium on christian dialogue 'Led by Franciscus Xaverius', Luce (Institute for Postacademic Education, KTU), Utrecht, 3 December 2003
- Van den Bossche, A.M.G. - Experience and Knowledge of God through Ignatius 'Discernment of Spirits' - Department for Doctoral Education at the Faculty of Theology of the Catholic University at Louvain, 24 April 2003
- Van den Bossche, A.M.G - From the Other's Point of View. The challenge of Jean-Luc Marion's Phenomenology to Theology, International Congres Leuven Encounters in Systematic Theology IV - Religious Experience and Contemporary Theological Epistemology, Louvain, 6 November 2003
- Van den Bossche, A.M.G - Inleiding in de liturgie – Ten lectures at the Higher Institute for Religious Studies of the Archdeaconry Mechelen-Brussel, Louvain, April and May 2003
- Van den Bossche, A.M.G - Dogmatische theologie van het huwelijk - Twelve Lectures at the Grootseminarie Aartsbisdom Mechelen, Mechelen, September and October 2003
- Van den Bossche, A.M.G - Het huwelijk: een 'dogmatisch-theologische benadering' - Oude Abdij, Drongen, 26 November 2003

- Velde, R.A. te - Vernunft und Glaube in der Summa contra gentiles -
Lecture at the 3rd Thomas von Aquin-Studientag, Katholische
Academie Berlin, Berlin, 25 January 2003
- Vosman, F.J.H. - De actualiteit van het geweten - Lecture at a conference
on conscience, Thijmgenootschap, Heeswijk 14 March 2003
- Vosman, F.J.H. - De vruchtbare spanning tussen negatieve theologie en
direct spreken tot God - Lecture at the conference 'Letting Go',
Theological University Kampen, 13 June 2003
- Vosman, F.J.H. - Nietzsche and Therese: questions to David Tracy -
Lecture at the Heyendaalconference 'On Naming the Impossible',
Catholic University Nijmegen, 15 October 2003

0-20