

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte
aus der mittelalterlichen Geisteswelt

Band 9

MARTIJN SCHRAMA O.S.A.

GABRIEL BIEL EN ZIJN LEER
OVER DE ALLERHEILIGSTE
DRIEVULDIGHEID VOLGENS HET
EERSTE BOEK VAN ZIJN
COLLECTORIUM

MÜNCHEN 1981

VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

In Kommission bei der C.H.Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte
aus der mittelalterlichen Geisteswelt

Band IX

MARTIJN SCHRAMA O.S.A.

GABRIEL BIEL EN ZIJN LEER
OVER DE ALLERHEILIGSTE
DRIEVULDIGHEID VOLGENS HET
EERSTE BOEK VAN ZIJN
COLLECTORIUM

MÜNCHEN 1981
VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER
WISSENSCHAFTEN

IN KOMMISSION BEI DER C. H. BECK'SCHEN
VERLAGSBUCHHANDLUNG MÜNCHEN

ISBN 3 7696 9009 5

© Bayerische Akademie der Wissenschaften München 1981

Composersatz: Studio Feldafing

Druck und Bindung: C. H. Beck'sche Buchdruckerei Nördlingen

Printed in Germany

MEMORIAE GRATISSIMAE
SUORUM PARENTUM PIETATIS QUI PRIMI
CORDI SUO IUVENILI PRIMA GERMINA
HORRENDI TRINITATIS MYSTERII NOTIONIS FIDELIS
RADICATAE ET FUNDATAE IN SIGNO CRUCIS
ARCTISSIMA ET VENERABILI FORMULA ECCLESIASTICA
MAXIMA ET DEVOTISSIMA CURA INSEVERUNT
AUCTOR HOC OPUS DEDICAT

VORBEMERKUNG

Wenn es sich auch bei dem vorliegenden Werke nicht, wie bei den anderen Bänden, welche die „Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt“ herausgibt, um eine Textedition handelt, so liegt das Werk doch im Forschungsfelde der Kommission. Es bietet Hilfen für die geistesgeschichtliche Einordnung der zur Zeit von der Kommission bearbeiteten ungedruckten Texte aus der immer noch zu wenig bekannten spätmittelalterlichen Geisteswelt.

April 1980

Michael Schmaus

INHOUD

VORBEMERKUNG	VII
INLEIDING	XV
LIJST VAN AFKORTINGEN	XVIII
LIJST VAN GERAADPLEEGDE WERKEN	XIX

HOOFDSTUK I

GABRIEL BIEL IN DE BEOORDELING	1
Een beknopte schets van Biels levensloop	1
Biel als middelaar tussen Ockham en Luther	4
Belangrijke hedendaagse werken over Biel	10
Biels triniteitsleer in de beoordeling	15

HOOFDSTUK II

BELANGRIJKE BEGRIPPEN UIT BIELS LOGICA	22
THEOLOGIE EN LOGICA	22
BIEL EN DE LOGICA	28
BIELS LOGISCHE TERMINOLOGIE	29
Term (32); teken (32); suppositie (33); waarheid (36); intentie en impositie (37); eerste verdeling der termen (39); absolute termen (39); connotatieve termen (40); concrete en abstracte termen (41); denominatieve termen (41); distinctie door con- tradictie (42); vormen van onderscheid (44); de formele distinctie (44); de verstan- delijke distinctie (49)	
SAMENVATTING	50

HOOFDSTUK III

DE KENLEER VAN GABRIEL BIEL	52
GODS ABSOLUTE MACHT EN DE DOOR HEM INGESTELDE FEITELIJKE ORDE.	53
DE INTUITIEVE EN ABSTRACTIEVE KENNIS	55
DE MENS ALS RUIMTE WAARBINNEN HET KENNEN GESCHIEDT. . .	59
HET STATUUT DER CONCEPTEN IN HET GEHEEL DER WERKELIJK- HEID	63
HET STATUUT DER <i>UNIVERSALIA</i>	67
DE MOGELIJKHEIDSVOORWAARDE DER <i>UNIVERSALIA</i>	70
DE VORMING VAN HET <i>UNIVERSALE</i>	72
Kritiek op sommige elementen in de interpretatie van Burkard	74
HET STATUUT DER WETENSCHAP	79
SAMENVATTING	83

HOOFDSTUK IV

BEGINSELEN EN WERKWIJZE IN BIELS THEOLOGIE	84
GELOVEN EN WETEN	84
LOGICA EN GRAMMATICA.	87
Biel en de taallogica	93
LOGICA FIDEI	99

Ockham (100); Holcot (101); Gregorius van Rimini (103); Petrus van Ailly (103);
Gabriël Biel (104); anderen (104); slotsom (104)

THEOLOGIE ALS WETENSCHAP	106
Het wetenschappelijk karakter van de theologische propositie in het licht van Gods absolute orde	106
Gods vastgestelde orde	108
Nogmaals geloven en weten	110
Theologie als <i>habitus</i> van wetenschap	112
De theologie als praktische of speculatieve wetenschap	115
Slotsom	116
DE MOGELIJKHEID VAN EEN NATUURLIJKE GODSKENNIS	117
Het aantal mogelijke concepten over God	118
„Zijnde“ als concept dat op eenzinnige wijze God en schepsel benoemt . . .	122
Het bewijs van Gods bestaan	125
De schepping als spoor en beeld van God	127
Slotsom	131
SAMENVATTING	132

HOOFDSTUK V

DE GODDELIJKE VOORTKOMSTEN	133
AUGUSTINUS' WERK <i>DE TRINITATE</i>	134
DE ALLERHEILIGSTE DRIEVULDIGHEID IN DE VROOMHEID	137
DE OPBOUW VAN HET EERSTE BOEK VAN BIELS <i>COLLECTORIUM</i> .	141
Biels <i>Collectorium</i>	141
Indeling van het eerste boek	143
DE GENERATIE VAN DE ZOON	146
De generatie van God door God	148
Generatie en wezen	151
De materiële oorzaak der generatie	153
De Zoon als eindterm der generatie	155

Vrijheid en noodzaak in de generatie	157
Het wezen als grond van de generatie	158
De rol van de wil en het verstand in de generatie	161
De gelijkheid van de Vader en de Zoon.	163
De openbaring van de generatie door het geloof	164
De eenzinnige of meerzinnige aard der generatie.	166
De eeuwige generatie van de Zoon	168
Samenvatting	169
DE SPIRATIE VAN DE GEEST	171
De wil als grondend beginsel der spiratie	172
De wil als vrijheid in het spireren.	176
De oorsprong der spiratie uit Vader en Zoon	179
Het onderscheid tussen Zoon en Geest	182
De verhouding van Vader en Zoon in het spireren	185
De <i>suppositio mediata</i>	189
Biels oplossing voor de verhouding van Vader en Zoon in de spiratie	194
De spiratie door Vader en Zoon als één beginsel van twee niet-dezelfde.	197
Het onderscheid tussen generatie en spiratie	201
Samenvatting	208

HOOFDSTUK VI

UITLEG VAN TERMEN EN NAMEN	212
DE GODDELIJKE PERSONEN IN HET ALGEMEEN	212
De gelijkheid der personen in volmaaktheid en macht	213
De innige verbondenheid der personen door inwoning in elkaar.	215
Het getal „één“ in de Triniteit	217
Het getal „drie“ in de Triniteit	219
Samenvatting	221

PERSOON EN RELATIE IN DE TRINITEIT	222
De betekenis van het woord „persoon“	222
Relatie en constitutie in de Triniteit	226
De bepalende rol van de relatie in de constitutie (227); Enkele dubia (232)	
De relaties welke de personen constitueren	236
Het verschil tussen constitueren en onderscheiden	238
Meervoudigheid van relaties in één persoon	239
Samenvatting van het voorgaande	240
De relatie in de schepping	242
De relatie in de schepping volgens het natuurlijk verstand (242); de relatie volgens Aristoteles (244)	
De relatie volgens het geloof	244
De relatie in de menswording	247
Het begrip „eniging“ (247); de persoonwording (249); de stellingname van Gregorius van Rimini (252); slotsom (253)	
De relatie tussen Schepper en schepsel	254
Samenvatting van het voorgaande	256
Nogmaals de relaties in de Triniteit	257
terminologie (258); oorsprongrelaties en gemeenschappelijke relaties (259); identiteit tussen relatie, persoon en wezen (260)	
De appropriaties	260
Samenvatting van het voorgaande	261
 DE DRIE GODDELIJKE PERSONEN AFZONDERLIJK	 262
De Vader als ongeboren en als beginsel	262
De wijsheid en de liefde van de Vader	265
De Vader is niet door de gegenereerde wijsheid wijs (265); de Vader en de Zoon beminnen elkaar door de heilige Geest (267)	
Het woord in het spreken	267
Het goddelijk Woord.	268
Verschillende namen voor de tweede persoon der Triniteit	270
Het goddelijk Woord en de schepping	271
De heilige Geest als gave	272

De voortkomst van de Geest in de tijd	273
De eeuwige voortkomst en de voortkomst in de tijd	276
Samenvatting	277
ZUSAMMENFASSUNG	280

INLEIDING

„*Multa dicimus et non pervenimus et consummatio sermonum universa est ipse.*“ Met deze woorden van *Ecclesiasticus* 43, 29 eindigt de heilige Augustinus zijn werk *De Trinitate*, waar hij twintig jaar aan bezig is geweest.

Voor Gabriël Biel geldt hetzelfde. In feite heeft hij de uitgave van zijn gedachten over de allerheiligste Drievuldigheid zelfs niet eens mogen beleven. Vele woorden wist hij te verzamelen, doch was er zich tevens van bewust, dat ze uiteindelijk slechts hun vervulling en voltooiing zouden vinden in de eenheid van de Vader, de Zoon en de Geest. Want ofschoon het denken over God de waarheid van het spreken over Hem overtreft, blijft zelfs het denken nog beneden de waarheid van zijn bestaan.

Biel heeft niet, zoals de heilige Vincentius Ferrer een briefwisseling met de Triniteit gevoerd. Toch is zijn werk genoeg omvangrijk en diepgaand om een vertrouwelijke omgang met zijn God te vermoeden. Het is inderdaad juist het omgaan met de drieëne God, dat uitnodigt tot een beschouwing over zijn immanente structuren, daar wij slechts leven in zoverre we de Triniteit kennen. De ontwikkeling van gedachten over de binnengoddelijke verhoudingen mag daarom nooit ten koste gaan van het denken over Gods band met de schepping.

Uitzonderlijk krachtig ligt dit theologisch evenwicht uitgedrukt in de intrede-zang van Drievuldigheidszondag: „*Benedicta sit sancta Trinitas atque indivisa unitas, confitebimur ei, quia fecit nobiscum misericordiam suam.*“ De immanente en heilseconomische Triniteit is even ongedeeld als Gods wezen. „Eer aan de Vader en de Zoon en de heilige Geest“ van onze dagen staat gelijk aan „Eer aan de Vader door de Zoon in de heilige Geest“ van vele eeuwen vroeger, dat verdrongen werd omwille van de orthodoxie. Het is overigens merkwaardig, hoe de tegenkanting tegen dwaalleringen niet alleen een dialectische ontvouwing der dogmata bewerkt, doch evenzeer de oorzaak kan zijn van theologische verschrapping en spirituele armoede.

De onmiddellijke aanleiding die ons tot dit onderzoek heeft gebracht, ligt in een voor ons onduidelijke stelling van Maarten Luther uit 1517 „*Frustra fingitur logica fidei suppositio mediata extra terminum et numerum.*“ (WA I, p. 226). Zelfs het recente boek van R. Jansen, *Studien zu Luthers Trinitätslehre* (Bern, 1976) wenst zich niet aan een verklaring ervan te wagen, daar zij een nauwkeurige kennis van het middeleeuws denken over de Triniteit veronderstelt (p. 5).

Omdat we aan de zee van middeleeuwse beschouwingen over de allerheiligste Drievuldigheid geen spelend kind aantreffen, dat ons van onze onderneming trachtte af te houden en te ontmoedigen, hebben we zelf het schelpje maar ter hand genomen, om althans de triniteitsleer van Gabriël Biel in de holte van wat los zand te kunnen vatten.

In de weergave van Biels triniteitsleer beperken wij ons tot het eerste boek van zijn *Collectorium*. Een vluchtige vergelijking met de *Expositio super Canonem Missae* en zijn preken op Drievuldigheidszondag leert immers, dat Biel zichzelf op dit punt trouw is gebleven. Bovendien werden geen andere zijner werken in het onderzoek betrokken, daar we dan volledigheidshalve ook Biels christologie en pneumatologie hadden moeten weergeven. Doch het voorstellen van beide laatstgenoemde onderwerpen zou dit werk te omvangrijk maken.

De beperking tot het eerste boek van Biels *Collectorium* heeft echter tot gevolg, dat voornamelijk de immanente Triniteit ter sprake komt, de heilseconomische daarentegen grotendeels verhuld blijft, hetgeen kan leiden tot een vertekend beeld. Overigens legt Biel zelf ook nogal sterk de nadruk op de binnengoddelijke verhoudingen, ofschoon men niet mag zeggen, dat hij het heilshistorisch aspect geheel verwaarloost.

Nog een tweede beperking willen we ons opleggen. Biels leer zal hier niet uitdrukkelijk vergeleken worden met die van andere auteurs. Hoewel soms een bespreking van de plaats zijner gespreksgenoten noodzakelijk blijkt om zich een goed begrip te kunnen vormen van zijn uiteenzettingen, is het er ons vooral om te doen Biel zelf aan het woord te laten. Vergelijkingen met Ockham bijvoorbeeld dringen zich op. Toch weerstaan we aan deze bekoring, daar de triniteitsleer van de Inceptor Venerabilis een afzonderlijke studie vergt. Indien van twee polen er slechts één tamelijk gekend is, moet een vergelijking tussen beide een slag in de lucht heten. Doch wanneer we desniettemin aan het eind van deze arbeid besluiten, dat Biel Ockham veelal volgt, betreft het een beschouwingswijze, die geheel vanuit Biel vertrekt en waarin geenszins van een ontwikkeling, uitbreiding, inkrimping of verloochening van Ockhams leer in Biels werk wordt gewaagd.

Om onze zegsman zoveel mogelijk zelf te laten spreken hebben we een groot aantal zijner uitdrukkingen in het Latijn gehandhaafd. Een vertaling zou hier meer verwarring stichten dan verduidelijken. Waar omzetting evenwel met vrucht mogelijk was, schroomden we niet haar toe te passen, daarbij in enkele gevallen steunend op het *Scholastiek Lexicon* van S. Axters.

Omdat op het ogenblik de kritische uitgave van Biels *Collectorium* zijn teksten zonder veel moeite toegankelijk maakt, achten wij ons slechts dan verplicht de volledige tekst aan te halen, wanneer ons betoog er in duidelijkheid aan wint.

Het onderhavige werk werd op 27 september 1978 als proefschrift verdedigd voor de faculteit der godgeleerdheid van de Katholieke Universiteit te Leuven.

Dank zij de bemiddeling van Prof. Dr. Michael Schmaus kon dit werk gedrukt worden. Graag wil ik mijn erkentelijkheid aan Prof. Schmaus betuigen voor het feit, dat hij sinds lang de grote stuwer is van de bestudering van de geschiedenis der triniteitstheologie, alsmede voor de bereidwilligheid waarmee hij de tekst heeft willen beoordelen en dit werk van een begeleidend woord heeft willen voorzien.

Dank breng ik aan de gemeenschap der augustijnen, die het mij mogelijk heeft gemaakt me aan de bestudering der kerkelijke traditie te wijden.

Ik ben de „Freunde der Bayerischen Akademie der Wissenschaften“ zeer verplicht voor hun financiële steun ten behoeve van de uitgave.

Mijn promotor Prof. Dr. Karel Blockx en mijn medebroeder Dr. Eelcko Ypma O.S.A. ben ik bijzonder erkentelijk voor hun steun en toewijding.

Martijn Schrama O.S.A.

LIJST VAN AFKORTINGEN

CAO	= P. BOEHNER, Collected Articles on Ockham.
Coll.	= Gabriel Biel, <i>Collectorium circa 4 Libros Sententiarum</i> .
DHGE	= Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques.
DS	= H. DENZINGER, <i>Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> .
DThC	= Dictionnaire de Théologie Catholique.
LThK	= Lexikon für Theologie und Kirche, 2e ed.
PAULY-WISSOWA	= Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, hrsg. von G. WISSOWA, 2e ed. Stuttgart, 1894–1973.
PG	= Patrologia Graeca, ed. J. MIGNE.
PL	= Patrologia Latina, ed. J. MIGNE.
WA	= D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe.

Wanneer er een Sententiecommentaar geciteerd wordt maken wij gebruik van romeinse cijfers om het eerste, tweede enz. boek van het commentaar aan te geven; van arabische cijfers, om de band der tekstkritische uitgave aan te duiden.

Bijvoorbeeld:

<i>Coll.</i> 1, p. 219	= Gabriel Biel, <i>Collectorium circa 4 Libros Sententiarum</i> , ed. W. WERBECK et U. HOFMANN, tom. I, p. 219.
<i>Coll.</i> I, d. 2	= Gabriel Biel, <i>Epitome et Collectorium ex Occamo circa 4 Sententiarum Libros, liber I, distinctio 2.</i>

LIJST VAN GERAADPLEEGDE WERKEN

I. WERKEN VAN GABRIEL BIEL

- Collectorium circa 4 Libros Sententiarum. Ed. W. WERBECK et U. HOFMANN, tom I, IV/1, IV/2, III. Tübingen, 1973, 1975, 1977, 1979.
Epitome et Collectorium ex Occamo circa 4 Sententiarum Libros. Tübingen, 1501–1508. (anast. Frankfurt am Main, 1965).
Sermones de festivitatis Christi. Hagenau, 1510.

II. GEDRUKTE BRONNEN

- Adam Woodham, Super 4 Libros Sententiarum. Parijs, 1512.
Aegidius Romanus, Opus super primo Libro Sententiarum. Venetië, 1492.
ps-Alexander de Hales, Summa Theologica, 6 vol. Quaracchi, 1924–1948.
Anselmus Cantuariensis, De Libero Arbitrio (PL 158).
Anselmus Cantuariensis, De Processione Spiritus Sancti. Contra Graecos (PL 158).
Anselmus Cantuariensis, Monologion (PL 158).
Anselmus Cantuariensis, Proslogion (PL 158).
Aristoteles, The Metaphysics, transl. by H. TREDENNICK, 2 vol. London, 1947.
Aristoteles, The Nicomachean Ethics, transl. by H. RACKHAM. London, 1947.
Aristoteles, The Organon: the Categories; On Interpretation, transl. by H. COOKE. Prior Analytics, transl. by H. TREDENNICK. London, 1955.
Aristoteles, The Physics, transl. by P. WICKSTEED and F. CORNFORD, 2 vol. London, 1948.
Aurelius Augustinus, Contra Faustum Manichaeum (PL 42).
Aurelius Augustinus, Contra Maximinum (PL 42).
Aurelius Augustinus, De Civitate Dei (PL 41).
Aurelius Augustinus, De Diversis Quaestionibus LXXXIII (PL 40).
Aurelius Augustinus, De Doctrina Christiana (PL 34).
Aurelius Augustinus, De Fide et Symbolo (PL 40).
Aurelius Augustinus, De Trinitate (PL 42).
Aurelius Augustinus, Enarrationes in Psalmos (PL 36).
Aurelius Augustinus, Enchiridion (PL 40).
Aurelius Augustinus, Epistulae (PL 33).
Aurelius Augustinus, In Joannis Evangelium Tractatus (PL 35).
Aurelius Augustinus, Sermones (PL 38).
Ps. Augustinus, De Cognitione Verae Vitae (PL 40).
Bernardus Claraevallensis, De Consideratione (PL 182).
Boethius, De Arithmetica (PL 63).
Boethius, De Trinitate (PL 64).
Boethius, Liber de Persona et Duabus Naturis (PL 64).
Boethius, Quomodo Trinitas Unus Deus (PL 64).

- Bonaventura, *Commentaria in 4 Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*. Tom. I: In Primum Librum Sententiarum. (Opera Omnia, ed. studia et cura P.P. Collegii a. S. Bonaventura, tom. I). Quaracchi, 1882.
- Ps. Dionysius, *De Divinis Nominibus* (PG 3).
- Fulgentius Ruspensis (ps. Augustinus), *De Fide ad Petrum* (PL 40).
- Gregorius Ariminensis, *Super Primum et Secundum Sententiarum*. Venetië, 1522 (anast. Paderborn, 1955).
- Guillelmus Ockham, *Elementarium Logicae*, ed. E. BUYTAERT. — *Franciscan Studies* 25 (1965), 151–276; 26 (1966), 66–173.
- Guillelmus Ockham, *Quodlibeta septem*. Straatsburg, 1491 (anast. Leuven, 1962).
- Guillelmus Ockham, *Scriptum in Librum Primum Sententiarum Ordinatio* (Liber I, prol.–d. 18), cura Instituti Franciscani Un. S. Bonaventurae (Opera philosophica et theologica, tom. I–III). St. Bonaventure (N.Y.), 1967–1977.
- Guillelmus Ockham, *Summa Logicae*, ed. by P. BOEHNER. St. Bonaventure (N.Y.), 1951–1954.
- Guillelmus Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*. Lyon, 1495 (anast. London, 1962).
- Guillelmus Ockham, *Tractatus Logicae Minor*, ed. E. BUYTAERT. — *Franciscan Studies* 24 (1964), 34–100.
- (ps) Guillelmus Ockham, *Centilogium theologicum* (Opera plurima). Lyon, 1495 (anast. London, 1962).
- Henricus Gandavensis, *Quodlibeta*, 2 vol. Parijs, 1518 (anast. Leuven, 1961).
- Henricus Gandavensis, *Summae Quaestionum Ordinarium*, Parijs, 1520.
- Henricus de Harclay, *Quaestiones*. *Cod. Borghes* 171 (aangehaald in M. SCHMAUS, *Der Liber Propugnatorius*. Münster, 1930, p. XVI.)
- Henricus Totting de Oyta, *Quaestiones Sententiarum*. *Ms. Clm.* 14768 (aangehaald in A. LANG, *Heinrich Totting von Oyta*. Münster, 1937, p. 63).
- Hervaeus Natalis, *In 4 Libros Sententiarum Commentaria*. Parijs, 1647 (anast. Farnborough, 1966).
- Ps. Hieronymus, *Epistulae* (PL 30).
- Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* (PL 10).
- Hugo a Sancto Victore, *De Sacramentis* (PL 176).
- Johannes Damascenus, *De fide Orthodoxa*. Versions of Burgundio and Cerbanus, ed. E. BUYTAERT. St. Bonaventure (N.Y.), 1955.
- Johannes Duns Scotus, *Ordinatio*, ed. C. BALIC (Opera Omnia, tom I –.) Vaticaanstad, 1950 –.
- Johannes Duns Scotus, *Quaestiones in Libros Sententiarum* (Opera Omnia, ed. L. WADDING, tom. V–IX). Lyon, 1639.
- Johannes Duns Scotus, *Quaestiones Quodlibetales* (Opera Omnia, ed. L. WADDING, tom. XII). Lyon, 1639.
- Marsilius Inghensis, *Quaestiones super 4 Libros Sententiarum*, Straatsburg, 1501.
- Martinus Luther, *D. Martin Luthers Werke*. Kritische Gesamtausgabe. Weimar, 1883 –.
- Maximus Planuda, *Interpretatio nonnullorum capitum S. Augustini ex decimo quinto de Trinitate* (PG 147).
- Pelagius, *Libellus fidei ad Innocentium* (PL 45).
- Petrus Abaelardus, *Epistolae* (PL 178).
- Petrus de Ailliaco, *Quaestiones super Libros Sententiarum*. Straatsburg, 1490 (anast. Frankfurt am Main, 1968).
- Petrus de Aquila, *Super Primum Librum Sententiarum*. Venetië, 1501.
- Petrus Aureoli, *Scriptum super Primum Sententiarum*, Rome, 1596.

- Petrus Aureoli, *Scriptum super Primum Sententiarum*, ed. E. BUYTAERT, 2 vol. St. Bonaventure (N.Y.), 1953–1956.
- Petrus Damiani, *De Divina Omnipotentia* (PL 145).
- Petrus Lombardus, *Sententiae in 4 Libris distinctae. Liber I et II*. Grottaferrata, 1971.
- Petrus Lombardus, *Sententiarum Libri Quatuor* (PL 192).
- Petrus Pictaviensis, *Sententiarum Libri 5* (PL 211).
- Praepositinus, *Summa theologica* (*Clm.* 6985, aangehaald door M. SCHMAUS, *De Liber Propugnatorius*, p. XVIII).
- Richardus a Sancto Victore, *De Trinitate* (PL 196).
- Robertus Holcot, *Determinationes quarundam aliarum Quaestionum*. Lyon, 1518 (anast. Frankfurt am Main, 1967).
- Robertus Holcot, *In 4 Libros Sententiarum Quaestiones*. Lyon, 1518 (anast. Frankfurt am Main, 1967).
- Thomas Aquinas, *Opuscula omnia*, ed. P. MANDONNET, 5 vol. Parijs, 1927.
- Thomas Aquinas, *Summa Theologica* (*Opera Omnia* ed. iussu Leonis XIII, tom. IV–XII). Rome, 1888–1906.

III. LITERATUUR

- L. VAN ACKER, *De oude drievuldigheidsconfrerie van Diksmuide*. – *Biekorf* 76 (1975–76), 106–112.
- Renate ACKERMANN, *Buße und Rechtfertigung bei Gabriel Biel. Das Verhältnis von Buch IV, dist. 14, q. 1 und 2 des Collectoriums zu seinen literarischen Vorlagen und zur scholastischen Tradition*, 2 Bde. Tübingen, 1962 (diss. dactyl.).
- J. ALTENSTAIG, *Vocabularius Theologiae*. Hagenau, 1517.
- P. ANATRIELLO, *La dottrina di Gabrieli Biel sull'eucaristia*. Milaan, 1937.
- A. ANDERSON, Anselm and the Logic of Religious Belief. – *Harvard Theological Review* 61 (1968), 149–173.
- G. ANGELINI, *L'ortodossia e la grammatica. Analisi di struttura e deduzione storica della teologia trinitaria di Prepositino* (*Analecta Gregoriana*, 183). Rome, 1972.
- Antiqui und Moderni. Traditionsbewusstsein und Fortschrittsbewusstsein im späten Mittelalter*. Hrg. von A. ZIMMERMANN (*Miscellanea Mediaevalia*, 9). Berlijn, 1974.
- J. AUER, *Die aristotelische Logik in der Trinitätslehre der Spätscholastik. Bemerkungen zu einer Quaestio des Johannes Wuel de Pruck, Wien 1422*. – *Theologie in Geschichte und Gegenwart*. Festgabe M. SCHMAUS. München, 1957, p. 457–496.
- Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert*. Hrsg. von A. ZIMMERMANN (*Miscellanea Mediaevalia*, 10). Berlijn, 1976.
- S. AXTERS, *Scholastiek Lexicon*. Antwerpen, 1937.
- R. BAINTON, Michael Servetus and the Trinitarian Speculation of the Middle Ages. – *Autour de Michel Servet et de Sebastien Castellion*, éd. par B. BECKER. Haarlem, 1953, p. 29–46.
- K. BANNACH, *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham. Problemgeschichtliche Voraussetzungen und Bedeutung* (*Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz*, 75). Wiesbaden, 1975.
- L. BAUDRY, Guillaume d'Ockham, critique des preuves scotistes sur l'unicité de Dieu. – *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 28 (1953), 99–112.
- L. BAUDRY, *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham*. Parijs, 1958.

- W. BAYERER, *Libri Capituli Ecclesiae Sancti Marci*. Zur Katalogisierung der Butzbacher Handschriften an der Universitäts-Bibliothek Giessen. — *Wetterauer Geschichtsblätter* 24 (1975), 57–91.
- M. BAYLOR, *Action and Person. Conscience in late Scholasticism and the Young Luther* (Studies in Medieval and Reformation Thought, 20). Leiden, 1977.
- H. BECHER, *Gottesbegriffe und Gottesbeweis bei Wilhelm von Ockham*. — *Scholastik* 3 (1928), 369–393.
- Der Begriff der repraesentatio im Mittelalter*. Hrsg. von A. ZIMMERMANN (Miscellanea Mediaevalia, 8). Berlin, 1971.
- De „Belles Heures“ van Jean duc de Berry*, uitg. M. MEISS en Elisabeth BEATSON, vert. F. OOMES. Utrecht, 1975.
- J. BIECHLER, *Gabriel Biel on Liberum Arbitrium. Prelude to Luther's De Servo Arbitrio*. — *The Thomist* 34 (1970), 114–127.
- Biel (Gabriel). — *Biographie universelle ou Dictionnaire historique* 2 (Parijs 1848), 6.
- Biel, (Gabriel). — *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana* 8 (Barcelona, [1905–1944]), 780–781.
- K. BLOCKX, *Het katholieke Lutherbeeld*. — *Dietsche Warande en Belfort* 110 (1965), 310–327.
- H. BOEHMER, *Der junge Luther*, 7e ed. Leipzig, 1955.
- P. BOEHNER, *Collected Articles on Ockham*, ed. by E. BUYTAERT. St. Bonaventure (N.Y.), 1958.
- P. BOEHNER, *Medieval Logic. An Outline of its Development from 1250 to c. 1400*. Manchester, 1952.
- P. BOEHNER, *Three Sums of Logic attributed to William Ockham*. — *CAO*, p. 70–96.
- P. BOEHNER, *A Recent Presentation of Ockham's Philosophy*. — *CAO*, p. 136–156.
- P. BOEHNER, *The Realistic Conceptualism of William Ockham*. — *CAO*, p. 156–174.
- P. BOEHNER, *Ockham's Theory of Signification*. — *CAO*, p. 201–232.
- P. BOEHNER, *Ockham's Theory of Supposition*. — *CAO*, p. 232–267.
- P. BOEHNER, *The Notitia Intuitiva of Non-Existents according to William Ockham*. — *CAO*, p. 268–300.
- P. BOEHNER, *The Medieval Crisis of Logic and the Author of the Centiloquium attributed to Ockham*. — *CAO*, p. 351–372.
- P. BOEHNER, *Zu Ockhams Beweis der Existenz Gottes*. — *CAO*, p. 399–420.
- E. BONKE, *Doctrina nominalistica de fundamento ordinis moralis apud Gulielmum de Ockham et Gabrielem Biel*. — *Collectanea Franciscana* 14 (1944), 57–83.
- E. BORCHERT, *Der Einfluss des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik nach dem Traktat De Communicatione Idiomatum des Nikolaus von Oresme*. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 35). Münster, 1940.
- E. BORCHERT, *Die Trinitätslehre des Johannes de Ripa*, 2 Bde. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, 21). München, 1974.
- C. BRAMPTON, *Scotus, Ockham and the Theory of Intuitive Cognition*. — *Antonianum* 40 (1965), 449–466.
- W. BRAUN, *Die Bedeutung der Konkupiscenz in Luthers Leben und Lehre*. Berlin, 1908.
- F. BURKARD, *Philosophische Lehrgehalte in Gabriel Biels Sentenzenkommentar unter besonderer Berücksichtigung seiner Erkenntnislehre* (Monographien zur philosophischen Forschung, 122). Meissenheim am Glan, 1974.
- F. BURKARD, *Ein handschriftlicher Kommentar Gabriel Biels zum Traktat De Anima des Peter von Ailly*. — *Alte Fragen und neue Wege des Denkens*. Festschrift für J. STALLMACH. Bonn, 1977, p. 82–91.

- E. BUYTAERT, Circa doctrinam Duns Scoti de traditione et de scripturae sufficientia annotationes. — *Antonianum* 40 (1965), 346–362.
- M. CAPPUYNS, Biel (Gabriel). — *DHGE* 8 (1935), 1429–1435.
- Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. H. DENIFLE et A. CHATELAIN, 4 vol. Parijs, 1891–1899 (anast. Brussel, 1964).
- M. CHENU, La théologie au douzième siècle, 2e ed. Parijs, 1966.
- F. CLARK, A New Appraisal of Late-Medieval Theology. — *Gregorianum* 46 (1965), 733–765.
- F. CLEVE, Luthers nattvardslära mot bakgrunden av Gabriel Biels uppfattning a nattvard och sakrament. Abo, 1968.
- Corpus Iuris Canonici*, ed. iussu Gregorii XIII. Antwerpen, 1648.
- W. COURTENAY, Gabriel Biel as Cathedral Preacher at Mainz and his supposed sojourn at Marienthal. — *Research Studies of the Washington State University* 33 (1965), 145–150.
- W. COURTENAY, Gabriel Biel als Mainzer Domprediger und sein Eintritt bei den Brüdern vom Gemeinsamen Leben. — *Trierer theologische Zeitschrift* 75 (1966), 49–52.
- W. COURTENAY, John of Mirecourt and Gregory of Rimini on Wether God Can Undo the Past. — *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 39 (1972), 224–256; 40 (1973), 147–174.
- W. COURTENAY, Adam Wodeham. An Introduction to His Life and Writings (Studies in Medieval and Reformation Thought, 21). Leiden, 1977.
- J. CREHAN, Biel and the Mass. — *Clergy Review* 43 (1958), 606–617.
- P. CREN, Der Offenbarungsbegriff im Denken von Wilhelm von Ockham und Gabriel Biel. — *Handbuch der Dogmengeschichte*, Bd. I, fasc. 1 a. Freiburg, 1971, p. 144–152.
- C. CURREY, The Natural Theology of John Duns Scotus. — *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 66 (1979), 183–213.
- R. DAMERAU, Die Abendmahlslehre des Nominalismus insbesondere die des Gabriel Biel. Giessen, 1964.
- R. DAMERAU, Das Herrengebet. Nach einem Kommentar des Gabriel Biel. Giessen, 1965.
- R. DAMERAU, Der Laienkelch. Giessen, 1965.
- S. DAY, Intuitive Cognition. A Key to the Significance of the Later Scholastics. St. Bonaventure (N.Y.), 1947.
- J. DECARREAU, Les Moines et la civilisation en occident. Des invasions à Charlemagne. Parijs, 1962.
- H. DENIFLE, Luther und Luthertum, ergänzt von A. WEISS, 2 Bde, 2e ed. Mainz, 1904–1909.
- H. DENZINGER, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, ed. A. SCHÖNMETZER, 32e ed. Freiburg im Breisgau, 1963.
- W. DETTLOFF, Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther. Mit besonderer Berücksichtigung der Franziskanertheologen (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 40, 2). Münster, 1963.
- H. DIETRICH, Die Trinitätslehre des Augustinereremieten Hugolin von Orvieto. München, 1967 (diss. dactyl.).
- F. EBNER, Die unbefleckte Empfängnis Mariens nach der Lehre des Gabriel Biels. Rome, 1954.
- F. EHRLE, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia des Pisaner Papstes Alexander V. Ein Beitrag zur Scheidung der Schulen in der Scholastik des 14. Jahrhunderts und zur Geschichte des Wegestreites (Franziskanische Studien, 9). Münster, 1925.
- E. VAN EIJL, De theologische faculteit te Leuven in de XVe en XVIe eeuw. Organisatie en opleiding. — *Facultas S. Theologiae Lovaniensis 1432–1797. Bijdragen tot haar geschiedenis*, uitg. door E. VAN EIJL. Leuven, 1977, p. 69–153.

- H. ELIE, Le complexe significabile. Parijs, 1937.
- M. ELZE, Ein Beitrag Biels zur spätmittelalterlichen Erbauungsliteratur. – *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 74 (1963), 265–281.
- M. ELZE, Handschriften von Werken Gabriel Biels aus seinem Nachlass in der Giessener Universitätsbibliothek. – *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 81 (1970), 70–91.
- M. ELZE, Sieben Exequienpredigten von Gabriel Biel. – *Blätter für Württembergische Kirchengeschichte* 68/69 (1968/69), 3–52.
- M. ELZE, Zur Überlieferung des Sermo Historialis Passionis Dominicæ von Gabriel Biel. – *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 81 (1970), 362–374.
- H. ENDERS, Sprachlogische Traktate des Mittelalters und der Semantikbegriff. München, 1975.
- W. ERNST, Gott und Mensch am Vorabend der Reformation. Eine Untersuchung zur Moralphilosophie und -theologie bei Gabriel Biel (Erfurter theologische Studien, 28). Leipzig, 1972.
- W. ERNST, Spätmittelalterliche Heiligenpredigten. Eine Untersuchung der Sermones de Sanctis bei Gabriel Biel. – *Sapienter ordinare*. Festgabe E. KLEINEIDAM. Leipzig, 1969, p. 232–259.
- C. FECKES, Gabriel Biel, der erste grosse Dogmatiker der Universität Tübingen in seiner wissenschaftlichen Bedeutung. – *Theologische Quartalschrift* 108 (1927), 50–76.
- C. FECKES, Die Stellung der nominalistischen Schule zur aktuellen Gnade. – *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde* 32 (1924), 157–165.
- C. FECKES, Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule (Münsterische Beiträge zur Theologie, 7). Münster, 1925.
- P. GAMS, Biel, Gabriel. – *Kirchenlexikon oder Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften* 2 (Freiburg 1848), 3–4.
- R. GANSINIEC, Modi Significandi. – *Mysł Filozoficzna* 6 (Warschau 1956), 80–115.
- E. GARCÍA LESCÚN, La teología trinitaria de Gregorio de Rimini. Contribución a la historia de la escolástica tardía. Burgos, 1970.
- E. GARCÍA LESCÚN, El conocimiento natural de Dios en el siglo XIV en torno a Gregorio de Rimini. – *Augustiniana* 21 (1971), 467–504.
- A. GHISALBERTI, Il Dio dei filosofi secondo Guglielmo di Ockham. – *Rivista di filosofia neoscolastica* 62 (1970), 287–290.
- A. GHISALBERTI, Guglielmo di Ockham (Scienze filosofiche, 3) Milaan, 1972.
- C. GIACON, La suppositio in Guglielmo di Occam e il valore reale delle scienze. – *Arts libéraux et philosophie au moyen âge*. Montréal, 1969, p. 939–947.
- N. GILBERT, Ockham, Wyclif, and the “via moderna”. – *Antiqui und Moderni*. Berlijn, 1974, p. 85–125.
- J. GILL, Filioque. – *LThK* 4 (1960), 126–128.
- E. GILSON, Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales (Etudes de philosophie médiévale, 42). Parijs, 1952.
- E. GILSON, La philosophie au moyen âge. Des origines patristiques à la fin du XIVe siècle, 2e ed. Parijs, 1944.
- N. GONZALEZ CAMINERO, La filosofía de Ockham como filosofía del lenguaje. – *Gregorianum* 52 (1971), 151–166.
- A. GOOSSENS, Alliance et grâce. Le sacrement de l’eucharistie selon Gabriel Biel (1410–1495), 2 vol. Parijs, 1971 (diss. dactyl.).
- F. GORISSEN, Das Stundenbuch der Katharina von Kleve. Analyse und Kommentar. Berlijn, 1973.
- M. GRABMANN, Die Geschichte der scholastischen Methode, 2 Bde. Freiburg im Breisgau, 1909–1911 (anast. Berlijn, 1957).

- M. GRABMANN, Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik. – *Mittelalterliches Geistesleben*, Bd. I. München, 1926, p. 104–146.
- M. GRABMANN, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit. Freiburg im Breisgau, 1933.
- M. GRABMANN, Die geschichtliche Entwicklung der mittelalterlichen Sprachphilosophie und Sprachlogik. Ein Überblick. – *Mittelalterliches Geistesleben*, Bd. III. München, 1956, p. 243–253.
- J. GRAJEWSKI, The Formal Distinction of Duns Scotus. Washington, 1944.
- L. GRANE, Gabriel Biels Lehre von der Allmacht Gottes. – *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 53 (1956), 53–75.
- L. GRANE, Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio Contra Scholasticam Theologiam 1517 (Acta theologica danica, 4). Kopenhagen, 1962.
- O. GRASSI, Le tesi di Robert Holcot sul valore non scientifico della conoscenza teologica. – *Rivista di filosofia neo-scolastica* 71 (1979), 49–79.
- H. GRISAR, Luther, 3 Bde. Freiburg im Breisgau, 1911–1912.
- H. GRONDZIEL, Die Entwicklung der Unterscheidung zwischen der potentia Dei absoluta und der potentia Dei ordinata von Augustin bis Alexander von Hales. Breslau, 1926.
- R. GUELLEY, Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham. Leuven, 1947.
- B. HÄGGLUND, Theologie und Philosophie bei Luther und in der ockhamistischen Tradition. Luthers Stellung zur Theorie von der doppelten Wahrheit. Lund, 1955.
- B. HAMM, Promissio, Pactum, Ordinatio. Freiheit und Selbstbindung Gottes in der scholastischen Gnadenlehre (Beiträge zur historischen Theologie, 54). Tübingen, 1977.
- Handbuch der Dogmengeschichte*, hrsg. von M. SCHMAUS. Freiburg im Breisgau, 1951–.
- Handbuch der Kirchengeschichte*, hrsg. von H. JEDIN, Freiburg im Breisgau, 1965–.
- M. HEIDEGGER, Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus. Tübingen, 1916.
- D. HENRY, Medieval Logic and Metaphysics. London, 1972.
- H. HERMELINK, Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation, 1477–1534. Tübingen, 1906.
- Hilaire d'Arles, Vie de Saint Honorat*, éd. par Marie-Denise VALENTIN (Sources chrétiennes, 235). Paris, 1977.
- J. HOCHSTAFFL, Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs. München, 1976.
- E. HOCHSTETTER, Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham. Berlin, 1927.
- E. HOCHSTETTER, Viator Mundi, Einige Bemerkungen zur Situation des Menschen bei Wilhelm von Ockham. – *Franziskanische Studien* 32 (1950), 1–20.
- L. HÖDL, Die dialektische Theologie des 12. Jahrhunderts. – *Arts libéraux et philosophie au moyen âge*. Montréal, 1969, p. 137–147.
- F. HOFFMANN, Robert Holcot, Die Logik in der Theologie. – *Die Metaphysik im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia 2). Berlin, 1963, p. 624–639.
- F. HOFFMANN, Die theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehrers Robert Holcot (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, 5). Münster, 1972.
- H. HOFSTÄTTER, De late middeleeuwen. Vert. door M. GERRITSEN (Kunst in Beeld). Amsterdam, 1967.
- T. HUIJBERS, Zelfkennis en Godskennis in de geest volgens S. Augustinus' De Trinitate. – *Augustiniana* 4 (1954), 269–304.

- Die Indices Librorum Prohibitorum des 16. Jahrhunderts*, hrsg. von F. REUSCH. Tübingen, 1886 (anast. Nieuwkoop, 1961).
- A. IODICE, La dottrina di Gabriele Biel circa i ministri del potere delle chiavi e la confessione ai laici. — *Divus Thomas* 41 (1938), 113–129.
- A. IODICE, L'efficacia del sacramento della penitenza negli scolastici e in Gabriele Biel. — *La Scuola Cattolica* 66 (1938), 141–160.
- A. IODICE, La reviviscenza dei meriti in Gabriele Biel. — *La Scuola Cattolica* 66 (1938), 430–442.
- A. IODICE, Due curiose opinioni teologiche di Gabriele Biel circa la materia e la forma del sacramento della penitenza e il precetto divino della confessione sacramentale. — *Divus Thomas* 44 (1941), 273–292.
- E. ISERLOH, Biel, Gabriel. — *Neue Deutsche Biographie* 2 (1955), 225–226.
- E. ISERLOH, Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham. Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz, 8). Wiesbaden, 1956.
- B. JANSEN, Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der *distinctio formalis*. — *Zeitschrift für katholische Theologie* 53 (1929), 317–344; 517–544.
- H. JEDIN, Geschichte des Konzils von Trient, 4 vol. Freiburg im Breisgau, 1949–1975.
- W. JETTER, Die Taufe beim jungen Luther. Eine Untersuchung über das Werden der reformatorischen Sakraments- und Taufanschauung (Beiträge zur historischen Theologie, 18). Tübingen, 1954.
- W. JETTER, Drei Neujahrs-Sermone Gabriel Biels als Beispiel spätmittelalterlicher Lehrpredigt. — *Geist und Geschichte der Reformation*. Festgabe H. RÜCKERT, Berlin, 1966, p. 86–126.
- W. JOEST, Ontologie der Person bei Luther. Göttingen, 1967.
- H. JUNGHANS, Ockham im Lichte der neueren Forschung (Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, 21). Berlin, 1968.
- P. KAISER, Die Gott-menschliche Einigung in Christus als Problem der spekulativen Theologie seit der Scholastik (Münchener Theologische Studien, II: Systematische Abteilung, 36). München, 1968.
- W. KNEALE-Martha KNEALE, *The Development of Logic*, 5e ed. Oxford, 1971.
- W. KÖLMEL, Von Ockham zu Gabriel Biel. Zur Naturrechtslehre des 14. und 15. Jahrhunderts. — *Franziskanische Studien* 37 (1955), 218–259.
- Ada LAMACCHIA, Modi significandi di Martino di Dacia. — *Arts libéraux*, p. 913–921.
- A. LANG, Heinrich Totting von Oyta. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der ersten deutschen Universitäten und zur Problemgeschichte der Spätscholastik (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 33). Münster, 1937.
- A. LANG, Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik. Freiburg im Breisgau, 1964.
- H. DE LAVALETTE, H. RAHNER, J. FELDERER, Dreifaltigkeit. — *LThK* 3 (1959), 543–563.
- A. VAN LEEUWEN, Ockhams plaats in de geschiedenis van de theologie. — *Studia Catholica* 13 (1937), 181–208.
- G. LEFF, Gregory of Rimini. Tradition and Innovation in Fourteenth Century Thought. Manchester, 1961.
- G. LEFF, William of Ockham. The Metamorphosis of Scholastic Discourse. Manchester, 1975.
- Lexikon der christlichen Ikonographie*, hrsg. von W. BRAUNFELS, 8 Bde. Freiburg im Breisgau, 1968–1976.

- M. LIENHARD, Luther, témoin de Jésus-Christ. Les étapes et les thèmes de la Christologie de Réformateur. Parijs, 1973.
- W. LINK, Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie, 2e ed. München, 1955.
- R. LORENZ, Fruitio Dei bei Augustin. — *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 63 (1950/51), 75–132.
- J. LORTZ, Die Reformation in Deutschland, 2 Bde, 2e ed. Freiburg im Breisgau, 1941.
- W. LUYPEN, Theologie is antropologie. Meppel, 1974.
- Marilyn McCORDS ADAMS, Intuitive Cognition, Certainty and Scepticism in William Ockham. — *Traditio* 26 (1970), 388–398.
- H. McSORLEY, Was Gabriel Biel a Semipelagian. — *Wahrheit und Verkündigung*. Festschrift M. SCHMAUS. München, 1967, Bd. 2, p. 1109–1120.
- A. MAIERU, Terminologia logica della tarda scolastica (Lessico intellettuale europeo, 8). Rome, 1972.
- G. MARTIN, Ist Ockhams Relationstheorie Nominalismus? — *Franziskanische Studien* 32 (1950), 31–49.
- G. MARTIN, Wilhelm von Ockham. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen. Berlin, 1949.
- W. MASSA, Die Eucharistiepredigt am Vorabend der Reformation. Eine material-kerygmatische Untersuchung zum Glaubensverständnis vom Altarssakrament und Messe am Beginn des 16. Jahrhunderts als Beitrag zur Geschichte der Predigt. Steyl, 1966.
- C. MAYER, Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus, 2 Bde. Würzburg, 1969–1974.
- K. MEISSINGER, Der katholische Luther. München, 1952.
- B. MELLER, Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly (Freiburger theologische Studien, 27). Freiburg im Breisgau, 1954.
- M. MENGES, The Concept of Univocity Regarding the Predication of God and Creature according to William Ockham. St. Bonaventure (N.Y.), 1952.
- Die Metaphysik im Mittelalter*. Hrsg. von P. WILPERT, (Miscellanea Mediaevalia, 2). Berlin, 1963.
- P. MICHAUD-QUANTIN, L'emploi des termes logica et dialectica au moyen âge. — *Arts libéraux et philosophie au moyen âge*. Montréal, 1969, p. 855–862.
- A. MICHEL, Trinité. — *DThC* 15 (1950), 1748–1753.
- P. MINGES, Zur distinctio formalis des Duns Scotus. — *Theologische Quartalschrift* 90 (1908), 409–436.
- Die Miniaturen aus dem Stundenbuch der Katharina von Kleve*, eingeleitet von J. PLUMMER. Berlin, 1966.
- W. MÖHLER, Die Trinitätslehre des Marsilius von Inghen. Limburg, 1949.
- E. MOODY, The Logic of William of Ockham. London, 1935 (anast., New York, 1965).
- K. ZUR MÜHLEN, Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik (Beiträge zur historischen Theologie, 46). Tübingen, 1972.
- A. DE MURALT, La connaissance intuitive du néant et l'évidence du 'Je pense'. Le rôle de l'argument de potentia absoluta Dei dans le théorie occamienne de la connaissance. — *Studia Philosophica* 36 (1976), 107–158.
- T. NEUBAUER, Luthers Frühzeit. Seine Universitäts- und Klosterjahre. Erfurt, 1917.
- G. NUCHELMANS, Theories of the Proposition. Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsity. Amsterdam, 1973.
- H. OBERMAN, Some Notes on the Theology of Nominalism with Attention to its Relation to the Renaissance. — *Harvard Theological Review* 53 (1960), 47–76.

- H. OBERMAN, Gabriel Biel and Late Medieval Mysticism. – *Church History* 30 (1961), 259–287.
- H. OBERMAN, The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism. Cambridge (Mass.), 1963.
- H. OBERMAN, Der Herbst der mittelalterlichen Theologie. Übersetzt von M. RUMSCHEID und H. KAMPEN (Spätscholastik und Reformation, 1). Zürich, 1965.
- Oeuvres de Saint-Augustin*, T. 15: La Trinité (Livres I–VII). Introduction par E. HENDRIKX. Parijs, 1955, p. 7–76.
- H. OLSSON, Den naturliga gudskunskapens problem enligt den senmedeltida nominalismen. – *Svensk teologisk kvartalskrift* 26 (1950), 372–384.
- G. OTT, Recht und Gesetz bei Gabriel Biel. Ein Beitrag zur spätmittelalterlichen Rechtslehre. – *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 69 (1952), 251–296.
- S. OTTO, Die Denkform des Joachim von Fiore und das Caput „Damnamus“ des 4. Laterankonzils. – *Münchener Theologische Zeitschrift* 13 (1962), 441–456.
- Oudheden en gestichten van Rijnland*. Leiden, 1719.
- Oudheden en gestichten van het rechte Zuid-Holland en van Schieland*. Leiden, 1719.
- Oudheden en gestichten van Delft en Delfland*. Leiden, 1720.
- Oudheden en gestichten van Kennemerland, Amstelland, Noordholland en Westfriesland*, 2 dln. Leiden, 1721.
- R. PAQUE, Das Pariser Nominalistenstatut. Zur Entstehung des Realitätsbegriffs der neuzeitlichen Naturwissenschaft. (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, 14). Berlin, 1970.
- Marie PERNOUD, Innovation in William of Ockham's References to the Potentia Dei. – *Antonianum* 45 (1970), 65–97.
- J. PINBORG, Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter. Münster, 1967.
- J. PINBORG, Logik und Semantik im Mittelalter. Stuttgart, 1972.
- G. PLITT, Gabriel Biel als Prediger. Erlangen, 1879.
- W. PLÖCHL, Geschichte des Kirchenrechts, 5 Bde. Wien, 1953–1969.
- C. PRANTL, Geschichte der Logik im Abendlande, 4 Bde. Leipzig, 1855–1885 (anast., Berlin, 1955).
- S. RABADE ROMEO, Teologización de la filosofía en el siglo XIV (G. de Ockham). – *Arts libéraux et philosophie au moyen âge*. Montréal, 1969, p. 1155–1160.
- I. RAMSAY, Religious Language. London, 1957.
- L. REAU, Iconographie de l'art chrétien, 6 vol. Parijs, 1955–1959.
- P. RICHE, Education et culture dans l'occident barbare, VIe–VIIIe siècles (Patristica Sorbonensia 4). Parijs, 1962.
- L. DE RIJK, Abelard als exponent van het wijsgerig leven in de 12e eeuw. – *Bijdragen* 22 (1961), 440–449.
- L. DE RIJK, Logica Modernorum. A Contribution to the History of Early Terminist Logic, Vol. I: On the Twelfth Century Theories of Fallacy (Wijsgerige teksten en studies, 6). Assen, 1962.
- G. RITTER, Studien zur Spätscholastik, Bd. I: Marsilius von Inghen und die okkamistische Schule in Deutschland. Heidelberg, 1921; Bd. II: Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des 15. Jahrhunderts. Heidelberg, 1922.
- C. RUCH, Biel, Gabriel. – *DThC* 2 (1932), 814–825.
- F. SASSEN, Geschiedenis der patristische en middeleeuwse wijsbegeerte, 4e ed. Nijmegen, 1950.
- T. SCABO, De distinctionis formalis origine bonaventuriana disquisitio historico-critica. – *Scholastica ratione historico-critica instauranda*. Roma, 1951, p. 379–445.

- H. SCHAUERTE, Die heiligste Dreifaltigkeit in der Volksfrömmigkeit. – *Theologie und Glaube* 58 (1968), 416–432.
- O. SCHEEL, Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation, 2 Bde. Tübingen, 1916–1917.
- A. SCHINDLER, Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 4). Tübingen, 1965.
- M. SCHMAUS, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus (Münsterische Beiträge zur Theologie, 11). Münster, 1927.
- M. SCHMAUS, Der Liber Propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus, II. Teil: Die Trinitarischen Lehrdifferenzen, Bd. I: Systematische Darstellung und historische Würdigung. Münster, 1930.
- M. SCHMAUS, Die Spannung von Metaphysik und Heilsgeschichte in der Trinitätslehre Augustins. – *Studia Patristica*, ed. F. CROSS, vol. VI, 4. Berlijn, 1962, p. 503–518.
- M. SCHMAUS, Perichorese. – *LThK* 8 (1963). 274–276.
- F. SCHMIDT, Der Gottesgedanke in Luthers Römerbriefvorlesung. – *Theologische Studien und Kritiken* 93 (1921), 117–248.
- J. SCHNEIDER, Die Lehre vom dreieinigen Gott in der Schule des Petrus Lombardus (Münchener theologische Studien II, 22). München, 1961.
- M. SCHRAMA, Vide quam absurde alleget. Maarten Luther en Gabriël Biel. Leuven, 1972 (licentiaatsverhandeling).
- M. SCHRAMA, Het laatmiddeleeuws nominalisme in de geschiedschrijving. – *Bijdragen* 40 (1979), 403–423.
- M. SCHRAMA, Gabriel Biel et son entourage: via moderna et devotio moderna. – *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* (1981).
- R. SCHWARZ, Fides spes und caritas beim jungen Luther. Unter besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen Tradition (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 34). Berlijn, 1962.
- R. SCHWARZ, Gott ist Mensch. Zur Lehre von der Person Christi bei den Ockhamisten und bei Luther. – *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 63 (1966), 289–351.
- R. SEEBERG, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4 Bde, 2e–4e ed. Leipzig, 1917–1930.
- P. SPADE, Ockham's Distinctions between Absolute and Connotative Terms. – *Vivarium* 13 (1975), 55–76.
- K. SPRENGARD, Systematisch-historische Untersuchungen zur Philosophie des XIV. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Kritik an der herrschenden spätscholastischen Mediaevistik (Mainzer Philosophische Forschungen 3), 2 Bde. Bonn, 1967–1968.
- C. STEEL, De semantiek van abstracte en concrete termen volgens Willem van Ockham. – *Tijdschrift voor Filosofie* 39 (1977), 610–623.
- C. STEEL, Ethiek en retoriek. Beschouwingen bij een actuele vraag vanuit het antieke en middeleeuwse denken. – *Tijdschrift voor Filosofie* 41 (1979), 405–432.
- F. VAN STEENBERGHEN, La philosophie au XIIIe siècle. Leuven, 1966.
- Renate STEIGER, Zum Begriff der Kontingenz im Nominalismus. – *Geist und Geschichte der Reformation*. Festgabe H. RÜCKERT. Berlijn, 1966, p. 35–67.
- J. STEPPE, Het paneel van de Triniteit in het Leuvens Stadsmuseum. – *Catalogus tentoonstelling „Dirk Bouts en zijn tijd“*. Leuven, 1975, p. 447–498.
- A. STOHR, Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventura. Eine systematische Darstellung und historische Würdigung, Bd. I: Die wissenschaftliche Trinitätslehre (Münsterische Beiträge zur Theologie, 3). Münster, 1923.
- A. STOHR, Die Trinitätslehre Ulrichs von Strassburg (Münsterische Beiträge zur Theologie, 13). Münster, 1928.
- H. STROHL, L'évolution religieuse de Luther jusqu'en 1515. Parijs, 1922.

- Das Stundenbuch des Etienne Chevalier*, hrsg. von C. SCHAEFFER, übersetzt von Irmgard HUTTER. München, 1971.
- T. SÜSS, *Luther*. Parijs, 1969.
- C. THOMPSON-L. CAMPBELL, *Hugo van der Goes and the Trinitypanels in Edinburgh*. Edinburgh, 1976.
- T. TORRANCE, *Intuitive and Abstractive Knowledge from Duns Scotus to John Calvin. — De Doctrina Johannis Duns Scotus, T. IV: Scotismus decursu saeculorum*. Rome, 1968, p. 291–305.
- D. TRAPP, *Augustinian Theology of the 14th Century. — Augustiniana* 6 (1956), 146–272.
- F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Bd. II: Die patristische und scholastische Philosophie, hrsg. von M. BAUMGARTNER, 10e ed. Berlin, 1915.
- F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Bd. II: Die Patristische und Scholastische Philosophie, hrsg. von B. GEYER, 12e ed. Basel, 1951.
- J. VERHEES, *God in beweging. Een onderzoek naar de pneumatologie van Augustinus* (diss.). Wageningen, 1968.
- P. VIGNAUX, *Nominalisme. — DThC* 11 (1931), 717–784.
- P. VIGNAUX, *Occam, Guillaume d' (Originalité philosophique et théologique d'Occam). — DThC* 11 (1931), 876–889.
- P. VIGNAUX, *Luther. Commentateur des Sentences (Livre I, Distinction XVII)*. Parijs, 1935.
- P. VIGNAUX, *Nominalisme au XIVe siècle*. Montréal, 1948.
- P. VIGNAUX, *Sur Luther et Ockham. — Franziskanische Studien* 32 (1950), 21–30.
- P. VIGNAUX, *Philosophie au moyen âge*. Parijs, 1958.
- P. VIGNAUX, *Luther, lecteur de Gabriel Biel. — Eglise et théologie* (1959), mars, p. 33–52 (herdrukt in: *De Saint Anselme à Luther*, p. 461–480).
- P. VIGNAUX, *De Saint Anselme à Luther*. Parijs, 1976.
- P. VIGNAUX, *La problématique du nominalisme médiéval peut-elle éclairer des problèmes philosophiques actuels? — Revue philosophique de Louvain* 75 (1977), 293–331.
- E. VOGELSANG, *Die Anfänge von Luthers Christologie nach der ersten Psalmvorlesung, insbesondere in ihren exegetischen und systematischen Zusammenhängen mit Augustin und der Scholastik dargestellt (Arbeiten zur Kirchengeschichte 15)*. Berlin, 1929.
- H. VOGELSANG, *Gabriel Biel. Seine Stellung in der Spätscholastik*. Freiburg, 1958 (dactyl. diss.).
- D. WEBERLING, *Theory of Demonstration according to William Ockham*. St. Bonaventure (N.Y.), 1953.
- R. WEIJENBORG, *La charité dans la première théologie de Luther (1509–1515). — Revue d'Histoire Ecclésiastique* 45 (1950), 617–669.
- W. WERBECK, *Genugtuung, Fasten und Almosen bei Gabriel Biel*. Tübingen, 1970 (Habil. Schrift, dactyl.).
- W. WERBECK, *Handschriften zum I. Buch von Gabriel Biels Collectorium. — Geist und Geschichte der Reformation*. Festgabe H. RÜCKERT. Berlin, 1966, p. 68–85.
- K. WERNER, *Die Sprachlogik des Johannes Duns Scotus*. Wien 1877.
- K. WERNER, *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, 4 Bde. Wien, 1881–1887 (anast., New York, 1962).
- F. WETTER, *Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus (Beiträge zur Geschichte der Philosophie u. Theologie des Mittelalters, Texte u. Untersuchungen, 41, 5)*. Münster, 1967.
- L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, vert. door W. HERMANS. Amsterdam, 1975.
- S. ZUIDEMA, *De filosofie van Occam in zijn Commentaar op de Sententiën*, 2 dln. Hilversum, 1936.

HOOFDSTUK I

GABRIEL BIEL IN DE BEOORDELING

Het is gebruikelijk om aan het begin van een studie de stand van het onderzoek mee te delen. Dat wij in dit hoofdstuk „onderzoek” breed opvatten vindt zijn grond in de mening dat het voorstellen van de literatuur over Biels triniteitsleer onmogelijk duidelijk kan zijn zonder er de omslag in waardering voor het ganse laatmiddeleeuws nominalisme in te betrekken.

Juist omdat afzonderlijke studies over Biels drievuldigheidsleer niet voorkomen, zou een loutere beschrijving van de schaarse vermeldingen weinigzeggend zijn. We hebben het ontbreken van iedere uitgebreide beschouwing over zijn triniteitsleer dan ook trachten aan te vullen door de plaats van Biel in de literatuur van deze eeuw te schilderen.¹

Onze keuze schijnt te meer gerechtvaardigd daar de stand van het onderzoek, opgevat in brede zin, nu eens ter sprake komt in een taal waarin noch werken over het laatmiddeleeuws nominalisme noch die over Gabriël Biel dik gezaaid zijn. Des te schrijnender, want Nederlandstalige navorsers, Heiko Oberman en André Goossens, hebben de wetenschap met twee omvangrijke bijdragen over dit onderwerp verblijd.

Een beknopte schets van Biels levensloop

Jeugd in Spiers

Gabriël Biel werd geboren te Spiers omstreeks 1410.² Een nauwkeuriger tijdstip van geboorte is niet bekend. In 1432 was hij verbonden aan de Sint Pieterskerk te Spiers, waar hij aan het altaar der 10000 martelaren de verplichting had dagelijks een mis te lezen. Op 13 juli 1432 werd hij ingeschreven als student in de *artes* aan de universiteit van Heidelberg.

¹ Voor een overzicht van de waardering van het gehele laatmiddeleeuws nominalisme zie M. SCHRAMA, Het laatmiddeleeuws nominalisme in de geschiedschrijving. – *Bijdragen* 40 (1979). 403–423.

² Voor een meer uitgebreide biografie en bibliografie zie M. SCHRAMA, Gabriel Biel et son entourage: via moderna et devotio moderna. – *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* (1981).

Student te Heidelberg, Erfurt en Keulen

Wanneer Biel drie jaar filosofie heeft gestudeerd, behaalt hij in 1435 het baccalaureaat en drie jaar later het licentiaat en de magistertitel. Hij blijft in Heidelberg om in de *artefaculteit* les te geven. Onder zijn magisterschap promoveert een met name genoemde student, Ulrich van Urach, tot magister in de wijsbegeerte. Hoelang Biels verblijf te Heidelberg heeft geduurd is niet met zekerheid te zeggen. We mogen aannemen dat hij zich heeft laten inschrijven als student in de theologie voor 1451.

In 1451 vertrekt Biel naar Erfurt om er zijn theologiestudie als *baccalaureus* voort te zetten. Hij onderbreekt zijn verblijf te Erfurt twee jaren, van 1453 tot minstens het eind van 1455, om in Keulen theologie te studeren samen met zijn vriend Eggeling Becker van Brunswijk. Het licentiaat behaalt hij in november 1457 te Erfurt zonder verdere moeite te doen het magisterschap in de godgeleerdheid te verwerven. Onmiddellijk daarna vertrekt hij naar Mainz, waar hij benoemd wordt tot dompredikant.

Dompredikant in Mainz

Reeds op Kerstmis 1457 houdt Biel zijn eerste preek in de domkerk. Met behulp van de handschriften zijner sermoenen kunnen we het verblijf in Mainz bepalen. Van 1457 tot 1458 en van 1458 tot 1459 houdt Biel twee preekcycli, die het kerkelijk jaar beslaan. Dan wil hij zijn predikambt neerleggen, wellicht wegens onenigheid met de aartsbisschop; misschien ook omdat hij vindt dat zijn preken niet de vereiste uitwerking hebben op het kerkvolk. De paus beveelt hem echter zijn ambt weer op te nemen en inderdaad volgt van 1460 tot 1461 een derde cyclus.

Wegens moeilijkheden met aartsbisschop Diether van Isenburg verlaat Biel de stad. Het is niet bekend of hij vrijwillig dan wel onder dwang uit Mainz is weggegaan. Hij zoekt een tijdelijk onderkomen in de Rheingau. Vandaar keert hij in november 1462 naar Mainz terug, na de zege van Adolf van Nassau — de pauselijke kandidaat voor de aartsbisschoppelijke zetel — op zijn rivaal. Daar vervult hij minstens tot het eind van 1464 zijn predikambt. Er is zelfs een aanwijzing dat Biel tot in november 1465 nog dompredikant is, ja misschien wel tot 1466. Zeker is echter dat een oorkonde van juli 1467 Biel slechts licentiaat in de theologie en priester van het aartsbisdom Mainz noemt. Hij is dan officieel nog geen broeder van het gemene leven, maar heeft wel banden met de broeders.

Proost in Butzbach en Urach

Biel moet zich in ieder geval voor of in 1469 bij de broeders hebben aangesloten, want in dat jaar wordt hij rector van het pas gestichte huis te Butzbach. In

1477 sticht hij met enige anderen een broederhuis in Urach, waar hij twee jaar later proost wordt. In 1482 weet hij het convent in de universiteit van Tübingen te incorporeren. Er is echter geen aanwijzing, dat Biel aan de stichting van deze hogeschool heeft meegewerkt.

Professor aan de universiteit van Tübingen

Terwijl hij zijn functie als proost bleef waarnemen, werd Biel in 1484 professor in de theologie aan de universiteit van Tübingen. Gedurende twee halfjaarlijkse perioden was hij rector der hogeschool: van oktober 1485 tot mei 1486 en van mei 1489 tot oktober 1489. Hij moet in het laatste jaar reeds een hoge ouderdom hebben bereikt. Rond 1491 is hij waarschijnlijk met emeritaat gegaan.

Laatste levensjaren in Schönbuch

Het feit dat Biel zich nu van zijn professoraat ontlast zag, betekende echter niet, dat hij zich ging terugtrekken in een welverdiende rust. In 1492 werd hij immers proost van het pas gestichte convent van Sint Pieter te Schönbuch. Hij zal dan echter al een zieke, oude man geweest zijn. In deze jaren hield hij zich bezig met de redactie van het vierde boek van zijn *Collectorium*. Midden in dit werk stierf hij op 7 december 1495³.

³ Wij laten hier nog een overzicht volgen van de belangrijkste data uit Biels leven:

ca. 1410	Biel wordt geboren te Spiers
1432 (13 juli)	Hij wordt ingeschreven aan de universiteit van Heidelberg als student in de artes
1435 (21 juli)	Hij wordt <i>baccalaureus artium</i>
1438 (21 maart)	Hij wordt <i>licentiatius artium</i> en magister
1441 (13 maart)	Hij promoveert Ulrich van Urach tot <i>magister artium</i>
1441	Hij houdt een <i>disputatio</i>
tussen 1441 en 1451 (wrs. voor of in 1446)	Hij wordt ingeschreven als student in de theologie aan de universiteit van Heidelberg
1451	Hij wordt opgenomen in de faculteit der <i>artes</i> van de universiteit van Erfurt, als zou hij reeds vanaf 1442 gestudeerd hebben in Erfurt
1453 (25 mei)	Hij wordt ingeschreven aan de universiteit van Keulen in de faculteit der godgeleerdheid
1453–1455	Hij studeert te Keulen
1455	Hij wordt als <i>baccalaureus formatus</i> gedispenseerd in het bijwonen van het grote <i>Quodlibet</i> te Erfurt
1457	Hij wordt <i>licentiatius</i> in de theologie aan de universiteit van Erfurt
1457 (Kerstmis)	Hij houdt zijn eerste preek als dompredikant te Mainz
1459 (11 november)	Hij geeft te kennen zijn predikambt neer te leggen

Biel als middelaar tussen Ockham en Luther

In de beoordeling van Biel, zoals in die van Ockham, werkten vele oude misverstanden door. Er werden niet alleen smetten op hem geworpen omdat hij Ockham aanhing, maar bovendien omdat hij invloed op Luther zou hebben uitgeoefend. Dat Biel de middelaar is geweest tussen de gedachten van Ockham

1459–1460	Hij houdt geen preken te Mainz
1460 (21 oktober)	Hij hervat zijn predikambt te Mainz
na de herfst van 1461	Hij verlaat de stad
1462 (18 september)	Hij verstuurt zijn <i>Open brief aan een goede vriend</i>
1462 (22 oktober)	Hij voltooit zijn <i>Defensorium</i>
1461–1462	Hij verblijft als balling in de Rheingau
1462 (november)	Hij keert terug naar Mainz en preekt weer
1463	Hij beweegt de aartsbisschop van Mainz om het klooster Marienthal bij Geisenheim in de Rheingau op te richten
1465 (29 november)	Hij wordt in een pauselijke bulle genoemd als dompredikant
tussen 1465 en 1467 (wrs. 1466)	Hij geeft zijn predikambt te Mainz op
1467 (16 juli)	Hij wordt genoemd in de stichtingsakte van het broederhuis Königstein in de Taunus (Nassau) als priester van het aartsbisdom Mainz en licentiaat in de theologie
tussen 1467 en 1470	Hij treedt in bij de broeders van het gemene leven
1468	Graaf Eberhard van Eppstein verandert de Sint Marcuskerk te Butzbach in een collegiale kerk en verbindt daarmee de stichting van een broederhuis
1469 (september)	Hij wordt eerste rector van het broederhuis te Butzbach
1470 (januari)	Biel schrijft een brief aan graaf Eberhard van Eppstein
1474	Biel en zijn medebroeders vermaken hun goederen aan het huis te Butzbach
1477 (16 augustus)	De Sint Amanduskerk te Urach wordt door Biel en Benedictus van Helmstedt bezocht ten einde haar te veranderen in een collegiale kerk met broederhuis
1477	Aan Biel en Benedictus van Helmstedt wordt opgedragen een huis te stichten in Wolf aan de Moezel
1478	Biel sticht het broederhuis te Wolf
1479 (juni)-1489 (aug)	Hij is proost van het broederhuis te Urach
1482	Hij vergezelt graaf Eberhard van Wurtemberg op diens reis naar Rome
1484 (22 november)	Hij wordt door Eberhard van Wurtemberg benoemd tot professor in de theologie aan de universiteit van Tübingen
1485 (18 oktober) – 1486 (mei)	Hij is rector aan de universiteit van Tübingen
1489 (1 mei) – 1489 (18 oktober)	Hij is voor de tweede maal rector van de universiteit
1489 [of 1491]	Hij gaat met emeritaat
1492	Biel wordt eerste proost van het broederhuis te Schönbuch
1495 (7 december)	Hij sterft te Schönbuch.

en de uitwerking daarvan door Luther — althans deze rol wordt de nederige broeder van het gemene leven door een taaie geschiedschrijving toebedeeld — laat ons overzicht van het onderzoek vanuit twee personen vertrekken: Ockham en Luther, die evenwel in de literatuur nauw met elkaar samenhangen.

Het is mede dank zij het Lutheronderzoek dat de late middeleeuwen opnieuw in de belangstelling zijn komen te staan. Men heeft de wording van de Wittenbergse augustijn lange tijd toegeschreven aan de invloed van drie factoren: Augustinus, de Duitse mystiek en de leer van Ockham. Vooral Denifle trachtte deze laatste factor voor de vergetelheid te behoeden door zijn studie *Luther und das Luthertum*. Het valt te begrijpen dat het protestantisme, met een dergelijk onderzoek allerminst tevreden, naar een eigen antwoord zocht en dit vond in het, vergeleken met Denifle, veel betrouwbaarder werk van Scheel: *Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation*⁴. Scheel heeft daarin ruime aandacht geschonken aan de leer van Biel en zijn middellijke of onmiddellijke leerlingen, zoals Trutfetter en Usingen. Na hem hebben Vignaux, Meissinger, Häggelund en Grane, om er maar enkelen te noemen, de verhouding Biel-Luther opnieuw gezien⁵.

Wij gaan hier voorbij aan de arbeid van Grisar, die er op wees dat de vraag naar een negatieve kritiek van Luther op Biel even gerechtvaardigd is als die naar de positieve invloed van Biel op Luther⁶. Aan Seeberg, die de afstand tussen Luther en Ockham zo groot mogelijk trachtte te maken, nog onder de indruk van het vertekend Ockhambeeld⁷. Aan Boehmer, Schmidt, Neubauer en Strohl, die, voortbouwend op het werk van Scheel, de duidelijke overeenkomsten tussen Ockham en Luther positief hebben gewaardeerd⁸. Aan Link die

⁴O. SCHEEL, *Martin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation*, 2 Bde. Tübingen, 1916–1917.

⁵P. VIGNAUX, *Luther, Commentateur des Sentences*. Parijs, 1935; *id.*, *Sur Luther et Ockham*. — *Franziskanische Studien* 32 (1950), 21–30; *id.*, *Luther, lecteur de Gabriël Biel*. — *Eglise et théologie* (1959), mars, p. 33–52; K. MEISSINGER, *Der katholische Luther*. München, 1952; B. HÄGGLUND, *Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition*. Lund, 1955; L. GRANE, *Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriël Biel in der Disputatio Contra Scholasticam Theologiam 1517*. Kopenhagen, 1962.

⁶H. GRISAR, *Luther*, Bd. I, 2e ed. Freiburg im Breisgau, 1911, p. 102–132; M. CAPPUYNS, *Biel (Gabriël)*. — *DHGE* 8 (1935), 1434 „Il serait exagéré toutefois d'en conclure, comme on l'a fait, que l'occamisme porte la responsabilité de la Réforme“.

⁷R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. IV, 1: *Die Lehre Luthers*, 2e en 3e ed. Leipzig, 1917.

⁸H. BOEHMER, *Der junge Luther*, 7e ed. Leipzig, 1955; F. SCHMIDT, *Der Gottesgedanke in Luthers Römerbriefvorlesung*. — *Theologische Studien und Kritiken* 93 (1921), 117–248, voor Biel zie p. 128–148; T. NEUBAUER, *Luthers Frühzeit. Seine Universitäts- und Klosterjahre*, Erfurt, p. 64–79, 1917; H. STROHL, *L'évolution religieuse de Luther jusqu'en 1515*. Parijs, 1922.

heeft opgemerkt dat in Biels verdienstenleer de mens tegenover de soevereine God niets betekent, maar omdat God barmhartig is – dat wil zeggen, zich met het weinige dat de mens kan volbrengen tevreden stelt – de menselijke prestatie in het middelpunt wordt geplaatst⁹. Aan Lortz, hoe nieuw zijn geluid in het katholieke onderzoek ook mocht klinken, jegens Biel improviseerde hij verder op het door Denifle aangegeven thema¹⁰.

Voorals Grane heeft er op gewezen dat men niet langer het laatmiddeleeuws nominalisme mag beschouwen als een der drie angels waarmee Luther gestoken is. In zijn verzet tegen Biel wil Luther in feite de hele scholastieke traditie en methode aanklagen¹¹. Vignaux had reeds de grootste vermeende overeenkomst tussen Luther en Biel ontmaskerd door aan te tonen dat Luthers leer der *non-imputatio* geen verband houdt met Ockham en Biels *acceptatio*¹².

In dezelfde tijd waarin Biel door Lutheronderzoekers aan de tand werd gevoeld, onderwierpen wetenschappers, die zich met Ockham bezighielden, hem eveneens aan een onderzoek. Dit was hard nodig, want met Ockham en het gehele laatmiddeleeuwse nominalisme ging mede Biel gebukt onder vooroordelen. Zijn voornaamste misdaad was zijn onzelfstandige afhankelijkheid van Ockham. Biel is een compiler, een oppervlakkig theoloog in wiens systeem geen samenhang valt te ontdekken. Zijn *Collectorium* is vooral zo populair geworden vanwege de praktische bruikbaarheid¹³.

Biels enige verdienste is zijn vroomheid. Zijn preken moet men dan ook verre verkiezen boven zijn godgeleerdheid. Ja, er ligt tussen theologie en spiritualiteit bij Biel een even grote kloof, als hij zelf poneert tussen de rede en het geloof. Waarin zijn *Collectorium* Ockhams voorbeeld overtreft, is in de orthodoxie. Biel heeft het nominalisme kerkelijk recht getrokken¹⁴. Er wordt dan gewezen op de rechtzinnigheid van zijn uitspraken over het pauselijk gezag¹⁵.

⁹ W. LINK, *Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie*, 2e ed. München, 1955. Link ontkracht de dialectiek van het denken over Gods macht door afzonderlijke gedeelten te wijden aan „die Theologie der potentia absoluta Gottes“ (p. 270–299) en aan „die Theologie der ordinatio divina“ (p. 300–315).

¹⁰ J. LORTZ, *Die Reformation in Deutschland*, Bd. I, 2e ed. Freiburg im Breisgau, 1941.

¹¹ L. GRANE, *Contra Gabrielem*, p. 376–382; M. SCHRAMA, *Vide quam absurde allegat*. Leuven, 1972, p. 154–157.

¹² P. VIGNAUX, *Sur Luther et Ockham*. – *Franziskanische Studien* 32 (1950), 21–30.

¹³ Bijvoorbeeld H. DENIFLE, *Luther und Luthertum*, Bd. I, 3, p. 353, 870, 873; C. PRANTL, *Geschichte der Logik*, Bd. IV, p. 321–322; *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. III, 2, p. 714.

¹⁴ Bijvoorbeeld J. LORTZ, *Die Reformation in Deutschland*, Bd. I, p. 60, 176; *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. III, 2, p. 714; *ibid.*, Bd. IV, p. 10; C. FECKES, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel*, p. 6 „Die dogmengeschichtliche Bedeutung Gabriel Biels beruht darauf, daß er . . . auf den nominalistischen Prinzipien ein System aufzurichten wußte, dessen Orthodoxie von katholischen Theologen nie angegriffen wurde“.

Wanneer wij de zojuist genoemde meningen nader bezien, dan blijkt dat in vele gevallen Biels plaats beoordeeld wordt vanuit zijn verhouding tot Ockham. Biel zelf heeft daartoe aanleiding gegeven door in zijn voorwoord op het *Collectorium* te vermelden, dat het in zijn bedoeling lag de leerstukken van Ockham bondig weer te geven en waar nodig aan te vullen met die van andere zegslieden in dezelfde lijn¹⁶. Daarom onderstreept een reeks auteurs Biels sterke afhankelijkheid van Ockham. Toch is de Inceptor Venerabilis niet zijn enige zegsman. Het is daarom verkeerd Biel te beschouwen als Ockhams onzelfstandige spreekbuis¹⁷. Verschillende schrijvers hebben moeite gedaan Biels plaats in het geheel van het laatmiddeleeuws denken te bepalen¹⁸. Iets wat men, gezien het gebrek aan overzicht over en inzicht in die periode, nog steeds een hachelijke onderneming kan noemen. Niet zozeer geeft hier de verhouding Ockham-Biel moeilijkheden, doch eerder betrekkingen als die van Biel tot Holcot, Gregorius van Rimini, Ailly, Gerson, enz.¹⁹. De plaats der genoemde

¹⁵ H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, Bd. I, p. 28; *Enciclopedia Universal Illustrada Europeo-Americana*, Tom. VIII. Barcelona, (z.j.), p. 781 „Se tiene à Biel, por no pocos, como enemigo de la autoridad papal. Sus escritos no autorizan tal aserción. Sus opiniones en de dicho sentido se reducen à la creencia, siempre heterodox, de que el concilio general puede imponer al papa la dimensión”.

¹⁶ Coll. 1, p. 7 „Cum ergo nostri propositi est dogmata et scripta venerabilis inceptoris Guilelmi Occam Anglici, veritatis indagatoris acerrimi, circa quattuor Sententiarum libros abbreviare . . . et ubi praefatus Doctor scribit diffusius, suam sententiam et verba accurtare . . . in aliis vero, ubi parum vel nihil scribit aliorum doctorum sententias a dicti Doctoris principiis non deviantes . . . in unum comportare”.

¹⁷ H. OBERMAN, *The Harvest*, p. 4; P. VIGNAUX, *Luther. Commentateur des Sentences*, p. 46; W. ERNST, *Gott und Mensch*, p. 411; E. ISERLOH, *Gnade und Eucharistie*, p. 10 „Wir sollten endlich aufhören uns von Biel sagen zu lassen, was Ockham gelehrt hat”.

¹⁸ A. LANG, *Heinrich Totting von Oyta*, p. 159, n. 71; hij ziet voor 1350 een radicale nominalistische richting bestaan, terwijl zich na 1350 een gematigder richting voordoet, vooral in de theologie. Toch duikt ook na 1350 de radicale richting af en toe weer op, zo bij Ailly en Biel. H. OBERMAN, *The Harvest*, p. 4 (meer uitgewerkt in: *Some Notes on the Theology of Nominalism with Attention to its Relation to the Renaissance*. – *Harvard Theological Review* 53 (1960), 47–76), ziet vier scholen in het laatmiddeleeuws nominalisme, de school van Ockham die doorloopt langs Ailly en Gerson naar Gabriël Biel, de Engelse linkervleugel, waartoe Holcot en Woodham, de rechtervleugel waartoe Gregorius van Rimini behoort, en een Parijse meer syncretistische school, waarin Scotus veel invloed heeft. Zie ook Iserlohs poging in diens *Gnade und Eucharistie*, p. 1–12.

¹⁹ Volgens Trapp leidde het schoolconflict tussen thomisten, scotisten en augustijnen tot een kritische beweging, die de grond van het filosofisch-theologisch onderzoek hechter wilde maken. Deze beweging viel uiteen enerzijds in de historisch-kritische benadering, waarbij vooral de augustijnen eremieten zich aansloten; zij hadden veel aandacht voor de vaderteksten, voor de betrouwbaarheid der tekst en voor de nauwkeurige aanhaling. Anderzijds in de logisch-kritische benadering, waartoe Ockham zich bekende. Deze laatste beweging had haar extremen, die evenwel niet door de *antiqui*, maar door de eerste groep werden aangeklaagd, hetgeen uitliep op de veroordeling van Mirecourt: te Parijs in 1347,

theologen is nog steeds niet genoeg omlijnd en daarom omstreden²⁰. De verhouding Ockham-Biel geeft, zoals gezegd minder moeilijkheden. Sommige navorsers zijn ervan overtuigd, hun beschouwing tot het *Collectorium* beperkend, dat dit werk geen strenge navolging is van Ockham doch een mildere of onzuiverder vorm van diens leer, ja soms zelfs sterk afhankelijk van Thomas en Scotus. Men spreekt dan bij voorkeur van eclecticisme, waardoor Biels systeem, volgens enkelen, de nodige samenhang mist²¹. Biel zou Ockham hebben herzien en verbeterd²². Als gevolg van zijn eclecticisme zou hij zijn zegslieden niet altijd nauwkeurig weergeven²³. Oberman echter heeft Biel tegen deze aantijging verdedigd en Grane stelde gemelde onnauwkeurigheid in het raam van Biels bijzondere verhouding tot Gregorius van Rimini²⁴.

Sprekend over de citaten in zijn werk zal eenieder, die zich de moeite getroost het oeuvre van Biel door te nemen, onder de indruk komen van de aanhalingen uit de Heilige Schrift en uit de vaders. Minstens 50 % van zijn preken bestaan eruit²⁵. Te weten dat Biels preken bijna de helft van zijn arbeid uitmaakt, voert

D. TRAPP, *Augustinian Theology of the 14th Century*. — *Augustiniana* 6 (1956), 146–272, vooral p. 147–152. Volgens Courtenay echter is Gregorius van Rimini, die tot de eerste groep behoorde, niet verantwoordelijk voor de veroordeling van Mirecourt. Stellingen van deze, veroordeeld te Parijs in 1347, werden ook door Gregorius gehouden. Gregorius moet zich dan ook even ongelukkig met de veroordeling hebben gevoeld als Mirecourt zelf, W. COURTENAY, *John of Mirecourt and Gregory of Rimini on Wether God Can Undo the Past*. — *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 39 (1972), 224–256; 40 (1973), 147–174.

²⁰ A. VAN LEEUWEN, Ockhams plaats in de geschiedenis van de theologie. — *Studia Catholica* 13 (1937), 181; H. VOGELSANG, Gabriel Biel. Seine Stellung in der Spätscholastik. Freiburg, 1958 (diss. dactyl.).

²¹ W. BRAUN, Die Bedeutung der Konkupiscenz in Luthers Leben und Lehre. Berlijn, 1908, p. 199; E. HOCHSTETTER, Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham, Berlijn, 1927, p. 175; G. OTT, Recht und Gesetz bei Gabriel Biel. Ein Beitrag zur spätmittelalterlichen Rechtslehre. — *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, kanonistische Abteilung* 69 (1952) 251–296, vooral p. 253 en 293.

²² E. BORCHERT, Der Einfluß des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik nach dem Traktat De Communicatione Idiomatum des Nikolaus von Oresme. Münster, 1940, p. 107; E. BONKE, Doctrina nominalistica de fundamento ordinis moralis apud Guilielmum de Ockham et Gabrielem Biel. — *Collectanea Franciscana* 14 (1944), 57–83; R. SCHWARZ, Fides, Spes und Caritas beim jungen Luther. Unter besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen Tradition. Berlijn, 1962, p. 20, n. 44, p. 280, n. 99; W. JETTER, Drei Neujahrs-Sermone Gabriel Biels als Beispiel spätmittelalterlicher Lehrpredigt. — *Geist und Geschichte der Reformation, Festgabe H. RÜCKERT*. Berlijn, 1966, p. 88.

²³ W. BRAUN, Die Bedeutung der Konkupiscenz in Luthers Leben und Lehre, p. 198 en volgende; C. FECKES, Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel, p. 25–26.

²⁴ H. OBERMAN, The Harvest, p. 124 en volgende; L. GRANE, Contra Gabrielem, p. 136, 173–181; M. SCHRAMA, Vide quam absurde allegat, p. 139–141.

²⁵ W. JETTER, Drei Neujahrs-Sermone, p. 99.

tot de vaststelling dat minstens een vierde van alles wat Biel geschreven heeft uit de Heilige Schrift en de vaders is geput. Hetzelfde valt op bij het doorbladeren van de kritische editie van zijn *Expositio canonis missae*. Ernst heeft voorgerekend dat er zich in het *Collectorium* meer dan 300 Schriftplaatsen bevinden, voor het merendeel uit het Nieuwe Testament, en dat ook de vaders ruimschoots vertegenwoordigd zijn. Om slechts een indruk te wekken vermelden wij hier de meest geciteerde zegslieden: Augustinus 876 maal, Ockham 759 maal, Scotus 570 maal, Thomas 389 maal, Alexander van Hales (*Summa Halensis*) 309 maal, Bonaventura 267 maal, Gregorius van Rimini 138 maal. Zijn kennis mag zeer omvangrijk worden genoemd, tegen het encyclopedische aan. Alleen al het kerkelijk recht, toen een belangrijk onderdeel der dogmatiek, is in het *Collectorium* met over de 30 auteurs vertegenwoordigd²⁶. Dit voeren wij aan om het oordeel over Biels afhankelijkheid van Ockham wat te milderen.

Sommigen verweten Biel zich schuldig te hebben gemaakt aan biblicisme en kerkelijk positivisme²⁷. Hij zou de Heilige Schrift wel noemen maar niet in eigenlijke zin gebruiken of vertolken, evenmin de uitspraken der Kerk waaraan hij zich nochtans angstvallig hield. Oberman heeft dit verwijt overtuigend ontkracht en bewezen dat het teruggaat op twee feiten in Biels leven, meer dan op Biels teksten: op zijn verdediging van de gehoorzaamheid aan de Apostolische Stoel en op het laten varen van zijn mening betreffende kwijtschelding der straffen in het vagevuur, na een pauselijke uitspraak daarover²⁸.

Gezien de overvloed aan citaten is het beslist oppervlakkig te menen dat Biels werk, met name het *Collectorium*, slechts invloed gehad heeft en indruk maakte vanwege de klare taal of de overzichtelijke wijze van weergeven²⁹. Zijn kracht ligt in de behandeling van heel de middeleeuwse theologische traditie en in het volgehouden doorvoeren van zijn theologisch-filosofische principes. Belangrijk in een tijd waarin onzekerheid, wisseling en ommekeer de overhand bezaten³⁰. Zelfs tegenstanders van Biels denken geven dit toe³¹.

²⁶ W. ERNST, *Gott und Mensch*, p. 90–96.

²⁷ R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. III, 4e ed. Leipzig, 1930, p. 724; E. ISERLOH, *Gnade und Eucharistie*, p. XXII en XXV; M. GRABMANN, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*. Freiburg im Breisgau, 1933, p. 111.

²⁸ H. OBERMAN, *The Harvest*, p. 361–412 vooral p. 403–405; W. ERNST, *Gott und Mensch*, p. 96–101.

²⁹ C. FECKES, Gabriel Biel, der erste große Dogmatiker der Universität Tübingen in seiner wissenschaftlichen Bedeutung. – *Theologische Quartalschrift* 108 (1927), 67; E. ISERLOH, Biel, Gabriel. – *Neue Deutsche Biographie*, 2 (1955), 225–226.

³⁰ W. ERNST, *Gott und Mensch*, p. 118.

³¹ H. HERMELINK, *Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation, 1477–1534*. Tübingen, 1906, p. 23; C. FECKES, Gabriel Biel, der erste große Dogmatiker, p. 54.

Werner ziet het *Collectorium* vanwege de samenbundeling van het denken ervoor als tegenhanger van de thomistisch getinte Dionysius de Kartuizer³². Sassen betwijfelt of Biel inderdaad de bijnaam „laatste scholasticus” verdient. Hij vraagt zich af of deze niet eerder toekomt aan Johannes Maior³³. Johannes de Lugo deelt hem in bij een groep bekende theologen: Gregorius van Valencia, Capreolus, Cajetanus, Suarez en Molina, die staan tegenover Cano, Vasquez, Scotus en Ockham³⁴.

Een vaste plaats zal Biel in de Kerk waarschijnlijk nog lang niet beschoren zijn. Wel mogen we hem een zetel toedelen in de rij der eerbiedwaardige geleerden begaan met het wel en wee van Gods volk. Wij halen in dit verband graag het oordeel aan van Gams, reeds in het revolutiejaar 1848 geuit, dat Biel, laatste schakel in de keten der middeleeuwse dogmatici, van deze reeks het glansrijke eindpunt vormde. Hij werkte niet slechts geschriften uit welke én door vorm én door inhoud uitblinken, maar hij was ook als hoogleraar werkzaam met het vormen van een geleerde en hechte katholieke school, die zich lange tijd energiek tegen de invoering der Reformatie te weer stelde, doch tenslotte voor de overmacht moest wijken³⁵.

Belangrijke hedendaagse werken over Biel

Nu wij geschetst hebben hoe Biel beoordeeld werd in het licht van zijn middelaarschap tussen Ockham en Luther willen we vervolgens enkele hedendaagse auteurs voorstellen die hem als zelfstandig denker bestudeerden.

Hoever de navorsing van Biels filosofisch en theologisch denken tot nu toe is gevorderd blijkt voornamelijk uit vijf grote werken, welke ons thans ter beschikking staan. Het is de verdienste van Grane, Oberman, Goossens, Ernst en Burkard de teksten van Biel grondig te hebben gelezen. Hun bevindingen vonden haar

³² K. WERNER, *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, Bd. IV, 1, p. 262.

³³ F. SASSEN, *Geschiedenis der patristische en middeleeuwse wijsbegeerte*, 4e ed. Nijmegen, 1950, p. 299.

³⁴ *Handbuch der Dogmengeschichte*, Bd. I, fasz. 5, p. 168.

³⁵ P. GAMS, Biel, Gabriel. — *Kirchenlexikon oder Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaft* 2 (1848), 3–4; Biel (Gabriel). — *Biographie universelle ou Dictionnaire historique* 2 (1848), 6 „un des grands scolastiques de son siècle”. Een uittreksel uit de handelingen der theologische faculteit te Leuven (1554) zegt: „... et praeterea doctorem aliquem scholasticum probatum, qualis est Thomas, Bonaventura, Durandus, Scotus, Gabriel [Biel] et similis . . .”, E. VAN EIJL, *De theologische faculteit te Leuven*, p. 131. Biel komt ook voor in een *Index selectorum auctorum ex quibus integra bibliotheca catholica institui recte possit*, uitgegeven voor het bisdom München in 1569, *Die Indices librorum prohibitorum des 16. Jahrhunderts*, hrsg. von F. REUSCH. Tübingen, 1886 (anast. Nieuwkoop, 1961), p. 333–334.

neerslag in diepgaande studies, waarin de meesten hunner niet schroomden grote erkentelijkheid jegens het werk van Paul Vignaux uit te spreken.

Grane vertrok vanuit de verhouding Luther-Biel³⁶. Hij wees erop, dat reeds Scheel voor Hochstetter ten aanzien van Biel tot conclusies kwam, welke die van Hochstetter met betrekking tot Ockham bevestigden. Wat Grane van Biel wilde onderzoeken was diens opvatting over de menselijke wil; over de vrijheid van de wil; over de wil en de ethiek; en over de wil en de liefde. Dit om na te gaan waartegen Luther zich afzette in zijn *Disputatio contra scholasticam theologiam* (1517). In deze *Disputatio* komt de verhouding tussen de natuur van de mens, de wet en de genade ter sprake. Hem bleek dat Luther het optimistisch mensbeeld van Biel verwerpt, doch er zelf geen andere antropologie tegenover stelt. Eerder een theologie. Om de achtergrond van Biels leer over de mens te schilderen sprak Grane bondig over diens Godsbeeld, diens denken over schepping, zonde, incarnatie, verlossing, genade en deugden. Hij kwam tot de conclusie dat Ockham en Biel op Luther geen beslissende invloed hebben uitgeoefend. Geen enkele kerngedachte van Luther heeft zijn oorsprong in het laatmiddeleeuws nominalisme, noch positief, noch negatief.

Een jaar na de studie van Grane verscheen het omvangrijke werk van de Nederlander Heiko Oberman waarin grote delen van Biels theologie ter sprake werden gebracht, zoals zijn verlossingsleer (wet, zonde, verlossing, rechtvaardiging en voorbeschikking), zijn christologie, zijn mariologie en ecclesiologie, alsmede zijn vroomheidsdenken³⁷. Dit geheel stelde Oberman in het kader van de dialectiek tussen absolute en geordende macht van God, terwijl hij ook ruime aandacht besteedde aan het wetenschapskarakter van de theologie. Hij maakte daarbij niet alleen gebruik van Biels *Collectorium* en *Expositio canonis missae*, een werk dat hij samen met Courtenay opnieuw uitgaf, maar ook van diens preken die, zoals gezegd, bijna de helft van Biels oeuvre uitmaken. Bij elk thema behandelde hij de scholastieke leertraditie om isolering van Biel te voorkomen. Voor een overzicht laste hij bovendien twee schema's in, die Biels theologisch denken beknopt samenvatten. Volgens Oberman valt aan de katholiekheid van Biel niet te twifelen, noch aan zijn wetenschappelijkheid en belesenheid. Biel blijkt de vraagstukken met een grotere theologische belangstelling of met een minder filosofische nadruk te behandelen dan Ockham, wat evenwel verklaard kan worden uit het feit, dat Ockham zijn systeem nog moest funderen terwijl Biel het systeem kon overnemen.

Het is merkwaardig dat een weinig tijds later twee studies het licht zagen waarin allerlei vooroordelen tegen het nominalisme van Biel herhaald werden.

³⁶ L. GRANE, *Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio Contra Scholasticam Theologiam 1517*. Kopenhagen, 1962.

³⁷ H. OBERMAN, *The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*. Cambridge (Mass.), 1962.

Het zijn de werken van Damerau over Biels uitleg van het Onze Vader en over diens sacramentenleer inzonderheid de eucharistieleer, welke laatste hij met de wel erg onkatholieke naam van avondmaalleer betitelde³⁸. Damerau heeft evenwel de verdienste een metafysicacommentaar uit Biels bezit gevonden te hebben³⁹.

Dameraus werk over de eucharistie werd achterhaald door het proefschrift van de Antwerpse priester André Goossens, die Biels sacramententheologie onder meer onderzocht op het punt der oorzakelijkheid en vervolgens diens leer over de eucharistie behandelde als toppunt van het sacramenteel verbond van God met de Kerk⁴⁰. In dit raam wijdde hij vanzelfsprekend ruime aandacht aan Biels leer over de Kerk, de plaats van de priester en die van de gelovige. Hij steunde zich vooral op teksten uit het *Collectorium* en de *Expositio canonis missae*.

In 1972 verscheen de grondige studie van Ernst over Biels moraalfilosofie en theologie, beschouwd in het licht van de betrekking tussen God en mens⁴¹. Hij zag zijn werk als achtergrond voor een beter verstaan van Luther. Hij onderstreepte, gelijk Oberman, dat Biel zich tot dezelfde beginselen bekent als Ockham, soms zelfs in nog strenger toepassing: het beginsel van tegenspraak, van Gods almacht, van de mogelijke vervulling door God der tweede oorzaken, van het „scheermes” en van de contingentie dezer wereld. Met name besteedde ook hij, evenals Goossens, veel aandacht aan Biels opvatting over causaliteit. Ernst vermeerde merkwaardig genoeg te spreken over Biels leer betreffende zonde, geweten en deugden om zoals hij zei, des te meer aandacht te kunnen wijden aan de verhouding van God tot de mens en van de mens tot God. In dit verband behandelde hij de enkelvoudigheid Gods, zijn verstand en wil, God en de wet, God als grond der zedelijkheid enerzijds; de menselijke ziel, haar wil, haar

³⁸ R. Damerau, *Die Abendmahlslehre des Nominalismus insbesondere die des Gabriel Biel*. Giessen, 1964; *id.*, *Das Herrengebet*. Nach einem Kommentar des Gabriel Biel. Giessen, 1965.

³⁹ *Id.*, *Die Abendmahlslehre*, p. 17, 105, 259; *id.*, *Das Herrengebet*, p. 166. Het betreft hier het handschrift *UB Giessen* 618. Ernst heeft opgemerkt dat het hier om twee commentaren gaat, *Gott und Mensch*, p. 102, n. 377. Later maakte Bayerer duidelijk, dat de werken niet door Biel geschreven zijn, maar slechts in zijn bezit waren, *Libri Capituli Ecclesiae Sancti Marci. Zur Katalogisierung der Butzbacher Handschriften an der Universitäts-Bibliothek Giessen*. — *Wetterauer Geschichtsblätter* 24 (1975), 80; M. ELZE, *Handschriften von Werken Gabriel Biels aus seinem Nachlaß in der Giessener Universitätsbibliothek*. — *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 81 (1970), 71 en volgende.

⁴⁰ A. GOOSSENS, *Alliance et grâce. Le sacrement de l'eucharistie selon Gabriel Biel (1410–1495)*, 2 vol. Parijs, 1971 (diss. dactyl.). Wij willen hier graag aan de heer Goossens onze oprechte dank betuigen voor de welwillendheid waarmee hij ons zijn proefschrift ter beschikking stelde.

⁴¹ W. ERNST, *Gott und Mensch am Vorabend der Reformation. Eine Untersuchung zur Moralphilosophie und -theologie bei Gabriel Biel*, Leipzig, 1972.

vrijheid, het goed en verdienstelijk handelen anderzijds. Dit laatste vooral in vergelijking met de ideeën van Gregorius van Rimini. Ernst ontdekte in Biels werk een Godsbeeld en een theologische antropologie, die van de kant van God de vrijheid tegenover mens en wereld beklemtoont en van de kant van de mens zowel de vrijheid van handelen alsook het vermogen en de verplichting om zedelijk goed te handelen beaamt. De enkelvoudigheid Gods bewaart Hem voor willekeur, immers wezen en willen vallen in God samen. Biel laat duidelijk de vrije barmhartigheid Gods uitkomen. Volgens hem wordt de vrijheid van 's mensen handelen door de erfzonde niet opgeheven, alleen belemmerd. Hierdoor komt hij tot een geheel andere antropologie dan Gregorius van Rimini. Biel is zich dan ook bewust van het verwijt semipelagiaan te zijn. En inderdaad vallen er bij hem tendenzen in die richting vast te stellen: *facere quod in se est, ex puris naturalibus*. Toch maande Ernst tot voorzichtigheid in de beoordeling van dergelijke zinsneden, want tegenover deze uitdrukkingen staat een onderlijnen van Gods *acceptatio*. Ernst kwam tot de slotsom dat Biel de werkzaamheid van God, die van de geschapen genade en die van de menselijke wil in een wonderlijk fijn evenwicht heeft gebracht, waarin het handelen van de mens voor God steeds gelijk staat aan het handelen van mens en God samen. Aldus bevindt Biel zich dicht bij het scotisme. De studie van Grane werd zo door Ernst nog eens bevestigd.

Het tot nu toe laatste belangrijke werk over Biel verscheen al weer enige jaren terug in 1974⁴². Wij noemen het belangrijk vanwege de ontleding der teksten. De auteur, Franz Joseph Burkard, richt zijn aandacht op Biels kenleer en de ontologische implicaties ervan. Hij heeft echter minder oog voor het logische uitgangspunt van Biels zijnsleer, een ontbreken dat te verklaren is vanuit zijn bibliografie, waarin Boehner slechts driemaal en Vignaux volstrekt niet voorkomt. Burkard ziet in Biels kenleer een gematigd empirisme dat zich op Aristoteles beroept en een gematigd nominalisme waarin de natuurlijke band tussen begrip en zaak gehandhaafd blijft. Hij meent bij Biel een derde vorm van abstractie ontdekt te hebben, die deze onafhankelijk van Ockham heeft ontwikkeld. De behandeling van deze „*distinguierende Abstraktion*” is belangrijk, omdat Biel er de distincte kennis op grondt, die op haar beurt het fundament vormt van de 'mogelijkheid een *convenientia rerum* vast te stellen. Op de *convenientia rerum* kunnen dan de *universalia* gestoeld worden. Biel zou tot de ontwikkeling van deze derde abstractie gekomen zijn, omdat de algemeenheid van het

⁴² F. Burkard, Philosophische Lehrgehalte in Gabriel Biels Sentenzenkommentar unter besonderer Berücksichtigung seiner Erkenntnislehre. Meissenheim am Glan, 1974; *id.*, Ein handschriftlicher Kommentar Gabriel Biels zum Traktat „De Anima” des Peter von Ailly. – *Alte Fragen und neue Wege des Denkens. Festschrift für J. STALLMACH*. Bonn, 1977, p. 82–91.

universale door Ockham niet bewezen kan worden, daar ze zich grondt op afzonderlijke dingen. Het gelukt Biel het algemene begrip te gronden op een werkelijke gemeenschappelijkheid, welke echter zelf geen aparte zaak is maar bestaat in twee of meer zaken. Het *universale* van Biel zou een vrij produkt zijn van het verstand. Dat van Thomas bestaat buiten het verstand en wordt gekend door middel van de *intellectus agens*. Burkard prijst Biels overzichtelijke samenvatting van Ockhams *Commentaar op de Sententies*. Biel weet Ockham te harmoniseren zonder zich aan hem vast te klampen. Burkard heeft evenwel de *potentia absoluta* niet naar waarde weten te schatten. Hij ziet er het spook van het voluntarisme in. Biel schrijft hij toe een onderscheid te poneren tussen Gods wezen en Gods wil.

Vermelden wij nog dat drie dezer genoemde schrijvers een bijzondere aandacht hebben gewijd aan Biels levensbeschrijving. Oberman is de eerste geweest die veel bekend materiaal bij elkaar heeft gebracht. Goossens stelde met name Biel als prediker en als broeder van het gemene leven in het licht in een schildering van het religieuze leven van zijn tijd. Ernst tenslotte bezorgde ons de meest volledige biografie⁴³.

⁴³ Beknpte opsomming van belangrijke studies, die geheel of gedeeltelijk handelen over Biels leer. Voor de volledige titels verwijzen we naar onze bibliografie op p. XIX vv.

Kenleer: F. BURKARD, Philosophische Lehrgehalte; L. GRANE, Contra Gabrielem; B. HÄGGLUND, Theologie und Philosophie; H. OBERMAN, The Harvest; P. VIGNAUX, Nominalisme. – *DThC*; K. WERNER, Die Scholastik des späteren Mittelalters, Bd. IV, 1; C. RUCH, Biel, Gabriel. – *DThC*; E. HOCHSTETTER, Studien zur Metaphysik; T. SÜSS, Luther.

Godsleer: Renate STEIGER, Zum Begriff der Kontingenz im Nominalismus; W. ERNST, Gott und Mensch; L. GRANE, Gabriel Biels Lehre von der Allmacht Gottes; *id.*, Contra Gabrielem; W. LINK, Das Ringen Luthers; H. OBERMAN, The Harvest; P. VIGNAUX, Nominalisme. – *DThC*; *id.*, Luther. Commentateur des Sentences; K. WERNER, Die Scholastik des späteren Mittelalters, Bd. IV, 1; C. RUCH, Biel, Gabriel. – *DThC*; P. CREN, Der Offenbarungsbegriff im Denken von Wilhelm von Ockham und Gabriel Biel. – *Handbuch der Dogmengeschichte*, hrsg. von M. SCHMAUS, Bd. I, fasc. 1a.

Christusleer: E. BORCHERT, Der Einfluß des Nominalismus; H. OBERMAN, The Harvest; R. SCHWARZ, Gott ist Mensch; K. WERNER, Die Scholastik des späteren Mittelalters, Bd. IV, 1; C. RUCH, Biel, Gabriel. – *DThC*; M. LIENHARD, Luther, témoin de Jésus-Christ; P. KAISER, Die Gott-menschliche Einigung.

Kerkleer: H. OBERMAN, The Harvest; *Defensorium obedientiae apostolicae et alia documenta*, ed. H. OBERMAN; W. ERNST, Gott und Mensch; K. WERNER, Die Scholastik des späteren Mittelalters, Bd. IV, 1; C. RUCH, Biel, Gabriel. – *DThC*.

Marialeer: F. EBNER, Die unbefleckte Empfängnis Mariens; H. OBERMAN, The Harvest.

Sacramentenleer: F. CLEVE, Luthers nattvardslära mot bakgrunden; R. DAMERAU, Die Abendmahlslehre; A. GOOSSENS, Alliance et grâce; H. OBERMAN, The Harvest; K. WERNER, Die Scholastik des späteren Mittelalters, Bd. IV, 1.

Eucharistieleer: O. ANATRIELLO, La dottrina di Gabriel Biel sull'Eucaristia; J. CREHAN, Biel and the Mass; F. CLEVE, Luthers nattvardslära mot bakgrunden; R.

Biels triniteitsleer in de beoordeling

Het is opmerkelijk hoe weinig aandacht men in de behandeling van Biels denken besteedt aan zijn leer over de Allerheiligste Drievuldigheid. Hetzelfde geldt voor de triniteitsleer van Ockham. Met moeite konden wij van hier en daar een paar losse opmerkingen bijeen garen. Slechts enkele auteurs hebben meer dan een bladzijde uitdrukkelijk aan het onderwerp gewijd. Belangwekkend zou het kunnen zijn een afzonderlijke beschouwing in te lassen betreffende het zwijgen in de literatuur over de triniteitsleer der laatmiddeleeuwse godgeleerden⁴⁴. Doch we gaan hieraan voorbij ten gunste van enige meningen welke ons een blik gunnen in het duister van Biels leer der Drieëenheid.

DAMERAU, Die Abendmahlslehre; *id.*, Der Laienkelch; A. GOOSSENS, Alliance et grâce; W. MASSA, Die Eucharistiepredigt; H. OBERMAN, The Harvest; C. RUCH, Biel, Gabriel. – *DThC*.

Boeteleer: A. IODICE, La dottrina di Gabriele Biel; *id.*, Due curiose opinioni teologiche; *id.*, L'efficacia del sacramento della penitenza; Renate ACKERMANN, Buße und Rechtfertigung; C. RUCH, Biel, Gabriel. – *DThC*; W. WERBECK, Genugtuung.

Doopselleer: W. JETTER, Die Taufe beim jungen Luther; C. RUCH, Biel, Gabriel. – *DThC*.

Moraalleer: J. BIECHLER, Gabriel Biel on Liberum Arbitrium; E. BONKE, Doctrina nominalistica; W. DETTLOFF, Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre; Renate ACKERMANN, Buße und Rechtfertigung; C. FECKES, Die Rechtfertigungslehre; *id.*, Die Stellung der nominalistischen Schule zur aktuellen Gnade; W. ERNST, Gott und Mensch; L. GRANE, Contra Gabrielem; A. IODICE, La reviviscenza dei meriti; W. KÖLMEL, Von Ockham zu Gabriel Biel; H. MCSORLEY, Was Gabriel Biel a Semipelagian; H. OBERMAN, The Harvest; F. CLARK, A New Appraisal of Late-Medieval Theology (bespreking van het voorgaande boek); G. OTT, Recht und Gesetz bei Gabriel Biel; R. SCHWARZ, Fides, Spes und Caritas; P. VIGNAUX, Luther. Commentateur des Sentences; *id.*, Sur Luther et Ockham; *id.*, Luther, lecteur de Gabriel Biel; *id.*, Nominalisme. – *DThC*; K. WERNER, Die Scholastik des späteren Mittelalters, Bd. IV, 1; C. RUCH, Biel, Gabriel. – *DThC*; W. JOEST, Ontologie der Person bei Luther; R. WEIJENBORG, La charité; K. ZUR MÜHLEN, Nos extra nos; E. VOGELSANG, Die Anfänge von Luthers Christologie; H. JUNGHANS, Ockham im Lichte der neueren Forschung; M. BAYLOR, Action and Person.

Vroomheid: R. DAMERAU, Das Herrengebet; M. ELZE, Ein Beitrag Biels; *id.*, Sieben Exequienpredigten; *id.*, Zur Überlieferung des Sermo historialis passionis dominicae; W. ERNST, Spätmittelalterliche Heiligenpredigten; W. JETTER, Drei Neujahrs-Sermone; W. COURTENAY, Gabriel Biel as Cathedral Preacher at Mainz; *id.*, Gabriel Biel als Mainzer Domprediger; W. MASSA, Die Eucharistiepredigt; H. OBERMAN, The Harvest; *id.*, Gabriel Biel and Late Medieval Mysticism; G. PLITT, Gabriel Biel als Prediger.

⁴⁴ Nopens de triniteitsleer der laatmiddeleeuwse nominalisten zijn de volgende werken te noemen: M. SCHMAUS, Der Liber Propugnatorius des Thomas Anglicus. Münster, 1930; W. MÖHLER, Die Trinitätslehre des Marsilius von Inghen. Limburg, 1949; J. AUER, Die aristotelische Logik in der Trinitätslehre der Spätscholastik. – *Theologie in Geschichte und Gegenwart. Festgabe M. SCHMAUS*. München, 1957, p. 457–496; R. BAINTON, Michael Servetus and the Trinitarian Speculation of the Middle Ages. – *Autour de*

Als eerste voeren we Werner (1887) aan die, sprekend over Biels opvatting aangaande Gods enkelvoudigheid, vermeldt dat volgens Biel slechts het geloof de ene God in drie personen leert⁴⁵. Het gaat boven de kracht van het verstand uit. Daarom houden Gregorius van Rimini, Aureoli, Woodham, Oyta en Holcot het voor verloren moeite al te lang bij het onderwerp stil te staan. Werner vervolgt dan met een bespreking van het *conceptus simplex proprius*⁴⁶ over God, waarvan Biel loochent dat de *viator* een dergelijk concept kan bezitten of vormen. Werner beschouwt dit als de ontkenning van het aangeboren godsídee.

Dan wordt er 45 jaar min of meer gezwezen over Biels triniteitsleer. Vignaux (1931) sprekend over Ockham, rakelt het sluimerend vuur weer op⁴⁷. Hij wijst erop, dat het nominalisme de eenheid Gods zo onderstreept dat het moeite heeft in te zien hoe deze God in drie personen kan bestaan. Met Longpré plaatst hij de triniteitsleer in het raam van de leer over de betrekking⁴⁸. De betrekking bestaat slechts in twee werkelijkheden die op elkaar betrokken zijn. Zij bezit zelf geen afzonderlijke werkelijkheid. Het merkwaardige van de trinitaire relaties is echter dat deze wel afzonderlijke werkelijkheden zijn.

Vanuit het onderscheid tussen het goddelijk wezen en de persoon moet men besluiten tot de eigenstandigheid van de relatie, daar de persoon uit wezen en relatie is geconstitueerd. De eigenstandigheid van de persoon vindt haar oorsprong in de eigenstandigheid van de relatie. Het meervoud der personen veronderstelt een meervoud van relaties. Dit wordt vooral gestoeld op de uitspraak

Michel Servet. Haarlem, 1953, p. 29–46; H. DIETRICH, *Die Trinitätslehre des Augustinereremiten Hugolin von Orvieto*. München, 1967 (diss. dactyl.); E. GARCÍA LESCÚN, *La teología trinitaria de Gregorio de Rimini*. Burgos, 1970; G. LEFF, *William of Ockham*. Manchester, 1975, p. 411–436 (Leff geeft Ockhams triniteitsleer dermate beknopt weer, dat zijn samenvatting al te zeer onduidelijk is geworden en men beter bij Ockham zelf te rade kan gaan). De reden van het zwijgen over de triniteitsleer ligt misschien in de ondoor-dringbaarheid van het oerwoud der laatmiddeleeuwse terminologie, alsook in het wegebben van de belangstelling voor de triniteitsleer als zodanig. Sinds enkele jaren valt er gelukkig op dit punt weer een groeiende interesse te bespeuren.

⁴⁵ K. WERNER, *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, Bd. IV, 1, p. 265–268.

⁴⁶ Het concept dat niet bestaat uit meerdere elementen noch toepasbaar is op meerdere zaken. Wanneer men het concept „een, goed en schoon” op God toepast, dan blijkt dat dit concept bestaat uit meerdere concepten, dus een samengesteld concept is, waarbij de samenstellende elementen ook toepasbaar zijn op zaken uit de schepselijke orde, ja, zelfs het concept als geheel kan daarop van toepassing zijn. Het eigen concept is slechts toe te passen op God en bestaat uit geen ander concept dan het concept „God”.

⁴⁷ P. VIGNAUX, *Nominalisme*. – *DThC* 11 (1931), 776–779; Vignaux spreekt uitdrukkelijk over Biels triniteitsleer, maar dan meer in verband met de *opera ad extra*, in: *Luther, Commentateur des Sentences*, p. 53–86.

⁴⁸ P. VIGNAUX, *Nominalisme*. – *DThC* 11 (1931), 745 „Une philosophie particulière de la relation contient, en effet, en abrégé tout un système, une conception de l’univers et de ses rapports et même une métaphysique religieuse, puisqu’elle trouve des applications les plus délicates dans les mystères de la Trinité et de l’Incarnation”.

van Augustinus, dat de Vader niet daardoor Vader is waardoor Hij God is⁴⁹. De werkelijkheid der trinitaire relaties is daarom even moeilijk te vatten als de Triniteit zelf. Als iets identiek is (bijvoorbeeld Vader en wezen), hoe is er dan toch een distinctie of een meervoud mogelijk? Men kan het geheim van de Triniteit terugbrengen tot het geheim van de werkelijkheid der betrekkingen. Hierin spreekt alleen het geloof met gezag. Vandaar dat de *distinctio formalis*, fungerend als afkorting van het trinitaire geheim, alleen daar wordt aangewend waar het geloof dat voorschrijft.

Het geloof doorbreekt het eigenmachtig optreden van de rede. Want de theoloog — indien hij slechts gebruik maakt van zijn rede — komt tot de slotsom dat er in de hele werkelijkheid slechts één distinctie bestaat, namelijk die tussen werkelijkheden: de werkelijke, niet-rationele distinctie. Bovendien, dat er slechts één relatie bestaat, namelijk de relatie tussen werkelijkheden, welke relatie zelf geen werkelijkheid bezit. Vanuit de openbaring leert hij echter God als drie en één kennen; leert hij dat er nóg een distinctie is, de formele, en nóg een relatie, die welke wél werkelijkheid bezit in zichzelf.

Vignaux wijst erop, dat het voor het nominalisme vanuit de volkomen enkelvoudigheid Gods onmogelijk is een goddelijke psychologie op te stellen, zoals Scotus doet, die het goddelijk denken en willen in momenten ontleeft⁵⁰. Voor Ockham en Biel weerstreeft de eenheid Gods elke ontleding. Oberman maakt hieruit op dat Vignaux zou beweren, dat de psychologische triniteitsleer zoals die door Augustinus werd opgesteld in het nominalisme verdwijnt⁵¹.

⁴⁹ Augustinus, *De Trinitate* (PL 42, 936 „Et propterea non eo Verbum quo sapientia, quia Verbum non ad se dicitur . . . sapientia vero eo quo essentia”; 42, 942 „ . . . sicut aliud Deo esse, aliud Patrem esse . . . ”). Ofschoon de door Biel herhaaldelijk gebruikte uitdrukking „*Non eo Pater quo Deus*” (bv. *Coll.* 1, p. 538) nergens letterlijk bij Augustinus te vinden is, beantwoordt ze toch wel aan zijn gedachtengang. Hier willen we graag onze dank betuigen aan de heer J. van Sint Feijth, wetenschappelijk medewerker aan de *Thesaurus Linguae Augustiniane* te Eindhoven, die zo vriendelijk was de vindplaats van enige moeilijk te achterhalen Augustinus-citaten mee te delen.

⁵⁰ P. VIGNAUX, *Nominalisme*. — *DThC* 11 (1931), 783; *ibid.*, c. 762 „Si l'on entend par psychologie une décomposition de la pensée et une mise en ordre de ses éléments, le nominalisme exclut toute psychologie divine”; *id.*, Occam. — *DThC* 11 (1931), 881 „Duns Scot peut expliquer comment Dieu connaît, comment il veut. Il y a une psychologie de Dieu. Pour Occam, il n'y en a point. La déité repugne à toute analyse”.

⁵¹ H. OBERMAN, *The Harvest*, p. 87. Vignaux wijst er echter op, dat Ockham een psychologie in God ontkent. Dat hij geen gebruik zou maken van Augustinus' psychologische triniteitsleer valt uit Vignaux' woorden niet op te maken. Ook Augustinus zal een psychologie in God zoals Scotus die schetst ontkennen, zie hieronder hoofdstuk V, p. 205–207; W. ERNST, *Gott und Mensch* p. 164–165.

Ruch benadrukt vooral de plaats der logica in Biels triniteitsleer⁵². Het grootste deel der problemen begint met „kan men zeggen, dat”. Gregorius, Oyta en Holcot willen daar hun tijd niet mee verdoen. Volgens Biel komen het wezen en de relatie in de Triniteit als één enkele werkelijkheid op ons af, maar het geloof leert ons, dat wat waar is van het ene nog niet hoeft te gelden voor het andere.

Hägglund plaatst zijn beschouwing over Biels triniteitsleer in het raam van de wel of niet te overbruggen kloof tussen geloof en rede⁵³. Zijn arbeid richt zich op Luthers plaats in de nominalistische traditie. Met name toont hij belangstelling voor het probleem van de ontoereikendheid der logische regels in de triniteitsleer. Daarom hebben sommige laatmiddeleeuwse auteurs een speciale *logica fidei* geponeerd. Hägglund behandelt een hiertoe behorend begrip, *de suppositio mediata*, gehanteerd door Ailly en overgenomen door Biel. Hij komt tot de slotsom dat Luther met het afwijzen dezer *logica fidei* ook de overeenkomstige wijze van het bijeenhouden van geloof en rede niet volgt en heel deze manier van redeneren aanklaagt.

Grane behandelt Biels triniteitsleer bij het verduidelijken van enige noties over God⁵⁴. Volgens Grane zou men op grond van Biels kenleer verwachten dat hij zich niet al te zeer met de Triniteit bezighoudt. We kunnen immers van God geen *conceptus simplex proprius* hebben. Toch schenkt hij er wel aandacht aan vanwege de vraag: hoe laat de Triniteit zich denken? Biel gaat uit van Gods enkelvoudigheid, welke zich onderscheidt van die van engelen en zielen door de afwezigheid van *componibilitas*. Daarom is ook iedere definitie, die immers gebruik maakt van het samengaan van substantie en accident, van God onmogelijk.

Biels triniteitsleer is orthodox. Zelf zegt hij dat de leer vast ligt, maar dat het meer gaat om de vertaling of de verwoording. Grane meent dat Biel dit argument hanteert om ruimte te scheppen voor de behandeling van logische problemen. Toch is hiermee de zaak niet af, de denkwijze immers is maatgevend voor het woordgebruik. Hieruit besluit Grane, dat het onderscheid tussen theologie en filosofie niet alleen ligt in het verschil tussen weten en geloven, doch zich ook uitdrukt in de wijze van verwoorden. In de filosofie speelt een andere *Gedanken-*

⁵² C. RUCH, Biel, Gabriel. — *DThC* 2 (1932), 819–821; ook A. Michel spreekt even over de triniteitsleer van Biel, Trinité. — *DThC* 15 (1950), 1748–1753, in c. 1752 „Biel est caractérisé par son souci de l'orthodoxie. Mais Biel est un disciple d'Occam et, dans son traité de la Trinité . . . il montre qu'il conserve la rigide logique nominaliste”. In hetzelfde artikel spreekt hij over de relatie in de Triniteit volgens Ockham, de trinitaire relatie verwarrend met de schepsellijke, c. 1752 „Il s'insurge également, toujours au nom de la seule raison, contre le réalisme de la relation même transportée en Dieu en vue d'expliquer la trinité des personnes”.

⁵³ B. HÄGGLUND, *Theologie und Philosophie*, p. 41–54.

⁵⁴ L. GRANE, *Contra Gabrielem*, p. 61–68.

struktur mee dan in de theologie. Biel zelf legt er de nadruk op dat het er *in divinis* anders aan toe gaat dan *in creaturis*. Hij voert daarbij voorbeelden aan, zoals de *circumincessio* die in de schepsellijke wereld niet voorkomt, en het „scheermes” dat door God zelf niet gehanteerd wordt. Het invoeren van de *distinctio formalis* noemt Grane in dit verband een verklaring die voor het moderne bewustzijn niets verduidelijkt⁵⁵.

Vanwege de eenheid Gods moet, volgens Biel, datgene waardoor de Vader baart het wezen zijn. Het wezen is de *potentia generandi*, het *principium elicativum*. Scotus wil bewijzen waarom de *generatio* zich van de *spiratio* onderscheidt en stoelt dit bewijs op het onderscheid tussen verstand en wil in God. Doch Biel benadrukt de eenheid van Gods wezen en kiest voor een logische oplossing. Het verstand connoteert het genereren, en de wil het spireren. Hoewel verstand en wil identiek zijn mag dit van hun akten niet gezegd worden.

De personen worden geconstitueerd door werkelijke relaties. Deze zijn van het wezen formeel onderscheiden, hetgeen voor de schepsellijke betrekkingen niet mogelijk is. Want in de schepsellijke wereld hebben relaties geen zelfstandige werkelijkheid, maar drukken ze een verhouding uit tussen twee realiteiten. Evenals Vignaux komt Grane tot de slotsom dat Biels triniteitsleer schorsing eist van heel centrale gedeelten van de nominalistische opvatting der realiteit.

Men is niet in staat elke theologische uitspraak met de rede te verklaren. Daarom kan de theologie, opgevat als wetenschappelijk denken, niet in alle gevallen aan de eisen der wetenschap voldoen. Het geloof vermag niet altijd tot begrijpen te voeren. Grane ziet in dit verband een verschil tussen de godsleer en de triniteitsleer. De godsleer, vooral wat betreft Gods eenheid en enkelvoudigheid, kan met vele gronden aannemelijk gemaakt worden. Maar voor de triniteitsleer kan men geen *rationes* aanvoeren. Hier blijft het loutere geloven alleen. Derhalve brengt Biel, naar Grane meent, voor wat de triniteitsleer aangaat een duidelijk onderscheid en scheiding aan tussen geloven en weten.

Ook Oberman behandelt Biels leer over de Allerheiligste Drieuldigheid in het raam van de dialectiek tussen geloof en rede⁵⁶. Hij vindt, in tegenstelling tot Grane, dat Biels pogen een goed voorbeeld is van het zoeken naar waarschijnlijkheidsgronden ter ondersteuning van het dogma. Juist omdat de Triniteit niet behoort tot in de toekomst te stellen goddelijke akten is een *ratio fidei* niet uitgesloten. Ofschoon volgens Ockham en Biel de wetten der logica niet onverenigbaar zijn met de triniteitsleer, dwingt het geloofsgegeven toch tot verfijning dier wetten door het aannemen van een *distinctio formalis*.

⁵⁵ Biel zelf was zich hiervan reeds bewust, *Coll.* 1, p. 203 „qui modus loquendi brevitatis gratia inventus est”. Ockham zegt zelfs „Non credo distinctionem formalem faciliorem ad tenendum quam trinitatem personarum cum unitate essentiae”, geciteerd door P. VIGNAUX, *Philosophie au moyen âge*. Parijs, 1958, p. 183.

⁵⁶ H. OBERMAN, *The Harvest*, p. 84–88.

Naar Oberman beweert – en Ernst volgt hem hierin – oefent Biel kritiek uit op Gregorius van Rimini, Ailly, Woodham, Oyta en Holcot, omdat zij het gegeven der Triniteit nog verder willen onderzoeken. Ons inziens blijkt echter uit de aangehaalde tekst het tegenovergestelde. Biel stemt in met hun bewering dat het nutteloos is zich te veel met de zaak bezig te houden⁵⁷. Met deze interpretatie worden de verschillende benaderingen wat duidelijker; ze zijn namelijk vanuit Obermans vertolking niet te rijmen: Gregorius is meer geneigd om de beperktheid van het begrepen te onderstrepen, Ailly wil onderzoeken zover als mogelijk is, Biel vaart een middenkoers. Meer dan Ailly meent hij, dat de triniteitsleer behoort tot het gebied van het loutere geloof en dat ze het verstand te boven gaat. Doch meer dan Gregorius wenst Biel de zaak te doordenken, zo lang als de rede het toelaat. Oberman stelt een grote, bijna woordelijke, overeenkomst vast tussen Biel en Ockham op het stuk van het formeel onderscheid zowel tussen wezen en persoon als tussen wezen en relatie. Biel houdt de algemeengeldigheid der logica. Het feit dat drie één kan zijn gaat daar niet tegen in. Oberman noemt Biels houding typisch nominalistisch: het geheim wordt zo ver mogelijk bestudeerd zonder tot *curiositas* te vervallen.

Volgens Oberman is het Biels opzet in de triniteitsleer de eenheid van Gods eigenschappen te benadrukken. Deze behoren tot Gods wezen en worden daarom gelijkelijk toegedeeld aan de drie personen⁵⁸. De personen verschillen alleen in hun relaties. De eenheid van Gods eigenschappen in het wezen garandeert de eenheid van zijn *opera ad extra*. Naar Obermans mening is het echter niet correct te zeggen dat het nominalisme de psychologische triniteitsleer van Augustinus zou verwerpen. Hij verwijt dit Vignaux, wiens uitspraak evenwel doelde op de goddelijke attributen, niet op de goddelijke personen⁵⁹.

Met Grane komt Oberman overeen in het onderkennen van een methodisch verschil bij Biel tussen theologie en filosofie. De theologie is niet inductief maar deductief. Vooral de triniteitsleer maakt dit duidelijk. Belangwekkend is zijn vermelding van de plaats van Maria in de Triniteit. Maria is de voetbank van de drieëne God⁶⁰. Door het feit dat Oberman tevens gebruik maakt van Biels preekmateriaal betreft hij in zijn beschouwingen ook de verkondiging der Triniteit.

⁵⁷ Coll. 1, p. 203 „Ideo tam Gregorius quam Petrus, Adam, Oyta et Holcot inutile dicunt se velle in illis plurimum occupare. Eapropter . . . breviter in suis scriptis vadunt. . .”; H. OBERMAN, *The Harvest*, p. 85 „. . . are criticized . . . for their announced intentions of further research on this point”; ook Ernst vergist zich hierin, *Gott und Mensch*, p. 163 „Ihnen macht Biel hinsichtlich der Trinitätslehre den Vorwurf nutzloser Spekulationen”.

⁵⁸ H. OBERMAN, *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*. Zürich, 1965, p. 85 „Die Liebe gehört zu allen drei Personen, da sie ein Teil von Gottes Wesen ist”; het oorspronkelijk Engels zegt het beter, *The Harvest*, p. 87 „Love belongs equally to all the Persons, insofar as it is an aspect of God's essence”.

⁵⁹ Zie hierboven noot 51.

⁶⁰ H. OBERMAN, *The Harvest*, p. 298.

Ernst wijst erop dat Biels onderlijnen van de eenheid van Gods wezen en attributen vooral een antwoord is op de leer van Scotus⁶¹. Biel wil hiermee de overbodigheid der *distinctio formalis* buiten de triniteitsleer aantonen alsook de zedelijke orde in God zelf verankeren. Daarom moet hij ten eerste bewijzen dat de identiteit van wezen en attributen een distinctie van wezen en attributen en bovendien van attributen onderling uitsluit. Ten tweede dat daardoor evenwel het loutere zijn van God geen amorse massa wordt, noch daardoor de attributen tot synoniemen vervallen. Omdat Scotus zich beroept op Augustinus wil Biel aantonen, dat zijn oplossing beter met het denken van de kerkvader overeenkomt dan die van Scotus.

Ondanks het door Grane opgemerkte gebruik der logica in de triniteitsleer wil Ernst er niettemin op wijzen dat Biel aan de theologische problematiek de voorkeur geeft boven de filosofische. Hij kent binnen de theologie zeer goed de grenzen van logica en metafysica. Toch mag men Biel in de triniteitsleer ook weer geen positivist noemen. Hij houdt zich weliswaar strikt aan het overgeleverde dogma, maar ontkent dat aan het menselijk verstand geen enkele verklaring der geloofswaarheden mag worden toevertrouwd.

Proberen wij de schaarse momenten, waarop de triniteitsleer in de literatuur over Biel ter sprake kwam, samen te vatten, dan mogen we zeggen dat genoemde auteurs zich over de volgende onderwerpen hebben uitgesproken: ten eerste over Biels beklemtoning van de eenheid Gods waardoor het onmogelijk is een psychologie in God te ontwerpen; ten tweede over de bijzondere plaats van de relatie in de Triniteit als eigenstandigheid; ten derde over de dialectiek tussen geloof en rede getoetst aan de leer over de Triniteit, een beweging die het vraagstuk der theologische methode aanroert.

Deze drie punten roepen vragen op, welke wij in het verloop van onze studie willen beantwoorden. Hoe verhoudt Biels leer zich tot de psychologische triniteitsleer van Augustinus? Waaraan ontleent de trinitaire relatie haar werkelijkheid? Welke is Biels theologische methode? Hoe staat hij tegenover de algemeen-geldigheid der logica? Tegenover de *logica fidei*? Is er inderdaad sprake van *rationes de congruo* in Biels triniteitsleer?

Een belangrijke kwestie doet zich nog voor door de opmerking van Vogelsang, dat in de scholastiek de christologie haar systematisch uitgangspunt neemt in de triniteitsleer. Het zoonschap van Christus zou een louter binnentrinitaire verhouding zijn zonder enige betrekking tot de wereld⁶². Zonder op de christologie van Biel te kunnen ingaan willen we ons wel afvragen of Biel inderdaad geen oog heeft voor de Triniteit van het heil, de Triniteit verbonden met de schepping.

⁶¹ W. ERNST, *Gott und Mensch*, p. 144–165.

⁶² E. VOGELSANG, *Die Anfänge von Luthers Christologie*, p. 12 „Die Gottessohnschaft Christi ist zunächst ein rein innertrinitaires Verhältnis ohne jeden Bezug auf die Welt”. Hij verwijst naar *Coll. I*, d. 27, q. 3.

HOOFDSTUK II

BELANGRIJKE BEGRIPPEN UIT BIELS LOGICA

Wij willen hier de logica van Biel voorstellen, in zoverre dit voor het beter begripen van zijn leer over de Allerheiligste Drievuldigheid wenselijk is. Het ligt dus niet in onze bedoeling om een afgerond logisch systeem naar voren te brengen, daar we in dat geval andere bronnen hadden moeten aanboren dan het *Collectorium*.

Biel heeft verschillende werken over de logica samengesteld, welke zich als handschrift bevinden in de universiteitsbibliotheek van Giessen. Met behulp van deze teksten een logica voor te stellen zou een afzonderlijke studie vereisen. Wij hebben ons dan ook slechts tevreden gesteld met passages uit het *Collectorium*, zo nodig aangevuld met die uit de *Summa Logicae* van Ockham, waar Biel verschillende keren naar verwijst. Want ook in het logisch raamwerk is Biel een trouwe volgeling van Ockham.

Wij hebben gemeend de behandeling van Biels logica aan zijn kenleer vooraf te moeten laten gaan, daar deze volgorde zijn uitgangspunt, dat logisch van tint is, beter tot uitdrukking brengt.

Eerst zullen we schetsen hoe de theologie en de logica elkaar ontmoet hebben en in de loop der geschiedenis elkaars metgezellen zijn geweest. Vervolgens besteden we enige aandacht aan Biels werkzaamheid in het raam van de logica, om tenslotte, aan de hand van belangrijke logische termen bij Biel, een arsenaal samen te stellen, waarnaar gemakkelijk te verwijzen valt, wanneer de betreffende term in de triniteitsleer ter sprake komt.

THEOLOGIE EN LOGICA

Van alle kerkvaders heeft Augustinus wel de meeste invloed uitgeoefend op de theologie van het Westen. Op die van de scholastiek in het bijzonder, zowel wat inhoud als methode betreft. Zijn werk *De Doctrina Christiana* is voor de middeleeuwse methodologie en encyclopedie der kerkelijke wetenschappen normerend geworden. Hierin zegt hij, dat elke leer over zaken of tekens gaat¹.

¹ M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Bd. I. Freiburg im Breisgau, 1909 (anast. Berlijn, 1957), p. 125–135; C. MAYER, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus*, 2 Bde. Würzburg, 1969–1974. Augustinus, *De Doctrina Christiana* (PL 34, 19).

Deze kerngedachte van Augustinus blijft belangrijk voor het denken, heel de middeleeuwen door. De geschapen zaken vormen een hiërarchie van verwijzingen. Iedere zaak is op haar beurt weer teken van iets anders. Deze zakelijke dubbelzinnigheid zal door Ockham uiteengetrokken worden in een strenge scheiding van zaken en tekens; op ons onderwerp toegepast: tussen de goddelijke zaken en het spreken daarover. Hier wordt de logica van uiterst belang, daar zij het spreken of de taal tot onderwerp van haar studie maakt. In *De Doctrina Christiana* neemt Augustinus reeds een hoofdstuk op „*Quid iuvet dialectica*”, om het belang van de logica voor de theologie duidelijk te maken².

Naast Augustinus is Boethius van grote invloed geweest op de scholastiek. Afgezien van zijn theologische werken en zijn *De Consolatione Philosophiae*, is hij ook belangrijk, daar tot de eerste helft der twaalfde eeuw slechts door zijn vertaling sommige van Aristoteles' werken in het Westen bekend bleven. Zo vertaalde hij *De Praedicamentis* en *De Interpretatione* alsook de *Isagoge* van Porphyrius, een inleiding op Aristoteles' *Organon*, en schreef op alle drie commentaren. Ook stelde hij zelf nog enige logische werken samen. Men noemt hem wel de eerste scholasticus³.

Via Engeland en Ierland kwam de wetenschap, die door de onrust der volksverhuizingen op het vasteland in vergetelheid was geraakt, in de tijd der Karolingers weer tot bloei. Zij werd vooral gedragen door dom- en kloosterscholen, waar de leeroverdracht traditioneel van aard was. Het was de tijd van de reproducties, van het aanleggen van *catenae* en *florilegia*, vooral met teksten van Augustinus⁴. Het is bekend dat Karel de Grote, die een zeer geestdriftig vereerder was van de kerkvader, zich dikwijls uit *De Civitate Dei* liet voorlezen⁵. Zijn hoftheoloog Alcuin schreef een werk *De Dialectica*, waarin hij de waarde van grammatica en logica voor de theologie aantoonde. Hij was sterk van Augustinus afhankelijk. De dialectiek begon een belangrijker rol te spelen dan tevoren⁶.

Vanuit de vertrouwdheid met de logica kwam de wil op om een methodisch inzicht in de geloofsinhoud te krijgen. Men beperkte zich echter tot afzonderlijke kwesties, zoals over de werkelijke tegenwoordigheid van Christus in het sacrament der eucharistie (Paschasius Radbertus). Het ontwerpen van systemen was voor een latere tijd⁷.

² *Ibid.*, (PL 34, 57)

³ M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Bd. I, p. 148–177.

⁴ *Ibid.*, Bd. I, p. 178–189.

⁵ *Ibid.*, Bd. I, p. 182.

⁶ *Ibid.*, Bd. I, p. 193–195; P. MICHAUD-QUANTIN, *L'emploi des termes logica et dialectica au moyen-âge. — Arts libéraux et philosophie au moyen-âge*. Montreal, 1969, p. 855–862.

⁷ M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Bd. I, p. 192–201.

Tot aan de elfde eeuw bestaat er een harmonie tussen de studie der vrije kunsten en de Schriftstudie. Vanaf die tijd begint er een belangstelling te groeien voor de profane wetenschappen, waardoor met name de dialectiek een overwicht krijgt. Berengarius past dit op overdreven wijze toe op de eucharistieleer. De strijd die hierdoor ontstaat brengt een bevordering en verrijking van theologische terminologie tot stand. Vanwege de te grote belangstelling voor de dialectiek vindt Petrus Damiani het nodig haar plaats ten opzichte van de theologie te bepalen. Hij ziet haar „*velut ancilla dominae*” dienstbaar aan de theologie⁸.

De voortgang van de scholastiek is echter niet alleen een kwestie van uitbreiding en verfijning der dialectische methode, maar ook van het meer bekend raken van werken uit de theologische traditie⁹.

Een grote stoot tot de volwassenwording der scholastiek gaf Anselmus van Kantelberg, die de wetenschap uit de verengende banden van, op formalistische en compilerische wijze verzamelde, vaderteksten heeft bevrijd. Congeniaal met Augustinus nam hij diens gedachten op een oorspronkelijke manier weer op. Hij verbond Augustinus' uitspraken opnieuw met diens geest, waardoor de kerkvader niet louter meer als *auctoritas* doch opnieuw als *inspirator* fungeerde. Maar waar deze nog moest polemiseren en het theologisch denken waar moest maken onder de leuze „*intellige ut credas, crede ut intelligas*”, hoefde Anselmus zich vanwege de voortschrijding der tijd en de verbreiding van het christendom maar te beperken tot het tweede lid. Met zijn eigen woorden „*credo ut intelligam*” wilde het geloof naar verstaan zoeken. In zijn methode maakte Anselmus gebruik van de dialectiek in dialoogvorm en van de augustijnse metafysiek¹⁰.

Vanaf de twaalfde eeuw werd vooral Parijs het centrum van theologisch denken. Meer dan hun voorgangers konden de theologen uit deze eeuw hun dialectisch vernuft scherp en toepassen op de godgeleerdheid. Petrus Abaelardus ontwikkelt zijn dialectische methode in *Sic et Non*, overgenomen door Gilbertus Porretanus. De eerste Sententieboeken ontstaan, systematische verzamelingen van dialectisch met elkaar vergeleken vaderteksten, waarvan die van Petrus Lombardus de bekendste geworden is¹¹.

⁸ *Ibid.*, Bd. I, p. 215–234; Petrus Damiani, *De Divina Omnipotentia* (PL 145, 603).

J. DECARREAU, *Les moines et la civilisation en occident. Des invasions à Charlemagne*. Parijs, 1962; P. RICHE, *Education et culture dans l'occident barbare, VIe–VIIIe siècles*. Parijs, 1962.

⁹ M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Bd. I, p. 221.

¹⁰ *Ibid.*, Bd. I, p. 258–339; Augustinus, *Sermo 43* (PL 38, 258) „Intellige ut credas, verbum meum; crede, ut intelligas, verbum Dei”; Anselmus, *Proslogion*, (PL 158, 227).

¹¹ M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Bd. II, Freiburg im Breisgau, 1911 (anast. Berlijn, 1957), p. 178–221, 359–407, 408–430. Abaelardus haalt, evenals Biel, I *Petrus* 3,15 aan om het gebruik van de wijsbegeerte in de theologie te rechtvaardigen: Abaelardus, *Epistola* 13, (PL 178, 354–355); *Coll.* 1, p. 138. M. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, 2e ed. Parijs, 1966, p. 90–107; L. HÖDL, *Die dialektische*

In de dertiende eeuw raken niet alleen alle logische werken van Aristoteles bekend, maar ook zijn *Metaphysica*, *Ethica*, *Physica* en psychologische geschriften. Er stroomt een vloed van aristotelisch, arabisch-joods, en neoplatoons wijsgerig materiaal naar het Westen. Te veel ineens. Met name het toegankelijk geworden arabisch wijsgerig denken geeft aanleiding tot het ontstaan van het radicaal aristotelisme, dat door de Kerk als bedreiging gezien wordt van haar geloofsschat en daarom ook herhaaldelijk veroordeeld. In het zog van deze ontwikkeling worden de werken van Aristoteles verboden, uitgezonderd zijn logische geschriften. Dit betekende een nieuwe stimulans om zich op de dialectiek te werpen¹².

Wanneer rond 1200 de in Parijs bestaande scholen verenigd worden tot een universiteit en hier na verloop van tijd de opnieuw bekend geworden logische geschriften van Aristoteles (de beide *Analytica*, de *Topica* en de *Elenchi*) worden opgenomen, ontstaat er een versterkte dialectische benadering van alle wetenschappen, dus ook van de theologie. In de 13e eeuw verrijken Willem van Shyreswood en Petrus Hispanus de logica met vele nieuwe tractaten¹³.

Behalve over de *logica vetus* (Aristoteles' *De Praedicamentis* en *De Interpretatione*; Porphyrius' *Isagoge*; Boethius' commentaren daarop en *De Sex Principiis*, toegeschreven aan Gilbertus Porretanus), beschikte men nu over de *logica nova* (Aristoteles' *Analytica priora et posteriora*, *Topica* en *Elenchi*). De *logica vetus* en de *logica nova* tesamen noemde men de *logica antiquorum*, het klassieke aristotelische bestand met commentaar. Hier werden, zoals gezegd, door bijvoorbeeld Petrus Hispanus, andere traktaten aan toegevoegd: *De Suppositionibus*, *De Relativis*, *De Ampliationibus*, *De Appellationibus*, *De Restrictionibus*, *De Distributionibus*, *De Syncategorematicis*. Alle samen te brengen onder de titel *De Proprietatibus Terminorum* of *Logica Moderna*. Vandaar dat haar gebruikers ook wel *terministae* heetten¹⁴.

Theologie des 12. Jahrhunderts. — *Arts libéraux*, p. 137–147; L. DE RIJK, Abelard als exponent van het wijsgerig leven in de 12e eeuw. — *Bijdragen* 22 (1961), 440–449.

¹² M. GRABMANN, Die Geschichte der scholastischen Methode, Bd. II, p. 64–81; *id.*, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit. Freiburg im Breisgau, 1933, p. 50–51. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, tom. I, p. 70, 78. F. VAN STEENBERGHEN, La philosophie au XIIIe siècle. Leuven, 1966, p. 339–400; *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert*, hrsg. von A. ZIMMERMANN. Berlin, 1976.

¹³ Zie hierboven noot 11; M. GRABMANN, Die Geschichte der katholischen Theologie, p. 47–50; P. BOEHNER, Medieval Logic. An Outline of its Development from 1250 to c. 1400. Chicago, 1952.

¹⁴ L. DE RIJK, Logica Moderna. A Contribution to the History of Early Terminist Logic, vol. I. Assen, 1962, p. 14–16; zie voor de inhoud der logische werken van Aristoteles: W. KNEALE — Martha KNEALE, The Development of Logic, 5e ed. Oxford, 1971, p. 23–44; zie voor de inhoud van de *logica moderna*: *ibid.*, p. 246–297, alsook P. BOEHNER, Medieval Logic.

De belangrijkste bijdrage van de nieuwe logica of *logica moderna* was de aandacht voor de *syncategoremata*, voor de *suppositio*, welke het duidelijk onderscheid tussen zaken en tekens, die voor zaken in de plaats staan, zou onderlijnen, en voor de *consequentiae*, het onmiddellijk volgen van de ene propositie uit de andere, waarbij echter wel stilzwijgend een derde propositie verondersteld werd (bijvoorbeeld: als . . . , dan . . .). Ofschoon Petrus Hispanus bijzondere aandacht heeft voor de termen, begint hij zijn logisch handboek *Summulae Logicales* met de behandeling der propositie als belangrijkste bouwsteen in het gesprek, overeenkomstig de opzet van Aristoteles' *De Interpretatione*. Ockham daarentegen begint zijn logische werken met een behandeling der termen¹⁵.

De veroordelingen van het radicaal aristotelisme die door Etienne Tempier in 1277 is de bekendste – konden niet verhinderen, dat de theologie in een geheel nieuw metafysisch netwerk verstrikt raakte, bestaande uit mazen van aristotelisch materiaal, vooral gekleurd door neoplatoons-arabische vertolking. De vrije God van het verbond werd in de strikken der noodzakelijkheid gevangen. Reeds Scotus trachtte Hem daaruit los te maken en ook Ockhams theologie met als leuze „*Credo in Deum Patrem omnipotentem*” moet men zien tegen de achtergrond van de veroordeling van 1277¹⁶.

Maar waar Scotus' uitgangspunt van metafysische aard blijft, waardoor het voor hem mogelijk is in God afzonderlijke psychische momenten te onderkennen, de *distinctio formalis* veelvuldig toe te passen, de *universalia* een realiteit buiten de ziel toe te schrijven, kortom te menen dat het zijnde aan een ander zijnde kan worden meegedeeld, daar is Ockhams uitgangspunt logisch gekleurd. Het zijnde is ondeelbaar en individueel. Het deelt zich daarom niet aan een ander zijnde mee. Het zijnde onderscheidt zich door zichzelf en door niets anders. Hierdoor kan in ieder onderscheid het beginsel van tegenspraak gehanteerd worden. In het hoogste ene en ondeelbare zijnde, God, zijn derhalve geen afzonderlijke momenten vast te stellen; de *distinctio formalis* moet, waar mogelijk, gemeen worden; de *universalia* komt slechts een tekenwaarde toe en geen zaakwaarde¹⁷.

Indien men echter van een metafysiek bij Ockham wil spreken zal deze logisch van aard zijn en wel vertrekkend allereerst vanuit de termen der propo-

¹⁵ *Ibidem*; E. MOODY, The Logic of William of Ockham. London, 1935, p. 185–188; P. BOEHNER, Three Sums of Logic Attributed to William Ockham. – *CAO*, p. 83.

¹⁶ M. GRABMANN, Die Geschichte der katholischen Theologie, p. 88–90; P. VIGNAUX, Occam. – *DThC* 11 (1931), 882; *id.*, Nominalisme. – *DThC* 11 (1931), 764; E. GILSON, Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales. Parijs, 1952, p. 13 vv; S. RABADE ROMEO, Teologización de la filosofía en el siglo XIV (G. de Ockham). – *Arts libéraux*, p. 1156.

¹⁷ P. VIGNAUX, Occam. – *DThC* 11 (1931), 877–878, 882 „Avec Saint Thomas et Duns Scot, voilà écartées les deux grandes métaphysiques de l'Ecole”.

sitie (de primaire delen waaruit het gesprek is opgebouwd), die als termen verwijzen naar individuele zaken (de primaire delen waaruit de werkelijkheid is opgebouwd). Nu de individuen hun innerlijke orde verliezen, blijft er slechts een contingente schepsellijke orde waar te nemen, waarvan God de almachtige Vader is. De structuur der schepping is even contingent als de structuur der taal. Toch is de taal de enige toegangsweg tot God en schepping. Hierdoor wordt de logica als methode enorm belangrijk. Zij dient als vroedvrouw om de werkelijkheid telkens opnieuw in menselijke maat te laten geboren worden¹⁸.

Met het bereiken van grote syntheses als de *Summa Theologica* was de geloofsinhoud gevuld. Men kon nog op sommige punten afwijken, maar de grote problematiek lag vast. De tijd erna houdt zich dan ook vooral bezig, niet met de geloofsleer opnieuw uit te spreken, maar met het handhaven van een methodisch juist theologisch gesprek. De theologie van de veertiende eeuw krijgt een sterk fundamenteel-dogmatisch karakter. Deze kritische reflectie mag niet worden gezien als teken van verval¹⁹.

In het kader van de kritische bezinning op de geloofsinhoud is het begrijpelijk dat juist de betekenis der woorden en proposities nauwkeurig onderzocht worden. Naarmate het instrumentarium der logica is uitgegroeid, naar die mate zal ook de benaderingswijze in het kritisch onderzoek veranderen.

Het revolutionaire van Ockham bestond erin, wellicht onder invloed van een heroplevend augustinisme, kennis niet langer als beeld of afbeelding van de werkelijkheid te beschouwen, maar haar te zien als teken²⁰. Dit had het theologisch voordeel, dat het noodzakelijk en absoluut karakter der kenbeelden ingeruild werd voor een meer christelijk-augustinse visie, waarin de kennis zich in de speelruimte der tekens ophield. Tekens kon men nu naar geloven in de plaats stellen van de werkelijkheid (suppositie); men kon over de werkelijkheid spreken zonder dat de werkelijkheid zelf in het gesprek behoefde ingevoerd te worden. In de theologie, waar de goddelijke werkelijkheid niet kan worden ingevoerd — niet alleen omdat ze werkelijk is, doch ook omdat ze goddelijk is — is de opvatting van kennis als teken een uitkomst.

Hierboven hebben we gezegd dat Ockham in zijn logica uitgaat van de afzonderlijke termen²¹. Toch is dit slechts een aanloop om de termen te kunnen be-

¹⁸ *Ibid.*, c. 883; *id.*, Nominalisme. — *DThC* 11 (1931), 754.

¹⁹ F. HOFFMANN, Robert Holcot. Die Logik in der Theologie. — *Die Metaphysik im Mittelalter*. Berlin, 1963, p. 624–639; *id.* Die theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehrers Robert Holcot. Münster, 1972, p. 19–20; K. SPRENGARD, Systematisch-historische Untersuchungen zur Philosophie des XIV. Jahrhunderts, 2 Bde. Bonn, 1967–1968; S. RABADE ROMEO, Teologización de la filosofía en el siglo XIV, p. 1155–1160; R. GUELLEY, Philosophie et théologie, p. 28–31.

²⁰ N. GONZALEZ CAMINERO, La filosofía de Ockham como filosofía del lenguaje. — *Gregorianum* 52 (1971), 151–166.

²¹ Zie hierboven noot 15.

schouwen volgens hun plaats in de propositie. Met termen op zich is immers geen redelijk gesprek te ontwikkelen. Ockhams logica draagt daarom geen atomair maar eerder een moleculair karakter. Of zoals De Andr s het uitdrukt, Ockhams filosofie is een *proposicionalismo linguistico*²². Kan men Petrus Hispanus een terminist noemen, Ockham mag zo niet betiteld worden. Hem komt veeleer het predikaat „propositionalist” toe. Uiteindelijk is Ockham minder geïnteresseerd in zaken dan in feiten, in standen van zaken. Deze belangstelling zal later door Gregorius van Rimini worden uitgewerkt in zijn opvatting over het *complexe significabile*²³.

BIEL EN DE LOGICA

Ook Biel heeft zich uitdrukkelijk met de logica beziggehouden, zoals uit zijn commentaren op en afschriften van logische geschriften blijkt. Zo was hij in het bezit van *De Grammatica* en *De Veritate* van Anselmus van Kantelberg; van een deel van Ockhams *Summa Totius Logicae*. Hij schreef zelf een *Disputatio super Principium Veteris Artis, Tractatus de Logica, Commentum in Tractatum Primum et Quartum Abbreviatum Summularium Logicalium Petri Hispanus, Quaestiones in Libros Parvorum Logicalium Marsilii de Inghen, Quaestiones in Isagogen Porphyrii* en *Quaestiones in Librum Primum Analyticorum Priorum Aristotelis secundum Marsilium de Inghen*²⁴.

Biel rekent zich wat zijn logica betreft tot de volgelingen van Ockham. Hoewel de logica in het *Collectorium* niet afzonderlijk behandeld wordt komen haar begrippen regelmatig ter sprake, soms zelfs tamelijk uitvoerig, ofschoon Biel zich wacht voor onnodige uitweidingen. Evenals Ockham geeft hij de voorkeur aan een klare en eenvoudige terminologie²⁵.

²² N. GONZALEZ CAMINERO, *La filosofía de Ockham como filosofía del lenguaje*, p. 160.

²³ Vergelijk hiermee de uitspraak van L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, vert. door W. HERMANS. Amsterdam, 1975, p. 12: „1.1. Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge”.

²⁴ W. BAYERER, *Libri Capituli Ecclesiae Sancti Marci*, p. 70, 79; M. ELZE, *Handschriften*, p. 70–89 meent dat het hier om een getuigenis van Biels magisterschap te Heidelberg gaat (sinds 1438 *magister artium*).

²⁵ *Coll.* 1, p. 43, 275, waar Biel Ockhams *Logica* met name noemt; E. MOODY, *The Logic of William of Ockham*, p. 10–11, 24–26, 186, 188; over het niet uitvoerig behandelen der logica zie *Coll.* 1, p. 165; Biel veronderstelt de kennis der logica, *Coll.* 1, p. 201, 204, 213, 391; *Coll.* 1, p. 71 „... ostensive . . . pertinet ad artes mechanicas et liberales practicas, logicam scilicet et grammaticam et rhetoricam”; *Coll.* 1, p. 31 „Sed de hoc clarius in logica”.

BIELS LOGISCHE TERMINOLOGIE

Het vertrekpunt van Biels logica is, zoals bij Ockham, de term in een propositie: datgene wat als betekenisdrager in een propositie onderwerp of gezegde kan zijn²⁶. Als bouwstenen der propositie kunnen de termen, gelijk de propositie zelf, gesproken, geschreven of gedacht worden. Men mag echter de term niet verwarren met het concept. Ook het concept wordt gedacht, maar is niet noodzakelijk op een propositie betrokken. Bovendien wordt het concept niet gesproken of geschreven.

De samenhang tussen geschreven, gesproken en gedacht worden — door Boethius gezien als een opgaande reeks verwijzingen van schrift naar spreken en van spreken naar denken en van denken naar werkelijkheid²⁷ — wordt door Ockham als volgt beschouwd: het geschreven en gesproken woord verwijst naar de zaak, terwijl ook het concept dat doet, echter met dit verschil, dat het concept een natuurlijk teken is, terwijl het geschreven en gesproken woord willekeurige tekenen zijn door de mensen ingesteld²⁸. De structuren der concepten beantwoorden aan die der gesproken taal²⁹.

Bij Biel vinden we „term” formeel uitgedrukt als datgene wat iets anders bepaalt³⁰. Zo is in de triniteitsleer sprake van de totale term der voortbrenging: wat de streving om voort te brengen tot rust laat komen in een bepaaldheid³¹. In de logica kan men deze bepalende functie beschouwen als bedoelende en verwijzende functie. De term wordt betekenisdrager. Hij betekent de betekende werkelijkheid. Term is een teken van het betekende. Hiermee verwerft de term zich geenszins een absolute plaats in de zijnsorde. Want met het aspect der verwijzing blijft ook het element der bepaling gelden. Aldus kan men de term zowel taaltekens als zaak noemen.

Als verwijzing wordt de term gerekend onder de taaltekens; als bepalend voor een nieuwe kenfase wordt hij door Ockham ook „zaak” genoemd. Ofschoon taaltekens tot de gedachte zijnsorde behoren en zaken tot de werkelijkheid, schijnt Ockham — tot verwondering van Biel — te beweren dat niet alleen

²⁶ E. MOODY, *The Logic of William of Ockham*, p. 39, 42; L. BAUDRY, *Lexique philosophique*, p. 269; Ockham, *Summa Logicae*, p. 10–11.

²⁷ E. MOODY, *The Logic of William of Ockham*, p. 39–40; Ockham, *Summa Logicae*, p. 8–10; Ockham wil zijn mening met die van Boethius verzoenen, *ibid.*, p. 11.

²⁸ E. MOODY, *The Logic of William of Ockham*, p. 40; P. BOEHNER, *Ockham's Theory of Signification*. — *CAO* p. 219–221; J. PINBORG, *Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter*. Münster, 1967, p. 36.

²⁹ P. BOEHNER, *Ockham's Theory of Signification*, p. 218; *Coll.* 1, p. 23.

³⁰ *Coll.* 1, p. 283 „... conformiter ad Doctorem quod terminus acceptus ut est primae intentionis generaliter dicitur illud, quod terminat vel quietat tendentiam vel respectum alicuius in aliquod”.

³¹ *Coll.* 1, p. 283–287.

woorden maar ook zaken als subject of predikaat in een propositie kunnen dienen³². Volgens Biel gaat dit echter tegen Aristoteles in. „Omdat we in het spreken niet de zaken zelf kunnen aandragen gebruiken we er woorden voor die ze aanduiden”³³. In de eerste kwestie van de proloog wordt dit probleem door Biel uitdrukkelijk gesteld³⁴. Hoewel er vele kenkritische aspecten aan kleven willen wij er toch in dit hoofdstuk over de logica nader op ingaan vanwege de taalfilosofische aspecten die ermee samenhangen.

Allereerst geeft Biel een reeks uitspraken van Ockham waarin deze logische en werkelijke entiteiten door elkaar haalt³⁵. Voorzover Biel ze begrijpt – want hij wil zich op dit punt niet met Ockham vereenzelvigen – kunnen Ockhams beweringen alleen maar betekenis hebben indien men, wat Ockham „zaak” noemt, beschouwt als een propositionele term die naar een zaak verwijst³⁶. Doch niet alleen Biel, ook Ockham zelf neemt afstand van zijn beweringen³⁷.

Daar staat echter weer een belangrijke tekst tegenover, waarin Ockham zegt: „... volgens de ene mening volgens welke de akt van het begrijpen (*intellectio*) noch predikaat noch subject van de propositie is, doch het kenobject predikaat of subject van de propositie is, hetgeen ik voor aannemelijk houd; volgens een andere mening die ook aanvaardbaar is, dat het subject van een mentale propositie een *intellectio* is, of een of andere hoedanigheid van de geest; volgens deze mening moet gezegd worden, dat de propositie, welke het verstand vormt over God, niet uit zaken is samengesteld maar uit begrippen”³⁸.

Men zou hieruit kunnen opmaken, dat Ockham het predikaatzijn niet alleen aan woorden maar ook aan zaken toekent. Biel staat dit nog met andere voorbeelden uit Ockhams werk³⁹. Als oplossing stelt hij voor, Ockham verontschuldiggend voor de twee elkaar schijnbaar tegensprekende meningen, dat met „zaak” niets anders bedoeld is dan „duidelijk concept” en met „concept” bedoeld is

³² Coll. 1, p. 24; Ockham, *Ordinatio* 1, p. 49; 2, p. 250.

³³ Coll. 1, p. 496–497.

³⁴ Coll. 1, p. 24–28.

³⁵ Coll. 1, p. 24; Ockham, *Ordinatio* 1, p. 5, 6, 32, 49, 109–110, 438; 2, p. 250.

³⁶ Coll. 1, p. 25 „Ad illud pro captu meo respondeo prout intelligo, quia hunc modum loquendi Doctoris non accepto, quod subiici et praedicari et esse terminum attribuitur rei, nisi significative.”

³⁷ Coll. 1, p. 25; Ockham, *Quodlibet* III, q. 5; IV, q. 19; V, q. 12.

³⁸ Coll. 1, p. 25; Ockham, *Ordinatio* 1, p. 110–111 „Totum quod dicitur de praedicatione rei in divinis debet intelligi secundum illam opinionem quae ponit quod intellectio non est subiectum nec praedicatum propositionis sed obiectum intellectionis, quam opinionem reputo probabilem. Secundum aliam opinionem quam etiam reputo probabilem, scilicet quod omne subiectum propositionis in mente est intellectio vel aliqua qualitas inherens menti, debet dici quod propositio illa quam format intellectus de deitate distincte non componitur ex re sed ex intellectione distincta deitatis quae non est nobis possibilis”.

³⁹ Coll. 1, p. 25; Ockham, *Ordinatio*, 1, p. 49, 109–110, 266.

„onduidelijk concept”⁴⁰. Een dergelijk verschil tussen concepten bestaat er tussen het concept „God”, door de gelukzalige gevormd, en dat, door de mens op aarde verkregen. De termen die de gelukzalige gebruikt in de propositie „God is” zijn anders dan die de mens op aarde gebruikt in een gelijkkluidende propositie⁴¹. De twee onderscheiden soorten concepten, *conceptus distinctus* en *conceptus indistinctus*, meent Biel uit Ockhams woorden te kunnen opmaken⁴².

Onder *conceptus distinctus* verstaat Biel het concept dat iemand kan vormen vanuit een kennis steunend op de zintuigen. Men kan het „zaak” noemen omdat dit concept even singulier is als de gekende zaak zelf en omdat middels dit concept het wezenlijke der zaak in 's mensen gedachten kan treden. De zaak zelf is ten dele oorzaak van het concept⁴³.

Met het indistincte concept is dit niet het geval. Het indistincte concept wordt niet door een kennis steunend op de zintuigen verkregen. Daarom wordt in het indistincte concept het wezen van de zaak niet gevat. Dit concept verkrijgt men door samenvoeging van algemene concepten. Het indistincte concept heeft zijn singuliere verwijzing verloren⁴⁴.

Er zijn derhalve in de kenorde drie verdiepingen. Als eerste het niveau van de zaak zelf, het uitgangspunt of het uiteindelijk object. Maar over de zaak kan slechts gesproken worden op het tweede niveau, het vlak van het distincte concept, het onmiddellijke kenobject, dat een midden is tussen de zaak zelf en het algemene concept. Het is de distincte kennis die men van een zaak heeft en die kan leiden tot een algemeen concept. Biel noemt dit tweede niveau het vlak van het *fictum*. Het derde niveau is het vlak waarop zich het algemeen concept bevindt⁴⁵. Of om het met een voorbeeld te verduidelijken: vanuit het zien van een bepaalde mens komt men tot een daaraan beantwoordend bepaald concept over dié mens en van daaruit tot een algemeen concept over de mens.

Als we het kennen van God door ons beschouwen in het licht van genoemde drie verdiepingen in de kenorde, dan blijkt dat de gelukzalige van het eerste niveau kan vertrekken, terwijl de mens op aarde van het derde niveau moet uitgaan.

De door Biel geschilderde probleemstelling betreffende het distincte en indistincte concept vinden we reeds bij Ockham, doch Ockham zelf vermeldt deze termen niet en geeft ook geen oplossing in die richting⁴⁶.

⁴⁰ Coll. 1, p. 26.

⁴¹ Coll. 1, p. 26.

⁴² Coll. 1, p. 26, 27, 28; Ockham *Ordinatio* 1, p. 112, 116; 2, p. 271–272.

⁴³ Coll. 1, p. 26.

⁴⁴ Coll. 1, p. 26, 223.

⁴⁵ Coll. 1, p. 27, 222; F. BURKARD, *Philosophische Lehrgehalte*, p. 62–64, 89, 189.

⁴⁶ R. GUELLEY, *Philosophie et théologie*, p. 107–108; E. HOCHSTETTER, *Studien zur Metaphysik*, p. 174–177.

Term

Logica is de kunst die zich bezighoudt met termen in proposities, niet vanuit het standpunt van de zaken die door de termen worden betekend, maar vanuit de tekenfunctie der termen zelf. Dit in tegenstelling tot bijvoorbeeld de natuurwetenschappen, die weliswaar gebruik maken van termen, doch deze alleen hanteren om zaken en standen van zaken aan te geven en zich verder tot de laatste bepalen⁴⁷. Het is dus belangrijk in te zien wat Biel in het kader van de logica onder „teken” verstaat.

Ockham omschrijft „teken” in de ruimste zin van het woord als datgene wat iets anders doet kennen, onder voorwaarde dat het andere reeds eerder gekend is⁴⁸. Het teken oefent zijn functie slechts uit voor hen die reeds weten! Het teken roept weer op, het stelt weer tegenwoordig. Ook voor taaltekens geldt, dat zij iets opnieuw kunnen oproepen en dat ze dit doen binnen het gebied van de taal en de gedachten⁴⁹.

Biel sluit zich bij Ockhams mening aan. Het concept is een teken dat op natuurlijke wijze iets anders (het object buiten de ziel, de zaak zelf) oproept; het woord is een teken dat volgens afspraak een zaak oproept⁵⁰. Biel merkt daarbij op „*saltem ultimate*”. Want allereerst roept het woord een concept in gedachten, vervolgens pas de zaak zelf. Maar het woord betekent niet primair de gedachte, het betekent uiteindelijk de zaak zelf⁵¹. De functie van het woord kan men significantie noemen, die van de gedachte representatie⁵². De gedachte betekent de zaak op een natuurlijke wijze; het woord op een afgesproken, door mensen ingestelde, wijze. Gedachte zowel als woord verwijzen naar de zaak zelf. De gedachte onmiddellijk, het woord door middel van de gedachte. Maar beide bedoelen de zaak. Of met andere woorden: representatie wordt bepaald door de zaak zelf; significantie wordt bepaald door bemiddeling van degene die het teken verleent. Voor mensen die geen Latijn kennen stelt immers het woord „*vox*” niets tegenwoordig en betekent niets. Afspraak is daarom noodzakelijk, want spreken is een sociaal gebeuren. Terwijl denken spreken is tot zichzelf, is spreken het eigen denken aan anderen bekend maken⁵³.

Hoewel het representeren natuurlijkerwijs geschiedt, wil dit echter niet zeggen, dat de representatie duidelijker is dan de significantie⁵⁴. De significantie

⁴⁷ E. MOODY, *The Logic of William of Ockham*, p. 38–39.

⁴⁸ Ockham, *Summa Logicae*, p. 9–10.

⁴⁹ P. BOEHNER, *Ockham's Theory of Signification*, p. 213–214.

⁵⁰ *Coll.* 1, p. 248, 501, 555, 642.

⁵¹ *Coll.* 1, p. 501 „*Vox vero est signum ad placitum tantum significativum, saltem ultimate*”.

⁵² E. MOODY, *The Logic of William of Ockham*, p. 40.

⁵³ *Coll.* 1, p. 555.

⁵⁴ *Coll.* 1, p. 51, 498, 501.

immers hebben we zelf in de hand en we kunnen dus een woord voorbehouden voor een afzonderlijk object, bijvoorbeeld „God”, terwijl dit object God zich per definitie niet duidelijk te kennen geeft aan de mens op aarde.

Naar Biel beweert, verstaat Ockham onder *significare*: iets zodanig representeren dat de gerepresenteerde zaak in een propositie kan voorkomen. Dus, door woorden representeren⁵⁵. Wanneer termen in een propositie zaken representeren, spreekt men van supponeren. De termen staan in de plaats van de zaken zelf. De suppositie heeft altijd plaats in een propositie, de significatie niet⁵⁶. Significatie is daarom de functie van een woord als teken tot zijn betekende, terwijl suppositie de functie is van een term als predikaat tot zijn subject of omgekeerd⁵⁷.

Suppositie

In de propositie staat de term in de plaats van het betekende: de term supponeert. Al naar gelang het betekende echter een ding is, een concept, een gesproken of geschreven woord, zijn er verschillende soorten supposities; Biel noemt er, Ockham aanhalend, drie: de *suppositio personalis*, de *suppositio simplex* en de *suppositio materialis*. Vervolgens geeft hij nog enkele wijzen van supponeren aan⁵⁸. Daar Biel zelf naar Ockham verwijst en de begrippen niet in zijn eigen tekst uitwerkt, zullen we bij Ockham te rade moeten gaan om de draagwijdte der begrippen vast te stellen. Biel geeft slechts een omschrijving van wat een *suppositio personalis* is, zijnde de belangrijkste en door hem meest gebruikte term⁵⁹. Ockham noch Biel geven een definitie van wat „supponeren” is⁶⁰.

Wij zullen „suppositie” omschrijven als de functie van een term die in een propositie als onderwerp betrokken is op zijn gezegde of omgekeerd. Zijn functie

⁵⁵ *Coll.* 1, p. 499 „... quod per significare Auctor intelligit aliquid substrative repraesentare, id est repraesentare aliquid pro quo natum est supponere”; *Coll.* 1, p. 319 „significare formaliter”; *Coll.* 1, p. 497 „significare distincte”. „*Substrative significare*” betekent: verwijzen naar het subject, dat de eigenschap draagt, *Coll.* 1, p. 545 „Albus’ licet formaliter significet albedinem tamen substrative significat subjectum quod non significatur per ly ‘albedo’”.

⁵⁶ E. MOODY, *The logic of William of Ockham*, p. 113–115; P. BOEHNER, *Ockham’s Theory of Signification*, p. 229–232; L. BAUDRY, *Lexique philosophique*, p. 246–249, 258–262.

⁵⁷ Zie hieronder noot 61.

⁵⁸ *Coll.* 1, p. 263.

⁵⁹ *Coll.* 1, p. 263 „Personalis, quando terminus supponit pro significato ultimo, quod scilicet terminus naturaliter vel ex impositione significat”.

⁶⁰ P. BOEHNER, *Ockham’s Theory of Supposition*. – *CAO*, p. 234.

is afhankelijk van het *suppositum*, datgene wat door de term in de propositie vervangen wordt; zo, dat dezelfde term in de ene propositie voor iets anders in de plaats kan staan dan in de andere propositie⁶¹. Bijvoorbeeld verschilt de suppositie van het woord „Socrates” in de propositie „Socrates is een mens” van die in de propositie „Socrates is een klank”.

Men spreekt van een *suppositio materialis* wanneer een term staat voor een gesproken of geschreven woord en niet zijn betekenisfunctie uitoefent; wanneer de term slechts naar zichzelf als woord verwijst, bijvoorbeeld in de propositie „*homo est nomen*”. Hier wordt de term niet als teken doch als zaak beschouwd.

Men spreekt van een *suppositio simplex* wanneer een term staat voor een concept en geen betekenisfunctie uitoefent, bijvoorbeeld in de propositie „*homo est species*”. De term „*homo*” verwijst in dit geval niet naar een concrete mens, maar naar het algemene concept „mens”.

Men spreekt van een *suppositio personalis* wanneer de term als subject of predikaat zijn betekenisfunctie uitoefent en staat voor datgene wat de term betekent. Bijvoorbeeld in de propositie „*homo est animal*” staat de term „*homo*”, betrokken als subject op het predikaat *animal*, in de plaats van de zaak *homo*.⁶² Deze suppositionele vorm, welke Biel het meest gebruikt, noemt hij supponeren op significatieve wijze. Hij voegt aan Ockhams omschrijving het woord „*ultimate*” toe, omdat ieder woord eerst verwijst naar het concept en vervolgens naar het ding zelf, zoals we hierboven zagen⁶³.

Binnen de *suppositio personalis* valt nog de *suppositio communis* te onderscheiden, wanneer namelijk een algemene term supposeert en niet een bijzondere term. Bijvoorbeeld „*homo*” in plaats van „Socrates”. In de *suppositio communis* kunnen drie gevallen onderscheiden worden: 1) de *suppositio determinata*, wanneer het mogelijk is om bijvoorbeeld van de propositie „de mens loopt” door middel van *disiunctiva* bijzondere proposities te vormen. Bijvoorbeeld „deze mens loopt” of „die mens”; 2) de *suppositio confusa et distributiva*, wanneer het onderwerp van algemene bevestigende proposities door middel van *coniunctiva* kan dienen als onderwerp in een reeks bijzondere proposities. Bijvoorbeeld „iedere mens is een bezielde wezen” wordt dan „deze mens is een bezielde wezen” en „deze mens” en „deze”; 3) de *suppositio confusa tantum*, wanneer het predikaat van een algemene propositie door disiunctie dient als predikaat in bijzondere proposities. Bijvoorbeeld „iedere mens is een bezielde wezen” wordt dan „iedere mens is dit bezielde wezen” of „dit bezielde wezen” of

⁶¹ *Ibid.*, p. 236.

⁶² Ockham, *Summa Logicae*, p. 175–208.

⁶³ Zie hierboven noot 51; *Coll.* 1, p. 237–239.

„dit”⁶⁴. Het nut van de onderverdeling in de *suppositio personalis* ligt in de mogelijkheid aan te tonen dat een algemene propositie een bijzonder feit be- of ontkent betreffende individuele zaken⁶⁵.

Dit is de suppositietheorie zoals ze bij Ockham voorkomt en teruggaat op terministen als Petrus Hispanus en anderen⁶⁶. Behalve over genoemde soorten spreekt Biel ook nog over een wijze van supponeren, ontleend aan Petrus van Ailly, namelijk de *suppositio mediata* en *immediata*⁶⁷. Het is een *suppositio personalis*, doch speciaal aan te wenden binnen het spreken over de Triniteit. De term die middellijk supposeert is een term die bijvoorbeeld voor een trinitaire persoon supposeert en toch niet verwisseld kan worden met een andere term, welke die persoon betekent. Deze verwisseling is niet mogelijk vanwege de toevoeging „geheel de zaak die is”. Beschouwen we bijvoorbeeld de termen „Vader” en „wezen”. Beide termen kunnen supponeren voor de Vader. Doch „wezen” kan niet op correcte wijze met „Vader” verwisseld worden. Want de propositie „geheel de zaak die Vader is, is wezen” gaat niet op, omdat Vader opgebouwd is uit wezen en relatie⁶⁸.

De uitdrukking *suppositio mediata* is niet bij Ockham te vinden. Men kan zich afvragen of ze niet eerder in de *logica fidei* thuishoort, een slechts in de theologie geldende logica, waarvan Ockham evenwel geen voorstander is⁶⁹. De vraag dringt zich op hoe Biel in staat is, ofschoon hij de algemeengeldigheid der logica met Ockham benadrukt, toch een term uit de *logica fidei* in te voeren. Is Biel Ockham hierin ontrouw?

De *suppositio mediata* staat niet alleen in de suppositieterminologie binnen het denken over de Triniteit. Biel spreekt ook over een personele, relationele en essentiële suppositie. Dit zijn evenmin termen die aan de algemeengeldigheid der logica afbreuk doen, doch geschikt om in het spreken over de Triniteit toegepast te worden en alleen dan gebruikt mogen worden⁷⁰. Deze strekking

⁶⁴ Zie hierboven noot 62; E. MOODY, *The Logic of William of Ockham*, p. 190; L. BAUDRY, *Lexique philosophique*, p. 260–261.

⁶⁵ E. MOODY, *The logic of William of Ockham*, p. 192 „The significance of this analysis of kinds of personal supposition is not to be found in its utility, which is rather slight, but in the fact that it is an effort to show that a general proposition affirms or denies a single fact about things which are individual”.

⁶⁶ L. BAUDRY, *Lexique philosophique*, p. 261; P. BOEHNER, *Ockham's Theory of Supposition*, p. 236.

⁶⁷ *Coll.* 1, p. 378–381; Ailly, *Quaestiones* I, q. 5, art. 2, not. 3, M.

⁶⁸ B. HÄGGLUND, *Theologie und Philosophie bei Luther*, p. 45 spreekt minder correct over de term die voor een andere term in de plaats staat: „... daß ein Terminus zwar für einen anderen steht, doch nicht so daß er dieser Größe völlig entspräche”.

⁶⁹ P. BOEHNER, *The Medieval Crisis of Logic. – CAO*, p. 358–369; zie hieronder hoofdstuk IV, p. 99–106.

⁷⁰ *Coll.* 1, p. 260, 376, 377, 614, 622.

van het voorbehouden gebruik komt weer met die van Ockham overeen, welke ook ten aanzien van de *distinctio formalis* hetzelfde bedong. Hij wilde haar slechts aanwenden in het spreken over de Triniteit. Moeten wij aannemen dat de rol der *distinctio formalis* hier bepalend is geweest voor Biels houding tegenover de *suppositio mediata*? Heeft Biel beide termen, *distinctio formalis* en *suppositio mediata*, in een nauw verband gezien?

We stellen vast, dat Biel vooral de *suppositio personalis* veelvuldig hanteert, zijnde de belangrijkste⁷¹. „*Supponere personaliter*” kan zowel verwijzen naar de *suppositio personalis* alsook naar de personele suppositie binnen het spreken over de Triniteit⁷². De *suppositio simplex* gebruikt Biel niet veel; ook het hanteren van de *suppositio determinata* en *confusa tantum* geschiedt weinig⁷³.

Waarheid

Het belang van de suppositietheorie willen wij hier nog schetsen aan de hand van Biels waarheidsopvatting. Het woord „*veritas*” hanteert hij meestal in de betekenis van een *propositio vera*. „Waar” is een predikaat, zegbaar over een propositie⁷⁴. Boehner heeft aangetoond, dat de term „waarheid” derhalve een term is van de tweede intentie (een term die niet naar zaken, maar naar concepten verwijst): het is een predikaat over een propositie. Of een propositie waar is hangt echter niet louter af van de propositie zelf, doch ook van de werkelijkheid waarnaar de propositie verwijst. „Waar” prediceert niet alleen, maar verwijst bovendien naar iets dat niet tot de propositie behoort, namelijk de stand van zaken zelf. De stand van zaken wordt slechts door een ware propositie betekend, indien het subject en het predikaat van die propositie voor hetzelfde supponeren. Vandaar dat „waar” verwijst naar de coïncidentie der suppositie van subject en predikaat⁷⁵.

De suppositie bepaalt of het predikaat „waar” mag worden gezegd van de propositie. Zo kan dezelfde propositie waar zijn in het ene geval en vals in het andere, indien subject en predikaat wel in het ene geval en niet in het andere supponeren voor hetzelfde. Dit laatste hangt niet af van degene die de propositie uitzegt, maar van de stand van zaken zelf. De suppositie richt zich derhalve naar de stand van zaken en niet omgekeerd⁷⁶. Het denken en spreken richten zich naar de werkelijkheid; er is een samenhang tussen concepten (en woorden) en de zaken die zij betekenen.

⁷¹ Coll. 1, p. 164–167, 173, 175, 240, 242, 266–267, 395, 496, 498, 513, 613, 622.

⁷² Coll. 1, p. 173.

⁷³ Coll. 1, p. 164–166, 173, 372.

⁷⁴ Coll. 1, p. 12, 13, 15, 21, 22, enz.

⁷⁵ P. BOEHNER, Ockham's Theory of Supposition, p. 260.

⁷⁶ Coll. 1, p. 512.

Een bijzonder geval van waarheid te prediceren is de evidentie. Evidentie zegt de wijze uit, waarop men tot een ware propositie is gekomen. Men kan immers langs het geloof of langs evidentie tot een ware propositie komen. Evidentie ontstaat, zoals we in het vierde hoofdstuk zullen zien, uit kennis van de afzonderlijke termen der propositie. Er zijn drie soorten proposities waaraan evidentie kan worden toegeschreven: de contingente, de *per se* gekende en de wetenschappelijke proposities⁷⁷. Evidentie komt allereerst toe aan de propositie, die een oordeel uitspreekt (*assensus*) over de stand van zaken, oordelende dat de stand van zaken zo is als in de propositie gezegd wordt. Het oordeel dat de propositie waar is of vals, is een oordeel berustend op evidentie. In tweede instantie komt evidentie toe aan de waarnemende propositie (*apprehensio*), waarin de stand van zaken meegedeeld wordt⁷⁸.

Intentie en impositie

Hierboven spraken we reeds over woorden behorend tot de tweede intentie⁷⁹. Het onderscheid tussen de termen der eerste en tweede intentie en tussen die der eerste en tweede impositie is belangrijk, omdat men door dit onderscheid na kan gaan op welk niveau gesproken wordt: op fysisch of op logisch niveau⁸⁰. De theorie over intentie en impositie past in het raam van de leer over de tekenfunctie der woorden.

Termen van de eerste impositie zijn woorden, die zaken betekenen, bijvoorbeeld „mens” in „de mens is een bezielde wezen”. Termen van de tweede impositie zijn woorden die gesproken of geschreven woorden betekenen, bijvoorbeeld „mens” in „mens’ is een naamwoord” of „spelend” in „spelend’ is een deelwoord”. In tegenstelling tot termen van de eerste impositie die naar zaken verwijzen, zijn termen van de tweede impositie tekens van ingestelde tekens, die als ingesteld teken niet naar natuurlijke tekens verwijzen. Tekens van natuurlijke tekens behoren tot de tweede intentie.

Men kan namelijk de termen van de eerste impositie nog onderverdelen in termen van de eerste en tweede intentie.

Termen van de tweede intentie zijn woorden die een concept betekenen, bijvoorbeeld „mens” in „mens’ is een soort”. Het zijn tekens van natuurlijke tekens, daar concepten worden opgevat als natuurlijke tekens.

Termen van de eerste intentie zijn woorden die zaken betekenen. Vanuit de

⁷⁷ Zie hieronder hoofdstuk III, p. 57.

⁷⁸ *Coll.* 1, p. 10.

⁷⁹ Zie hierboven p. 36.

⁸⁰ E. MOODY, *The Logic of William of Ockham*, p. 44; P. BOEHNER, *Ockham's Theory of Signification*, p. 226, 229.

opvatting, dat concepten ook zaken zijn, zijnde kwaliteiten van de ziel, is het begrijpelijk dat de termen van de eerste impositie onderverdeeld worden in termen, die naar zaken in de ziel, en in termen, die naar zaken buiten de ziel verwijzen⁸¹.

Daar de termen van de tweede impositie niet belangrijk zijn in Biels betoog en die van de eerste impositie nog onderverdeeld worden, merkt Biel op dat het woord als teken voldoende onderscheiden is door het onderscheid in eerste en tweede intentie⁸². Woorden kunnen dus zowel naar zaken buiten als naar zaken binnen de ziel verwijzen.

Met de eerste intentie correspondeert de *suppositio personalis* en met de tweede intentie de *suppositio simplex*, bijvoorbeeld in de proposities „de mens is een bezielde wezen” en „de mens’ is een soort”. Met de tweede impositie komt de *suppositio materialis* overeen: „mens’ is een klank”. De eerste intentie speelt zich af op fysisch, de tweede op logisch, en de tweede impositie op grammaticaal niveau.

Uit het bovenstaande mag duidelijk geworden zijn, dat niet iedere klank (gesproken woord) een begrip betekent⁸³. Immers het woord kan ook een zaak betekenen. Het woord „mens” staat voor de werkelijke mens en niet voor het concept „mens” in de propositie „de mens is een bezielde wezen”. Toch betekent het woord slechts door middel van het concept⁸⁴. Zoals een pijl of richtingwijzer op een kruispunt behalve de richting ook de naam van de stad aanwijst, die in de aangeduide richting ligt. De pijl verwijst door middel van de naam naar de stad, maar wijst tegelijk de stad zelf aan. Zo verwijst het gesproken of geschreven woord door middel van het concept naar de zaak, maar betekent tegelijk de zaak zelf.

Biel interpreteert in deze zin de woorden van Aristoteles, ook door Ockham aangehaald: „woorden zijn tekens van concepten”. Dat wil zeggen: woorden zijn tekens, ondergeordend aan concepten; het concept betekent op natuurlijke wijze, de woorden volgens afspraak⁸⁵.

Na deze interpretatie volgt een opmerking van Biel die niet goed te plaatsen valt in het geheel van zijn betoog. Hij zegt: „niet, dat woorden concepten aanduiden . . . maar dat woorden van de tweede impositie concepten aanduiden”⁸⁶. Dit strookt echter niet met zijn definitie van termen der tweede im-

⁸¹ L. BAUDRY, *Lexique philosophique*, p. 112–114, 130–132.

⁸² *Coll.* 1, p. 495–496.

⁸³ *Coll.* 1, p. 496.

⁸⁴ *Coll.* 1, p. 496.

⁸⁵ *Coll.* 1, p. 496 „Voces sunt signa passionum animae”; Aristoteles, *De Interpretatione*, c. 1.

⁸⁶ *Coll.* 1, p. 496 „Non quod voces significant passiones, hoc est conceptus mentis, sed quod conceptus mentis significet seipso, vox significat mediante conceptu. Verum quod voces secundae impositionis significant conceptus mentis”. Zowel het manuscript als de gedrukte tekst vertonen de verschrijving.

positie, zijnde de termen die gesproken of geschreven woorden betekenen⁸⁷. We stellen daarom voor in plaats van „impositie” te lezen „intentie”. Ook de context pleit daarvoor⁸⁸.

Eerste verdeling der termen

Nu de verschillende betekenisfuncties der woorden behandeld zijn, kunnen we onze aandacht richten op de indeling der termen in de propositie. Afhankelijk van een vaststaande of een wisselende betekenis, worden de termen der propositie allereerst ingedeeld in *categoremata* en *syncategoremata*. *Categoremata* zijn die termen welke op zichzelf genomen een bepaalde en vastgestelde betekenis hebben; termen die op zichzelf reeds naar afzonderlijke zaken verwijzen. *Syncategoremata* zijn die termen welke op zichzelf genomen naar geen enkele afzonderlijke zaak verwijzen, maar in de propositie de zaken medebetekenen. Bijvoorbeeld „iedere”, „geen”, „behalve” enz.⁸⁹.

Absolute termen

De *categoremata* kan men onderverdelen in absolute en connotatieve termen. Een absolute term duidt alle zaken, waarnaar hij verwijst, gelijkelijk aan. Zo verwijst het woord „animal” gelijkelijk naar de mens en de ezel⁹⁰. Absolute termen staan tegenover connotatieve termen, die niet gelijkelijk de zaken aanduiden waarnaar ze verwijzen. In tegenstelling tot de connotatieve termen bezitten de

⁸⁷ Coll. 1, p. 495–496 „... quod nominum quaedam significant res extra, quae non sunt signa; quaedam significant nomina, voces vel scripta, quae sunt signa; quaedam significant conceptus mentis. Prima dicuntur primae impositionis, secunda secundae impositionis, tertia secundae intentionis”.

⁸⁸ Biels verschrijving kan veroorzaakt zijn door de lezing van Ockhams tekst, die een andere volgorde heeft, zie Ockham *Super 4 libros Sententiarum* I, d. 22, C; W. Werbeck, de uitgever van de kritische tekst van het *Collectorium* antwoordde ons, toen wij hem op de verschrijving opmerkzaam maakten, in een brief van 6 oktober 1975, „... und wir sind zu der Überzeugung gelangt, daß Ihre Vermutung ganz berechtigt ist und man S. 496, Zl. 27 tatsächlich „intentionis“ statt „impositionis“ wird lesen müssen”. F. BURKARD, *Philosophische Lehrgehalte*, p. 102 is het slachtoffer geworden van de verschrijving. Hij zegt te veel wanneer hij beweert dat Biel van de *impositio* afziet „Er betrachtet die Beziehung von Wort und Begriff also innig, daß man auf die *impositio* verzichten kann”.

⁸⁹ Ockham, *Summa Logicae*, p. 15; E. MOODY, *The Logic of William of Ockham*, p. 42; L. BAUDRY, *Lexique philosophique*, p. 34, 263.

⁹⁰ Ockham, *Summa Logicae*, p. 33; E. MOODY, *The Logic of William of Ockham*, p. 54–57; L. BAUDRY, *Lexique philosophique*, p. 5; P. SPADE, Ockham's distinctions between Absolute and Connotative Terms. – *Vivarium* 13 (1975), 55–76.

absolute termen een zakelijke of formele definitie, geen nominale of materiële. Een zakelijke of formele definitie geeft het *genus* en de *species* van het gedefiniëerde aan, bijvoorbeeld „de mens is een redelijk, bezielde wezen”. Een nominale of materiële definitie geeft eerder een omschrijving van het gedefiniëerde: „het witte is datgene wat witheid heeft”⁹¹.

Het verschil tussen absolute en connotatieve termen kan ook op het vlak der suppositie worden uitgedrukt: de absolute term supposeert slechts voor één betekenaar en wijst daarnaast geen betekenaar aan waarvoor hij niet supposeert⁹². De absolute termen supponeren derhalve voor substanties, kwaliteiten en voor zaken waarin deze beide vervat liggen, kortom voor alle zaken buiten de ziel⁹³.

Connotatieve termen

Connotatieve termen behoren evenals de absolute tot de *categoremata*. Ockham omschrijft ze als termen, die de ene zaak onmiddellijk betekenen en de andere zaak middellijk⁹⁴. Men kan ze onderverdelen in concrete termen en relatieve termen.

Concrete termen wijzen allereerst de gehele zaak onmiddellijk aan en vervolgens langs deze zaak een *abstractum* tot de zaak behorend. Bijvoorbeeld het woord „wit” dat onmiddellijk verwijst naar de witte zaak en langs deze naar de witheid. „Wit” supposeert voor de witte zaak en niet voor de witheid⁹⁵.

Relatieve termen verwijzen onmiddellijk naar de ene pool van de relatie en langs deze middellijk naar de andere pool. Zo verwijst „zoon” op de eerste plaats naar de zoon en langs deze naar de vader. „Zoon” supposeert echter slechts voor zoon en niet voor vader⁹⁶. Biel merkt op dat de kerkvaders, met name Augustinus, spreken over relatieve termen terwijl ze connotatieve termen bedoelen⁹⁷.

Indien men „connoteren” wil vertalen door „medebeteken” moet er wel gewezen worden op de *syncategoremata*, wier functie met meer recht door „medebeteken” wordt omschreven. „Connoteren” kan men daarom beter vertalen door „middellijk betekenen”⁹⁸. Connoteren onderscheidt zich van betekenen (*significare*) door deze middellijkheid, hetgeen in de *suppositio perso-*

⁹¹ Coll. 1, p. 45, 505–506; L. BAUDRY, *Lexique philosophique*, p. 71–74.

⁹² Coll. 1, p. 263, 584.

⁹³ Coll. 1, p. 184, 584.

⁹⁴ Coll. 1, p. 146, 498; Ockham, *Summa Logicae*, p. 33–36; E. MOODY, *The Logic of William of Ockham*, p. 54–57, 276–278; L. BAUDRY, *Lexique philosophique*, p. 52–53.

⁹⁵ Coll. 1, p. 395–396; L. BAUDRY, *Lexique philosophique*, p. 51–52.

⁹⁶ Coll. 1, p. 584.

⁹⁷ Coll. 1, p. 474.

⁹⁸ P. BOEHNER, *A Recent Presentation of Ockham's Philosophy*. – *CAO*, p. 144.

nalis van een connotatieve term tot uitdrukking komt. De connotatieve term supposeert voor de zaak die onmiddellijk wordt aangeduid, maar supposeert niet voor het *abstractum* of de andere pool van de relatie, waarnaar het middellijk verwijst⁹⁹.

Connotatie speelt zich af op het vlak der tekens. Inzoverre deze tekens door de mens zelf ingesteld zijn (gesproken of geschreven woorden) staat het ook aan de mens vrij naar believen het ingesteld teken een inhoud te geven. In de lijn van deze vrijheid hangt connotatie af van de onderlinge afspraak der taalgebruikers¹⁰⁰.

Concrete en abstracte termen

Onder de connotatieve termen hebben we reeds de concrete naast de relatieve termen geplaatst. Thans stellen we ze tegenover de abstracte termen. Zoals hierboven bleek, supponeren de concrete termen voor een zaak en verwijzen ze bovendien naar een andere zaak waarvoor ze niet supponeren. De term die uitdrukt waarnaar de concrete term verwijst, zonder er voor te supponeren, is de abstracte term. Wat hun uiterlijk betreft hebben de concrete en abstracte termen dezelfde stam, maar is hun uitgang verschillend, bijvoorbeeld „wit” en „witheid”¹⁰¹.

Denominatieve termen

We zagen hoe Biel de termen van een propositie verdeelt in twee hoofdgroepen: de *categoremata* en de *syncategoremata*. Hoe hij de *categoremata* opnieuw indeelt in de *absoluta* en de *connotativa*. Hoe door hem de *connotativa* worden onderscheiden in de *concreta* en de *relativa*. Vervolgens hebben we de *concreta*, behorend tot de *connotativa*, vergeleken met de *abstracta*, behorend tot de *absoluta*.

Tot de concrete termen behoort de groep der denominatieve termen. Ook zij hebben dezelfde stam der bijbehorende abstracte termen, maar een verschillende uitgang, zoals „*fortis*”, „*fortitudo*”. De denominatieve term supposeert dus voor een andere zaak dan zijn bijbehorende abstracte term. „*Fortis*” supposeert

⁹⁹ Coll. 1, p. 499–500.

¹⁰⁰ Coll. 1, p. 564.

¹⁰¹ Coll. 1, p. 26, 41, 263; Ockham, *Summa Logicae*, p. 16–33; E. MOODY, The Logic of William of Ockham, p. 57–65; L. BAUDRY, *Lexique philosophique*, p. 7, 51; C. STEEL, De semantiek van abstracte en concrete termen volgens Willem van Ockham. – *Tijdschrift voor Filosofie* 39 (1977), 610–623.

voor de sterke mens en „*fortitudo*” voor de kwaliteit „sterkte” in de mens. Het woord „denominatief” is afgeleid van *denominatio* dat *praedicatio* betekent. Zoals een predikaat een subject veronderstelt, zo veronderstelt een denominatieve term een absolute term, die verwijst naar een subject dat de denominatie waar maakt¹⁰².

Het bijzondere van de denominatieve term is gelegen in het feit, dat hij zodanig connotatief is, dat hij supposeert voor een zaak en verwijst naar een accident of kwaliteit van deze zaak. Daarom noemt Biel de denominatieve term ook wel een „*terminus accidentaliter connotativus*”¹⁰³.

Distinctie door contradictie

We komen thans, na de behandeling van Biels denken over term, teken, suppositie, intentie en impositie, en na de vermelding van de bij Biel voorkomende indeling der termen, tot een beschouwing van Biels ontologie. Het logisch karakter hiervan vindt vooral zijn uitdrukking in de wijze, waarop Biel in de wereld om hem heen geleidingen en onderscheidingen wil onderkennen. De drie wijzen van onderscheid waarmee Biel werkt (het werkelijk, het verstandelijk en het formeel onderscheid) steunen op het geheel van God, mens en schepping, dat niet één amorfe massa is, maar opgebouwd uit afzonderlijke te scheiden zaken, die in begrippen kunnen worden gedacht en in woorden uitgesproken en opgeschreven.

Toegang tot dit geheel van zaken verschaft de taal. Immers, bevestiging en ontkennning, of beter, het beginsel van tegenspraak, geeft de mate aan waarin zaken bij elkaar horen of van elkaar te onderscheiden zijn. Hieraan ten grondslag ligt de overtuiging dat van een enkelvoudige zaak niet tegelijkertijd hetzelfde bevestigd en ontkend kan worden; dat de zaak enkelvoudig is door zichzelf en niet door iets van buitenaf, dat vreemd is aan de zaak¹⁰⁴. Formeel uitgedrukt hangen identiteit en contradictie als volgt samen: A is A en A is niet al het andere dan A. Op grond hiervan is A van al het andere te onderscheiden. Alleen langs de weg der tegenspraak kan men dus weten of twee zaken identiek dan wel niet-identiek zijn. Als A en B identiek zijn, is alles wat men van A zegt ook van

¹⁰² Coll. 1, p. 183–184; Ockham, *Summa Logicae*, p. 43; E. MOODY, *The Logic of William of Ockham*, p. 126; L. BAUDRY, *Lexique philosophique*, p. 78, 79, 207, 208.

¹⁰³ Coll. 1, p. 184 „... denominativum est terminus accidentaliter connotativus”.

¹⁰⁴ Coll. 1, p. 114, 128, 132; Aristoteles, *Metaphysica* IV, c. 3; Coll. 1, p. 127, 128, 150, 204; P. VIGNAUX, *Nominalisme*, c. 733–745 heeft het belang van dit individuatie-principe aangetoond, c. 742 „... on voit s'affirmer, sur un problème posé par un logique des termes, signes des choses, une métaphysique de l'individu qui fait peut-être l'essentiel du nominalisme”.

B te zeggen. Als A en B niet-identiek zijn kan men van A niet alles zeggen wat er van B gezegd kan worden. Want A kan niet én A zijn én niet-A, of nog formeler én zijn én niet-zijn¹⁰⁵. In deze formalisering komt de logische grond van het identiteitsbeginsel aan het licht: er wordt afgezien van de inhoud der bevestiging of ontkenning. Het enige dat telt is de stelling, dat een gelijktijdige bevestiging en ontkenning van hetzelfde niet mogelijk is, zoals reeds Aristoteles leerde¹⁰⁶. Vervalt de gelijktijdigheid, dan pas gaat de inhoud der bevestiging meespreken en dan is inderdaad de overgang van de ene bevestiging naar een ontkenning groter dan die van een andere¹⁰⁷.

Contradictie is uiteindelijk het enige middel om een onderscheid te kennen. Alle andere wegen om tot kennis te komen van een onderscheid, zoals plaatselijke scheiding, voortbrenging of oorzakelijkheid, kunnen worden teruggebracht tot de weg der tegenspraak. En dan nog maar in zoverre ze opgaan, want de drie genoemde methoden zijn niet feilloos. Feilloos is slechts de toetssteen der tegenspraak. Ja, indien deze niet zou bestaan bleef er geen enkel ander criterium over om te kunnen onderscheiden¹⁰⁸.

We zien hoe de zakelijke gesteldheid van de wereld slechts door middel van de logica te onderscheiden valt. En niet alleen de geschapen wereld, ook de ongeschapen goddelijke wereld, God Zelf, sluit de wet der contradictie in. Zijn absolute macht kan alles bewerken wat geen tegenspraak in zich bevat¹⁰⁹. Dit is geen beperking van Gods macht, doch een bevestiging van de eenheid van zijn macht met zijn wijsheid en goedheid. De redelijkheid is in God zelf gegrond. Zelfs waar een schijnbare irrationaliteit de kop op steekt, is het slechts bij gebrek aan kennis van de mens, voor wie het redelijke onredelijk schijnt, doch geen werkelijke inbreuk op de alom heersende wetten van de logica¹¹⁰.

We stellen dit zeer treffend vast bij het probleem van de *distinctio formalis*. Vooruitlopend op de behandeling ervan kunnen we reeds wijzen op de voorzichtige uitdrukkingswijze van Biel, waar hij spreekt over de schijnbare irrationaliteit van het geloof¹¹¹.

¹⁰⁵ Coll. 1, p. 128, 135–136.

¹⁰⁶ Zie hierboven noot 104.

¹⁰⁷ Coll. 1, p. 135–136.

¹⁰⁸ Coll. 1, p. 128, 131, 136.

¹⁰⁹ Coll. 1, p. 419.

¹¹⁰ Coll. 1, p. 118, 120, 162.

¹¹¹ Coll. 1, p. 120 „ . . . cum hoc sit difficile intellectu et videtur alicui proximum contradictioni“.

Vormen van onderscheid

Het kunnen onderscheiden worden geschiedt op grond van contradictie en deze is als logische bewerking niet afhankelijk van het zijnstatuut der te onderscheiden zaken¹¹². De wijze van onderscheid hangt daar echter wel van af, waarom men kan spreken van een werkelijk onderscheid tussen zaken buiten de ziel bestaande en een verstandelijk onderscheid tussen zaken in de ziel bestaande. Bepalen we ons voorlopig tot het werkelijk onderscheid.

Voor zaken die tot verschillende *genera* behoren geldt het generiek onderscheid; voor die welke tot verschillende *species* behoren het specifiek onderscheid; terwijl zaken die behoren tot dezelfde *species* numeriek onderscheiden worden. Andere termen om dit laatste onderscheid aan te geven zijn: „wezenlijk” en „werkelijk” (tegenover „verstandelijk”). „Werkelijk” en „uit de aard der zaak” dienen om nog lagere trappen van onderscheid aan te duiden. Want „werkelijk” kan ook staan tegenover „niet-wezenlijk” en duidt dan op een onderscheid tussen twee zaken waarvan de een niet de ander is, maar die toch in wezen identiek zijn; zoals Vader en Zoon in de Triniteit. „Uit de aard der zaak” in trinitaire beschouwingen slaat op de *distinctio formalis*¹¹³.

De formele distinctie

De *distinctio formalis* of het logisch onderscheid is de laagste graad van onderscheid tussen zaken buiten de ziel en wordt slechts daar toegepast waar het geloof dat vereist¹¹⁴. Zij dient om het onderscheid tussen de goddelijke personen en het goddelijk wezen in de Triniteit aan te geven.

Het werkelijk-niet-wezenlijk en het logisch onderscheid horen bij elkaar. Het laatste veronderstelt het eerste, dat er de grond van is¹¹⁵. Biel geeft van beide een omschrijving. De *distinctio realis non essentialis* geeft het onderscheid aan tussen twee zaken, waarvan de ene de ander niet is, maar die beide iets indivi-

¹¹² Coll. 1, p. 106.

¹¹³ Coll. 1, p. 129, 544, 551.

¹¹⁴ Coll. 1, p. 132; literatuur over de *distinctio formalis* in: L. BAUDRY, *Lexique philosophique*, p. 86-87; P. BOEHNER, *The Crisis of Medieval Logic*, p. 365-369; B. JANSEN, *Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der distinctio formalis*. — *Zeitschrift für katholische Theologie* 53 (1929), 317-344, 517-544; P. MINGES, *Zur distinctio formalis des Duns Scotus*. — *Theologische Quartalschrift* 90 (1908), 409-436; J. GRAJEWSKI, *The Formal Distinction of Duns Scotus*. Washington, 1944; T. SCABO, *De distinctionis formalis origine bonaventuriana disquisitio historico-critica*. — *Scholastica ratione historico-critica instauranda*. Rome, 1951, p. 379-445; E. GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*. Parijs, 1952, p. 243-254; D. HENRY, *Medieval Logic and Metaphysics*. London, 1972.

dueels en enkelvoudigs gemeenschappelijk hebben, zoals Vader en Zoon in de Triniteit, welke beiden niet identiek zijn en toch onverdeeld, enkelvoudig, goddelijk wezen zijn¹¹⁶. De *distinctio formalis* bestaat tussen die zaken waarvan termen, die haar afzonderlijk precies betekenen, van beide gezegd kunnen worden, maar waarvan toch iets individueels, dat bevestigd kan worden van de een, ontkend wordt van de ander, zoals wezen en Vader in de Triniteit. Want het wezen is Vader en het wezen is Zoon en toch zijn Vader en Zoon niet identiek¹¹⁷.

We merken op dat in de omschrijving van de *distinctio formalis* Biel uitdrukkingen gebruikt die woorden aanduiden, zoals „*termini*”, „*praedicari*” waardoor het onderscheid duidelijk gestoeld blijkt op zijn logische grond. De formele distinctie is een verdedigingswerktuig om de overtuiging te steunen dat de logica te allen tijde geldig is en boven alles voor God¹¹⁸. Zou het dan tegen de logica indruisen te verklaren dat iets tegelijk één in wezen en drie in personen kan zijn? Indien wel, dan zou op deze wijze God zijn logisch karakter verliezen en zou daarmee de wereldorde verloren gaan in een ondenkbare chaos. Derhalve wordt voor het trinitair geheim een logische oplossing gezocht.

Uiteindelijk beseffen weliswaar zowel Ockham als Biel, dat het formeel onderscheid geen werkelijk inzicht verleent in het geheim der Triniteit¹¹⁹. Maar door het te hanteren is er formeel geen afbreuk gedaan aan de verstandelijkheid Gods. Het formeel onderscheid is even moeilijk te vatten als de Triniteit zelf, maar het fungeert als een teken, als een formalisatie of afkorting van het trinitair geheim¹²⁰. De redelijkheid in God is ermee gered. Wel wordt echter de uitzonderlijkheid der *distinctio formalis*, het feit redmiddel te zijn, benadrukt. Men mag haar slechts aanwenden waar Schrift, kerkleer en logische gevolgtrekkingen daaruit ertoe dwingen¹²¹. Hoewel het mogelijk is de formele distinctie ook in de schepsellijke wereld aan te wenden mag dit niet worden toegestaan¹²². Er is daar geen uiterste noodzaak. De mogelijkheid van formele distincties in de geschapen wereld kan er wellicht op wijzen, dat met name Ockham in het logisch onderscheid voor het trinitair probleem niet alleen een afkorting zocht, doch ervoor zelfs de aanzet tot een oplossing dacht te vinden.

De voorwaarden die Biel stelt om de formele distinctie toe te laten kan men omschrijven als: 1) identiteit; 2) contradictie; 3) werkelijk-niet-wezenlijk onder-

¹¹⁵ Coll. 1, p. 131. Ze horen bij elkaar omdat ze beide op zaken betrokken zijn, die niet los van elkaar zijn te denken.

¹¹⁶ Coll. 1, p. 129;

¹¹⁷ Coll. 1, p. 130.

¹¹⁸ P. BOEHNER, *The Medieval Crisis of Logic*, p. 365, 367.

¹¹⁹ Coll. 1, p. 132.

¹²⁰ Coll. 1, p. 201.

¹²¹ Coll. 1, p. 132, 138.

¹²² Coll. 1, p. 137.

scheid. De twee formeel te onderscheiden zaken moeten identiek zijn; toch moet van de een iets gezegd kunnen worden, dat men niet van de ander kan beweren; op grond van een derde zaak die van een der twee andere werkelijk-niet-wezenlijk te onderscheiden is¹²³.

We vinden bij Biel een moeilijkheid betreffende de omschrijving van de *distinctio formalis*. Hij citeert enige definities van Ockham¹²⁴. Hoe verhouden deze zich tot elkaar? Een tekstontleding kan ons hierbij helpen. Biel beweert dat in de Triniteit de persoon en zijn bijbehorende relatie, bijvoorbeeld Vader en vaderschap, formeel van elkaar onderscheiden worden¹²⁵. Wat denkt Ockham ervan? In *Quodlibet* I, q. 3 ontkent hij dat Vader en vaderschap formeel onderscheiden worden, maar uit sommige teksten van zijn commentaar op de *Sententiae* blijkt dat hij het bevestigt. Moet men hieruit besluiten dat Ockham zichzelf tegenspreekt? Indien het *Sententiaecommentaar* chronologisch op het *Quodlibet* zou volgen, mag men beweren dat Ockham zijn mening herzien heeft. Maar het omgekeerde is het geval: hij schreef namelijk eerst het *Sententiaecommentaar* en pas later het *Quodlibet*¹²⁶. Biel lost de moeilijkheid op door beide omschrijvingen mogelijk te achten. Die van het *Quodlibet* geldt voor de formele distinctie tussen wezen en persoon. Die van het *Sententiaecommentaar* is bedoeld voor het onderscheid tussen de persoon en zijn relatie, zoals tussen Vader en vaderschap¹²⁷.

Tot zover is de volgorde in Biels handschriften en gedrukte tekst gelijk. Maar dan treedt er een verschil op. In de gedrukte tekst volgen de passages T, U, X, Y achter elkaar¹²⁸. In handschrift *Tübingen UB Mc 194* daarentegen, naar alle waarschijnlijkheid verzorgd door Wendelin Steinbach, volgen op de passage T de passages X, U, Y¹²⁹.

¹²³ Coll. 1, p. 133.

¹²⁴ Coll. 1, p. 144 „quae sic sunt idem realiter, quod tamen aliqua res est realiter eadem uni et distincta realiter ab altero; et sic distinguuntur formaliter essentia a relatione et etiam a qualibet personarum“; Ockham, *Ordinatio*, 2, p. 19; *id.*, *Quodlibet* I, q. 3. Coll. 1, p. 144 „... quae sunt idem realiter, et etiam quidquid realiter est idem uni, est idem realiter alteri; tamen aliquid praedicatur de uno, quod non praedicatur de altero. Sic distinguuntur secundum alios natura et suppositum in creaturis... Sic paternitas et Pater distinguuntur formaliter...“; Coll. 1, p. 139–143; Ockham, *Ordinatio* 2, p. 363–366; *id.*, *Super 4 Libros Sententiarum* I, d. 25, q. un., l.

¹²⁵ Coll. 1, p. 134, 145, 537.

¹²⁶ Coll. 1, p. 143 „Si autem Quodlibetum sequitur Scriptum, quod videtur ex eo posse sumi, quia in q. 1 primi Quodlibeti allegat Scriptum iuxta finem quaestionis, potest dici quod de distinctione formali contingit loqui dupliciter“.

¹²⁷ Zie hierboven noot 124.

¹²⁸ Coll. 1, p. 144–145.

¹²⁹ Coll. 1, p. XXVII „cognovimus manuscripta X et Y maximam partem a Wendelino Steinbach scripta esse“; Coll. 1, p. 144 kritisch apparaat „Hic sequitur in Y primo littera ‚X‘, deinde ‚U‘“.

Naar handschrift *Tübingen UB Mc 194* verloopt de discussie aldus: in passage X wordt door sommigen opgeworpen dat de omschrijving der *distinctio formalis*, gegeven in Ockhams *Sententiecommentaar* I, d. 2, q. 1, niet van toepassing is op het onderscheid tussen persoon en relatie. Biel antwoordt dat op die plaats de omschrijving weliswaar korter maar toch ook voldoende is, want het probleem gaat daar niet over het onderscheid tussen persoon en relatie, maar over dat tussen persoon en wezen. Doch in Ockhams *Sententiecommentaar* I, d. 2, q. 11 wordt de definitie der *distinctio formalis* met behulp van Ockhams langere omschrijving uitgebreid. Daarom kan deze toegepast worden op het onderscheid tussen persoon en relatie. Zo ook in I, d. 2, q. 7. Biel voegt er nog aan toe „Maar wie deze verdediging niet aanstaat, hij geve een andere. Ik wijk gaarne voor een betere”¹³⁰. In hetzelfde handschrift, in passage U, merkt Biel echter op, dat hij, tijdens de lezing, Ockhams d. 28 over het hoofd had gezien, waarin het probleem duidelijker wordt opgelost¹³¹. Dan volgt de oplossing. D. 28 vermeldt namelijk weer beide mogelijkheden: *Pater* en *paternitas* kunnen wel of niet formeel onderscheiden worden, naar gelang men het spreken der geleerden volgt of de weg van het verstand. Maar beide oplossingen zijn te verdedigen. Hierdoor derhalve, wordt aangetoond dat Ockham zichzelf niet tegenspreekt¹³².

Houdt men echter de volgorde van de gedrukte tekst aan, dan doet de ferme toon van de slotzin uit passage U, die voorafgaat aan de schuchtere trant van het slotwoord van passage X, merkwaardig aan, zoals Ernst terecht opmerkt¹³³.

De gang van zaken is dus zo geweest, dat Biel aanvankelijk met veel moeite Ockhams beide definities van de *distinctio formalis* trachtte te rijmen door te wijzen op hun context. Biel liet toen nog ruimte over voor een andere interpretatie. Vandaar zijn voorzichtige uitdrukking aan het slot van passage X. Maar na lezing van Ockhams d. 28 wist Biel heel zeker, dat het voorkomen van beide definities bij Ockham te rechtvaardigen was. Daarom sloot hij passage U op ferme toon af. In het handschrift staan beide passages in de juiste volgorde, in de gedrukte tekst echter niet. Omdat in de druk de slotzin van passage X niet aangepast is aan het resultaat van passage U, maakt zij in het geheel zo'n vreemde indruk.

¹³⁰ *Coll.* 1, p. 145 „Cui non placet haec defensio Auctoris profusa et prolaxa satis, offerat aliam. Libens cedo sententiae saniori”.

¹³¹ *Coll.* 1, p. 144 kritisch apparaat „Haec scribens, non occurrebant ea quae Auctor ponit d. 28. Nam quarens praescriptas allegationes, transilivi d. 28, in qua clarius solvit dubium nostrum”.

¹³² *Coll.* 1, p. 144–145, 568; *Coll.* 1, p. 145 „Et per hoc sibi ipsi contrarius non probatur”.

¹³³ *Coll.* 1, p. 145, regel 22–23 ‚U’, zie hierboven noot 132; *Coll.* 1, p. 145, regel 18–19 ‚X’, zie hierboven noot 130; W. ERNST, *Gott und Mensch*, p. 158; W. WERBECK, *Handschriften*, p. 80 vv.

Hoewel Biel Ockham verdedigt in het gebruik van beide omschrijvingen der *distinctio formalis*, geeft hij zelf de voorkeur aan de definitie waarin de logische functie der distinctie het meest duidelijk naar voren komt¹³⁴. Het is immers geen distinctie tussen *formalitates*, maar tussen werkelijkheden, doch de distinctie zelf houdt het midden tussen de *distinctio realis* en de *distinctio rationis* en is derhalve niet minder dan beide¹³⁵. „*Formalis*” moet men opvatten als een *syncategorema* dat de propositie een bepaalde conditie geeft zoals ook het woord „noodzakelijkerwijze”¹³⁶.

De regel die Ailly wil geven, om te bepalen wanneer er een formeel onderscheid moet aangewend worden wijst Biel af: ze gaat immers niet op voor het onderscheid tussen *Deus* en *deitas*¹³⁷. Hij verdedigt het bestaan der *distinctio formalis* tegen Holcot die de invoering van dit begrip nutteloos vindt¹³⁸ en wijst nogmaals op de logische functie van het begrip, waarbij hij weer de uitgebreide definitie van Ockham aanhaalt¹³⁹. De distinctie is niet door theologen uitgevonden, maar het geloof dwingt ertoe haar aan te nemen¹⁴⁰. Het geloof zegt, dat er een niet-identiteit is samen met een identiteit. Daarom kan het contradictiebeginsel toegepast worden. De *distinctio formalis* vindt haar grond geheel in de eigen aard van het goddelijk wezen¹⁴¹. Wij hier op aarde kunnen dit niet voldoende begrijpen. Biel weigert het echter irrationeel te noemen¹⁴². Uit de argumenten die Holcot tegen het bestaan der formele distinctie inbrengt zou men kunnen besluiten, dat deze eenvoudig niet wil aanvaarden wat het vrome verstaan der hanteerders van de *distinctio formalis* hiermee bedoelt. Tenslotte stelt Biel aan Holcot de vraag of het hem wellicht aan kennis der logica schort¹⁴³.

¹³⁴ Coll. 1, p. 144, 568, 569, 625.

¹³⁵ Coll. 1, p. 197-198.

¹³⁶ Coll. 1, p. 198.

¹³⁷ Coll. 1, p. 199-200; Ailly, *Quaestiones* I, q. 6, art. 1, F: „Quandocumque aliqui termini dicuntur de se invicem-convertibiliter, et hoc conversione non regulata per hoc distributivum ‚quidquid’ vel ‚omnis res quae est’, tunc de ipsis significative sumptis verificatur distingui formaliter et nunquam aliter”.

¹³⁸ Coll. 1, p. 200-201; Holcot, *Determinationes*, q. 10, art. 3, ad dubium 6, P-R.

¹³⁹ Coll. 1, p. 200 „... distinctio formalis dicit condicionem non rei, sed propositionis, in qua termini significative sumpti praedicantur de se invicem, et tamen de altero eorum significative sumpto aliquid affirmatur, quod non eo modo praecise affirmatur de reliquo significative sumpto”.

¹⁴⁰ Coll. 1, p. 204.

¹⁴¹ Coll. 1, p. 203, 204.

¹⁴² Coll. 1, p. 203-204.

¹⁴³ Coll. 1, p. 201 „... quia vel doctor ille non acceptat vel vult non acceptare intellectum pium loquentium de distinctione formali. Haec et similia scientibus logicam et quid dicit distinctio formalis, clara sunt”.

De verstandelijke distinctie

Met de formele distinctie is de laagste graad van onderscheid tussen zaken buiten de ziel behandeld. Wij zullen ons thans een ogenblik wenden tot het onderscheid tussen zaken in de ziel, tot het verstandelijk onderscheid¹⁴⁴.

De verstandelijke distinctie kan slechts worden toegepast in het gebied van het denken. Biel volgt hier de mening van Ockham. Concepten, opgevat als bestaand alleen voor de geest, kunnen door de werkzaamheid van het verstand onderscheiden worden¹⁴⁵. Gaat men er evenwel van uit, dat de concepten een substantiële eenheid vormen met het verstand, als kwaliteit of accident van het verstand, dan is er tussen hen geen verstandelijke distinctie mogelijk¹⁴⁶.

Degenen, die op grond van niet-synonieme concepten in de ziel, een verstandelijke distinctie toekennen aan zaken buiten de ziel, aldus veronderstellend dat onder invloed van denkverrichtingen een zaak kan veranderen, spreken niet correct¹⁴⁷. Er bestaat immers een kloof tussen denken en zijn of tussen bestaan in en bestaan buiten de ziel¹⁴⁸. Dit stoelt Biel in navolging van Ockham op het individuatieprincipe, dat namelijk iets pas van iets anders onderscheiden kan worden door een zaak, die er wezenlijk aan is. Welnu, een verstandelijk zijnde is niet wezenlijk aan een werkelijk zijnde¹⁴⁹.

We stellen vast, dat geheel volgens de gedachtengang betreffende het werkelijk onderscheid, ook het verstandelijk onderscheid louter uit contradictie kan worden besloten. Wanneer twee concepten twee verschillende omschrijvingen bezitten worden ze verstandelijk onderscheiden, zoals het geval is bij „mens” en „leeuw”. Maar in *suppositio personalis* staan ze voor werkelijk onderscheiden zaken¹⁵⁰. Hier lopen *distinctio realis* en *distinctio rationis* parallel.

Het komt ook voor dat één concept twee omschrijvingen kent. Doch in dit geval blijft het woord, dat het concept aangeeft, in *suppositio personalis* voor dezelfde zaak staan en niet voor twee onderscheiden zaken¹⁵¹. Hier beantwoordt dus aan de *distinctio rationis* geen *distinctio realis*.

¹⁴⁴ Coll. 1, p. 150 „Utrum aliquod reale possit distingui ratione ab aliquo”.

¹⁴⁵ Coll. 1, p. 151; P. VIGNAUX, Nominalisme, c. 744–745.

¹⁴⁶ Coll. 1, p. 151.

¹⁴⁷ Coll. 1, p. 151–152.

¹⁴⁸ Coll. 1, p. 36, 152, 153.

¹⁴⁹ Coll. 1, p. 153.

¹⁵⁰ Coll. 1, p. 152, 631.

¹⁵¹ Coll. 1, p. 36.

SAMENVATTING

Twee christelijke denkers hebben een belangrijke invloed uitgeoefend op het ontstaan en de voortgang der scholastieke theologie: Augustinus en Boethius. Ieder van beiden heeft zijn eigen inbreng gehad in de ontwikkeling der scholastieke methode. Door Anselmus van Kantelberg is hun denken opnieuw zelfstandig opgenomen, terwijl de herontdekking allengs van het aristotelisch bestand in de diverse fasen der middeleeuwse wijsbegeerte, met name de dialectiek tot een eigen middeleeuws bedrijf maakte.

Biel sluit zich, wat betreft de sterk ontwikkelde logica, bij die van Ockham aan. Zijn vertrekpunt is de term in de propositie. De term staat in de propositie in plaats van de zaak die hij aanwijst. De term is teken. Een woord of gedachte betekent; een term in een propositie supposeert. Er zijn verschillende supposities mogelijk, waarvan de *suppositio personalis* wel de belangrijkste is. In de triniteitsleer spreekt Biel van een speciale suppositie, de *suppositio mediata*. Wanneer in een propositie de suppositie van het onderwerp en van het gezegde samenvallen, spreekt men van een ware propositie. Waarheid duidt altijd op een propositionele betrokkenheid.

Dezelfde woorden hoeven in een propositie niet altijd hetzelfde te betekenen. Naar gelang hun betekenisfunctie onderscheidt Biel woorden van de eerste en tweede impositie, alsook die van de eerste en tweede intentie.

Naar gelang hun suppositiefunctie in de propositie onderscheidt Biel woorden met zelfstandige suppositie, de *categoremata* en die met afhankelijke suppositie, de *syncategoremata*. De *categoremata* worden verder onderverdeeld in *absoluta* en *connotativa*. De *connotativa* in *concreta* en *relativa*. De *concreta* plaatst Biel nog tegenover de *abstracta*. Een bijzondere vorm der *concreta* zijn de *denominativa*.

Biels ontologie wordt geschraagd door een logisch uitgangspunt. Het beginsel van tegenspraak hanteert hij om de ene zaak van de andere te onderscheiden. Zo wordt iets alleen door zichzelf van iets anders onderscheiden en niet door iets van buitenaf, hetgeen men Biels identiteitsbeginsel kan noemen. Er zijn wel verschillende vormen van onderscheid: er doen zich immers in de zijnden gradaties voor.

Zo is er een generiek, specifiek of numeriek onderscheid tussen twee zaken, alle vormen van wezenlijk onderscheid. Er is een niet-wezenlijk onderscheid tussen twee zaken die identiek zijn, maar waarvan de een niet de ander is, bijvoorbeeld in de Triniteit, waar Vader en Zoon identiek in het wezen zijn en toch verschillen. Er is een formeel onderscheid tussen zaken die in wezen identiek zijn, maar waarvan over de een iets gezegd wordt, dat over de ander niet gezegd kan worden. De *distinctio formalis* komt alleen in de Triniteit voor en mag nergens anders gehanteerd worden. Tenslotte is er een verstandelijk

onderscheid tussen twee verstandelijke zaken, tussen twee gedachten. Met deze vormen van onderscheid heeft Biel de werkelijkheid en de gedachte wereld strikt uit elkaar gehouden. Hierin is hij trouw aan het laatmiddeleeuws nominalisme, dat de zijnden niet zonder noodzaak wil vermenigvuldigen en niet tot werkelijkheid wil verklaren wat slechts in leven wordt gehouden door het menselijk denken. Deze voorzichtigheid zal hem te pas komen in het spreken over God, de theo-logie.

HOOFDSTUK III

DE KENLEER VAN GABRIEL BIEL

In het voorgaande hoofdstuk hebben wij aandacht geschonken aan enige veel voorkomende begrippen uit Biels logica. De logische denktrant is eveneens terug te vinden in zijn kenleer. Immers ook het kennen speelt zich af in afzonderlijke termen, in proposities en in redeneringen. Aan de structuur van woorden en zinnen beantwoordt de structuur der werkelijkheid, in woorden en zinnen gekend, en in redeneringen achterhaald. Behalve antwoord op de vraag hoe de werkelijkheid te kennen is, geeft Biels kenleer daarom bovendien helderheid in zake de wijze, waarop de werkelijkheid zich aan ons voordoet, hoe zij er uit ziet. Deze problematiek beperkt zich bij Biel niet louter tot een binnenwereldse of schepsellijke werkelijkheid, maar strekt zich evenzeer uit tot de werkelijkheid Gods: Biels kenleer is theologisch bepaald.

Vandaar dat we vooraf enige bladzijden zullen wijden aan Gods absolute macht en de door Hem ingestelde feitelijke orde. Biel wil zich immers als theoloog stellen op een absoluut standpunt, op het standpunt van Gods absolute macht¹. Met behulp van de dialectiek tussen absolute macht en feitelijke orde kan Biel een kenleer opstellen, die verder gaat dan het beschouwen van met zintuigen waargenomen voorwerpen: een kenleer die abstractie maakt van de feitelijke aanwezigheid dier voorwerpen. In dit raam zullen wij het onderscheid tussen de intuïtieve en abstractieve kennis behandelen, als antwoord op de vraag hoe de werkelijkheid te kennen valt.

Hoe de werkelijkheid er volgens Biel uit ziet, komt ter sprake in de behandeling van het zijnstatuut der concepten. Biel brengt in dit verband een duidelijk onderscheid aan tussen de werkelijkheid buiten en binnen de ziel, tussen zijn en denken. Biels schepsellijke wereld blijkt een contingente opeenhoping te vormen van individuele zaken buiten de ziel, waaraan concepten in de ziel beantwoorden. In een dergelijke wereld is voor *universalia* buiten de ziel geen plaats. Zij verschrompelen dan ook tot concepten, opgenomen in de werkelijkheid der ziel. We zullen echter zien hoe Biel een uitzondering maakt voor de goddelijke relatie, welke als relatie zelfstandigheid buiten de ziel wordt toegeschreven.

¹ P. VIGNAUX, *Nominalisme au XIVe siècle*, p. 96.

GODS ABSOLUTE MACHT EN DE DOOR HEM INGESTELDE FEITELIJKE ORDE

Biel geeft de goddelijke almacht twee verschillende namen: Gods absolute macht (*potentia Dei absoluta*) en de door Hem ingestelde feitelijke orde (*potentia Dei ordinata*). Ofschoon deze begrippen reeds vanaf de begintijd der scholastiek dienst deden, waren het vooral Scotus, Ockham en zijn geestverwanten, die er een veelvuldig gebruik van maakten². Biel is dan ook in de verwoording van het onderscheid tussen beide termen niet oorspronkelijk³.

De beide begrippen werden vooral gehanteerd om God los te kunnen maken van het aristotelisch getint noodzakelijkheidsdenken. Vandaar dat ze in de scheppings- en de genadeleer (genade opgevat als herschepping) een grote rol speelden.

Daar Gods wezen met zijn macht samenvalt is het onmogelijk te spreken over twee machten in God, een absolute en een, waardoor de feitelijke orde is ingesteld; evenmin is het mogelijk te zeggen, dat God het ene ogenblik deze macht hanteert, het andere ogenblik gene. Maar Gods absolute macht is het geheel van mogelijkheden waartoe Hij in staat is, binnen de grenzen van de contradictie. God kan alles wat geen tegenspraak inhoudt. Uit deze mogelijkheden kiest God.

² Over dit dialectisch onderscheid tussen absolute en geordende macht zie: H. GRONDIJEL, Die Entwicklung der Unterscheidung zwischen der *potentia Dei absoluta* und der *potentia Dei ordinata* von Augustin bis Alexander von Hales. Breslau, 1926 (diss.); E. HOCHSTETTER, Viator Mundi. Einige Bemerkungen zur Situation des Menschen bei Wilhelm von Ockham. — *Franziskanische Studien* 32 (1950), 1–20; Marie PERNOUD, Innovation in William of Ockham's References to the *Potentia Dei*. — *Antonianum* 45 (1970), 65–97; B. HAMM, Promissio, Pactum, Ordinatio. Freiheit und Selbstbindung Gottes in der scholastischen Gnadenlehre. Tübingen, 1977, p. 355–377; K. BANNACH, Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham. Problemgeschichtliche Voraussetzungen und Bedeutung. Wiesbaden, 1975; H. OBERMAN, The Harvest, p. 30–46; P. VIGNAUX, Nominalisme. — *DThC* 11 (1931), 763–776; *id.*, Occam. — *DThC* 11 (1931), 879–880.

³ Volgens H. OBERMAN, The Harvest, p. 37–38 breidt Biel de *potentia Dei absoluta* uit tot een *potentia creaturae absoluta*. Deze opvatting wordt ondersteund door *Coll.* 1, p. 586 „Quando per potentiam creaturae utraque duarum rerum potest esse. . .“. In tegenstelling tot Oberman hebben wij ook bij Ockham tevergeefs naar het woord „*Deum*“ gezocht in *Quodlibet* VI, q. 1. Dit zou er op kunnen wijzen dat ook Ockham tot verbreding van de *potentia Dei absoluta* gedachte is overgegaan. Biel geeft verschillende namen aan de absolute en geordende macht: „*absolute*“, *Coll.* 1, p. 402; „*potentia dei/divina*“, p. 20, 21, 23, 136, 246, 323, 327, 333, 454, 456, 462, 463, 466, 677, 680; „*potentia absoluta*“, p. 423, 447; „*infinita potentia absoluta*“, p. 464; „*deus potest*“, p. 23, 455, 510; „*de posse absoluto*“, p. 425; „*Stante lege/leges ordinatae*“, p. 402, 425, 427, 447; „*non potest a creatura naturaliter*“, p. 456; „*potentia naturalis*“, p. 466; „*potentia dei ordinate*“, p. 466; „*contingenter*“, p. 510; „*statuit lex divina*“, p. 428; „*voluntas dei sic ordinantis*“, p. 433; „*ex libera ordinatione divina*“, p. 434, 444; „*ordinavit deus*“, p. 434.

Daardoor is er feitelijkheid: de door Hem ingestelde orde⁴. Gods absolute macht is echter niet louter de optelsom van alle denkbare mogelijkheden. De mogelijkheden kunnen immers ook feitelijkheid worden, daar het voor God mogelijk is de eenmaal vastgestelde orde te doorbreken. We weten dit uit de Schrift die verhaalt, hoe God in wondere daden afwijkt van de door Hem vastgestelde wetten of hoe Hij in plaats van eerder ingestelde wetten andere voorschrijft⁵. Dit betekent echter niet dat de God van Biel een tyran is, onderhevig aan willekeur. Want Gods macht valt samen met zijn wijsheid en goedheid⁶.

Er ligt een theologische betekenis in de leer der twee machten. De schepping is op deze wijze geen in zichzelf besloten geheel, door een hiërarchie van middelaars van God gescheiden, doch onmiddellijk afhankelijk van Hem. Hij bewaart en waarborgt haar. Is de vastgestelde orde reeds een teken van zijn goedheid, het regelmatig doorbroken worden van die orde door zijn absolute macht onderstreept nog eens te meer Gods barmhartigheid. Dit zien we duidelijk terug in Biels genadeleer⁷.

Bovendien hebben de twee namen voor Gods macht een filosofische betekenis. Zij geven een kengebied aan, liggend tussen het ervaarbare en het te gelovene. De gegevens uit de Schrift, die zowel Gods absolute alsook zijn ingestelde macht verwoorden, dienen om ervaring en redenering te vervolmaken. De filosoof moet eruit opmaken, dat zijn conclusies nooit een absolute waarde hebben, nooit wetenschappelijk zeker zijn, enkel méér redelijk te verdedigen, wanneer hij zich op een louter menselijk standpunt stelt. Tegelijk moet hij er zorg voor dragen, dat hij de gegevens welke hij in handen krijgt slechts zo gebruikt, dat ze het gelovig gevoelen niet ondermijnen⁸.

In het verlengde van deze filosofische betekenis ligt derhalve een kenkritische waardoor, met behulp van beschouwingen in het licht van Gods absolute macht, het mogelijk is een gebied af te bakenen, dat door de theologie bestreken kan

⁴ Coll. 1, p. 419; Ockham, *Quodlibet* VI, q. 1; P. VIGNAUX, Nominalisme. — *DThC* 11 (1931), 764–767 omschrijft de contingentie in de ingestelde orde als volgt: geen vooraf gestelde orde vóór het goddelijk willen, geen innerlijke orde aan het goddelijk willen, maar een orde na het goddelijk willen, *ibid.*, c. 764–765. Voor Luther daarentegen is het contradictieprincipe niet altijd toepasbaar in de theologie, T. SÜSS, Luther. Parijs, 1969, p. 49.

⁵ Coll. 1, p. 730 waar Gods wondere macht een *viator* tijdens zijn leven opneemt in de hemel, namelijk Paulus; Coll. 1, p. 420 waar God tegenover een eerder ingestelde wet een andere stelt, in plaats van de besnijdenis het doopsel; Ailly, *Quaestiones* I, q. 13, art. 1, D geeft twee definities van *potentia ordinata* „stricta quod potest stante sua ordinatione; large, quod potest stante veritate legis seu scripturae divinae“; zie H. OBERMAN, *The Harvest*, p. 45.

⁶ Coll. 1, p. 134.

⁷ P. VIGNAUX, Luther. Commentateur des Sentences, p. 78; *id.*, Nominalisme au XIVe siècle, p. 22; H. OBERMAN, *The Harvest*, p. 32.

⁸ *Ibid.*, p. 56.

worden⁹. Zo zijn er twee belangrijke beginselen die in het raam van Gods absolute macht naar voren komen: 1) God kan als eerste oorzaak alles alleen volbrengen, wat Hij gewoonlijk met behulp van tweede oorzaken bewerkt; 2) indien twee zaken noch in hetzelfde subject bestaan, noch op dezelfde plaats, kan God de ene zaak doen bestaan zonder de ander. Dit beginsel past Biel toe op de intuïtieve kennis (*cognitio intuitiva*): God kan de oorzakelijkheid vervullen van een kennis, oorzaak zijn van een kennis, waarvan gewoonlijk het gekende object de oorzakelijkheid vervult, want kennis en gekend object zijn twee gescheiden zaken, daarom kan de eerste bestaan zonder de tweede¹⁰.

We zullen zien hoe Biel deze beginselen in zijn kenleer zeer trouw toepast.

DE INTUITIEVE EN DE ABSTRACTIEVE KENNIS

Een duidelijk voorbeeld van de toepassing van het redeneren vanuit Gods absolute macht vinden we in de proloog van Biels *Collectorium*. Uitgaande van de overtuiging dat de gelukzaligheid er voor de mens in bestaat een intuïtieve kennis van God te bezitten¹¹, brengt Biel een kenleer naar voren waarin de betrekking tussen het kennend subject en het gekende object onderzocht wordt aan de hand van een ontleding der kennis.

Omdat zijn kenleer theologisch getint is, richt Biel zich niet zozeer naar psychologisch te verwoorden krachten en mogelijkheden van het kennend subject, maar betreft op de eerste plaats het te kennen object, God, in zijn beschouwingen¹². De psychologie moet derhalve voor de logica plaats maken. De belangstelling voor de menselijke mogelijkheden wijkt voor de interesse in absolute mogelijkheden. Biel wil de vraag beantwoorden: hoe kan God, het te kennen object, zich laten kennen door de mens op aarde? Biel stelt zich hiermee niet meer op een menselijk, maar op een goddelijk, een absoluut standpunt. Vandaar dat de eerste kwestie van de proloog, die zich met deze vraag bezighoudt, uitdrukkelijk spreekt over het verstand van de mens, in plaats van over de mens zelf¹³. Want het verstand is de faculteit waarin de absolute mogelijkheden,

⁹ P. VIGNAUX, *Nominalisme au XIVe siècle*. Montréal, 1948, p. 96; R. RABADE ROMEO, *Teologización de la filosofía en el siglo XIV* (Guillermo de Ockham). — *Arts libéraux*, p. 1155–1160. Plaatsen waar de filosofische betekenis geldt: *Coll.* 1, p. 20, 21, 23, 246, 323, 327, 333, 462–466, 510, 586. Het gaat hier meestal om voorbeelden uit de fysica van waaruit er toepassingen gemaakt worden op Gods genade. Plaatsen met theologische betekenis: *Coll.* 1, p. 136, 402, 415, 423, 425, 447, 677.

¹⁰ P. VIGNAUX, *Nominalisme*. — *DThC* 11 (1931), 767–769.

¹¹ *Coll.* 1, p. 9.

¹² P. VIGNAUX, *Nominalisme au XIVe siècle*, p. 11.

¹³ R. GUELLEY, *Philosophie et théologie*, p. 78, 80, 91.

slechts getoetst aan de wetten der logica, doordacht worden. De mens zelf is daarin niet meer dan speelruimte¹⁴.

Biel omschrijft de mens op aarde als iemand aan wie iets ontbreekt: degene die zijn einddoel nog niet heeft bereikt. Indien de mens zijn weg naar behoren aflegt, is zijn eind God te zien van aangezicht tot aangezicht (*cognitio intuitiva*)¹⁵. De enige weg om tot de gelukzaligheid te geraken is het kennen en beamen in woord en daad van de waarheden des geloofs. Het zijn waarheden die in de Schrift vervat liggen en proposities welke men daaruit logisch kan afleiden. Biel haalt in dit verband Ockham en Ailly aan, die zich beiden beroepen op Augustinus. Maar waar Augustinus voor de christen alle overbodige wetenschap, waarmee het geloof niet gediend is, wil uitsluiten¹⁶, wil Ockham daarentegen met dezelfde tekst aantonen dat alle waarheden met betrekking tot God, kenbaar of niet kenbaar voor de rede, onderworpen zijn aan de theologie en als theologische waarheden naar de volmaaktheid voeren¹⁷. Ailly geeft twee definities van theologische waarheid. De ene komt overeen met wat Ockham beweert, de andere is meer formeel en sluit ook die proposities in waarvan het weten niet voor de gelukzaligheid nodig is, aldus het heilseconomisch aspect minder benadrukkend¹⁸. Biel kiest voor de definitie van Ockham omdat deze meer op Augustinus zou steunen¹⁹.

Keren we terug naar de eerste kwestie van de proloog. Deze luidt: is het voor het menselijk verstand mogelijk een evidente kennis (*notitia evidens*) van theologische waarheden te bezitten? Er wordt hier gevraagd naar de mogelijkheid van het met zekerheid kennen der geloofswaarheden. Evidente kennis speelt zich af op het vlak van de termen ener propositie. Termen op zich zijn niet evident. Allereerst wordt evidentie voorbehouden aan de oordelende kennis (*notitia adhaesiva vel iudicativa*) door middel waarvan ook de vaststellende kennis (*notitia apprehensiva*) evident genoemd mag worden. Vaststellende kennis is de kennis waardoor men een propositie kan vormen, oordelende kennis is de kennis die over een propositie het oordeel uitspreekt van waar of onwaar. Evidente kennis is de kennis ener propositie, geschikt om veroorzaakt te worden vanuit de kennis der afzonderlijke termen dier propositie, krachtens welke men een waarheid kan beamen of ontkennen. Dit beamen gebeurt onmiddellijk in het geval van een *per se* gekende propositie en een contingente propositie, en middellijk in een *demonstratio*. In de definitie van evidente kennis is de be-

¹⁴ *Ibid.*, p. 80, 81 „Le connaissant lui-même n'a pas de rôle à tenir, étant plutôt le théâtre où la scène se déroule“.

¹⁵ *Coll.* 1, p. 8-9.

¹⁶ Augustinus, *De Trinitate* (PL 42, 1037).

¹⁷ Ockham, *Ordinatio* 1, p. 7; R. GUELLEY, Philosophie et théologie, p. 83.

¹⁸ Ailly, *Quaestiones* I, q. 1, art. 2, prop. 1, R.

¹⁹ *Coll.* 1, p. 12.

paling opgenomen „kennis geschikt om veroorzaakt te worden“ (*notitia nata causari*) Want het is voor God mogelijk, ook zonder dat het verstand de afzonderlijke termen kent, een evidente kennis te veroorzaken²⁰.

Het begrip „evidentie“ is belangrijk om te kunnen achterhalen wat Biel onder intuïtieve kennis verstaat. In het tweede artikel der kwestie deelt hij de kennis in soorten in: zintuiglijke en verstandelijke kennis, welke beide onderverdeeld worden in complexe (propositionele) en incomplexen (in afzonderlijke termen verwoorde) kennis. De incomplexen kennis omvat intuïtieve en abstractieve kennis²¹. Intuïtieve kennis is incomplexen kennis van een term of termen, zaak of zaken, krachtens welke een contingente waarheid evident geweten kan worden, vooral wat betreft het wel of niet aanwezig zijn der zaak, welke zintuiglijk of verstandelijk waarneembaar is. Verstandelijk waarneembaar is die kennis, waarvan men zich uitdrukkelijk bewust is dat men haar bezit. Het is de waarneming van de kennis in de ziel. De nabijheid van de zaak is belangrijk voor een meer of minder duidelijke intuïtieve kennis, welke de bron is van experimentele kennis (ervaringskennis)²². Een intuïtieve kennis van Socrates en zijn wijsheid leidt tot de vorming van de evidente contingente propositie „Socrates is wijs“.

De abstractieve²³ kennis ziet af van het wel of niet aanwezig zijn der gekende zaak. Zij veronderstelt intuïtieve kennis, krachtens welke men allereerst kennis van de zaak heeft. Niet alleen veronderstelt ze de intuïtieve kennis, maar volgt haar ook noodzakelijk²⁴. Hoewel de intuïtieve en abstractieve kennis van hetzelfde object niet in duidelijkheid of anderszins verschillen, mag men ze evenwel niet synoniem noemen. Ze verschillen immers specifiek, want de intuïtieve kennis veroorzaakt een evidente kennis van een propositie over het

²⁰ Coll. 1, p. 9–12. Voor literatuur over de beide soorten kennis zie: C. BRAMPTON, Scotus, Ockham and the Theory of Intuitive Cognition. – *Antonianum* 40 (1965), 449–466; S. DAY, Intuitive Cognition. A Key to the Significance of the Later Scholastics. St. Bonaventure (N.Y.), 1947; Marilyn MCCORDS ADAMS, Intuitive Cognition, Certainty and Scepticism in William Ockham. – *Traditio* 26 (1970), 338–398; T. TORRANCE, Intuitive and Abstractive Knowledge from Duns Scotus to John Calvin. – *De Doctrina Johannis Duns Scoti*, T. IV: *Scotismus decursu saeculorum*. Rome, 1968, p. 291–305; E. HOCHSTETTER, Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham. Berlin, 1927; H. JUNGHANS, Ockham im Lichte der neueren Forschung, p. 149–209; F. BURKARD, Philosophische Lehrgehalte, p. 58–88; 105–124.

²¹ Coll. 1, p. 15.

²² Coll. 1, p. 15–16.

²³ We gebruiken hier met opzet de vertaling „abstractief“ om de kennis te onderscheiden van abstracte kennis, welke afziet van de bijzonderheden der *singularia*. Biel gebruikt voor zowel de abstracte als de abstractieve kennis het woord *cognitio abstractiva*, Coll. 1, p. 16. Zie ook P. VIGNAUX, Nominalisme au XIV^e siècle, p. 11.

²⁴ Coll. 1, p. 16, 215.

bestaan van de zaak, de abstractieve niet. Beide soorten kennis worden dus door het beginsel van tegenspraak van elkaar onderscheiden²⁵.

De intuïtieve kennis behoeft zich niet louter te bepalen tot zaken, die aanwezig zijn voor de kenner. Zij kan ook betrekking hebben op een zaak die niet (meer) voor de kenner aanwezig is, maar waarvan de kennis door God op een bovennatuurlijke wijze veroorzaakt of bewaard wordt. God kan de oorzakelijkheid van het gekende object vervullen. Over dergelijke zaken kan men dan evidente contingente proposities vormen en heeft men de intuïtieve kennis, dat ze niet aanwezig zijn²⁶. God is derhalve niet de grote verleider, het *malin génie* van Descartes, die de mensen niet-bestaande zaken voorspiegelt en ze zo in de war brengt²⁷. God staat zelf in het kennen garant, want ook Hij heeft een intuïtieve kennis van dingen die er zijn, dat ze er zijn, en van dingen die er niet zijn, dat ze er niet zijn²⁸.

De intuïtieve kennis, enkelvoudig als ze is, vormt het fundament waarop de propositionele oordeelskennis gestoeld wordt. Biel onderscheidt vaststellende (*apprehensio*) en oordelende kennis (*adhaesio*). De vaststellende kennis is een akt van het verstand, waardoor het verstand termen of proposities waar- en opneemt: waardoor het denkt aan. De oordelende kennis is de akt van het verstand, waardoor de waar- en opgenomen propositie voor waar of onwaar wordt verklaard²⁹. Zonder vaststellende kennis is oordelende kennis niet mogelijk³⁰. De laatste veronderstelt de eerste. Om een propositie te kunnen opnemen moet men eerst haar termen kunnen opnemen. Het belang van de vaststellende kennis blijkt nog te meer, daar ze een bemiddelende rol speelt tussen zintuiglijke kennis en de oordelende verstandelijke akt. Iedere zintuiglijke kennis moet immers eerst vertaald worden in termen. Want de zintuiglijke kennis is geen deelloorzaak van ons kennen doch een oorzaak die bemiddeld moet worden door de taal³¹.

Het hele betoog van Biel is er uiteindelijk op gericht duidelijk te maken, hoe ver de mogelijkheden van God gaan om zich te kennen te geven. Volgens zijn

²⁵ Coll. 1, p. 16, 29–30; P. VIGNAUX, *Nominalisme au XIVe siècle*, p. 56. Het wel of niet synoniem zijn van de intuïtieve en abstractieve kennis blijkt uit Biels tekst niet al te duidelijk. Het schijnt, dat hij uiteindelijk aan de mening, volgens welke beide synoniem zijn, de voorkeur geeft, Coll. 1, p. 30.

²⁶ Coll. 1, p. 16, 30–32; P. BOEHNER, *The Notitia Intuitiva of Non-Existents according to William Ockham*. – *CAO*, p. 268–300.

²⁷ *Ibid.*, p. 281, 292; P. VIGNAUX, *Philosophie au moyen âge*, p. 180; L. BAUDRY, *Lexique philosophique*, p. 177; A. DE MURALT, *La connaissance intuitive du néant et l'évidence du 'je pense'*. Le rôle de l'argument de *potentia absoluta Dei* dans la théorie occamienne de la connaissance. – *Studia Philosophica* 36 (1976), 107–158.

²⁸ Coll. 1, p. 18.

²⁹ Coll. 1, p. 17–18.

³⁰ Coll. 1, p. 19.

³¹ Coll. 1, p. 19–20.

absolute macht kan Hij zich in het verstand van de mens in sommige proposities laten kennen, in andere niet³². Het is uitgesloten voor de mens op aarde God intuïtief en abstractief te kennen. Dit volgens Gods ingestelde orde. Maar omdat intuïtieve en abstractieve kennis specifiek verschillen, kunnen ze door Gods absolute macht gescheiden worden³³. Dan blijft het evenwel nog onmogelijk om God intuïtief te kennen, zelfs volgens zijn absolute macht, daar het de toestand van de viator zou tegenspreken. Rest er evenwel de mogelijkheid om God abstractief te kennen. Inderdaad is de *viator* volgens Gods absolute orde hiertoe in staat³⁴, doch de abstractieve kennis van God geeft, zoals we zagen, geen grond aan evidente kennis. Daarom luidt Biels antwoord op de vraag, of het voor het verstand van de *viator* mogelijk is een evidente kennis te bezitten van theologische waarheden, dat God volgens zijn absolute macht in het verstand van de mens op aarde een evidente kennis kan veroorzaken van sommige theologische waarheden, van andere echter niet³⁵. Niet van die namelijk, waaraan een intuïtieve kennis van God ten grondslag ligt³⁶. Wel van die, welke gestoeld zijn op een intuïtieve kennis van het schepsel als kenobject³⁷.

DE MENS ALS RUIMTE WAARBINNEN HET KENNEN GESCHIEDT

Niet alleen in het begin van zijn proloog, maar ook in *Coll. I*, q. 6, d. 3 geeft Biel een overzicht van zijn kenleer, welke op deze plaats meer een verkorte weergave is van die uit *Coll. II*, d. 3, q. 2, naar aanleiding van de vraag of de engel zichzelf en andere zaken begrijpt door middel van zijn essentie ofwel door middel van *species*³⁸.

In tegenstelling tot de hierboven voorgestelde kenleer krijgt de thans volgende een meer psychologische tint vanwege de feitelijke, vastgestelde orde, die hier als uitgangspunt genomen wordt. Ze gaat meer in op de kenfaculteit van de mens. Toch staat het geheel in een duidelijk theologisch kader. Het gaat immers steeds om de vraag: hoe is Góð te kennen door de mens? De eerste kwestie van de proloog maakte duidelijk dat we hier op aarde van God, volgens de ingestelde orde, noch een intuïtieve noch een abstractieve kennis kunnen bezitten. Daarom zijn we in ons kennen van God aangewezen op concepten, die voor God en schepsel gemeenschappelijk gelden; om aldus, langs deze concepten, vanuit

³² *Coll. I*, p. 21.

³³ *Coll. I*, p. 20.

³⁴ *Coll. I*, p. 21.

³⁵ *Coll. I*, p. 21.

³⁶ *Coll. I*, p. 22.

³⁷ *Coll. I*, p. 21.

³⁸ *Coll. II*, d. 3, q. 2 „Utrum angelus intelligat se et alia per essentiam suam vel per species a rebus acceptas vel a deo infusas“.

de kennis over het schepsel op te stijgen naar de kennis over God³⁹. Dit betekent voor de kenleer, dat zij zich feitelijk moet beperken tot de kennis over de schepselijke objecten. Niet dat daardoor de structuur der kennis zou veranderen. Want zoals er voor de theologie geen speciale logica nodig is, evenmin een bijzondere kenleer.

Wanneer we zojuist spraken over het psychologisch gekleurd zijn van de thans volgende ontleding, dan mag men dit toch niet verkeerd begrijpen. De ontleding betreft, evenals hierboven, weer die der kennis en niet op de eerste plaats die der kenfaculteit, ofschoon ze iets meer aandacht schenkt aan de rol der zintuigen en het verstand⁴⁰.

Als we beseffen, dat de concepten die voor God en schepsel gemeenschappelijk opgaan, *universalia* kunnen worden genoemd; dat bovendien deze *universalia* in hun concept zijn door Biel, in navolging van Ockham, als *singularia* worden beschouwd, dan is het begrijpelijk dat Ockham en Biel tegenover de kenleer van theologen als Thomas en Scotus (behorend tot de *via antiqua*, waar het verstand door *species intelligibiles* het singuliere moet vatten), een andere kenleer opbouwen, waar niet de *universalia* maar allereerst de *singularia* worden gevat. In dit kader verduidelijkt Biel zijn eerder voorgestelde kenleer, maar nu louter in het licht van de vastgestelde orde, waarin we door concepten over schepselen komen tot kennis over God.

De uiterst belangrijke plaats, die het individuele, het afzonderlijke in de kenleer van Ockham en Biel inneemt⁴¹, roept de vraag op naar de mogelijkheid van het verstand dit afzonderlijke onmiddellijk te kennen⁴². In *Coll. I*, d. 3, q. 6 geeft Biel eerst de mening van Thomas weer, die, naar aanleiding van de kwestie of de menselijke ziel in dit leven de onstoffelijke substantie op zich kan begrijpen, vaststelt dat ons verstand het afzonderlijke niet in stoffelijke zaken onmiddellijk kan vatten. Want het verstand begrijpt slechts door middel van *species intelligibiles*. Dit zijn evenwel geen *singularia* doch *universalia*⁴³. Biel

³⁹ *Coll. I*, p. 206, 209, 210.

⁴⁰ Ofschoon de uitgevers van het *Collectorium I* de betreffende overgang hebben aangegeven met de woorden „*De operatione sensus*“ (p. 231), hetgeen naar analogie van het verderop verschijnende „*De operatione intellectus*“ verdedigbaar is, komen deze titels niet voor in de uitgave Tübingen, 1501. Biel spreekt zelf over „*De operatione sensitiva cognitiva*“ (p. 231) en in handschrift *Y* is sprake van „*ordinem generationis cognitionum*“. Dit, om het psychologisch karakter van zijn kenleer te verminderen ten gunste van het kenkritisch karakter.

⁴¹ *Coll. I*, p. 228.

⁴² *Coll. I*, p. 230.

⁴³ *Coll. I*, p. 230–231; Thomas, *Summa Theologica I*, q. 86, art. 1 „Cum non contingat intelligere nisi secundum abstractionem a materia, impossibile est singularia ab intellectu apprehendi directe, sed tantum indirecte secundum quandam reflexionem. . . intellectus autem noster. . . intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur est universale“.

volgt Ockham, die het op dit punt met Thomas niet eens is, en neemt diens besluiten over⁴⁴.

Allereerst wordt het afzonderlijke gevat. Als dat niet zo was, zou geen enkele contingente waarheid – die juist vanuit het afzonderlijke vertrekt – door het verstand evident gekend kunnen worden. Het afzonderlijke wordt echter niet louter zintuigelijk waargenomen, maar het wordt ook door het verstand als afzonderlijke waargenomen. Het afzonderlijke wordt dus allereerst intuïtief gekend. En omdat alle verstandelijk vatten langs het zintuigelijk vatten verloopt wordt het afzonderlijke allereerst als zintuigelijk waargenomen begrepen⁴⁵. Deze besluiten kunnen duidelijk gemaakt worden vanuit de beknopte psychologische kenleer, die Biel eraan vooraf laat gaan.

De mens bestaande uit ziel en lichaam, bezit in de ziel een zintuigelijke faculteit, die verbonden is met de zintuigen. Daarom draagt het zintuigelijke kennen een stoffelijk karakter, in tegenstelling tot het verstandelijke kennen dat zich in de onstoffelijke ziel afspeelt. Omdat in dit leven al onze kennis begint bij de zintuigen⁴⁶, wordt eerst verklaard waarin bij de verwerving van kennis, het aandeel van de zintuigen bestaat. Er is sprake van een vierledig proces.

1) Het te kennen voorwerp veroorzaakt in de zintuigen van de kenner een onmiddellijke, uiterlijke gewaarwording. Er is geen sprake van een bemiddelende *species*. Deze gewaarwording is intuïtieve kennis; zij doet het bestaan en de aanwezigheid van het voorwerp evident kennen. Zij is van het voorwerp afhankelijk, niet alleen in het veroorzaakt worden, maar ook in het voortduren. Als het voorwerp verdwijnt valt eveneens de zintuigelijke kennis weg. Zij stelt heel het voorwerp als afzonderlijk tegenwoordig, zowel met de door de zintuigen waarneembare eigenschappen die het gemeen heeft met andere voorwerpen, alsook die welke het in eigenheid bezit. De kennende mens is zich van deze eerste zintuigelijke kennis nog niet bewust.

2) Er is een tweede stap nodig om aan de kenner duidelijk te maken, wat hij ervaart en vooral hoe hij het ervaart. Dit gebeurt door het innerlijk zintuig, ook wel *sensus communis* genoemd. Er heeft namelijk weer een representatie van het voorwerp plaats maar nu vermeerderd met een aanduiding van de manier waarop het wordt waargenomen: gezien, gehoord, gevoeld enz. Op die wijze beoordeelt het innerlijk zintuig de informatie van het uiterlijk zintuig. Omdat ook deze tweede kennis afhangt van de aanwezigheid van het voorwerp en van zijn uiterlijke waarneming, wordt ze eveneens intuïtief genoemd.

3) Bij het verdwijnen van het gekende voorwerp verdwijnt ook de intuïtieve kennis, maar kan de innerlijke gewaarwording blijven bestaan. Zij verandert dan in abstractieve kennis, de derde stap. Hierdoor blijft het voorwerp innerlijk

⁴⁴ Coll. 1, p. 233–235; Ockham, *Ordinatio* 2, p. 492.

⁴⁵ Coll. 1, p. 233, 234.

⁴⁶ Coll. 1, p. 231.

duidelijk waargenomen, ook als het verdwenen is. Toch mogen we dit nog geen herinneringskennis noemen.

4) Want zich iets herinneren is een vierde stap in het proces. De herinneringskennis wordt niet meer onmiddellijk door het voorwerp veroorzaakt, maar is de vrucht van herhaalde kenakten, die een *habitus* veroorzaken welke wordt bewaard in de schatkamers van het geheugen. Deze kennis is uiteraard ook abstractief. In het hele proces is er sprake van enkelvoudige kennis. Het zintuig kan de ene enkelvoudige kennis verbinden met de andere, zelfs zo, dat, wat het samenstelt, in de werkelijkheid niet behoeft te bestaan, gelijk in een droom gebeurt⁴⁷.

We gaan nu zien hoe de verstandelijke kennis voortbouwt op de zintuigelijke. De eerste verstandelijke kennis kan men synoniem noemen met de innerlijke zintuigelijke gewaarwording (tweede stap). Doch de zintuigelijke kennis is van stoffelijke aard, terwijl de verstandelijke geheel tot de onstoffelijkheid van de ziel behoort. Toch is er geen sprong van stoffelijk naar onstoffelijk. Er is althans een oorzakelijk verband. Iedere innerlijke gewaarwording immers kan in de ziel veroorzaken, dat zij als gewaarwording verstandelijk gevat wordt⁴⁸. Zij kan dat bewerken, daar het zintuig samengesteld is uit materie en geest, namelijk uit het lichaam en de *anima sensitiva* welke laatste identiek is met de *anima intellectiva*⁴⁹. En zoals voor het zintuig mogelijk is, kan ook het verstand een abstractieve kennis afzonderen van de intuïtieve kennis. Vandaaruit abstraheert het verstand verschillende concepten: enkelvoudige, gemeenschappelijke, absolute, connotatieve, *species* en *genera*⁵⁰. Het verstand abstraheert echter niet volgens een vastgestelde orde, doch volgens wat het aangeboden krijgt. Het verstand is gedeeltelijk passief. Nadat de concepten veroorzaakt zijn handelt het verstand ermee. Het verbindt ze, het maakt er proposities van, alsook niet-propositionele samenstellingen; daarvan weer syllogismen en andere redeneringen, waardoor het vanuit het bekende het niet-gekende onderzoekt⁵¹.

Wanneer we de zintuigelijke met de verstandelijke kennis vergelijken, kunnen we opmerken dat ze enerzijds parallel lopen voor wat de volgorde van intuïtieve en abstractieve kennis betreft. Anderzijds lopen ze in elkaars

⁴⁷ Coll. 1, p. 231–232.

⁴⁸ Coll. 1, p. 232.

⁴⁹ Coll. 1, p. 232; Coll. II, d. 16, q. 1, C; M. SCHRAMA, Vide quam absurde alleget, p. 54.

⁵⁰ Coll. 1, p. 233; Biel spreekt hier over een *singularis notitia vaga*, die men kan ontleden in een *notitia singularis* en een *notitia communis*. De *convenientia essentialis* of *accidentalis* bepaalt het absoluut of connotatief karakter van het concept. Zie ook G. RITTER, Studien zur Spätscholastik, Bd. I, p. 52–68 over het voorkomen van de *notitia vaga* bij Marsilius van Inghen (p. 59).

⁵¹ Coll. 1, p. 233.

verlengde, in zover het uitgangspunt van beide de intuïtieve kennis van het singuliere is. Beide soorten kennis zijn representatie van het kenobject. Zij zijn het natuurlijk teken van het concrete voorwerp. Doch het tekenkarakter van de zintuiglijke kennis is stoffelijk, dat van de verstandelijke kennis onstoffelijk. De laatste is geheel formaliseerbaar in woorden, proposities en redeneringen. Taalbedrijvigheid is immers eigen aan het verstand⁵². Maar zowel verstand als zintuigen werken door te onderscheiden en samen te brengen. Het verstand noch de zintuigen zijn in die zin actief, dat ze vanuit zichzelf iets afzonderen van het concrete voorwerp, waardoor ze het kunnen vatten. Hun werkzaamheid is een tamelijk passieve: ze werken slechts met de beschikbare tekens⁵³. Er blijft een kloof tussen concreet kenobject en de kennis ervan. Kennis blijft als teken volkomen gescheiden van het voorwerp, het betekende. Derhalve vervalt de rol van middelaar der *species intelligibiles*. Zij worden terug gebracht tot enkelvoudige concepten.

Men kan Biels kenleer dan ook als volgt samenvatten: 1) alle kennis begint met zintuiglijke kennis; 2) de zintuigen vatten slechts singuliere zaken; 3) er is geen verstandelijk kennen mogelijk zonder concepten (zonder verwoording); 4) kennen is representeren in de ziel van iets buiten de ziel (als het gaat om bewustzijn dan representeert de kennis natuurlijk in de ziel iets van binnen de ziel). De laatste opmerking roept de vraag op naar de structuur der werkelijkheid. Indien Biel zo'n duidelijk onderscheid maakt tussen teken en betekende, wat is dan de plaats van het teken in het geheel der werkelijkheid?

HET STATUUT DER CONCEPTEN IN HET GEHEEL DER WERKELIJKHEID

In het voorgaande spraken wij over de beide fundamenteën van Biels kenleer: de intuïtieve en abstractieve kennis. Met name de abstractieve kennis zal nu verder worden uitgewerkt in zoverre ze een rol speelt in de vorming der *universalia*. Daar we vaststelden hoe de *species intelligibiles* bij Biel worden teruggebracht tot enkelvoudige concepten, is het begrijpelijk dat aan de behandeling der *universalia* die der mentale *singularia* vooraf moet gaan. Wij zullen hier dus spreken over het statuut der concepten.

Reeds in het begin van de proloog (q. 1) van zijn *Collectorium* maakt Biel gewag van twee voor concepten mogelijke zijnstatuten. Hij haalt Ockham aan, die, volgens Biel, er de voorkeur aan geeft het concept een object-zijn-in-de-ziel toe te

⁵² Coll. 1, p. 559 „quaelibet intellectio est verbum“; P. VIGNAUX, Nominalisme. — DThC 11 (1931), 750 „L'activité de l'intellect est une façon de langage, un langage naturel“.

⁵³ Ibid., c. 753 „Ne disons pas que l'intellect produit l'universel; il est plus vrai de dire que l'objet, agissant de proche en proche l'engendre dans l'âme. L'esprit n'est pas ce qui conçoit mais ce où naît le concept“; F. BURKARD, Philosophische Lehrgehälte, p. 55.

kennen⁵⁴. In dezelfde kwestie wordt Ockhams mening nog een keer geciteerd, maar nu kiest Biel duidelijk partij⁵⁵. Hij geeft de voorkeur aan het concept, opgevat als accident van de ziel. Op deze plaats geeft hij een omschrijving van wat hij onder de twee mogelijke zijnswijzen van het concept verstaat.

Men kan *conceptus* opvatten als participium. Het verwijst dan naar datgene wat gekend wordt, de *keninhoud*. Het verstand, dat buiten zich een zaak ziet, vormt in zich haar gelijkenis, die zodanig bestaat in het gedacht zijn als de zaak bestaat in het werkelijk zijn. De keninhoud wordt *fictum* genoemd, want het wordt gevormd naar de zaak buiten de ziel⁵⁶. Het zijnstatuut van het concept is, zo opgevat, een *esse objectivum*.

Doch het is ook mogelijk *conceptus* op te vatten als het kennen zelf, de *kenakt*. Dan bestaat het concept als hoedanigheid van de ziel en deelt derhalve in de zelfstandigheid van de ziel. Het is geen keninhoud, maar de kenakt zelf⁵⁷.

In *Coll. I*, d. 2 worden de twee theorieën nader beproefd. Dit in het raam van de vraag of het *universale* iets is, iets werkelijks, dat ergens als zelfstandigheid bestaat⁵⁸. Weer worden de twee mogelijke opvattingen gegeven en weer wijst Biel hier de *fictum*-theorie af. Hij vergelijkt het *fictum* met het beeld dat een bouwmeester zich, een huis ziende, van dat huis denkt. Het zijn van het *fictum* is echter anders dan dat van het huis zelf. Het is gedacht zijn in tegenstelling tot werkelijk zijn. Men kan het vergelijken met het beeld, dat men in de spiegel ziet. Het toont de werkelijkheid, maar is zelf geen werkelijkheid buiten de spiegel. Het *fictum* wordt dan ook niet geschapen of voortgebracht, maar het wordt gevormd. Het wordt van de werkelijkheid afgenomen gelijk een foto. Augustinus noemt het *fictum*: *similitudo, imago of verbum rei*⁵⁹.

Maar tegen de *fictum*-theorie zijn twee bezwaren: 1) het model der *ficta* behoeft niet gehanteerd te worden om het kenproces te verduidelijken, het is dus overbodig; 2) zelfs als het wel gehanteerd wordt, dan beantwoorden deze *ficta* toch niet aan de *universalia*, het is dus ongeldig⁶⁰. Bepalen wij ons hier tot

⁵⁴ *Coll. I*, p. 18; Ockham, *Ordinatio I*, p. 204; volgens S. DAY, *Intuitive Cognition*, p. 155, kiest ook Ockham uiteindelijk voor de *figmentum*-theorie. Voor de *figmentum*-theorie, zie hieronder noot 86–89.

⁵⁵ *Coll. I*, p. 23; Ockham, *Ordinatio I*, 58–59.

⁵⁶ *Coll. I*, p. 27, 179.

⁵⁷ *Coll. I*, p. 28, 179.

⁵⁸ *Coll. I*, p. 170 „Utrum universale sit aliquid reale alicubi existens subjective“.

⁵⁹ *Coll. I*, p. 170–171; Ockham, *Ordinatio II*, p. 279; Augustinus, *De Trinitate* (PL 42, 954–955). Augustinus wordt door Ockham aangehaald om de *fictum*-theorie te ondersteunen; in *Coll. I*, p. 178–179 haalt Biel dezelfde Augustinus' plaatsen aan om zijn *figmentum*-theorie te staven; zie ook noot 66 hieronder.

⁶⁰ *Coll. I*, p. 172–173.

het eerste bezwaar. Het tweede zal bij de behandeling der *universalia* een plaats krijgen⁶¹.

Als het concept beschouwd wordt als *fictum*, dan moet dit *fictum* voorafgaan aan de kenakt, volgens het augustijns *adagium*: kennis ontstaat uit de kenner en het gekende. Dus kenakt ontstaat uit kenner en *fictum*. Maar het *fictum* gaat niet vooraf, omdat het juist door de kenakt ontstaat. Hierdoor wordt de noodzaak van het invoeren van het *fictum* geloofchend als object van de kenakt. In vijf logische argumentaties bewijst Biel dat het object van de kenakt een zaak buiten de ziel is. Of formeel: er hoeft geen *fictum* te zijn; er kan geen *fictum* zijn. Dit maakt het bestaan van het *fictum* overbodig⁶².

Hieruit mag men echter niet opmaken, dat het kennen geen inhoud behoeft te hebben. Biel maakt duidelijk, dat er twee soorten kenobjecten zijn: 1) het kenobject buiten de ziel, dat uiteindelijk de kenakt bepaalt, waarom het *objectum movens* wordt genoemd; het is, naar Augustinus, de oorzaak van de kennis, samen met de kenfaculteit of kenner; 2) het kenobject in de ziel dat bemiddelend optreedt. Hierdoor heeft het verstand vat op het object buiten de ziel. Dit kenobject in de ziel is geen *movens*. Het gaat de kenakt niet vooraf, maar is in tijd gelijk met de akt en in rangorde komt het na de akt. Want het wordt door de akt geconstitueerd. Het kennen moet dus een inhoud hebben⁶³.

Men zou kunnen opwerpen dat, als kenakt en object-in-de-ziel te scheiden zijn, ze ook afzonderlijk kunnen bestaan. Dan zou de kenakt kunnen bestaan zonder inhoud, of de inhoud zonder kenakt. Maar deze redenering gaat niet op, daar beide feitelijk al van een andere zijnsorde zijn en men dus moeilijk nog van een scheiding kan spreken. Als men de kenakt zonder inhoud zou willen denken is dit inderdaad volgens Gods absolute macht mogelijk, want het sluit geen tegenspraak in. De kenakt als kwaliteit van de ziel kan dus bestaan zonder inhoud, maar men mag dit dan geen kennen meer noemen⁶⁴. Met andere woorden: voor kennen is een keninhoud vereist.

Doch men heeft de *fictum*-theorie eigenlijk niet nodig om het kennen, noch om de *universalia* te verklaren en derhalve is ze te mijden, volgens de stelregel dat er niet zonder noodzaak een meervoudigheid geponeerd moet worden. Zelfs

⁶¹ Zie hieronder p. 69–70.

⁶² Coll. 1, p. 174; „Ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito“, Augustinus, *De Trinitate* (PL 42, 970). Het is opmerkelijk, dat Biel de goddelijke ideeën of concepten wel een *esse objectivum* toeschrijft, maar dan uiteraard als werkelijkheid buiten de ziel, „Idea in mente divina est ipsamet cognita creatura . . . in Deo sunt ideae tantum objective et intellectualiter. . . Hoc est autem habere ideam: cognoscere creaturam“, Coll. 1, p. 652–654.

⁶³ Coll. 1, p. 174.

⁶⁴ Coll. 1, p. 172.

is ze niet nodig om de *generatio* van de Zoon te verklaren, die men beter verklaart vanuit de *notitia abstractiva*⁶⁵.

Ockham had ter staving van de *fictum*-theorie Augustinus en Aristoteles aangevoerd. Om ook deze argumenten te ontzenuwen legt Biel Augustinus en de Filosoof uit in zijn eigen theorie en toont aan, dat wat Ockham zegt van het *esse objectivum* ook gezegd kan worden van het *esse subjectivum*⁶⁶. Van Biels antwoorden op de zeven argumenten van Ockham geven wij het derde, waarvan de inhoud reeds gedeeltelijk in de proloog door Biel behandeld werd⁶⁷.

Volgens Ockham hebben proposities, syllogismen en dergelijke geen zelfstandig zijn, daar ook het concept geen zelfstandig zijn bezit. Ze zijn maar in zoverre ze gekend worden. Hun zijn is hun gekend zijn, een *esse objectivum*. Er is nu een werkelijk onderscheid tussen de afzonderlijke termen van de propositie en de propositie zelf. De propositie is een eenheid, werkelijk onderscheiden van ieder der afzonderlijke termen dier propositie⁶⁸. Biel is daarin genuanceerder. Hij maakt onderscheid tussen de vaststellende propositie (*apprehensiva*) en de oordelende propositie (*adhaesiva*). De vaststellende propositie is samengesteld uit afzonderlijke concepten en daarom beantwoordt aan de vaststellende propositie niet één enkele kenakt, maar een verzameling kenakten, namelijk de som der kenakten behorend bij de afzonderlijke termen. Biel wil in dit verband zelfs de *syncategoremata* concepten noemen. Het statuut van de oordelende propositie is echter anders. Aan deze propositie in haar geheel beantwoordt één enkele kenakt, waarin de vaststellende propositie beaamd of ontkend wordt. Daarom zijn oordelende en vaststellende proposities wel te scheiden, maar vaststellende en afzonderlijke termen der vaststellende propositie niet. Men kan immers het geheel niet volledig noemen als er een deel ontbreekt. Het is dan ook begrijpelijk dat Biel, die ervan uit gaat, dat de concepten een *esse subjectivum* bezitten, de vaststellende propositie ook een *esse subjectivum* toeschrijft, zijnde een optelling van verschillende termen die een *esse subjectivum* hebben. De oordelende

⁶⁵ Coll. 1, p. 177.

⁶⁶ Coll. 1, p. 178; Ockham, *Ordinatio* 2, p. 273. Of Augustinus afgezien van zijn belangrijke plaats in het gehele middeleeuwse denken, nog een eigen positie inneemt in het laat-middeleeuwse nominalisme zal nader onderzocht moeten worden. E. GILSON, *La philosophie au moyen âge*, 2e ed. Parijs, 1944, p. 661 spreekt over de invloed van Augustinus op de kenleer van Gregorius van Rimini, „Son œuvre pose donc le problème si curieux, quoique si peu étudié, des conclusions naturelles qui pouvaient s'établir entre un certain augustinisme et le nominalisme ou . . . des cheminements secrets qui conduisaient de l'un à l'autre“. T. SÜSS, Luther, p. 36 wijst erop, dat deze ontmoeting van augustinisme en nominalisme ook bij Biel heeft plaats gehad. Zie bovendien P. VIGNAUX, Luther. Commentateur des Sentences, p. 62.

⁶⁷ Coll. 1, p. 13.

⁶⁸ Coll. 1, p. 179; Ockham, *Ordinatio* 2, p. 273; 1, p. 58–59.

propositie heeft vanzelf een *esse subjectivum* omdat zij het statuut van één concept bezit⁶⁹.

We zien dus hoe Biel zijn onderscheid tussen tekens en betekenden uitwerkt in het raam van het zijn in de ziel en het zijn buiten de ziel: het gedacht zijn en het werkelijk zijn. Daar men volgens Ockham gedacht zijn op twee manieren kan opvatten, als beeld in de ziel, hebbend een *esse objectivum*, of als akt van de ziel, hebbend een *esse subjectivum*, wil Biel een keuze maken. Hij meent dat Ockham de voorkeur geeft aan het concept opgevat als *esse objectivum*, terwijl hij zelf kiest voor het concept als *esse subjectivum*. We zullen in de hiernavolgende behandeling der *universalia* aantonen waar Biels voorkeur op gegrond is.

HET STATUUT DER UNIVERSALIA

Het zijnstatuut der *universalia*, die niets anders zijn dan enkelvoudige concepten welke op elkaar gelijkende zaken representeren, beantwoordt geheel aan dat der concepten⁷⁰. De aard der *universalia* komt naar voren in de problematiek rond de vraag of er een in de werkelijkheid bestaande betrekking is tussen op elkaar gelijkende zaken. Deze problematiek wordt behandeld in *Coll.* I, d. 2.

Naar aanleiding van het probleem, door Petrus Lombardus opgeworpen, over de eenheid van wezen en personen in de Triniteit⁷¹ werpt Biel, Ockham volgend, het probleem op over de eenheid Gods. Allereerst komt de eenheid van Gods wezen ter sprake met betrekking tot zijn volmaaktheid. Biel toont aan, dat de volmaaktheden die Gods wezen aankleven geen kwaliteiten zijn of accidenten, maar andere namen (doch geen synoniemen) voor dezelfde werkelijkheid⁷². Biel kiest hier weer voor een logische oplossing in plaats van een ontologische. Vervolgens wordt de eenheid tussen God en schepsel beschouwd. Schepper en schepsel zijn samen te brengen in een concept, dat zowel God als het schepsel in een bepaald opzicht op een eenzinnige wijze representeert⁷³. Naar aanleiding hiervan worden de *universalia* behandeld.

Bij de beschouwing over de *universalia* zijn q. 4–8 betrokken. In totaal worden er twaalf opvattingen gegeven, waarvan er zes het *universale* zien als iets

⁶⁹ *Coll.* 1, p. 23. Men kan zich afvragen in hoeverre bij Biels oplossing de mening van Gregorius van Rimini over het *complexe significabile* een rol heeft gespeeld, zie hieronder noot 155.

⁷⁰ *Coll.* 1, p. 180.

⁷¹ *Coll.* 1, p. 126; Petrus Lombardus, *Sententiae* 1, p. 6 vv.

⁷² *Coll.* 1, p. 134; dat er één God is, *Coll.* 1, p. 189 vv.; dat God één is, *Coll.* 1, p. 195 vv.

⁷³ *Coll.* 1, p. 182–183.

buiten de ziel, de overige zes als iets in de ziel. Van deze laatste worden er door Biel vier verworpen en twee als aantoonbaar beschouwd⁷⁴.

Ockham volgend stelt Biel bij zijn onderzoek de vragen zo, dat er een geleidelijke inkrimping plaats vindt van het zelfstandig bestaan van het *universale*, gepaard gaande met het afnemen van de graad van onderscheid tussen het *universale* en het individu⁷⁵. Het hele betoog is er op gericht de grenzen van denken en zijn nauwkeurig vast te stellen⁷⁶.

In q. 4 wordt gevraagd of, wat door het woord *universale* wordt aangeduid, een zaak is buiten de ziel, werkelijk bestaand, in tegenstelling tot gedacht bestaand. Of het *universale* wezenlijk behoort tot het betreffende individu en er werkelijk van onderscheiden is. Het is de opvatting van Plato zoals Biel die begrijpt⁷⁷. Het *universale*, zo opgevat, heeft de volgende kenmerken: 1) het bestaat werkelijk buiten de ziel; 2) het behoort wezenlijk tot het betreffende individu; 3) maar het is er werkelijk van onderscheiden; 4) het is ook werkelijk onderscheiden van andere *universalia*; 5) derhalve zijn er zoveel werkelijk onderscheiden zaken in het individu als er *universalia* in zijn; 6) nochtans wordt het *universale* niet vermenigvuldigd. Omdat in de schepping aan het tweede, derde en zesde kenmerk niet voldaan wordt, is het *universale* volgens Biel geen zaak die zich werkelijk onderscheidt van het individu. Alleen in God bestaan werkelijk onderscheiden zaken die toch identiek zijn⁷⁸.

In q. 5 wordt het zesde kenmerk verlaten. Het derde kenmerk wordt teruggebracht tot een werkelijk onderscheid tussen *universale* en kwaliteit van het individu⁷⁹.

Q. 6 spreekt niet meer over een werkelijk onderscheid (derde kenmerk) maar over een formeel onderscheid tussen *universale* en individu⁸⁰.

In q. 7 wordt zelfs het formele onderscheid verlaten. In plaats daarvan is er sprake van het rationeel onderscheid. *Universale* en individu zijn werkelijk identiek, maar verschillen rationeel⁸¹.

Biel wijst al deze opvattingen af en zegt nog eens duidelijk dat het beschou-

⁷⁴ Coll. 1, p. 156.

⁷⁵ P. VIGNAUX, Nominalisme. — *DThC* 11 (1931), 734–736, die we hier in zijn ontleding volgen.

⁷⁶ Coll. 1, p. 150 „Utrum aliquod reale possit distingui ratione ab aliquo reali“; Coll. 1, p. 152 „Nihil reale potest distingui ab aliquo reali ratione nec esse idem ratione cum aliquo reali“.

⁷⁷ Coll. 1, p. 156.

⁷⁸ Coll. 1, p. 157.

⁷⁹ Coll. 1, p. 161.

⁸⁰ Coll. 1, p. 161–162; Scotus, *Quaestiones* II, d. 3, q. 1 (WADDING, 6/1, p. 335, 357, 360 v.).

⁸¹ Coll. 1, p. 167–168; Thomas Aquinas, *Opuscula*, tract. 1 „De Universalibus“; Hervaeus Natalis, *Commentaria* II, d. 3, q. 3; Henricus de Harclay, *Quaestiones*, q. 3.

wen van een zaak door het verstand niet van invloed kan zijn op het zijnstatuut van die zaak⁸². Zaak en verstand behoren tot twee gescheiden gebieden. Biel die zich van het tamelijk technisch karakter van de behandeling der *universalia* wel bewust is, gaat om geen verving te wekken voorbij aan de meer uitgebreide behandeling van Ockham en wendt zich nu tot de mogelijkheid van het bestaan van het *universale* in de ziel, het *universale* als concept⁸³.

Het resultaat van het onderzoek kan als volgt worden samengevat. Het zijnde is individueel (q. 6). Elk deel van het zijnde is individueel zoals het zijnde (q. 5). Het zijnde is individueel omdat het is (q. 6). De individualiteit van het zijnde sluit het zijnde uit van elke universaliteit. Het verschil tussen zijnde en *universale* is dat tussen betekende en teken (q. 8, *Coll.* 1, p. 180)⁸⁴.

Uiteindelijk blijven er nog twee te verdedigen opvattingen over betreffende het zijnstatuut der *universalia*. Omdat volgens Ockham beide voldoen hoeft men tussen beide geen keuze te maken⁸⁵. Doch Biel blijkt een duidelijke voorkeur te hebben zoals we reeds zagen bij de behandeling van het statuut der concepten⁸⁶.

Het *universale* kan een gedacht zijn bezitten, dat als object in het verstand bestaat. Het wordt *universale* genoemd, omdat het zich neutraal verhoudt tot de singuliere zaken die het representeert. Dit is de *fictum*-theorie⁸⁷.

Het *universale* kan in de ziel bestaan als kwaliteit van de ziel. Het wijst uit zijn aard meerdere zaken aan buiten de ziel, zoals een woord – door afspraak – meerdere zaken betekent. Het *universale* supposeert niet voor zichzelf, maar supposeert gelijkelijk voor meerdere *singularia*. Aan het *universale*-als-concept is het *universale*-als-woord ondergeordend. Dit is de *figmentum*-theorie.

Ten aanzien van deze *figmentum*-theorie zijn er nog twee mogelijkheden: 1) de kwaliteit der ziel is te identificeren met de kenakt; 2) de kwaliteit volgt op de kenakt⁸⁸. Biel besluit ten gunste van de *figmentum*-theorie en daarbinnen ten gunste van de identificatie van kenakt en keninhoud. Er ontstaat na de kenakt geen afzonderlijke keninhoud, zomin als er vóór de kenakt een reeds gevormde keninhoud kan bestaan. Wanneer de kenakt helemaal bepaald wordt

⁸² *Coll.* 1, p. 168; p. 150 „Utrum aliquod reale possit distingui ratione ab aliquo reali“.

⁸³ *Coll.* 1, p. 169.

⁸⁴ P. VIGNAUX, Nominalisme. – *DThC* 11 (1931), 736.

⁸⁵ Ockham, *Ordinatio* 2, p. 291; P. BOEHNER, The Realistic Conceptualism of William Ockham. – *CAO*, p. 169–174.

⁸⁶ Zie hierboven p. 64–65.

⁸⁷ *Coll.* 1, p. 171; P. BOEHNER, The Realistic Conceptualism, p. 169 spreekt over de *fictum*-theorie en de *intellectio*-theorie.

⁸⁸ *Coll.* 1, p. 171; F. BURKARD, Philosophische Lehrgehalte, p. 77–82 spreekt, het woordgebruik van Biel volgend, over *fictum*-theorie en *figmentum*-theorie.

door het voorwerp en de kenfaculteit, dan is het overbodig, ja is het zelfs een tegenspraak, een aparte keninhoud te veronderstellen⁸⁹.

Aldus is het *universale* voor Biel een concept in de geest, een singuliere zaak die meerdere *singularia* gelijkelijk betekent (*aeque primo*). Het doet dit op negatieve wijze (*negative*) omdat het de *singularia* slechts in hun overeenkomst betekent. Het betekent de *singularia* op natuurlijke wijze (*naturaliter proprie*)⁹⁰. Het *universale* staat niet voor zichzelf maar voor iets anders. Slechts door middel van een *conceptus reflexus* kan de kenner bewust het *universale*-als-concept abstraheren van het singulier voorwerp⁹¹. De structuren van het *universale*-als-concept en van het *universale*-als-woord lopen parallel, ofschoon het concept tot de natuurlijke orde, het gesproken of geschreven woord tot de wereld der menselijke afspraken behoort⁹². Waarop de mogelijkheid van universaliteit berust, moet uit het volgende blijken.

DE MOGELIJKHEIDSVOORWAARDE DER UNIVERSALIA

We zagen hoe voor Biel de zaken buiten de ziel *singularia* zijn⁹³. Er komt eenheid, enkelvoudigheid en zelfheid aan toe door zichzelf en niet door iets erbuiten. Indien er ook in de zaken zelf niet iets bestaat dat ze gemeenschappelijk hebben, hoe komt het verstand er dan toe toch meerdere zaken met een en hetzelfde begrip op eenzinnige wijze te bestempelen? Deze vraag, al belangrijk voor het probleem der *universalia*, wint nog aan belang in *Coll. I*, d. 2, q. 9 waar de vraag gesteld wordt of er een *universale* bestaat dat aan God en schepsel gemeen is.

We beperken ons thans echter tot een onderzoek naar de mogelijkheidsvoorwaarde voor de *universalia*. Vanzelfsprekend behoeven we hun grond niet te zoeken buiten de *singularia*, maar in het *singulare* zelf. Vanuit hun eigen aard zijn sommige zaken gelijkend op elkaar en andere niet. Zo gelijken Socrates en Plato wel op elkaar, Socrates en witheid niet. Niet in een of andere extrinsieke zaak komen beiden, Socrates en Plato, overeen, maar krachtens zichzelf⁹⁴. Want er is in de geschapen orde niets, dat – zichzelf blijvend – aan meerderen

⁸⁹ Zie hierboven p. 64–65, F. BURKHARD, *Philosophische Lehrgehalte*, p. 83. Juist de twijfel aan de toereikendheid der *ficta* in het supponeren gaf ertoe aanleiding het zijnstatuut der concepten nauwkeurig te bepalen, E. HOCHSTETTER, *Studien zur Metaphysik*, p. 90, 108.

⁹⁰ *Coll. I*, p. 180; F. BURKHARD, *Philosophische Lehrgehalte*, p. 76.

⁹¹ *Coll. I*, p. 180.

⁹² *Coll. I*, p. 180.

⁹³ *Coll. I*, p. 163; zie hierboven p. 69.

⁹⁴ *Coll. I*, p. 167.

mededeelbaar is. Alleen van Gods wezen kan dit gezegd worden⁹⁵. Als derhalve de afzonderlijke zaken door iets verbonden zijn of een betrekking tot elkaar hebben, dan niet door iets werkelijks buiten de ziel maar door iets binnen de ziel, door het concept, het *universale*.

Het concept stelt een zaak tegenwoordig, maar tegelijk ook alle andere zaken die overeenkomsten hebben met de zaak⁹⁶. Zonder bemiddeling van het concept als teken zou het singuliere in een isolement blijven. Het concept verlost het singuliere uit zijn isolement. Niet, omdat het teken de overeenstemming tussen zaken schépt, maar omdat het de overeenstemming uitspreékt. Want het teken zelf is reeds in overeenstemming met de zaak. Er is overeenstemming tussen zaak en teken, ze passen bij elkaar, ze zijn het eens, ze hebben een verstandhouding. Een teken dat slechts één zaak representeert is onmogelijk. Met de ene zaak representeert het ook alle andere zaken die tot eenzelfde *species* behoren. Zoals een standbeeld wel is gevormd naar een bepaalde koning, maar tegelijk allen die op hem lijken representeert⁹⁷. Dat ervaren we ook in onszelf: we zonderen het *universale* niet af vanuit één enkele zaak, maar vanuit meerdere afzonderlijke zaken, die met elkaar in overeenstemming zijn⁹⁸. Of heel kort: het *universale* is een zekere gelijkenis met alles wat onderling overeenkomst heeft⁹⁹.

Deze gelijkenis is echter geen zijn-gelijkheid maar een teken-gelijkheid, waardoor het *universale* tot een *univocum* wordt, een eenzinnig gebruikt innerlijk woordteken, het eenzinnige concept¹⁰⁰. Daar dit van een geheel andere orde is dan het voorwerp zelf, moet Biel wel het *universale in re* afwijzen. In de plaats ervan stelt hij de overeenstemming der zaken: meerdere zaken laten hetzelfde geluid horen. Dit geluid wordt door het verstand gevat, uitgesproken in een innerlijk woord dat tegelijk akt en inhoud is¹⁰¹.

Het universeel concept wordt door het verstand, vanuit de overeenstemming der afzonderlijke zaken geabstraheerd en voortgebracht, in de ziel geproduceerd¹⁰². Naar gelang de overeenkomsten het wezen betreffen produceert het verstand een absoluut concept. Als het om accidenten gaat brengt het verstand een connotatief concept voort¹⁰³. Er is geen bepaalde orde in dit pro-

⁹⁵ Coll. 1, p. 169.

⁹⁶ Coll. 1, p. 176.

⁹⁷ Coll. 1, p. 176.

⁹⁸ Coll. 1, p. 177.

⁹⁹ Coll. 1, p. 177.

¹⁰⁰ Coll. 1, p. 180 „... quod universale est conceptus mentis. . . Est etiam universale vox vel scriptum aut quodcumque aliud signum ex institutione vel voluntario usu significans plura singularia univoce“. Minder begrijpelijk zijn daarom de woorden van Burkard: „Allein Begriffen kann Universalität zukommen“ (p. 75).

¹⁰¹ Coll. 1, p. 178; F. BURKARD, Philosophische Lehrgehalte, p. 83.

¹⁰² Coll. 1, p. 180.

¹⁰³ Coll. 1, p. 185, 233.

duceren. Het verstand produceert volgens de gedragingen der zaken. Hieruit blijkt nog eens de passiviteit van het verstand¹⁰⁴.

De mogelijkheden voor het vormen der *universalia* is dus de overeenstemming der zaken. Wat Biel onder overeenstemming verstaat kan duidelijk worden gemaakt door de behandeling der abstractie of vorming van het *universale*.

DE VORMING VAN HET UNIVERSALE

Biel beroept zich op Aristoteles wanneer hij de lijn aangeeft waarlangs het wordingsproces der *universalia* verloopt. Het is de opgang van zintuigelijke kennis, langs herinnering en ervaring naar het *universale*. Of met Biels eigen woorden: van intuïtieve naar abstractieve kennis¹⁰⁵; op grond van deze laatste, die opgeslagen wordt in de herinnering, kan men een oordeel uitspreken ten aanzien van nog te gebeuren momenten. Dit oordeel dat zich baseert op verwerkte, dit is opgeslagen, ervaringskennis noemt Biel *experimentum*. Uit de ervaring dat ik warmte voel, telkens wanneer ik een vuur nader, kan ik oordelen, dat het vuur dat ik nog zal naderen ook warmte geeft. Van hieruit kan ik komen tot een algemene uitspraak over vuur¹⁰⁶.

De herinneringskennis komt voor én als zintuigelijke én als verstandelijke kennis. Immers deze twee kennisvormen lopen parallel. De zintuigelijke ervaringskennis bestaat uit een *habitus*, ontstaan uit de voorafgegangene intuïtieve kennis. Ze wordt opgeslagen in de herinnering, gaat altijd over het verleden en betreft, evenals de intuïtieve kennis, het wezen van de gekende zaak. Het innerlijk zintuig kan vanuit deze kennis overeenkomst en verschil tussen meerdere zaken waarnemen¹⁰⁷.

Evenzo ligt het bij verstandelijke herinneringskennis. Van de intuïtieve verstandelijke kennis vormt het verstand een abstractieve kennis die nog door allerlei concrete omstandigheden beïnvloed is (*cognitio vaga*). Omdat het verstand ziet, dat van dergelijke omstandigheden sommige blijven bestaan, terwijl andere veranderen, scheidt het van de abstractieve kennis zolang concepten af tot het komt tot concepten die de afzonderlijke kwaliteiten van de gekende zaak betekenen. Men zou dit de analyse kunnen noemen van het kenobject. Deze analyse is slechts mogelijk krachtens vergelijkingen binnen hetzelfde kenobject. Dit eerste abstractiemodel beantwoordt volgens Burkard aan de *fictum*-theorie¹⁰⁸.

¹⁰⁴ Coll. 1, p. 233; zie hierboven noot 53.

¹⁰⁵ Coll. 1, p. 72–73; Aristoteles, *Ethica ad Nicomachum* VI, c. 5.

¹⁰⁶ Coll. 1, p. 73, 74.

¹⁰⁷ Coll. 1, p. 232.

¹⁰⁸ Coll. 1, p. 223; F. BURKARD, *Philosophische Lehrgehalte*, p. 77–81.

Daaraan tegengesteld is de beweging die het vormen van *universalia* tot gevolg heeft. Hier worden verschillende kenobjecten met elkaar vergeleken, waardoor blijkt, dat sommige meer met elkaar gemeen hebben dan andere. Als het gelijken de hun wezen betreft worden er absolute gemeenschappelijke concepten gevormd. Gaat het om accidenten dan mondt het proces uit in connotatieve gemeenschappelijke concepten. Naarmate er meer overeenkomsten zijn kunnen er gemeenschappelijke concepten gevormd worden. Dit tweede abstractie-model beantwoordt volgens Burkard aan de *figmentum*-theorie¹⁰⁹.

Nog eens blijkt hieruit dat de *universalia* slechts krachtens de werking van het verstand gevormd worden, welke activiteit zich baseert op de overeenkomsten in de dingen zelf. Ze bestaan dus alleen in de ziel en worden niet zomaar uitgedacht. Het abstractieproces is slechts mogelijk met meerdere, ja, het liefst met vele *singularia*¹¹⁰.

Burkard beweert, dat Biel voor de *figmentum*-theorie heeft gekozen – de theorie waarin het *universale* een *esse subjectivum* bezit – omdat de *fictum*-theorie – waarin het *universale* een *esse objectivum* wordt toegeschreven – zich er niet zou toe lenen om door middel van meerdere *singularia* tot een *universale* te komen. In de *fictum*-theorie zou het *universale* slechts op één *singulare* gestoeld worden¹¹¹. In ieder geval zou de wijze waarop Biel Ockhams *fictum*-theorie interpreteert een dergelijke zwakheid aanwijzen¹¹². Vanwege de op het *fictum*-model geuite kritiek grondt Biel dan ook, volgens Burkard, het abstractieproces niet op één enkele zaak, maar op de overeenkomst tussen meerdere zaken¹¹³. Burkard wil dit bewijzen met een tekst: „*nec tantum ab una re singulari abstrahimus universale sed etiam a pluribus singularibus inter se convenientibus abstrahitur universale.*“ Het tweede lid van de tekst zou dan de abstractie-theorie eigen aan Biel verwoorden¹¹⁴.

Wij vragen ons echter af, of Biel hierin inderdaad zo oorspronkelijk is als Burkard wil doen uitkomen. Want reeds in de proloog wordt duidelijk, dat Biel zich op Ockham beroept in zijn uitleg van het abstractiemodel¹¹⁵. En ook

¹⁰⁹ Coll. 1, p. 233; F. BURKARD, *Philosophische Lehrgehalte*, p. 81–82.

¹¹⁰ Coll. 1, p. 16.

¹¹¹ F. BURKARD, *Philosophische Lehrgehalte*, p. 183–184 „... daß dieser ockham-sche Allgemeinbegriff nicht wirklich allgemein sein könne, da er aufgrund der intuitiven Erkenntnis einer singulären Sache gebildet sei...“

¹¹² *Ibidem*; Coll. 1, p. 171 „Et propter illam similitudinem in esse objectivo naturaliter repraesentat rem extra et supponit pro ea. Et cum se habet indifferenter ad singularia quae repraesentat, dicitur universale“; Coll. 1, p. 173 „Fictum seu conceptus repraesentat rem a qua fingitur sive abstrahitur; sed non abstrahitur nisi a re singulari, quia res non est nisi singularis...“

¹¹³ F. BURKARD, *Philosophische Lehrgehalte*, p. 184.

¹¹⁴ *Ibidem*; Coll. 1, p. 177.

¹¹⁵ Coll. 1, p. 16 „... pro notitia universali abstracta a multis singularibus“; Ockham, *Ordinatio* 1, p. 30.

voor Ockham geldt dat het proces gestoeld is op meerdere *singularia*¹¹⁶. Bovendien interpreteert Burkard de kritiek van anderen op Ockhams *fictum*-theorie te zeer ten gunste van zijn eigen opvatting¹¹⁷. Ten derde is Biels alternatieve oplossing niet exclusief: hij geeft twee lijnen die in eenzelfde abstractieproces thuishoren, welke twee lijnen beantwoorden aan de werking van het verstand¹¹⁸. Tenslotte hebben bekende vorsers op het gebied van Ockhams kenleer, zoals Hochstetter, Boehner en Vignaux nergens gewezen op een abstractieproces bij Ockham dat slechts van één singuliere zou uitgaan¹¹⁹. Wellicht is Burkard tot zijn interpretatie gekomen bij gebrek aan de informatie die Vignaux hem had kunnen bieden¹²⁰.

Dit alles tesamen genomen moeten wij dan ook besluiten dat Biel in zijn abstractiemodel in beginsel niet onafhankelijk van Ockham is. Wel kunnen we bij hem, uitdrukkelijker dan bij Ockham, twee lijnen in het abstraheren onderscheiden: die, welke vertrekt vanuit meerdere dingen; en die, welke vertrekt vanuit de verschillende omstandigheden van één enkel ding. Deze laatste vorm zouden wij analyse willen noemen. Burkards belangrijke interpretatie van Biels kenleer willen wij thans wat nader onderzoeken.

Kritiek op sommige elementen in de interpretatie van Burkard

Burkards interpretatie mondt uit in de slotsom, dat Biel geen uniforme mening heeft wat betreft de mogelijkheid door intuïtieve kennis distincte kennis te verwerven¹²¹. Wij zullen Burkards voorstellingswijze nog eens kritisch door-nemen om aan te tonen dat Biel zichzelf op dit punt trouw blijft.

¹¹⁶ *Ibidem*; P. BOEHNER, *CAO*, p. 100, 140, 147, 160, 161, 207.

¹¹⁷ Zie hierboven noot 112. Biel vervolgt namelijk in *Coll.* 1, p. 173 „Fictum seu conceptus repraesentat. . . nisi singularis; ergo repraesentat praecise rem singularem et per consequens erit singularis“. Het blijkt dat Biel het abstractieproces vanuit één enkele zaak naar voren brengt om te bewijzen dat het *universale* singulier is.

¹¹⁸ *Coll.* 1, p. 223 „A notitia ergo prima intellectiva intuitiva abstrahit intellectivam abstractivam singularem vagam sicut sensus. Deinde abstrahit duplicem notitiam, singularem et communem. Singularem, nam habita singulari vaga significante multas circumstantias sensu perceptibiles, considerans aliquas variari aliis manentibus, abstrahit duos conceptus: unum eius quod mutatur, alium repraesentantem praecise illud quod manet immutatum. Et omnes hi sunt singulares. Nec ab illa abstractione cessat, donec perveniat ad conceptus simplices significantes tantum unam qualitatem absolutam. Item: considerans plura singularia convenientia sibi similia inter se in aliquibus quam cum aliis, abstrahit conceptum communem adaequate repraesentantem huiusmodi convenientia“.

¹¹⁹ Voor Boehner zie hierboven noot 116. Boehner verwijst uitdrukkelijk naar Biel (p. 161); P. VIGNAUX, *Nominalisme*. – *DThC* 11 (1931), 753–754.

¹²⁰ Zie hiervoor zijn literatuuropgave, waarin Vignaux ontbreekt, F. BURKARD, *Philosophische Lehrgehalte*, p. 194–199.

¹²¹ *Ibid.*, p. 61–66, 70, 180; zie hieronder noot 135.

Als voorwaarde voor distincte kennis stelt Biel de intuïtieve kennis, want slechts door intuïtieve kennis kan men een kennis verwerven, die de zaak in zich representeert; die alles wat tot de zaak behoort weergeeft en niets wat niet tot de zaak behoort (distincte kennis). Biel spreekt hier over *essentiale*: wat tot de zaak behoort is het wezenlijke van de zaak¹²². In die zin zou men distincte kennis substantie- of wezenskennis kunnen noemen.

De voorwaarde die Biel voor distincte kennis stelt zou volgens Burkard niet door Ockham vereist worden. Integendeel, voor Ockham zou juist door intuïtieve kennis geen distincte kennis mogelijk zijn. Burkard baseert zich hierbij op een merkwaardige propositie van Ockham: „*Dico quod nulla substantia corporea exterior potest a nobis in se naturaliter cognosci, quidquid sit de anima intellectiva vel quacumque substantia quae est de essentia cognoscentis*“¹²³. Maar als we de teksten rond deze propositie beschouwen wordt in ieder geval duidelijk, dat Ockham niet zonder meer de onmogelijkheid poneert om van intuïtieve kennis tot wezenskennis te komen. Ockham formuleert daarentegen deze voorwaarde twee maal heel duidelijk: „... *quia nihil potest cognosci naturaliter in se nisi praecognoscatur intuitive*...“, en „... *dico quod nullus potest naturaliter cognoscere abstractivum aliquam rem in se nisi praecognoscat eandem intuitivum*...“. Dan laat hij daar de propositie op volgen waar Biel zo'n moeite mee heeft: „Ik zeg dat geen enkele uiterlijke lichamelijke substantie door ons op natuurlijke wijze wezenlijk gekend wordt, (tenzij) wat dan ook van het verstand of van welke substantie dan ook, die tot het wezen van de kenner behoort“¹²⁴. Bij Biel vinden we een dergelijke propositie terug: „Van geen enkele niet-intuïtief gekende zaak kunnen we een distincte kennis hebben, behalve van eigen akten“¹²⁵. We zien dat zowel de opmerking van Ockham als die van Biel in twee leden uiteen valt: de *sensatio exterior* (geen enkele lichamelijke uiterlijke substantie — geen enkele niet-intuïtief, gekende zaak) en de *sensatio interior* (van het verstand of van welke substantie ook, die tot het wezen van de kenner behoort — van eigen akten).

Biel wil de vreemde passage van Ockham verklaren door op te merken, dat volgens Ockham het zintuig slechts abstractief kent en niet concreetief¹²⁶.

¹²² Coll. 1, p. 26, 36, 227.

¹²³ F. BURKARD, Philosophische Lehrgehalte, p. 61, 64; Ockham, *Ordinatio*, 2, p. 412.

¹²⁴ Ockham, *Ordinatio* 2, p. 403, 410, 412.

¹²⁵ Coll. 1, p. 36 „Unde de nulla re non sensata possumus habere distinctam notitiam pro statu illo, exceptis quibusdam actibus et passionibus propriis“.

¹²⁶ Coll. 1, p. 26 „Item videtur quod Doctor teneat, quod sensus solum cognoscat abstractivum, non concretivum. Unde inquit q. 2 dist. 3: Nulla substantia corporea exterior potest a nobis in se naturaliter cognosci. Et secundum hoc etiam saepe opus est dicta sua moderare“.

Burkard vertaalt „concretief“ door „intuïtief“¹²⁷. Maar wanneer we de vertaling van Burkard toepassen krijgen we de volgende, moeilijk te staven bewering: het zintuig is alleen in staat tot een *cognitio abstractiva*, niet tot een *cognitio intuitiva*. Het lijkt ons dan ook beter „concretief“ en „abstractief“ te zien in het licht van de *concreta* en *abstracta*. Want dan wil de propositie zeggen, dat we, als we een externe zaak kennen, deze altijd zo kennen, dat we er allerlei kwaliteiten van kennen. Aldus zal het zintuig niet „wit“ kennen maar „witheid“. We hoeven hier maar te denken aan het bekende voorbeeld van Ockham, waarin Socrates gezien wordt en zijn witheid, waaruit de evidente waarheid volgt dat Socrates wit is¹²⁸.

Samenvattend kunnen we zeggen dat zowel Ockham als Biel de intuïtieve kennis stellen als voorwaarde voor wezenskennis. Dat Ockham echter aan de mogelijkheid om tot wezenskennis van externe zaken te komen twijfelt. Dat Biel deze twijfel van Ockham uitlegt door te wijzen op de zwakheid van het zintuig, dat stuksgewijze kent (*abstractive*, Socrates en zijn witheid). Het verstand moet de kennis bij elkaar denken (*concretive*, Socrates is wit). Enerzijds is dus de intuïtieve kennis noodzakelijk om tot wezenskennis te komen, anderzijds is ze niet voldoende. Vandaar is het ook begrijpelijk dat er een uitzondering gemaakt wordt voor de kennis van innerlijke akten. Hier is de rol van het zintuig minder groot, zo niet verdwenen.

Tegenover de wezenskennis staat de confuse kennis. Iets op confuse wijze kennen betekent, dat niet alles, wat tot de zaak behoort, gekend wordt. Daarom kan een *simplex* slechts distinct gekend worden¹²⁹. Want een *simplex* wordt gekend of niet gekend, doch nooit half gekend. Iets op confuse wijze kennen geldt derhalve alleen voor een *compositum*, dat delen heeft.

Biel zegt nergens, hoewel Burkard het tegendeel beweert, dat we door intuïtieve kennis een confuse kennis verwerven. Burkard verwacht „confuus“ met „vaag“¹³⁰. Wanneer inderdaad door intuïtieve kennis een confuse kennis verworven wordt, zou men zich kunnen afvragen: hoe zou het verstand door te abstraheren van sommige gedeelten van het kenobject méér van dat object kunnen kennen dan in de intuïtieve kennis gegeven is? Voor Biel betekent

¹²⁷ F. BURKARD, *Philosophische Lehrgehalte*, p. 62 „... daß Ockham nur eine abstraktive und keine konkretive (d.h. intuitive) distinkte Sinneserkenntnis anzunehmen bereit sei...“

¹²⁸ Zie *Coll.* 1, p. 510 „Clarius sic: ‘unus’ concretive vel ‘unitas’ abstractive dictum de Deo non importat aliquod additum Deo, nec absolutum nec respectivum“. Zie Ockham, *Ordinatio* 1, p. 6–7.

¹²⁹ *Coll.* 1, p. 227; Ockham, *Ordinatio* 2, p. 471–472.

¹³⁰ F. BURKARD, *Philosophische Lehrgehalte*, p. 63, 64, 65, 70, 178, 182, 185; L. BAUDRY, *Lexique philosophique*, p. 52; C. CURREY, *The Natural Theology*, p. 189.

„*vaga*“ evenwel niet „*confusa*“ maar „*indeterminata*“. De „*vage*“ kennis verbergt geen aspect van de zaak, maar geeft de zaak juist in alle concreetheid, met alle omstandigheden waarin de zaak verkeert. Om de zaak te determineren, om een *cognitio determinata* te verkrijgen is het nodig abstractie te maken van de omstandigheden¹³¹.

Dit abstraheren heeft twee concepten tot resultaat: een waarin wordt gekend dat wat verandert, en een waarin wordt gekend dat wat blijft¹³². Burkard vertaalt „wat blijft“ door „wezenlijk“¹³³. Dit is echter een te sterke uitdrukking. „Wat blijft“ betekent hier het ding, losgemaakt van de omstandigheden. Deze twee concepten zijn singulier en beperken zich tot het gekende object. Maar door vergelijking met meerdere *singularia* abstraheert het verstand een *conceptus communis* dat de overeenkomst tussen de *singularia* uitzegt¹³⁴.

Omdat Burkard de begrippen „*vaga*“ en „*confusa*“ verwart komt hij tot de conclusie, dat Biel zichzelf in het *Collectorium* tegensprekt wat betreft de mogelijkheid van een distincte kennis die slechts mogelijk is door een intuïtieve kennis, terwijl hij in d. 3 zou spreken over de onmogelijkheid van een distincte kennis langs de intuïtieve kennis. Distincte kennis zou in dit geval slechts mogelijk gemaakt worden door abstractie¹³⁵. Maar deze abstractie, zo merken wij op tegen Burkard, geeft geen distincte maar gedetermineerde kennis. Distincte kennis wordt juist verondersteld om een zaak *determinate* te kennen.

Burkard geeft het ken- en abstractiemodel, om aan te tonen dat Biel via het abstraheren kan komen tot een vergelijking der *singularia* zodanig dat hij er een *convenientia rerum* in kan ontdekken, die gegrond is in het *singulare* zelf. Door de nadruk te leggen op de *convenientia rerum* zou Biel kunnen ontkomen aan het verwijt der realisten dat het universele, opgevat als *esse objectivum*, slechts teken zou zijn van één *singulare* en derhalve in zijn tekenfunctie maar naar één enkel ding zou verwijzen. Biel zou daarom voor de *figmentum*-theorie hebben gekozen¹³⁶.

Toch is het opvallend, vinden wij, dat Biel zelf de twee door Ockham gegeven mogelijkheden van *esse objectivum* en *esse subjectivum* handhaaft, maar evenals Ockham uiteindelijk de voorkeur geeft aan het *esse subjectivum*. Dat Biel tenslotte voor het laatste kiest is een kwestie van kiezen voor de eenvoudigste oplossing. Het wordt uit Biels tekst zelf niet duidelijk dat zijn abstractiemodel niet toepasbaar zou zijn op het concept als *esse objectivum*.

¹³¹ Coll. 1, p. 232–233; Coll. II, d. 3, q. 2, O–P.

¹³² Coll. 1, p. 233.

¹³³ F. BURKARD, Philosophische Lehrgehalte, p. 65.

¹³⁴ Coll. 1, p. 233.

¹³⁵ F. BURKARD, Philosophische Lehrgehalte, p. 70–71.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 80, 175, 183, 184, 185.

Wel blijkt het tekenkarakter van het concept in de *figmentum*-theorie beter bewaard te blijven.

De wijze waarop Burkard de *convenientia rerum* benadert, geeft de indruk dat *convenientia* zou beantwoorden aan een bepaalde werkelijkheid in het ding¹³⁷, terwijl toch *convenientia* niets anders uitdrukt dan een relatie, die als relatie niet beantwoordt aan een apart singulier zijnde, maar verwijst naar twee *singularia* die zich tot elkaar verhouden.

De verdienste van Burkard is dat hij heeft aangetoond hoe, volgens Biel, een *universale* in het kenproces tot stand komt. Maar Biel redeneert geheel in de trant van Ockham en onderscheidt zich op dit punt niet van zijn meester. Wat Biel aangeeft is niet, dat de *convenientia rerum* door abstractie gegrond wordt, want ze vindt haar grond slechts in de zaken zelf¹³⁸, maar dat abstractie het middel is om de *convenientia* te verwoorden. Biels *convenientia* heeft daarom niets te maken met een *universale in re*¹³⁹. Biel spreekt niet over het feit dat de zaken overeenkomen in hun eigenschappen, maar dat ze overeenkomen door zichzelf. Als men wil zeggen dat de dingen ergens in overeen moeten komen, dan kan het slechts hierin zijn, dat van deze dingen hetzelfde concept kan worden uitgezegd. Welnu, het concept is niet iets dat tot de dingen behoort, noch beantwoordt aan een dergelijk concept een aparte werkelijkheid. Abstraheren is dan ook complexe concepten analyseren. Een analyse, die weliswaar op de werkelijkheid berust zoals deze door de intuïtieve distincte kennis gegeven wordt, en in die zin niet willekeurig, maar waarvan de conceptuele resultaten daarom nog niet beantwoorden aan aparte werkelijkheden. De toepassing van deze vorm van redeneren vindt men in het probleem, of men over God en schepsel een eenzinnig concept kan uitzeggen¹⁴⁰.

In Biels abstractiemodel komt de mogelijkheid aan het licht, op de werkelijkheid gegrond, met één concept meerdere *singularia* te benoemen, en met meerdere concepten één *singulare*. Wij zullen in een volgend hoofdstuk de taalfilosofische verwickelingen van deze mogelijkheid moeten onderzoeken. Daarop vooruit lopend kunnen we reeds het vóórkomen van een oppervlakte- en een dieptestructuur vermelden¹⁴¹.

Biel blijkt in zijn opvatting over het statuut van het *universale* geen „nominalist“ te zijn in letterlijke zin. Biels *universale* is gegrond op de werkelijkheid. Het echte nominalisme wordt door hem even ter sprake gebracht — ofschoon Burkard het tegendeel beweert¹⁴² — waar Biel vier te verwerpen meningen geeft

¹³⁷ *Ibid.*, p. 85, 86.

¹³⁸ *Coll.* 1, p. 167.

¹³⁹ F. BURKARD, *Philosophische Lehrgehalte*, p. 86.

¹⁴⁰ *Coll.* 1, p. 181.

¹⁴¹ Zie hoofdstuk IV, p. 91–92.

¹⁴² F. BURKARD, *Philosophische Lehrgehalte*, p. 87.

over het *universale* als zijnde in de ziel. De vierde mening is die van Roscellinus welke zegt, dat niets universeel is krachtens zijn natuur maar krachtens de afspraak der mensen, zoals ook het woord universeel is¹⁴³. Het is duidelijk dat Biel zich met deze opvatting niet wil verenigen.

Hoe Biel erin slaagt, ondanks het feit dat hij voor het *universale* geen werkelijkheid buiten de ziel aanneemt, toch deze wereld van contingente feitelijkheden tot een geordend geheel te denken, zullen we duidelijk maken aan de hand van zijn opvatting over de wetenschap.

HET STATUUT DER WETENSCHAP

In het voorgaande hebben we aangetoond dat Biel de opvatting verwerpt als zouden de *universalia* beantwoorden aan werkelijkheden buiten de ziel. Door ze slechts een gedacht zijn toe te kennen, zondert Biel zich af van het kamp der realisten. Voor hem is de wereld een geheel van afzonderlijke werkelijkheden, die werkelijk van elkaar te onderscheiden zijn door het beginsel van tegenspraak. Men kan zich afvragen hoe het mogelijk is door middel van deze afzonderlijke gegevens een geordende of samenhangende kennis van de wereld te verwerven.

Op grond van ervaring is de mens in staat oordelen uit te spreken en zich *experimenta* te vormen. Doch niet alleen de zintuigen geven toegang tot het geordende geheel der dingen, ook het verstand is bij machte door redenering oordelen uit te spreken, welke zelfs die der ervaring te boven gaan. In dit verband fungeert Biels opvatting over wat wetenschap is. Hij kent er twee betekenissen aan toe, die hij ontleent aan Ockham¹⁴⁴.

Allereerst duidt „wetenschap“ een bepaald vakgebied aan en is als zodanig een verzamelnaam van enkelvoudige en samengestelde kennis, oordelen daarover in beginselen en conclusies, weerleggingen van dwalingen en oplossingen van valse redeneringen, definities en systemen. De eenheid van al deze kennis ligt in een bepaalde geordenheid, die de afzonderlijke noties met elkaar verbindt¹⁴⁵. Het is duidelijk dat wetenschap, zo opgevat, niet een enkelvoudige kennis is, die een enkele hoedanigheid van de ziel uitmaakt, maar één verzameling van allerlei soorten kennis, die ieder voor zich tot verschillende gebieden kunnen behoren¹⁴⁶.

Genoemde betekenis van „wetenschap“ stoelt op een tweede begrip van „wetenschap“ zijnde een enkelvoudige *habitus* die zich onderscheidt van andere

¹⁴³ Coll. 1, p. 170; Ockham, *Ordinatio* 2, p. 266–271.

¹⁴⁴ Coll. 1, p. 13; Ockham, *Ordinatio* 1, p. 8–11.

¹⁴⁵ Coll. 1, p. 13.

¹⁴⁶ Coll. 1, p. 13.

habitus, welke alle een wijze van kennis uitdrukken, zoals *intellectus* en *sapientia*¹⁴⁷. Wil kennis wetenschap zijn (*scientia*) volgens de tweede betekenis, dan moet ze voldoen aan verschillende voorwaarden: ze moet een evidente kennis zijn van een noodzakelijke waarheid en zodanig, dat ze veroorzaakt kan worden vanuit premissen in een syllogistisch betoog¹⁴⁸. Een dergelijke kennis wordt uitgesproken in een wetenschappelijk oordeel, dat derhalve ook aan genoemde eisen moet beantwoorden. Met andere woorden: een wetenschappelijk oordeel is een noodzakelijke, betwifelbare, bewijsbare propositie. Noodzakelijk, omdat contingente proposities uitgesloten moeten worden evenals *per se* gekende die de betwifelbaarheid in de weg staan¹⁴⁹. Bewijsbaar, omdat de premissen noodzakelijke proposities moeten zijn¹⁵⁰.

De contingente proposities worden uitgesloten, daar ze weliswaar evident kunnen zijn, maar zeker niet noodzakelijk. Een contingente propositie kan nooit noodzakelijk zijn¹⁵¹. De *per se* gekende propositie staat tegenover die, welke op grond van ervaring kan worden uitgesproken. Haar evidentie wordt verkregen door de termen der propositie te kennen en hun plaats in de propositie¹⁵².

Het onderscheid tussen de betreffende proposities is daarom van belang, omdat het redeneren niet zozeer een grammaticale als wel een logische bezigheid is. Wetenschap is de kennis van proposities¹⁵³. Voor de *assensus*, het beamen van opgedane kennis, is niet louter grammaticale juistheid vereist, maar bovendien logische: het predikaat en het subject dienen in de juiste verhouding tot elkaar te staan. Vanuit een dergelijke juiste propositie ontstaat de evidentie, die allereerst aan de *assensus* (*adhaesio*) toekomt en langs deze aan de vaststellende propositie (*apprehensio*). Niet afzonderlijke begrippen doch slechts proposities kunnen voorwerp van *assensus* zijn. Hieruit is het verwijt der realisten ontstaan dat Ockham en de zijnen zich alleen met woorden bezighouden en niet met dingen. „*Nos imus ad res de terminis non curamus*“, hebben de realisten daarentegen als slagzin¹⁵⁴.

Voor Biel is weten echter voornamelijk een taalbezigheid. Alle zaken en verhoudingen moeten eerst vertaald worden, wil men ze kennen in oordelen.

¹⁴⁷ Coll. 1, p. 10, 14, 34-35; Ockham, *Ordinatio* 1, p. 98, 222-224.

¹⁴⁸ Coll. 1, p. 33.

¹⁴⁹ Coll. 1, p. 223 „... quod propositio per se nota... est propositio necessaria non dubitabilis“.

¹⁵⁰ Coll. 1, p. 32-33.

¹⁵¹ Coll. 1, p. 10, 684; L. BAUDRY, *Lexique philosophique*, p. 219.

¹⁵² Coll. 1, p. 12, 222.

¹⁵³ Coll. 1, p. 159.

¹⁵⁴ Coll. 1, p. 23-24; R. PAQUE, *Das pariser Nominalistenstatut*, p. 10-11; G. RITTER, *Studien zur Spätscholastik*, Bd. II, p. 21; F. EHRLE, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia*, p. 222; C. GIACON, *La suppositio in Guglielmo di Occam e il valore reale delle scienze*. - *Arts libéraux*, p. 939-947.

Uiteindelijk verwijzen de woorden echter wel naar iets anders, hetzij naar dingen, hetzij naar woorden, hetzij naar concepten. Naar gelang de delen der propositie supponeren voor zaken of voor concepten, onderscheidt Biel twee soorten wetenschappen: de *scientia realis* en de *scientia rationalis*¹⁵⁵.

De demonstratie is het eigenlijke werktuig met behulp waarvan een wetenschappelijke propositie wordt gevormd. In strikte zin is het een sluitrede waarvan de premissen noodzakelijk zijn en zodanig dat ze een evidente conclusie kunnen voortbrengen. Uiteraard zijn de premissen derhalve bekender dan de conclusie. Ze kunnen *per se* gekende proposities zijn of gekend door ervaring. De conclusie mag echter geen onmiddellijke gekende propositie zijn, want dan zou ze niet vóór het demonstratieproces betwijfeld kunnen worden. De demonstratie maakt juist gebruik van een term, waaraan het predikaat der conclusie eerder toekomt dan aan het subject der conclusie¹⁵⁶. Een dergelijke term is gewoonlijk de middenterm van het syllogistisch betoog.

Een bijzonder geval van demonstreren is de *demonstratio potissima*: een sluitrede die vanuit de oorzaak naar het effect redeneert (*propter quid et a priori*), die universeel geldt zowel voor alle gevallen als voor alle tijden, die bovendien affirmatief is¹⁵⁷.

Daar het gehele bedrijf der demonstratie er op neer komt de juiste proposities bijeen te brengen, waarin de juiste subjecten en predikaten moeten fungeren, is het belangrijk hoe subject en predikaat zich tot elkaar verhouden. Biel stelt dan ook de vraag, of het predikaat in een wetenschappelijke propositie werkelijk van zijn subject onderscheiden wordt¹⁵⁸. Met andere woorden: verhouden subject en predikaat zich als twee afzonderlijke zaken? Biel past nu weer de scheiding toe die er bestaat tussen het werkelijke en het gedachte zijnde. Tussen het subject en wat het aankleeft (kwaliteiten) bestaat een onderscheid,

¹⁵⁵ Coll. 1, p. 159; K. BANNACH, Die Lehre von der doppelten Macht Gottes, p. 39 (noot 128), 41 (noot 135), 353. Om aan het verwijt van de realisten te ontkomen ontwerpt Gregorius van Rimini zijn leer over het *complexe significabile*. Niet alleen de afzonderlijke concepten verwijzen naar afzonderlijke zaken, maar ook de propositie in zijn geheel verwijst naar een stand van zaken, die als stand van zaken een eigen werkelijkheid bezit. Zie P. VIGNAUX, La problématique du nominalisme, p. 310 vv, die de positie van Gregorius beschouwt als een midden tussen het realisme en het terminisme, welk midden hij „dictisme“ noemt; H. ELIE, Le complexe significabile. Parijs, 1937; G. NUCHELMANS, Theories of the Proposition. Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsity. Amsterdam, 1973, p. 227–242.

¹⁵⁶ Coll. 1, p. 33, 35; D. WEBERLING, Theory of Demonstration according to William Ockham. St. Bonaventure (N.Y.), 1953.

¹⁵⁷ Coll. 1, p. 44–45; L. BAUDRY, Lexique philosophique, p. 76; G. LEFF, William of Ockham, p. 290.

¹⁵⁸ Coll. 1, p. 38.

evenals tussen het subject en zijn predikaat. Maar zijn ze te onderscheiden, dan ook te scheiden. Hieruit volgt dat het subject zonder predikaat kan bestaan¹⁵⁹.

Een belangrijke conclusie naar aanleiding van bovenstaande redenering is de onmogelijkheid vanuit kennis over een afzonderlijk ding door redenering te komen tot kennis over een ander afzonderlijk ding. Men kan niet door redenering vanuit de kennis over het subject komen tot de kennis over zijn predikaat of kwaliteit. Daarvoor is telkens een intuïtieve kennis vereist. Want het predikaat zegt iets van het subject, maar verwijst eveneens naar iets buiten het subject (connotatie). Het bijeenhoren van subject en predikaat kan slechts in een intuïtieve kennis worden geweten (Socrates en zijn wijsheid). Nogmaals blijkt, uit de verhouding tussen subject en predikaat en de daaruit zo even vermelde conclusie, de paralleliteit die er bestaat tussen de taal en de werkelijkheid.

Men kan wetenschappelijke oordelen in twee groepen onderscheiden: de praktische en de speculatieve proposities. Een praktische propositie is die, welke de kenner richt naar een of ander werk dat in zijn macht ligt¹⁶⁰. Deze definitie wordt bepaald vanuit het begrip „*praxis*“ dat Biel aan Eustratius ontleent. *Praxis* kan alles zijn wat in onze macht ligt te doen. Daartoe behoren het willen, het denken en het voelen¹⁶¹. Zo kan iedere speculatie als denkakt *praxis* zijn¹⁶². Iedere denkakt is derhalve *praxis*, maar afhankelijk van het willen. Daarom betekent „*praxis*“ niet alleen de akt, maar connoteert ook het vrijelijk willen. Dit is belangrijk in verband met de verdienstenleer¹⁶³.

Er is een verschil tussen *praxis* en praktische propositie. Want *praxis* sluit het doen in, de praktische propositie niet. Zij is het oordeel, dat uitgesproken wordt over het doen. *Praxis* is bijvoorbeeld het geven van aalmoezen aan de armen, of het opstellen van een syllogisme, terwijl voorbeelden van praktische proposities zijn: „aan de armen moeten aalmoezen gegeven worden“ of „het syllogisme moet opgesteld worden rekening houdend met figuur en wijze“¹⁶⁴.

De praktische propositie is speculatief, met dit verschil dat de speculatieve niet directief is¹⁶⁵. Beide soorten proposities worden door zichzelf van elkaar onderscheiden en niet door iets van buitenaf. Deze regel beantwoordt geheel

¹⁵⁹ Coll. 1, p. 39-40.

¹⁶⁰ Coll. 1, p. 70.

¹⁶¹ Coll. 1, p. 63-64; Eustratius (vóór 1055-c. 1120), leerling van Johannes Italos, de opvolger van Michael Psellos te Byzantium, werd metropoliet van Nicea en schreef commentaren op de werken van Aristoteles, met name op het eerste en zesde boek van de *Ethica ad Nicomachum*, PAULY-WISSOWA 11 (1907), 1490-1491.

¹⁶² Coll. 1, p. 66.

¹⁶³ Coll. 1, p. 65.

¹⁶⁴ Coll. 1, p. 67.

¹⁶⁵ Coll. 1, p. 67.

aan het reeds vermelde beginsel van onderscheid. Aldus worden ze niet onderscheiden naar hun subject, want hetzelfde subject kan in een speculatieve en in een praktische propositie fungeren¹⁶⁶.

SAMENVATTING

In de kenleer van Gabriël Biel spelen zowel filosofische als theologische overwegingen een rol. Enerzijds wil Biel het weten over God en wereld achterhalen, volkomen trouw blijvend aan zijn filosofische beginselen, anderzijds heeft ook de openbaring een plaats in het opstellen van zijn kenleer. Dit komt het meest volgehouden tot uitdrukking in zijn leer over Gods absolute macht en de door Hem ingestelde orde.

Met behulp van dit dialectisch onderscheiden moment houdt Biel de intuïtieve en abstractieve kennis uit elkaar, de twee pijlers waarop zijn kenleer rust. Vooral de abstractieve kennis is van belang om te waarborgen, dat de mens ook voorwerpen die voor hem niet meer aanwezig zijn toch nog kan kennen. De abstractieve kennis leidt tot herinneringskennis; bovendien speelt ze een zeer belangrijke rol in de vorming der *universalia*.

De mens is in Biels beschouwing niet veel meer dan de psychische ruimte waarbinnen het kennen geschiedt. In 's mensen kennen is een paralleliteit aan te wijzen tussen zintuigelijk en verstandelijk kennen, waardoor impliciet benadrukt wordt, dat de mens een eenheid is van lichaam en ziel zoals ook duidelijk in Biels antropologie naar voren komt.

Nadat we duidelijk maakten hoe, volgens Biel, God en wereld gekend worden, konden we onze aandacht richten op de structuur van de werkelijkheid zelf. Voor Biel bestaat de totale werkelijkheid uit werkelijke en gedachte zijnden. De structuren van beide soorten zijnden lopen parallel; beide gebieden zijn wel nauwkeurig gescheiden. Waarmee gekend wordt is het gedachte zijnde, het concept. Naar de plaats van het concept richt zich ook het *universale* als een concept, dat eenzinnig meerdere zijnden betekent of representeert. Ook het *universale* behoort geheel tot het gedachte zijn; is echter wel gegrond in het werkelijke zijn door de overeenkomst der zaken.

Tenslotte biedt Biels wetenschapsleer de instrumenten, waarmee men de afzonderlijke contingente concepten en *universalia* kan verbinden tot een verantwoorde orde van kennis, waardoor een greep op de absolute werkelijkheid mogelijk wordt.

¹⁶⁶ Coll. 1, p. 69-70.

HOOFDSTUK IV

BEGINSELEN EN WERKWIJZE IN BIELS THEOLOGIE

In de twee voorgaande hoofdstukken hebben we achtereenvolgens het instrumentarium van Biels logica en kenleer gegeven. Dit, om in onze verdere beschouwingen niet gehinderd te worden door het uiteenzetten van regelmatig voorkomende begrippen. Thans willen we de logica en kenleer van Biel in een fundamenteel-dogmatisch kader plaatsen. Vandaar dat we Biels beginselen zullen toetsen aan zijn werkwijze.

Ernst wijst erop dat Biel zijn voornaamste beginselen van Ockham overneemt en ze zelfs hier en daar nog strenger hanteert dan de Inceptor Venerabilis. Het zijn de vijf volgende: het beginsel van tegenspraak, van Gods almacht, van de eerste oorzakelijkheid, het „scheermes“ en het contingentieprincipe¹. Van de eerste drie is het beginsel van tegenspraak de spil. We zullen dan ook, aan de hand van de volgende vragen, de toepassing van dit logicaprincipie nader uitwerken in het theologisch raam van geloven en weten. Houdt Biel het beginsel in alle gevallen aan? Of maakt hij er soms een uitzondering op? Wat is de plaats van de taalwetenschap in het geheel der theologie, dat een „talig“ bezigzijn is? Draagt de theologie inderdaad een wetenschappelijk karakter? Kan men, gezien het mogelijke wetenschappelijke karakter der theologie, komen tot een natuurlijke godskennis?

GELOVEN EN WETEN

Het onderscheid dat Biel aanbrengt tussen geloven en weten wil hij niet uitbreiden tot een kloof, waardoor beider gebieden onoverbrugbaar van elkaar gescheiden worden². Oberman heeft het psychologisch proces beschreven waarin men, volgens Biel, langs het weten van semi-argumenten tot geloven kan komen; hoe men van quasi-evidentie naar zekerheid kan gaan³. Dit proces wijst bovendien naar de mogelijkheid van apologetiek, waartoe het geloof zich moet kunnen

¹ W. ERNST, *Gott und Mensch*, p. 104.

Voor het beginsel van Gods almacht (*potentia Dei absoluta/ordinata*) zie ook hoofdstuk III, p. 53–55.

² *Coll.* 1, p. 659; er is een kennen dat van zekerheid vanuit elders overgaat naar evidentie vanuit eigen inzicht.

³ H. OBERMAN, *The Harvest*, p. 78–81.

lenen. Het instrument der apologetiek kan slechts de rede zijn, het enige aanknopingspunt met het denken der ongelovigen. We zien Biel dan ook regelmatig de formule gebruiken „hoewel het geloof dit (reeds met zekerheid) zegt, kan het nog met argumenten gestaafd worden“⁴. Tegelijk is hier evenwel de zwakheid van het eigen denken aan de kaak gesteld tegenover de zekerheid, die het geloof als extra-moment, verschaft⁵. Er zijn vele gevallen, waaronder de triniteitsleer, waar noch redeneringen van verklarende, noch van overtuigende aard iets aan de verheldering van de geloofswaarheid kunnen bijdragen⁶. Daarom is het gezag van de Filosoof bij uitstek, Aristoteles, wiens ideeën slechts op eigen denken berusten, niet zo groot. Hij heeft trouwens veel beweerd, wat ook hij zelf niet kan aantonen⁷. Men mag derhalve niet zeggen, dat Biel kost wat kost Aristoteles volgt. Er is voor hem een hogere autoriteit, het geloof zelf⁸.

Biel verstaat onder „geloof“ een verzamelnaam voor uitspraken die hun neerslag gevonden hebben in verschillende geschriften en in de overlevering⁹. Op de eerste plaats in de Heilige Schrift, door God geopenbaard. Dan in de conciliebesluiten, de artikelen der *symbola*, de uitspraken der vaders en wat als evident uit de Schrift kan worden afgeleid. Het geloof is geen eenmaal gegeven grootheid, maar er heeft een ontvouwing van de geloofsschat plaats, zowel door de studie der theologen als door de dwalingen der ketters. De laatsten immers nopen de godgeleerden tot nieuwe, duidelijker uitspraken¹⁰. Jegens deze geloofsschat is slechts nederige onderwerping mogelijk, hij is het hoogste gezag¹¹. De zeggenschap van de Filosoof staat dus onder controle van een hogere, die van het geloof¹². Daar de vaders door Christus zelf zijn onderwezen past Biel zich bij voorkeur aan hun spreektrant en woordgebruik aan, want in de autoriteit hunner geschriften is Christus zelf de eerste zegsman¹³. Tot de vaders behoren met name Augustinus, Hilarius, Ambrosius en Hiëronymus. Duidelijk is, dat Biel een twee-bronnenleer aanhangt: de Schrift met haar uitleg en de mondelinge overlevering¹⁴.

⁴ Coll. 1, p. 363, 365, 529.

⁵ Coll. 1, p. 330, 659.

⁶ Coll. 1, p. 324, 328, 354, 355, 392, 416, 471, 635.

⁷ Coll. 1, p. 308, 632. De gelovigen zien meer, hebben meer inzicht dan de heidenen, hun informatie reikt verder, zie Coll. 1, p. 659.

⁸ Coll. 1, p. 363.

⁹ Coll. 1, p. 114, 195, 202, 271, 273, 362, 383, 411, 529.

¹⁰ Coll. 1, p. 51, 364–365.

¹¹ Coll. 1, p. 380.

¹² Zie hierboven noot 7.

¹³ Coll. 1, p. 118, 265–266, 353, 398, 385, 402, 485, 533.

¹⁴ H. OBERMAN, *The Harvest*, p. 371; E. BUYTAERT, *Circa doctrinam Duns Scoti de traditione et de scripturae sufficientia adnotationes*. – *Antonianum* 40 (1965), 362; A.

Zoals er bij Biel al geen sprake is van uitersten als fideïsme of rationalisme, zo min mogen we hem extreem biblicisme verwijten. Ofschoon hij zegt dat, om gelukkig te worden, het voldoende is te geloven dat alles, wat door God geopenbaard is en allemaal in de Schrift is opgenomen, waar is¹⁵ en dat derhalve de Schrift een voldoende instrument voor het geloof mag heten, is er toch een nauw verband tussen Schrift en Kerk. Want de Kerk gelooft de Schrift, en alwat de Kerk gelooft bevat katholieke waarheid. Derhalve bevat de Schrift katholieke waarheid. De waarheid van de Schrift wordt door de Kerk bemiddeld¹⁶. Zij interpreteert de Schrift en leidt eruit af, geleid door de inspirerende en nog steeds openbarende Geest. Vandaar de harmonische voortgang van Schrift naar vaders, in het geloof¹⁷.

Het menselijk verstand heeft in geloofszaken weliswaar het laatste woord niet, maar kan toch een verhelderende taal spreken. Begrijpbaarheid of verstaanbaarheid is een pedagogisch middel om iemand in het geloven op weg te helpen. Daarom proberen de vaders, door Christus onderricht, de geloofszaken volgens het menselijk begrijpen uit te drukken¹⁸. Vandaar ook dat, terwijl het feit hetzelfde blijft, de uitdrukkingwijze der theologen telkens kan verschillen¹⁹. Hoezeer er ook uitgegaan wordt van de geloofsgegevens, toch is de grote opdracht van de theoloog ze verstaanbaar te maken voor de rede. Dit theologisch bedrijf vindt bij Biel zijn fundament in I *Petrus* 3, 15 „Heiligt in uw hart Christus de Heer, altijd bereid tot verantwoording aan alwie u rekenschap vraagt van de hoop die in u leeft“²⁰.

Niet alle waarheden komen uitsluitend langs de openbaring tot ons. Er zijn ook waarheden die met het eigen verstand te achterhalen zijn²¹. Maar het verstand blijft altijd achter op de volle rijkdom aan kennis, die het geloof verschaft. Zo „gelooft“ de filosoof, dat de vorm van het volgende syllogisme juist is: heel de goddelijke essentie is Vader, de Zoon is goddelijke essentie, dus de Zoon is Vader. Maar door de informatie van het geloof weet men, dat

LANG, Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik. Freiburg im Breisgau, 1964, p. 211 toont aan dat ook Ockham uiteindelijk voor een twee-bronnenleer kiest. Zie nog H. OBERMAN, The Harvest, p. 381, 396–399.

¹⁵ Coll. 1, p. 12.

¹⁶ H. OBERMAN, The Harvest, p. 400. Het augustijnse *adagium* „non crederem nisi credit ecclesia“ (PL 42, 824; 42, 176).

¹⁷ Coll. 1, p. 200, 330.

¹⁸ Coll. 1, 353.

¹⁹ Coll. 1, p. 186, 189, 205, 260, 301, 429, 481, 578, 579, 739. Ook voor Ockham geldt dat „omnes quasi concordant in re, sed in modo loquendi discordant“, *Ordinatio* 3, p. 48, 293, 335, 425, etc.

²⁰ Coll. 1, p. 138–139, 387.

²¹ Coll. 1, p. 13 (hier laat Biel bij de waarheden, die natuurlijkerwijze gekend worden weg: „*Deus est*“), 148, 359, 628.

voor een juist syllogisme meer nodig is dan een *regulatio per dici de omni et nullo*. Hierbij is het opvallend, dat Biel voor het vermeende evidente weten van de filosoof het werkwoord „geloven“ gebruikt²². Waarschijnlijk om eens te meer diens houding te benadrukken tegenover die van de theoloog, welke door de zekere gegevens van het geloof „weet“ op welke wijze een syllogisme geldig is. De theoloog moet immers door de bredere informatie, die het geloof hem schenkt, het gebied uitbreiden waarin de geldigheid der logica opgaat. Hij wil daarmee het geloof niet zozeer met de rede verzoenen, nog veel minder de gegevens van het geloof stellen tegenover die, welke met de rede te achterhalen zijn, doch veeleer voor hemel en aarde, voor natuur en bovennatuur eenzelfde noemer ontwerpen, zoals men een derde en een vierde ook onder één noemer moet brengen alvorens ze te kunnen optellen.

Als er dan gesproken wordt van een *logica fidei* mogen we deze niet beschouwen als een logica, die zich zal onttrekken aan de grote regel der natuurlijke logica, die der contradictie. Eerder als een logica welke door een grotere verfijndheid de logische regels zodanig geraffineerd maakt, dat ze op alle gebieden, zowel in de hemel als op aarde, van toepassing zijn.

LOGICA EN GRAMMATICA

De logica en de grammatica vormen twee gebieden, die eeuwenlang op elkaar betrokken zijn geweest. Grammatica als wetenschap is immers ontstaan uit de logische onderzoekingen van Aristoteles en de Stoa, terwijl omgekeerd de middeleeuwse logica onder invloed stond van *grammatici* als Donatus, Martianus Capella en Priscianus met zijn *Institutiones grammaticae*. Door het feit dat in de 10e eeuw de logische geschriften van Boethius, met name door Gerbert van Aurillac en Abbo van Fleury meer benut werden, trad de logica of dialectica sterker op de voorgrond, verdrong de grammatica als woordvoerder der wijsbegeerte en werd hulpwetenschap van theologie, recht en medicijnen²³.

Als kunst van het *trivium* houdt de logica zich bezig met de structurele juistheid der uitspraken en de voorwaarden daartoe. Het gaat haar om de logische vorm der propositie. In de grammatica gaat het om de linguïstische vorm, om de voorwaarden voor het beantwoorden aan een correcte grammaticale zin. In de rhetorica om de regels die men moet toepassen om een schone en aangenaam klinkende redenering op te zetten²⁴.

²² Coll. I, p. 275.

²³ J. PINBORG, Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter. Münster, 1967, p. 22-23; *id.*, Logik und Semantik im Mittelalter. Stuttgart, 1972, p. 13.

²⁴ *Ibid.*, p. 102.

Vanuit het wetenschapsideaal dat door de herontdekking sommige logische geschriften van Aristoteles rond 1150, vooral aan de hand van de *Analytica Posteriora*, begon te groeien en dat voor de wetenschap universele geldigheid verlangde, werd ook de grammatica naar deze eis aangepast. Zij moest derhalve afstand nemen van een of andere bijzondere taal en zich richten op algemene regelmatigheden, voorkomend in iedere taal²⁵. Deze ontwikkeling loopt uit in het bedrijf der *modistae* bij wie de *modi significandi* middelpunt van onderzoek worden. Rond 1260 verschijnen er reeds aparte tractaten onder de titel „*De Modis Significandi*“. Zij zullen ook spreken van *grammatica speculativa*. Alle grammaticale structuren worden door hen bepaald in het licht van genoemde betekenisvormen. Waar de logica eerst model stond voor de grammatica, ontwikkelt de grammatica zich thans tot een wetenschap, die de taal zelf op haar logisch gehalte onderzoekt, tot een leer over de betekenisvormen der taal²⁶.

Het belang van een dergelijke ontleding der taalstructuren dient zich vooral aan vanuit de middeleeuwse beoefening der wetenschap, welke voornamelijk bestond uit het ontleden en duiden van teksten. Met name Martinus en Boethius van Dacia, Thomas van Erfurt, maar ook Siger van Kortrijk en Michael van Marbais zijn bekend om hun tractaten *De Modis Significandi*²⁷. De term gaat terug op Boethius, hoewel deze bij hem nog niet de sterk technische betekenis van later heeft²⁸. Gansiniec houdt het erop, dat Boethius beschouwd moet worden als intellectuele schepper, Michael van Marbais als formele grondlegger van dit genre traktaten, die handelen over de constanten der taal²⁹.

De grammatica bekommert zich niet om de werkelijkheid, die door de propositie betekend wordt, maar om de woorden in de propositie zelf, die verschillende betekenisvormen hebben. Zo verwijzen „*dolor*“ en „*doleo*“ beide naar smart, maar „*doleo*“ verwijst mede naar de tijd, heeft daarom een andere betekenisvorm dan „*dolor*“. De *modus significandi* van een *nomen* verschilt dus van die van een *verbum*³⁰. Zo worden de verschillende betekenisvormen van grammaticale begrippen als *coniunctio*, *participium*, *pronomen* onderzocht. Het ont-

²⁵ J. PINBORG, Die Entwicklung, p. 25–27.

²⁶ *Ibid.*, p. 55–56, 60.

²⁷ M. GRABMANN, Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik. – *Mittelalterliches Geistesleben*, Bd. I. München, 1924, p. 118–141. Ada LAMACCHIA, *Modi significandi* di Martino di Dacia. – *Arts libéraux*, p. 913–921.

²⁸ J. PINBORG, Die Entwicklung, p. 30.

²⁹ R. GANSINIEC, *Modi Significandi*. – *Myśl Filozoficzna* 6 (1956), 27 (aangehaald door H. ENDERS, *Sprachlogische Traktate des Mittelalters und der Semantikbegriff*. München, 1975, p. 43). Uit een persoonlijke mededeling van Pinborg aan Enders blijkt, dat Pinborg ontkent, dat Michael van Marbais de eerste modist is geweest, *ibid.*, p. 44.

³⁰ J. PINBORG, *Logik und Semantik*, p. 60, 115; F. HOFFMANN, *Die theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehrers Robert Holcot*. Münster, 1972, p. 60, noot 129.

wikkelen der taallogica bestaat er derhalve niet in grammatica en logica tot één geheel om te vormen³¹, maar de structuur der betekenissen te begrijpen; bestaat erin de laatste theoretische fundamenteën, die de taal stoelen, bloot te leggen³². Is de logica een theorie over de theoretische propositie, om met Heidegger te spreken, dan is de taallogica als onderdeel der logica een theorie over de delen der propositie³³.

Het denken over de betekenisvorm heeft zich ontwikkeld op een realistische voedingsbodem, in een denksfeer waar aan ieder woord een afzonderlijke realiteit buiten de ziel beantwoordde. De structuren van spreken, denken en zijn worden in onmiddellijk verband gezien. Vandaar dat aan de *modi significandi* ook *modi intelligendi* en *modi essendi* beantwoordden: tegelijk met de betekenisvormen nam men het bestaan aan van conceptvormen en zijnsvormen. Door Ockham zal dit onmiddellijk verband tussen spreken, denken en zijn worden genuanceerd.

Niet alleen de theologen, ook de geneesheren en juristen bedienden zich van het instrumentarium der taallogica. Grabmann wijst bovendien op de betrekking van taallogica en rhetorica³⁴.

In de vroegscholastiek heet zowel de logica als de grammatica een *scientia sermocinalis*. Het schijnt dat voor het eerst Aegidius Romanus de logica „*rationalis*“ en de grammatica „*sermocinalis*“ noemt, daar de eerste zich met begrippen, de tweede zich met de taal als verwoorde begrippen bezighoudt. Door dit onderscheid wordt het gebied der uitdrukking gescheiden van dat van de inhoud. De logica wordt nu definitief losgekoppeld van de grammatica, welke beweging haar voltooiing zal vinden bij Ockham. Hij verstaat onder „*sermocinalis*“ slechts „wat de gesproken taal betreft“³⁵. Hij is het ook die, voorafgegaan door Aureoli, logica en grammatica in plaats van speculatieve, praktische wetenschappen noemt, die het verstand raden in het kiezen van de juiste vorm. Dat de grammatica zich op deze wijze teruggedrongen ziet tot het gebied der gesproken taal — en dit gebied wordt steeds onbelangrijker — staat in nauw verband met de veranderde opvatting over teken en betekende onder invloed van Ockham³⁶.

Steunend op Boethius had men de betrekking van het gesproken woord met de gedachte en de zaak zelf gezien als een rechte lijn, waarin het gesproken

³¹ K. WERNER, Die Sprachlogik des Johannes Duns Scotus. Wenen, 1877, p. 549.

³² M. HEIDEGGER, Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus. Tübingen, 1916, p. 160.

³³ *Ibid.*, p. 160.

³⁴ F. HOFFMANN, Die theologische Methode, p. 69; M. GRABMANN, Die geschichtliche Entwicklung der mittelalterlichen Sprachphilosophie und Sprachlogik. — *Mittelalterliches Geistesleben*, Bd. III. München, 1954, p. 249–253.

³⁵ J. PINBORG, Die Entwicklung, p. 102, 106.

³⁶ *Ibid.*, p. 106.

woord verwijst naar de gedachte en de gedachte naar de zaak. Daarom was het woord het eigenlijke teken, het verwees naar het begrip, dat gelijkenis vertoonde met de zaak en als gelijkenis geen teken was in eigenlijke zin. Begrippen deden de keninhoud niet verstaan, maar waren zelf inhoud. Deze opvatting werd eerst door Siger van Brabant en Johannes van Jandun aangevallen en geheel ondergraven door Willem Ockham³⁷.

Ockham vertrok van het standpunt dat een teken iets anders doet kennen. In deze opvatting speelde mee de veranderde theorie over het verstand zelf, dat met de *intellectus agens* ook zijn actieve rol verdwijnen zag. Het verstand bleef slechts plaats van handeling, passief. Het begrip wordt in de leer van Ockham van gelijkenis tot natuurlijk teken, daarmee de *species intelligibiles* overbodig makend³⁸.

Voordat het ding gekend wordt is er van het ding in het verstand geen begrip, dat het ding representeert. Ook geen *species intelligibilis*. De kenact zelf representeert het ding. Het woord als ingesteld teken — ondergeordend aan het begrip als natuurlijk teken — verliest aan belangrijkheid. De gesproken taal wordt louter middel. Haar structuren voegen zich evenwel naar die der gedachte taal. Men mag echter geen onmiddellijke betrekking stellen tussen de structuren der gesproken taal, die der gedachte taal en die der werkelijkheid. Zo is de betrekking tussen *modus significandi*, *modus intelligendi* en *modus essendi* verbroken³⁹. Daar de betekenis van het gedachte woord niet door het verklankte woord beïnvloed wordt, verliest het verklankte woord aan filosofische belangrijkheid. Alleen de mentale taal, die verschillend is van iedere concrete gesproken taal en voor alle mensen gemeenschappelijk, is filosofisch van belang⁴⁰. De logica neemt geheel de taak van de grammatica over. In plaats van een grammaticale aandacht voor de *modi significandi* heeft men thans een logische aandacht voor de mentale proposities met haar connotaties en supposities⁴¹.

Pinborg doet vermoeden, dat in deze geesteshouding taal, denken en zijn volkomen van elkaar gescheiden worden. Inderdaad wordt van logische grootheden het ontologisch karakter ontkend. Maar dat ze daarom als voortbrengselen

³⁷ J. PINBORG, *Die Entwicklung*, p. 36–37, 107.

³⁸ *Ibid.*, p. 106, 109, 182.

³⁹ Ockham, *Super 4 libros Sententiarum* I, d. 31, L, waar hij zegt van zijn tegenstanders „Immo volunt quod tot sint res distinctae quot sunt voces significativae, ita quod tanta sit distinctio inter significata quanta est inter voces significantes. . . et eodem modo quando dicitur ‚Socrates fuit heri‘ dicunt quod per hoc adverbium ‚heri‘ importatur una res alia et ita habent dicere quod importat unam heritatem“.

⁴⁰ J. PINBORG, *Die Entwicklung*, p. 192.

⁴¹ *Ibid.*, p. 197. In het humanisme zal echter een andere belangstelling naar voren komen, die een door de taallogica bedekte werkelijkheid weer blootlegt: de opvatting van de taal als een levend historisch geheel waar taal niet meer middel, maar midden en scheppende kracht is, *ibid.*, p. 210.

van het verstand louter willekeurig zijn en op geen enkele wijze beantwoorden aan de structuur der werkelijkheid, mag men er niet uit besluiten⁴². Vignaux heeft het tegendeel op bijzonder heldere wijze aangetoond⁴³. We zien immers, dat bij Ockham, aan de verdeling van de werkelijkheid in afzonderlijke substanties en kwaliteiten, een verdeling der termen in absolute en connotatieve termen beantwoordt.

Wat door middel van de logica onderzocht kan worden is de logische dieptestructuur der proposities, die dikwijls onder een linguïstische oppervlaktestructuur schuilt. De logicus moet een propositie vanuit deze oppervlaktestructuur terug kunnen brengen tot haar dieptestructuur⁴⁴. Zo kan een propositie *de virtute sermonis* (krachtens haar letterlijke betekenis) vals zijn, indien men haar oppervlaktestructuur tevens houdt voor haar dieptestructuur en aan de eerste de waarheid der propositie wil aflezen. Een propositie, die op het eerste gezicht vals lijkt, kan men toch ombouwen tot een ware propositie, wanneer men haar oppervlaktestructuur ombouwt. Dit ombouwen kan slechts vruchtbaar geschieden als de bedoeling des sprekers bekend is; de bedoeling des sprekers verradt immers de dieptestructuur. Het onderscheid in de beide structuren is belangrijk om de uitspraken der zegslieden, zoals de vaders, naar hun juiste dieptestructuur te kunnen ontleden⁴⁵. Het ombouwen van de propositie is eigenlijk niets anders dan de distincties in de taal, in overeenstemming te brengen met de distincties in de werkelijkheid⁴⁶. Een propositie bijvoorbeeld, waarin een connotatieve term voorkomt, is te ontleden in twee basis- of molecuulproposities: „Socrates is wit“ wordt dan „Socrates is“ en „aan Socrates is wijsheid“. Een dergelijke connotatieve term „wit“ fungeert hier als *terminus mediatius*, een term die nog verder te ontleden valt. Niet willekeurig mag deze ontleding worden uitgevoerd, indien er meerdere mediate termen in de propositie voorkomen. Als in de transformatie niet de juiste volgorde betracht wordt, ontstaan valse conclusies. Over de juiste volgorde zelf is echter niet veel duidelijkheid⁴⁷.

Het transformatieproces, dat in uitgebreide proposities dikwijls meerdere malen moet worden toegepast om de dieptestructuur bloot te leggen, laat Ockham in de *oratio mentalis* gebeuren. Pinborg noemt deze *oratio mentalis* of begrippentaal „dieptestructuur“. Zij behoort, zoals ook Augustinus heeft beweerd, tot geen enkele klanktaal⁴⁸. Het is echter niet mogelijk om alle woor-

⁴² *Id.*, Logik und Semantik, p. 14.

⁴³ P. VIGNAUX, Nominalisme. — *DThC* 11 (1931), 782–784.

⁴⁴ J. PINBORG, Logik und Semantik, p. 103–107.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 104; R. PAQUÉ, Das pariser Nominalistenstatut, p. 52–62.

⁴⁶ J. PINBORG, Logik und Semantik, p. 106.

⁴⁷ *Ibid.* p. 106, 108–109.

⁴⁸ Augustinus, *De Trinitate* (PL 42, 1071).

den uit de oppervlaktestructuur tot absolute begrippen van de dieptestructuur te herleiden. Zo zijn de conjuncties „en“, „indien“, „of“ enz. niet verder terug te brengen, want ze verwijzen naar betrekkingen tussen zaken, doch duiden zelf geen individuele zaken aan. De basiszinnen in de dieptestructuur beantwoorden tenslotte aan de structuren der werkelijkheid. Toch wordt de wederzijdse betrekking meer verondersteld dan verklaard.

Niet alleen kan door ontleding van de oppervlaktestructuur de dieptestructuur worden ontdekt, maar ook omgekeerd is het mogelijk om vanuit de basiszinnen steeds ingewikkelder zinnen te vormen, waardoor men kan spreken van een generatief systeem. Vanuit dit standpunt beschouwd, fungeren de connotatieve begrippen als afkortingen, die het verstand aanwendt om niet met al te ingewikkelde basiszinnen te hoeven werken⁴⁹. Dat evenwel door deze beweging de band van de structuur der basiszinnen met de structuur der werkelijkheid wat wazig wordt, is een gevaar waarop men wel bedacht moet zijn. Ockham raadt dan ook aan voorzichtig te zijn met het vormen van nieuwe woorden, want ieder woord wil een daaraan beantwoordende zaak voorspiegelen. In dit verband wijst hij op het beeldrijke spreken der Ouden⁵⁰. Hieruit blijkt dat de mentale taal slechts onthult, terwijl de vocale bovendien verhullend werkt.

Hoewel de aandacht voor de mentale taal versterkt wordt ten koste van de aandacht voor de gesproken taal, verdwijnt toch de klanktaal niet geheel uit de belangstelling. Vooreerst is het onmogelijk om maar iets over begrippen te zeggen, tenzij bij monde der gesproken of aan de hand van geschreven taal. Het is de opdracht zowel van de logicus als van de grammaticus om aan te tonen, hoe taaltekens gebruikt moeten worden om een gedachte juist weer te geven. Daarom zijn beiden wel verplicht ook de omgangstaal in haar willekeurige ingesteldheid te ontleden en ook aan die samengestelde woorden aandacht te schenken, welke in de dieptestructuur niet aangewend worden⁵¹.

Anderen zoals Petrus van Ailly en Gregorius van Rimini onderscheiden daarom twee soorten mentale taal: één die meer gekeerd is naar en beantwoordt aan de gesproken taal, hiertoe behoren bijvoorbeeld de *syncategoremata*, en één die meer toegewend is naar de dingen, daarvoor in de plaats staat en aldus voorafgaat aan de eerstgenoemde mentale taal⁵².

Bij Ockham schijnt de verhouding tussen vocale en mentale taal echter niet helder uitgewerkt te zijn. Zowel de vocale als de mentale taal verwijzen on-

⁴⁹ J. PINBORG, *Logik*, p. 108–110.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 110; Ockham, *Elementarium Logicae*, p. 106; *id.*, *Quodlibet* V, q. 8 „Quod omne quod accidit termino mentali accidit termino vocali sed non e converso“. Zie ook hieronder noot 207.

⁵¹ J. PINBORG, *Logik und Semantik*, p. 128–129.

⁵² *Ibid.*, p. 140; *id.*, *Die Entwicklung*, p. 184, 206; C. PRANTL, *Geschichte der Logik*, Bd. IV, p. 12.

middellijk naar de dingen. In die zin zijn beide gelijkwaardig. Daar hun structuren evenwel niet gelijk zijn, moeten die der vocale taal teruggebracht worden tot die der mentale taal, om tot een goed verstaan te komen. Er is dus gelijkwaardigheid en ondergeschiktheid. Bovendien komt elk accident, dat aan de mentale taal toekomt, evenzeer toe aan de vocale, doch niet omgekeerd⁵³.

Ofschoon dus de laatmiddeleeuwse nominalisten het kenkritische fundament of de realistische voedingsbodem der *modistae* hebben weggenomen door de onmiddellijke betrekking tussen *modi significandi*, *intelligendi* en *essendi* te loochenen, is de invloed der taallogica dermate groot geweest, dat de nominalisten in hun tekstontledingen het toch niet buiten een zekere vorm van taallogica konden stellen⁵⁴.

Biel en de taallogica

Ook Gabriël Biel die wegens zijn opleiding volledig in de logica en grammatica was ingewijd en er zelfs commentaren op geschreven heeft, maakt gebruik van beider *instrumentarium* om de oppervlaktestructuur van de uitlatingen der vaders, tijdperk- en tijdgenoten om te zetten in dieptestructuren. Zonder een uitvoerige studie te willen maken van de wijze, waarop hij de taallogica toepast, willen we toch niet nalaten, aan de hand van enige voorbeelden, een schets te geven van zijn werkwijze en het theoretisch fundament ervan.

Als voornaamste grond moet genoemd worden de scheiding die hij aanbrengt tussen een zaak in, en een zaak buiten de ziel. Dit reeds eerder vermelde onderscheid komt bijzonder duidelijk naar voren in Biels opvatting over het spreken en de taal⁵⁵. Naar aanleiding van het geloofsgegeven van de geboorte des Zoons als Woord, uit de Vader, behandelt Biel vooraf de voortkomst van het woord uit het verstand. En dit, aan de hand van de vraag, of het woord een hoedanigheid is van het geschapen verstand, dat als hoedanigheid deelt in het zijn van het verstand⁵⁶. Leidraad is Ockham die zich in dit probleem uitsluitend op teksten uit Augustinus' *De Trinitate* beroept⁵⁷.

Biel neemt de vijf betekenissen van „woord“ over, zoals Ockham ze aan *De Trinitate* ontleent. Van bredere naar striktere betekenis wordt woord gehouden voor: een akt van verstaan; een oordeelsakt; een beamende oordeelsakt; een

⁵³ J. PINBORG, *Logik und Semantik*, p. 119–120, 129; *id.*, *Die Entwicklung*, p. 183.

⁵⁴ *Id.*, *Logik und Semantik*, p. 180; *id.*, *Die Entwicklung*, p. 195–197, 202.

⁵⁵ Zie hoofdstuk II; III, p. 63 v; V, p. 267 v.

⁵⁶ *Coll.* 1, p. 552 „Utrum verbum intellectus creati sit vera qualitas subjective producta in mente“.

⁵⁷ Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum* I, d. 27, q. 2.

beaming die van harte geschiedt; tenslotte voor een concept⁵⁸. Al deze akten kunnen „woord“ genoemd worden. Spreken is dan niets anders dan woorden voortbrengen. Het kan op tweevoudige wijze geschieden: als een spreken tot jezelf, plaats hebbend in de ziel, wanneer je, wat je denkt en kent, voor jezelf manifest maakt door een kennis voort te brengen, die gelijk is op de gekende zaak; of als een spreken tot de anderen, buiten de ziel, gebruik makend van een uitwendig teken, dat uitdrukt wat je in de ziel hebt gevat⁵⁹.

De ondergeschiktheid van het gesproken woord aan het gedachte woord vindt derhalve haar oorzaak in het onderscheid tussen het binnen en buiten der ziel. Het reeds in de taal bestaande gesproken woord wordt opgeroepen door het, in het verstand voortgebrachte, mentale woord. Maar als tekens verwijzen beide op hun eigen manier naar de zaak. De afhankelijkheid van het gesproken woord ten opzichte van het mentale, vanwege hun verschillende oorsprong, wordt derhalve niet teruggevonden in beider functie van betekenen. Als tekens zijn beide gelijkwaardig, ofschoon het mentale woord betekent door middel van zichzelf, het vocale door middel van het mentale⁶⁰.

Biel wijdt in deze uiteenzetting een grotere aandacht aan het mentale woord, deels wellicht vanwege de context, waarin de Zoon wordt beschouwd als mentaal Woord geboren uit de Vader, deels ook vanwege het grotere belang van het mentale woord in Biels teken- en taaltheorie⁶¹. Het mentale woord is iets dat in het verstand wordt voortgebracht en uitdrukking is van datgene, wat de spreker in feite kent. Omdat het uitdrukking is, vertoont het een representatieve gelijkenis met het uitgedrukte, hierdoor niet alleen uitdrukkend dat het gelijkenis is van het uitgedrukte, maar ook uitdrukkend waarin de gelijkenis bestaat⁶². De uitdrukking verklaart.

We hebben als belangrijkste fundament van Biels taaltheorie het onderscheid genoemd tussen zaken binnen de ziel en zaken daarbuiten, tussen *signa mentis*

⁵⁸ Coll. 1, p. 553–555.

⁵⁹ Coll. 1, p. 555.

⁶⁰ Coll. 1, p. 496. Het begrip „subjectief“ als onderhevig aan factoren van persoonlijke, individuele aard wordt noch door Biel noch door andere middeleeuwen aangewend; wat wij, 20ste eeuwers, als subjectieve productie van het concept zouden betitelen noemt Biel daarentegen „*naturaliter*“, daarmee suggererend, dat het concept van de ene kenner identiek is met dat van de ander, voor wat hetzelfde kenobject betreft. Waar Biel zegt, dat de propositie „*Deus est*“ voor de *viator* iets anders betekent dan voor de *beatus*, is geenszins een subjectief kennen in onze 20ste eeuwse betekenis aan de orde. Heel duidelijk gaat het hier om een verschillend kenobject (Coll. 1, p. 223). Mede op grond van de passiviteit van het verstand kan er van „subjectieve“ conceptvorming geen sprake zijn in het denken van Biel.

⁶¹ Coll. 1, p. 495–496, waar de indeling der tekens volstaat in eerste en tweede intentie en de impositie lager wordt geschat.

⁶² Coll. 1, p. 555–556.

en *res*. Vervolgens werd een tweede onderscheid, hieraan beantwoordend, aangevoerd: het verschillend karakter van de tekens in de ziel, van dat der tekens daarbuiten. Het is volgens dit tweede onderscheid dat we kunnen spreken van de oppervlakte- en dieptestructuur der taal. Het mentale teken als teken in de ziel, op natuurlijke wijze verwijzend naar de zaak zelf, vormt het uitgangspunt van het spreken. De mentale taal geeft de werkelijkheid adequaat weer. De vocale taal doet dit op een minder adequate wijze. Daarom moet de vocale taal herleid worden tot de mentale.

Er zijn echter gevallen waarin het mogelijk is door middel van het gesproken woord preciezer te betekenen dan door middel van het begrip⁶³. Op het eerste gezicht lijkt dit in tegenspraak te zijn met het bovenstaande. Deze vermeende tegenspraak vindt haar oorzaak in het verzwijgen van een onderscheid, dat door Ailly en Gregorius van Rimini vermeld wordt. Deze onderskennen in de mentale taal twee geledingen: die woorden welke bepaald worden vanuit de gesproken taal en als het ware klankloze afgietsels ervan zijn, zonder een echte kenact te vormen; en het eigenlijke begrip dat niet bepaald wordt vanuit het klankwoord, maar juist gelijkenis is van de gekende zaak en in eigenlijke zin kenact is⁶⁴. Hieruit blijkt dat men derhalve ook in de mentale taal kan onderscheiden in *imponere ad placitum* en *naturaliter significare*. Dit onderscheid móét wel aangenomen worden, wil Biels uitspraak, dat men iets nauwkeurig kan betekenen wat men niet nauwkeurig kan begrijpen, niet ongehoord heten.

Juist omdat het benoemen een „willekeurige“ aangelegenheid is kan men een bepaald woord voorbehouden dat voor een niet precies gekende zaak kan supponeren en voor niets anders⁶⁵; terwijl het begrip van de niet precies gekende zaak, juist vanwege de mindere gekendheid, onnauwkeurig blijft. Biel geeft als voorbeeld dat men voor het dier, dat iemand morgen het eerst tegemoet zal komen, de letter A kan voorbehouden. A betekent dan precies de hond, kat of het varken dat iemand tegemoet zal snellen, terwijl het begrip dat men van het soort beest heeft nog gedeeltelijk onbepaald is. Want vanuit de letter A kan men geen distinct concept vormen van het soort beest⁶⁶. Dit alles is een gevolgtrekking uit Biels stelling, dat niet altijd dát het eerst door het klankwoord wordt betekend, wat het eerst door middel van de klank wordt waargenomen⁶⁷. Men verneemt de klank „A“ en vormt derhalve het begrip „A“, maar dit begrip „A“ betekent niet op de eerste plaats het begrip „hond“ of „kat“, doch dat waarvoor de klank

⁶³ Coll. 1, p. 495 „Utrum viator possit aliquod nomen imponere ad significandum distincte divinam essentiam“.

⁶⁴ Zie hierboven p.92–93.

⁶⁵ Coll. 1, p. 497.

⁶⁶ Coll. 1, p. 498, 499.

⁶⁷ Coll. 1, p. 496 „quod non semper illud primo per vocem principaliter significatur quod primo per vocem apprehenditur“.

„A“ kan staan, namelijk voor de zaak hond, kat. Daarom mag men wel zeggen dat het woord aan niets anders en op geen nauwkeuriger wijze (*distinctius*) betekenis verleent, dan aan het eraan beantwoordende begrip, als men maar de betekenisfunctie van het beantwoordende begrip op dezelfde wijze verstaat als die van het klankwoord, namelijk *ad placitum*⁶⁸.

In het raam van het onderscheid tussen oppervlakte- en dieptestructuren kunnen nog enige losse opmerkingen van Biel geplaatst worden. Dikwijls stelt hij zaak tegenover naam, *res* tegenover *nomen*⁶⁹. „Zaak“ betekent in dit verband de mentale propositie die naar het feit verwijst, terwijl „naam“ het klankwoord is, behorend tot de oppervlaktestructuur. Als de zaak vastligt heeft het daarom verder niet veel zin om over de verwoording te strijden⁷⁰. Biels werk bestaat er dan ook veelal in de uitdrukkingen te ontleden, om aan te tonen dat de auteurs in feite over dezelfde zaak spreken⁷¹. Het meervoudig taalgebruik kan ontstaan omdat klankwoorden *ad placitum* zijn. Deze uitdrukking wil geen volkomen willekeurigheid suggereren, eerder een soort gemeenschappelijke afspraak, voortgekomen uit het sociaal verkeer. Biel gebruikt daarom soms de uitdrukkingen „betekenisverlening“ (*impositio*), „naar eigen goeddunken“ (*ad placitum*) en „gemeenschappelijk woordgebruik“ (*communis usus terminorum*) naast elkaar⁷². Toch is het element van willekeur niet helemaal uit de term „*ad placitum*“ te bannen, getuige het gebruik van termen in een bepaalde context, welk gebruik in een andere, dergelijke context verboden wordt⁷³.

We willen hierbij opmerken dat vanwege het *ad placitum*-karakter der gesproken taal deze niet alleen per taaleenheid verschilt (Grieks, Latijn) doch ook naar gelang de ene of andere auteur van dezelfde taaleenheid aan het woord is. Zijn woordgebruik staat soms onder invloed van de moeilijkheid,

⁶⁸ Coll. 1, p. 500 E. Hoewel Biel er niet uitdrukkelijk over spreekt, moeten we bij hem toch twee gebieden onderscheiden in de mentale taal: het gebied palend aan de vocale taal („*apprehendere*“, Coll. 1, p. 496; „*distinctius significare*“, Coll. 1, p. 51, 499–500), en het gebied palend aan de termen opgevat als zaken („*intelligere*“, „*verius*“, „*cognitio distincta*“, „*exprimere*“, Coll. 1, p. 498–501).

⁶⁹ Coll. 1, p. 62, 204, 281, 356, 370, 375, 381, 394, 484, 509, 526, 573, 600, 630, 753. In hetzelfde kader verschijnen uitdrukkingen als „*in quid nominis terminorum*“ (Coll. 1, p. 286, 332, 356, 404, 664); „*de virtute sermonis*“ (Coll. 1, p. 373, 313, 489); „*de rigore verborum*“, „*citra rigorem logicam*“ (Coll. 1, p. 119); „*grammaticalis*“, „*verbalis*“, „*verbaliter*“, „*in terminis*“, „*vocalis*“, „*in nomine*“ (Coll. 1, p. 370, 381, 383, 394, 484, 600, 509, 630, 753).

⁷⁰ Coll. 1, p. 12.

⁷¹ Coll. 1, p. 83, 556.

⁷² J. PINBORG, Die Entwicklung, p. 36. „*Ad placitum*“ (Coll. 1, p. 85, 87, 337, 340, 358, 360, 375, 388, 405, 556, 558, 564, 565) „*impositio*“ of „*usus communis terminorum*“ (Coll. 1, p. 340, 405, 564, 565). Biel gebruikt naast elkaar „*ex vi institutionis*“ en „*ex communi usu utentium*“ (Coll. 1, p. 497).

⁷³ Coll. 1, p. 629–630.

dat er voor ingewikkelde begrippen niet altijd de geschikte woorden gevonden kunnen worden⁷⁴. Toch moeten de begrippen ter sprake kunnen komen. In dergelijke gevallen moet men kiezen volgens zijn smaak. Zo hebben sommigen een afkeer van het woord „*distinctio formalis*“, doch het begrip mogen ze niet loochenen. Men moet immers overeenkomen wat de zaak zelf betreft, ofschoon er verschillende *modi loquendi* mogelijk zijn⁷⁵. Een geluid dat we ook bij Holcot horen⁷⁶. Zo hebben anderen een hekel aan het woord „*constitutio*“. Ze zijn niet verplicht dit woord te gebruiken, indien ze het woord „*persona*“ maar niet laten vallen⁷⁷. Hieruit blijkt dat Biel de gebruikswijze der taal vooral bepaald ziet door de overlevering. Hij houdt zich dan ook het liefst aan het spraakgebruik der vaders⁷⁸. Deze woordtraditie bepaalt zich niet alleen tot schrijvers of sprekers, maar strekt zich evenzeer uit tot lezers of hoorders. Er is in Biels teksten veelal sprake van een „gezond“ verstaan en van de „vrome“ lezer die zich bewust in de spraak- en denktraditie wil plaatsen⁷⁹.

Een andere belangrijke maatstaf is, zo verstaanbaar en begrijpbaar te spreken, dat eenvoudigen er niet door misleid kunnen worden⁸⁰. Hier betreft het een pastorale bezorgdheid, die Biels als domprediker, als zielzorger en overste der Broeders zijn leven lang aan de dag heeft gelegd.

We zagen hoe in de taallogica het begrip „*modus significandi*“ een belangrijke rol speelde en hoe het door de kentheorie van Ockham zijn ontologisch fundament verloor. Ook bij Biel komen we de *modus significandi* tegen. Vanuit de loochening van de *modus significandi* als zelfstandige realiteit zal Biel maar een beperkt aantal daarvan in zijn werk opnemen. De betekenisvorm is bij hem niet iets, dat los van het begrip bestaat. Het is het begrip zelf, dat meerdere zaken tegenwoordig stelt⁸¹. De betekenisvorm is dan ook een eigenschap van termen of tekens (begrippen)⁸². Vandaar dat één enkel begrip meerdere *modi significandi* kan bezitten, welke te onderscheiden zijn in materiële en formele. Zoals onder de tegenwoordigstelling of representatie van meerdere zaken begrepen moet worden het betekenen van het subject en het connoteren van zijn kwaliteit, zo moet men daarom onder meerdere *modi significandi* verstaan de betekenisvormen die een begrip kan bezitten, namelijk een materiële en een

⁷⁴ Coll. 1, p. 138.

⁷⁵ Coll. 1, p. 138. Het gebruik van de term „*modus loquendi*“: Coll. 1, p. 116, 138, 204, 281, 394, 398, 402, 405, 526, 568, 573.

⁷⁶ F. HOFFMANN, Die theologische Methode, p. 70–72.

⁷⁷ Coll. 1, p. 138.

⁷⁸ Coll. 1, p. 148, 353, 402, 485.

⁷⁹ Coll. 1, p. 138, 204.

⁸⁰ Coll. 1, p. 264, 265, 281, 776, 375.

⁸¹ Coll. 1, p. 214.

⁸² Coll. 1, p. 496.

formele. De materiële betekenisvorm verleent betekenis, betekent, en de formele geeft connotatie, connoteert⁸³. Biel vergelijkt het begrip met de akt van zintuigelijke, intuïtieve kennis. Ook deze heeft verschillende *modi significandi*. Naar gelang de zintuigen kan de kennis betekenen op de wijze van het zien, het horen, enz.⁸⁴. Ook de *predicamenta*, zoals plaats, tijd, enz. bezitten hun *modi significandi*. Wij onderscheiden ze daarom niet naar de zaken die ze aanduiden, maar volgens de wijze van betekenen. Het ene *predicamentum* betekent volgens de wijze van hoeveelheid, het andere volgens die van ligging, tijd, enz.⁸⁵.

Hierboven hebben we gezegd, dat voor de middeleeuwse logica de plaats der woorden in de propositie een belangrijke rol speelt. Een voorbeeld hiervan vinden we terug bij Biel in een tekst, waarin Gregorius van Rimini aan het woord komt, die de plaats van het woord in de propositie behandelt. Biel doet deze passage af met de opmerking dat Gregorius volgens de strenge toepassing der logica wel gelijk heeft, maar dat deze strengheid niet altijd wordt toegepast⁸⁶. Doch in een andere tekst maakt Biel zelf van deze subtiliteit gebruik, waar hij het verschijnsel *appellatio* hanteert⁸⁷. Toch kunnen we vaststellen dat in het algemeen Biels taallogische toepassingen niet al te ver doorgedreven worden.

We willen hier tenslotte nog een uitwerking geven van een probleemaanpak die Biel aankondigt met de woorden „*primo de re secundo de logica*“. Het gaat hier om d. 40 waarin gevraagd wordt naar de mogelijkheid iemand, die voorbestemd is tot gelukzaligheid, te verdoemen⁸⁸. Zoals Ockham, wil ook Biel deze vraag eerst beantwoorden aan de hand van de feitelijke geloofsgegevens, vervolgens aan de hand van een logische ontleding der propositie.

De voorbestemming van een mens behoort tot de voorzienigheid Gods. Van God uit is zij eeuwig. Vanuit het effect, de verlening van het eeuwig leven, is zij tijdelijk⁸⁹. Of om met Ailly te spreken: predestinatie is het goddelijk plan om het eeuwig leven te schenken⁹⁰. Ieder redelijk schepsel is door God van eeuwigheid af voorbestemd ter zaligmaking of verdoeming. Maar „van eeuwigheid af“ gebeurt toch „contingent“, want God had het ook anders kunnen bepalen. De mensen, die in feite zijn voorbestemd ter verheerlijking,

⁸³ Coll. 1, p. 214.

⁸⁴ Coll. 1, p. 30, 50.

⁸⁵ Coll. 1, p. 513, 585.

⁸⁶ Coll. 1, p. 204.

⁸⁷ Coll. 1, p. 115; over de *appellatio*, zie Ockham, *Elementarium Logicae*, p. 218; A. MAIERU, *Terminologia logica della tarda scolastica*. Rome, 1972, p. 107–108.

⁸⁸ Coll. 1, p. 722.

⁸⁹ Coll. 1, p. 722–723.

⁹⁰ Coll. 1, p. 724.

had Hij ook kunnen voorbestemmen ter verdoeming. Daarom had ieder schep-sel, dat in feite verheerlijkt is, ook verdoemd kunnen worden⁹¹.

In de logische aanpak van het probleem gaat het om de propositie „de gepredestineerde kan verdoemd worden“. Als men deze propositie omvormt tot een modale zin: „het is mogelijk dat de gepredestineerde verdoemd wordt“, zijn er twee mogelijkheden. Die volgens de *sensus compositus* en die volgens de *sensus divisus*⁹². In *sensu composito* is de propositie vals, want „het is mogelijk: de gepredestineerde wordt verdoemd“ is vals. Immers voor „de gepredestineerde wordt verdoemd“ is geen enkele suppositie mogelijk. In *sensu diviso* is de propositie waar, want het is mogelijk dat degene, die nu gepredestineerd is, verdoemd zou geweest zijn⁹³.

LOGICA FIDEI

We hebben gezien hoe er bij Biel zowel een grammaticale, taallogische aandacht is voor de theologische uitspraken, alsook een dialectische bedrijvigheid om theologische proposities af te leiden en om bestaande uitspraken te staven.

Het blijkt echter, dat in sommige gebieden der theologie de wetten der logica niet opgaan. Met name in de triniteitsleer worden deze wetten als ontoereikend ervaren. Het is vanuit deze moeilijkheid dat het begrip „logica fidei“ kan ontstaan. We vinden de term uitdrukkelijk vermeld bij Holcot en we kunnen ons afvragen of het begrip „logica fidei“ wellicht op verborgen wijze, ook bij Biel fungeert⁹⁴.

Door verschillende scholastici op dit punt met elkaar te vergelijken willen we een maatstaf trachten te vinden waarmee we een eventuele verholen toepassing van het begrip „logica fidei“ kunnen ontdekken⁹⁵.

Vroeger meende men dat reeds Averroës zich aan de theorie der dubbele waarheid had schuldig gemaakt: wat theologisch waar is geldt nog niet noodzakelijk in de filosofie en omgekeerd⁹⁶. Zij werd in ieder geval door sommige

⁹¹ Coll. 1, p. 724.

⁹² Voor *sensus divisus* en *compositus* zie E. MOODY, *The Logic of William of Ockham*. Londen, 1935, p. 198–199.

⁹³ Coll. 1, p. 727.

⁹⁴ F. HOFFMANN, *Die theologische Methode*, p. 23; *id.*, Robert Holcot, *die Logik in der Theologie*. – *Die Metaphysik im Mittelalter*. Berlijn, 1963, p. 625, 633.

⁹⁵ We hebben ons vooral laten leiden door P. VIGNAUX, *Luther. Commentateur des Sentences*, p. 95–100; P. BOEHNER, *The Medieval Crisis of Logic and the Author of the Centiloquium attributed to Ockham*. – *CAO*, p. 351–372; bovendien door de hierboven in noot 94 vermelde werken.

⁹⁶ F. UEBERWEG, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Bd. II: B. GEYER, *Die patristische und scholastische Philosophie*, 12e ed. Bazel, 1951, p. 321–322. Vergelijk hiermee de editie van Baumgartner (1915), p. 384.

christelijke denkers aanvaard, doch door de Parijse theologen veroordeeld⁹⁷. Toch gaat het in de *logica fidei* niet om een dubbele waarheid. Veeleer om het tekortschieten van de wetten der logica in sommige gebieden⁹⁸. Anselmus van Kantelberg leerde al, dat in de tegenstelling van goed en kwaad de wetten der dialectiek ons in de steek laten. Holcot voert hem aan ter ondersteuning van zijn gedachten over een *logica fidei*⁹⁹. Ook bij Lombardus kan men een loochening van het contradictieprincipe opmaken, wat de moraal betreft. Hij beroept zich op Augustinus¹⁰⁰. Thomas van Aquino vergelijkt de theologie met de dichtkunst. Hierin wordt de symbolische spreekwijze aangewend, die evenwel niet door de rede adequaat kan gevat worden. Ook de theologie is te groot voor de *ratio*¹⁰¹. Volgens Hoffmann is het goed mogelijk dat deze gedachte van Thomas van invloed is geweest op Holcots denken over een speciale logica voor het geloof¹⁰⁹.

Ockham

Zoals reeds is aangetoond bestaat er bij Ockham geen onoverbrugbare kloof tussen weten en geloven. De theoloog moet de duistere uitspraken van het geloof immers met redenen omkleden, zij het dat de redeneringen eerder waarschijnlijk maken dan echt bewijzen¹⁰³. Ockham schroomt daarom niet het instrumentarium der logica te hanteren ook op het gebied der theologie, er van uitgaande dat de logica alom geldig is. Dit blijkt bijvoorbeeld uit de toepassing van de verklarende sluitrede, die zich op het eerste gezicht in de triniteitsleer niet schijnt te kunnen handhaven. Ockham ontmaskert deze moeilijkheid evenwel als een mankgaan aan een *fallacia accidentis*¹⁰⁴: de premissen zijn onnauwkeurig opgesteld, in de mening, dat wanneer de ene term iets over de andere term zegt, alles, wat er van de ene term gezegd kan worden, noodzakelijk ook van de andere gezegd moet kunnen worden¹⁰⁵. Ten einde het syllogisme correct op te stellen moet de regel van het *dictum de omni vel de nullo* toegepast worden: de alles omvattende of alles uitsluitende zeggings. Hier-

⁹⁷ *Chartularium Universitatis Parisiensis* tom. I, p. 543–555.

⁹⁸ C. PRANTL, *Geschichte der Logik*, Bd. IV, p. 7.

⁹⁹ F. HOFFMANN, *Die theologische Methode*, p. 24; A. ANDERSON, *Anselm and the Logic of Religious Belief*. – *Harvard Theological Review* 61 (1968), 149–173.

¹⁰⁰ F. HOFFMANN, *Die theologische Methode*, p. 23, 39–40; C. STEEL, *Ethiek en retoriek*, p. 406–407 voor de positie van Buridan in deze.

¹⁰¹ F. HOFFMANN, *Robert Holcot*, p. 636.

¹⁰² *Ibid.*, p. 637–639.

¹⁰³ P. VIGNAUX, *Luther. Commentateur des Sentences*, p. 96–97.

¹⁰⁴ P. BOEHNER, *The Medieval Crisis*, p. 361.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 364.

door vermijdt men het misleid worden door een bijkomstigheid (*fallacia accidentis*)¹⁰⁶.

Ofschoon de algemeengeldigheid der logica door Ockham onderstreept wordt kunnen we ons afvragen, of toch niet het invoeren van de *distinctio formalis*, welke het contradictoire karakter van de triniteitsleer moet wegnemen, een verholen toepassing is van een *logica fidei* die de algemeengeldigheid der logica ontkent.

Hoffmann ziet zelfs Ockhams opmerking over het niet-synoniem zijn van „homo“ en „humanitas“ als een voorbereiding op Holcots *logica fidei*. Moge in de filosofie „homo“ en „humanitas“ synoniem zijn, in de theologie is dat niet waar, want het gaat niet op voor Jesus Christus¹⁰⁷.

Er is een overeenkomst tussen het gebruik van de *distinctio formalis* en de ontkennen van de synonimie van „homo“ en „humanitas“: beide worden opgedrongen door het geloof. Beide staan in verband met het beginsel van tegenpraak. Boehner heeft echter voldoende aangetoond dat Ockham het contradictieprincipe nooit heeft verlaten¹⁰⁸.

Holcot

In tegenstelling tot Ockham wil Holcot geen moeite doen om alle duistere uitspraken van het geloof met redenen te omkleeden¹⁰⁹. Biel verwijt Holcot dat, want het waarschijnlijk maken van geloofsuitspraken is juist de taak van de theoloog¹¹⁰. Een ander verschil met Ockham is Holcots houding tegenover de geldigheid van de verklarende sluitrede. Volgens Holcot kunnen de premissen correct opgesteld zijn en is het mogelijk dat toch de conclusie fout is¹¹¹. Van

¹⁰⁶ *Fallacia accidentis* treedt op, wanneer de middenterm van de *maior* en de *minor* in verschillende betekenis gebruikt wordt, Ockham, *Tractatus Logicae Minor*, p. 90–92.

¹⁰⁷ F. HOFFMANN, Robert Holcot, p. 634.

¹⁰⁸ *Id.*, Die theologische Methode, p. 311; P. BOEHNER, The Medieval Crisis, p. 365–370.

¹⁰⁹ P. VIGNAUX, Luther. Commentateur des Sentences, p. 95–96; O. GRASSI, Le tesi di Robert Holcot sul valore non scientifico della conoscenza teologica. — *Rivista di filosofia neo-scolastica* 71 (1979), 49–79.

¹¹⁰ *Coll.* 1, p. 387–388. Het verwijt van Biel gaat middellijk tegen Holcot, waar Biel het verwijt van Ailly aan Gregorius van Rimini vermeldt.

¹¹¹ De jonge Luther onderscheidt zich in dit opzicht zowel van Holcot als van Ailly en Biel, *WA* 1, p. 21–22 „Unde hic contemnanda suppositio modernorum logicorum, quam vocant completam. . . Unde patet, quod nec suam logicam satis intelligunt, quando hanc falsam asserunt ‚quicquid est Deus, est Pater‘. Subsumunt enim ‚sed Filius est Deus, ergo Filius est Pater‘. Sed est Fallacia Figurae dictionis et sub termino essentiali distributo subsumitur terminus personalis“ (Tekst uit een kerstpreek over *Joh.* 1, 1 van het jaar 1514). F. HOFFMANN, Robert Holcot, p. 633; P. BOEHNER, The Medieval Crisis, p. 355–356.

hieruit kunnen we Holcots houding tegenover de ongerijmdheden van het geloof verklaren. De theologische uitspraken gaan geheel tegen het menselijk verstand in¹¹². Holcot ontkent de alomgeldigheid van de aristotelische logica en perkt haar gebied in tot dat der natuurlijke zaken. Om de bovennatuurlijke zaken te kunnen begrijpen moet men de *logica fidei* te hulp roepen¹¹³. Ook weer in tegenstelling tot Ockham neemt Holcot de *distinctio formalis* niet in zijn theologie op. Hij wijst het begrip geheel af, zoals Biel ons laat weten¹¹⁴. Het afwijzen van de *distinctio formalis* zou eveneens het afwijzen van het contradictieprincipe kunnen inhouden¹¹⁵.

Voor Holcot geldt de aristotelische logica slechts in de ervaringswereld. Toch levert hij de theologie niet uit aan irrationalisme, maar stelt er een andere logica voor in de plaats, die even rationeel is als de aristotelische, doch wier wetmatigheden vanuit de geloofsgegevens worden bepaald. Een ontwikkeling van het begrip *logica fidei* geeft Holcot niet, tenzij enkele regels die door het geloof worden opgedrongen. Zijn benaderingswijze is meer van negatieve aard, dat namelijk de aristotelische logica niet voldoet in de goddelijke geheimen. Men kan het idee „*logica fidei*“ dan ook beschouwen als een uitdrukking van Gods transcendentie¹¹⁶. Dat de geloofswaarheden tegenover de rede staan, wil echter niet zeggen dat Holcot het logisch denken *ad absurdum* wil voeren. In een systeem waar er slechts twee mogelijkheden zijn: te werken volgens, of te werken in weerwil van de rede, moet het laatste wel gekozen worden als het eerste niet voldoet¹¹⁷.

Holcot is evenwel geen voorstander der dubbele waarheid. Vandaar dat iedere conclusie door het natuurlijk verstand met betrekking tot goddelijke zaken geen demonstratie of sluitende bewijsvoering is, maar een *sophisma*, een valsheid¹¹⁸. Dit verklaart ook waarom Holcot zelfs geen moeite doet om de triniteitsleer ook maar enigermate aannemelijk te maken.

Gilbert wijst erop, dat de term „*logica fidei*“ ook een positieve inhoud dekt. Hij trekt een lijn van Augustinus naar Holcot, Wyclif en Gerson. Een lijn van *De Doctrina Christiana* naar een *logica fidei*, een *logica scripturae sacrae*, een *logica propria*¹¹⁹. Gerson noemt de logica, eigen aan de Heilige Schrift,

¹¹² F. HOFFMANN, Robert Holcot, p. 637; *id.* Die theologische Methode, p. 176, 277.

¹¹³ Zie hierboven noot 94.

¹¹⁴ P. BOEHNER, The Medieval Crisis, p. 372; *Coll.* 1, p. 200–201.

¹¹⁵ P. BOEHNER, The Medieval Crisis, p. 372; F. HOFFMANN, Die theologische Methode, p. 282; K. SPRENGARD, Systematisch-historische Untersuchungen zur Philosophie des XIV. Jahrhunderts, Bd. I. Bonn, 1967, p. 157–164.

¹¹⁶ F. HOFFMANN, Die theologische Methode, p. 273, noot 59.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 176.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 340.

¹¹⁹ N. GILBERT, Ockham, Wyclif and the „Via Moderna“, p. 100–105.

retorica. Hij verwijst naar Augustinus' *De Doctrina Christiana*¹²⁰. Wyclif noemt de logica van de Heilige Schrift een logica, die boven alle andere vormen van logica staat, die eeuwig stand houdt. Ook hij beroept zich op Augustinus¹²¹. Holcot haalt aan hoe Anselmus en Petrus Lombardus reeds toepassing van de wetten der logica in de moraal onmogelijk achtten. Ook vermeldt hij hoe Thomas van Aquino de theologie en de dichtkunst met elkaar vergelijkt, zoals later Gerson over theologie en retorica zal spreken¹²². Zo kunnen we inderdaad een lijn trekken van Augustinus naar Anselmus, Petrus Lombardus, Thomas, Holcot, Wyclif en Gerson.

Gregorius van Rimini

Evenals Holcot weigert Gregorius al te ver te gaan in het redelijk staven van de geloofsproposities. De theoloog moet erkennen dat hij in het beredeneren van sommige zaken volledig te kort schiet. Zo is bijvoorbeeld het verschil tussen *generatio* en *spiratio* voor de viator niet uit te leggen¹²³. In het verlengde van zijn houding ligt de afwijzing van de *distinctio formalis*, daar het feit dat drie zaken één zaak zijn, door ons niet gerijmd kan worden¹²⁴. Gregorius houdt echter met Ockham het contradictieprincipe aan en verdedigt, evenals Ockham in tegenstelling tot Holcot, de algemeengeldigheid der logica. Zelf begrijpt hij Ockham evenwel als een ontkenner daarvan¹²⁵.

Petrus van Ailly

Kritiek op Gregorius heeft Ailly, die zover mogelijk wil gaan in het redelijk staven der geloofsgegevens. Want geloven en het geloof verstaanbaar maken, vormen een onverbreekelijke band¹²⁶. Als Gregorius zich te kort voelt schieten in de uitleg van het verschil tussen *generatio* en *spiratio* dan moet hij zich buiten de uitleg der ganse triniteitsleer houden¹²⁷. Een redenering hoeft weliswaar geen evident weten te geven, maar maakt in ieder geval de geloofspropositie voorstelbaar¹²⁸. Ailly houdt als Ockham en Gregorius het contradictieprincipe en de al-

¹²⁰ *Ibid.*, p. 121.

¹²¹ *Ibid.*, p. 105, 120.

¹²² Zie hierboven noot 100, 120.

¹²³ P. VIGNAUX, Luther, Commentateur des Sentences, p. 97-98.

¹²⁴ P. BOEHNER, The Medieval Crisis, p. 371.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 371.

¹²⁶ P. VIGNAUX, Luther. Commentateur des Sentences, p. 98-99.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 98-99.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 99.

gemeengeldigheid der logica. Hij hanteert de *distinctio formalis*, de *suppositio mediata* en allerlei andere regels die *in divinis* moeten worden toegepast. Toch spreekt hij niet over een *logica fidei*¹²⁹.

Gabriël Biel

Ook Biel houdt de alomgeldigheid der logica, derhalve het contradictieprincipe. Bovendien de *distinctio formalis*, de *suppositio mediata* en andere regels. Hij spreekt niet over een *logica fidei* en valt Gregorius aan in diens weigering de triniteitsleer tot het uiterste te willen verklaren¹³⁰.

Anderen

Het contradictieprincipe werd in de 14e eeuw algemeen aanvaard¹³¹. Woodham vraagt zich af of er een regel gevonden kan worden, waarmee men de moeilijkheid van de triniteitsleer kan oplossen. Hij meent dat dit kan gebeuren door verschillende supposities. Hij houdt het principe van de *distinctio formalis*¹³². Ook Buridan ontkent een speciale *logica fidei*, evenals Albertus van Saksen en Marsilius. Zij willen de moeilijkheden oplossen door het *dictum de omni vel de nullo*¹³³.

Slotsom

Uit bovenstaande gegevens kunnen we besluiten, dat Ockham, Woodham, Gregorius, Buridan, Albertus, Marsilius, Ailly en Biel met elkaar overeenkomen wat betreft het aanvaarden van bepaalde regels in het redeneren, die hun vanuit het geloof worden aangereikt. Gregorius onderscheidt zich van de rest door zijn afwijzing van de *distinctio formalis* en door minder ver te gaan in het redelijk

¹²⁹ Ailly, *Quaestiones* q. 6, F, G; q. 5, C, M.

¹³⁰ *Coll.* 1, p. 203.

¹³¹ P. BOEHNER, *The Medieval Crisis*, p. 370–371. Zie voor de 14e eeuw K. SPRENGARD, *Systematisch-historische Untersuchungen*, Bd. I, p. 157–164.

¹³² P. BOEHNER, *The Medieval Crisis*, p. 371; C. PRANTL, *Geschichte der Logik*, Bd. IV, p. 6; W. COURTENAY, *Adam Wodeham*. Leiden, 1977.

¹³³ C. PRANTL, *Geschichte der Logik*, Bd. IV, p. 15, 76, 94; W. MÖHLER, *Die Trinitätslehre des Marsilius von Inghen*, p. 22–29.

maken der triniteitsleer. Doch ook Gregorius voert het begrip „logica fidei“ niet in¹³⁴

De voornaamste conclusie is echter, dat het grootste verschil tussen Holcot en de anderen gelegen is in het afwijzen door Holcot van de *distinctio formalis*, waar de anderen die poneren, en in het poneren van een *logica fidei*, waar de anderen dit begrip verzwijgen¹³⁵. Ofschoon Gregorius de *distinctio formalis* niet aanvaardt is hij toch geen voorstander van een speciale logica voor het geloof. Daarom staat hij aan de kant van Ockham.

Dit alles in aanmerking nemend zal het niet geoorloofd zijn de regels die met name Ailly en Biel stellen om de triniteitsleer in logisch evenwicht te houden, zoals bijvoorbeeld de *distinctio formalis* en de *suppositio mediata*, te vangen onder het mom der *logica fidei*. Uit hun pogingen spreekt een andere houding dan die van Holcot, wiens speciale logica niet bedoeld is om gelovigen zowel als ongelovigen, theologen als filosofen, te laten delen in eenzelfde rationaliteit; maar om van de natuurlijke rationaliteit een bovennatuurlijke af te schermen, waarin men slechts door de openbaring kan delen en welke uitdrukkelijk Gods transcendentie onderstreept. Waarin de praktische verschillen liggen in het toepassen van Holcots speciale logica en het hanteren van begrippen als *distinctio formalis* en *suppositio mediata* zou nog onderzocht moeten worden. Dat Luther later de uitdrukkingen van Holcot en Biel verbindt in zijn stelling „tevergeefs wordt door de *logica fidei* een *suppositio mediata* gevormd zonder rekening te houden met termen en getal“, is dan ook voor rekening van Luther¹³⁶. Een speciale logica in de opvatting van Holcot zal men vruchteloos bij Biel zoeken. De verklaringslijn die Hägglund voor Luthers these aangeeft is ons inziens dan ook minder correct¹³⁷.

Auer is tot een gelijkkluidende conclusie gekomen als de onze wat betreft Woodham, Hendrik Totting van Oyta en Johannes Wuel¹³⁸. Nicolaas van Dinkelsbühl ligt meer in de lijn van Holcot en Luther. Auer wijst op het verschil

¹³⁴ Het is mogelijk, dat er verband bestaat tussen Gregorius' afwijzen van de *distinctio formalis* en zijn poneren van het *complexe significabile*. De stand van zaken in de Triniteit, die andere auteurs slechts weten te vertalen met behulp van de *distinctio formalis*, zou dan bij Gregorius reeds gevangen zijn in diens theorie over de aparte werkelijkheid, waarnaar de propositie in haar geheel verwijst. Zie over dit *complexe significabile*, P. VIGNAUX, La problématique du nominalisme médiéval, p. 310–330, en hierboven hoofdstuk III, p. 81 noot 155.

¹³⁵ H. JUNGHANS, Ockham im Lichte der neueren Forschung, p. 120–127. Op theologische gronden verwerpt Ockham de toepassing van een driewaardige logica, welke hij bij Aristoteles ontdekt heeft.

¹³⁶ Luther, WA, I, p. 226.

¹³⁷ B. HÄGGLUND, Theologie und Philosophie, p. 41–54, schrijft Biel een *logica fidei* toe, terwijl Biel zich hiervan distancieert.

¹³⁸ J. AUER, Die aristotelische Logik, p. 458–460.

in uitgangspunt. Woodham en de zijnen vragen of de logica ook in de theologie en vooral de triniteitsleer geldt en geven als antwoord, dat de logica altijd en overal geldig is. Holcot en Dinkelsbühl vragen of de theologie allereerst een logische aangelegenheid is, zoals wiskunde; of de logica een voldoende instrument is voor de theologie. Volgens hen is de logica niet eens voldoende voor de natuurlijke kennis. Vanhieruit ontstaat de vraag naar de theologie als wetenschap van het geloof¹³⁹.

THEOLOGIE ALS WETENSCHAP

Uit het voorgaande mochten we besluiten dat Biel de alomgeldigheid van de logica onderstreept, derhalve ook haar geldigheid in de triniteitsleer uitdrukkelijk houdt. De logica, wier taak het is, met eerbiediging van de correcte taalstructuur, wijzen van redenering op te stellen, vormt echter niet de enige factor die in het wetenschappelijk bedrijf een rol speelt. Een degelijke wetenschappelijke uitspraak is bovendien aan kenkritische maatstaven gebonden. We kunnen ons daarom afvragen of de theologische proposities inderdaad aan de eisen der wetenschappelijke benadering voldoen. Biel draagt daartoe heel zijn kenkritisch arsenaal aan¹⁴⁰.

Het wetenschappelijk karakter van de theologische propositie in het licht van Gods absolute orde

Allereerst beschouwt Biel het probleem in het brede licht van Gods absolute orde. Later zal hij bezien wat er feitelijk voor de viator aan theologische kennis en sluitende redenering overblijft.

Daar alleen de *demonstratio* of wetenschappelijke sluitrede een wetenschappelijke propositie voortbrengt, zal derhalve de theologische propositie, om wetenschappelijk te zijn, moeten voldoen aan de voorwaarden van noodzakelijkheid, betwijfelbaarheid en bewijsbaarheid. Verder moeten de premissen van de demonstratie noodzakelijk en dus evident zijn. Dergelijke premissen zijn mogelijk, want God kan volgens zijn absolute macht in het verstand van de *viator* van sommige theologische waarheden (wel en van andere geen) evidente kennis bewerken. Wel, indien voor evidentie een intuïtieve kennis van het schepsel vereist wordt. Niet, indien een intuïtieve kennis van God zelf wordt verlangd. Want de *viator* is per definitie iemand die geen intuïtieve kennis van God kan bezitten¹⁴¹.

¹³⁹ J. AUER, *Die aristotelische Logik*, p. 457–475; O. GRASSI, *Le tesi*.

¹⁴⁰ Voor het gehanteerde begrippenapparaat verwijzen we naar hoofdstuk III.

¹⁴¹ *Coll.* 1, p. 21–22. Voor *viator* zie *Coll.* 1, p. 8–9.

De toestand van de mens onderweg sluit de contingente proposities over God voor de *viator* uit. Zij drukken immers Gods handelen in de schepping uit, hetgeen een contingent gebeuren is. Bovendien sluit het *viator* zijn de kennis van die noodzakelijke proposities uit, welke van de contingente afhangen, omdat — hoewel ze noodzakelijk zijn — men toch het subject intuïtief moet kennen om zijn predikaat te kunnen vaststellen¹⁴². Zo weet men slechts door intuïtieve kennis en door ervaring, dat warmte verwarmt en dat witheid niet ‚verwit‘. De noodzakelijke proposities echter die niet van contingente afhangen, zijn evident te kennen langs een abstractieve kennis over God. Zij betreffen God inzake zijn wezen en innerlijkheid¹⁴³.

Als er gevraagd wordt naar de mogelijkheid van een wetenschappelijke theologische propositie, dan vormt derhalve de noodzakelijke propositie, gestoeld op een abstractieve kennis over God, de basis vanwaaruit geredeneerd wordt. De abstractieve kennis is immers het fundament der wetenschap¹⁴⁴. Om wetenschap te heten moet de propositie noodzakelijk zijn. Maar niet alle noodzakelijke proposities komen in aanmerking, omdat ook de eis van betwijfelbaarheid een rol speelt. Derhalve vallen die noodzakelijke proposities weg, die per se gekend zijn. De noodzakelijke proposities die dan overblijven moeten ook nog bewijsbaar zijn. Hiervoor is nodig dat zij een onmiddellijk gekende propositie zijn (onmiddellijk gekend door ervaring of per se gekend), want zij moeten vanuit een andere propositie bewezen kunnen worden¹⁴⁵. Demonstratie is immers het terugvinden van het voornaamste subject, om vandaaruit evident te zien, dat eigenschappen, aan dit subject toegeschreven, noodzakelijk toekomen aan alle subjecten die onder het eerste subject vallen. Of anders gezegd: voor een bewijs is een midden-term nodig, waaraan het predikaat der conclusie eerder toekomt dan aan haar subject. Demonstratie moet een weten veroorzaken van iets dat vóór de demonstratie betwijfelbaar was, vanuit premissen die beter gekend zijn.

Het is vooral het laatste waaraan in theologische redeneringen veelal niet voldaan kan worden. Biel verbindt dan ook enige opmerkingen aan zijn uitgangspunt dat in de absolute orde een noodzakelijke, betwijfelbare en bewijsbare propositie over God mogelijk is. Hij vat de conclusies van Ockham zo samen, dat hij vermijdt te spreken, zoals Ockham doet, over de predicering van *z a k e n*¹⁴⁶.

Biel spreekt over distincte concepten¹⁴⁷. Hij wijst erop dat noodzakelijke proposities per se gekend worden doordat zowel hun subject als hun predikaat

¹⁴² Coll. 1, p. 22.

¹⁴³ Coll. 1, p. 22, 32–38.

¹⁴⁴ R. GUELLEY, Philosophie et théologie, p. 218.

¹⁴⁵ Coll. 1, p. 35.

¹⁴⁶ Ockham, *Ordinatio* 1, p. 111.

¹⁴⁷ Coll. 1, p. 38;

distincte concepten zijn over God. Want distincte concepten over God veronderstellen een intuïtieve kennis over God. Zelfs in het geval slechts één term distinct gekend wordt is de propositie per se gekend. Want, hoewel de andere term indistinct is en dus niet louter naar God zelf verwijst, doet het distincte concept God zodanig kennen, dat de hele propositie per se gekend wordt. Hierin speelt Gods enkelvoudigheid natuurlijk mee. Er is dan geen bemiddeling meer mogelijk. Waar wel bemiddeling mogelijk is, zijn ook bewijsbare proposities mogelijk. Dit is het geval bij die proposities, welke opgebouwd zijn uit indistincte concepten, namelijk noodzakelijke en te bemiddelen proposities. Vanwege hun onmiddellijkheid zijn contingente en onmiddellijke proposities uitgesloten van bewijsbaarheid¹⁴⁸. Tot genoemde indistincte concepten behoren bijvoorbeeld de connotatieve concepten, die behalve naar God ook nog verwijzen naar iets buiten God.

Concepten die God in zijn wezen benoemen, de distincte concepten, kunnen niet als middenterm in een demonstratie fungeren, om de eenvoudige reden dat de *viator* ze niet kan vormen¹⁴⁹. Daarom zijn voor ons de indistincte concepten het belangrijkste. Zij kunnen onderverdeeld worden in die, welke aan God en scheepsel gemeenschappelijk zijn, en die welke alleen aan God toekomen. Van die welke aan God en scheepsel gemeenschappelijk toekomen, zijn sommige absoluut zoals „zijnde“, „substantie“, „wijsheid“, andere connotatief zoals „voortbrengend“, „onsterfelijk“. Van die welke alleen aan God toekomen zijn er absolute, met name de complexe absolute, zoals „substantie en wijsheid en rechtvaardigheid“ (deze begrippen tesamen genomen), en connotatieve zoals „scheppend“, „eeuwig“. Enkelvoudige absolute concepten, die alleen aan God toekomen, zijn voor de *viator* niet mogelijk, daar deze in feite op distincte wijze Gods wezen zouden uitzeggen, wat tegen de definitie van „*viator*“ ingaat¹⁵⁰.

Gods vastgestelde orde

Na de behandeling van het probleem of er in Gods absolute orde een wetenschappelijke theologische propositie mogelijk is, komt Biel tot het gebied der vastgestelde orde. Een intuïtief distinct concept was in de absolute orde voor de *viator* reeds onmogelijk. In de vastgestelde orde kan ook een abstractief distinct concept van Gods wezen niet meer meespelen. De distincte concepten zijn derhalve uitgeschakeld en als materiaal voor de theologische propositie blijven slechts sommige indistincte concepten over. Die namelijk welke niet gestoeld zijn op abstractief distincte concepten. Met behulp van dit arsenaal gaat

¹⁴⁸ Coll. 1, p. 38.

¹⁴⁹ Coll. 1, p. 35–36.

¹⁵⁰ Coll. 1, p. 36–37.

Biel na of in het gebied der vastgestelde orde er een mogelijkheid is evidente oordelen over God uit te spreken.

Hij verwerpt met Ockham de stelling van Thomas, dat uit niet evidente premissen een evidente conclusie getrokken kan worden. Eveneens de theorie van Hendrik van Gent, die zich beroept op Augustinus¹⁵¹, dat geloofde principes, krachtens een verlichting eigen aan de theoloog, omgezet kunnen worden in geweten principes. Er is voor Biel op dit punt geen onderscheid tussen leek en geestelijke; wel een onderscheid tussen geloven en weten. Hij haalt Ockham aan, die vanuit de rede niets kan inbrengen tegen de opvatting der filosofen, dat geen enkele te geloven zaak door ons evident geweten kan worden, omdat we wel het evident te wetene met natuurlijke krachten kunnen bereiken maar het te gelovene niet. Doch de vaders spreken de filosofen tegen en dat is voor Biel reden om op de vraag, of hier op aarde een wetenschappelijke theologische uitspraak mogelijk is, ontkennend te antwoorden. In de hemel is theologie als wetenschap echter wel mogelijk. We zien hier, dat Biels zogenaamd fideïsme niet op scepticisme berust maar op de geloofsbron der overlevering.

De theologie die wij, *viatores*, bedrijven is geen wetenschap. Dit houdt echter geen onoverbrugbare kloof in tussen geloof en weten. Want de te geloven zaken kunnen eens geweten worden op evidente wijze. Maar volgens Gods vastgestelde orde niet hier op aarde¹⁵². Het onderscheid in de macht Gods dient hier dus om een onderscheid in weten en geloven aan te brengen. Het verschil tussen geloven en weten ligt in de evidentie, die geen kwaliteit behoeft te zijn van een te geloven propositie. In weten speelt het eigen inzicht mee. In het geloven het extra-moment, de waarborg van buitenaf. Vandaar dat het weten zich beperkt tot de akt van het verstand. Het geloven is echter verstands- en wilsakt tesamen. Het geloven verschaft zekerheid, het weten evidentie.

Hoewel er voor de *viator* geen distincte kennis over God bestaat, is het hem toch mogelijk langs redenering te komen tot een concept over een hoogste zijnde, welk concept niet toepasbaar is op schepselen. Derhalve kan het alleen van toepassing zijn op God. Een dergelijk aan God eigen concept kan alleen als samengesteld bestaan, niet als enkelvoudig absoluut of enkelvoudig connotatief concept. Een enkelvoudig connotatief concept over God zou immers toch een intuïtieve kennis over God veronderstellen. Want het is wat zijn enkelvoudigheid betreft slechts schijn. Het bevat in zich een dubbele verwijzing en derhalve is het virtueel een samengesteld concept. Het verwijst namelijk naar God en schepping. Hoewel het woord „God“ naar één enkelvoudig concept verwijst is het bezitten van het enkelvoudig concept „God“ slechts mogelijk voor hem die God distinct kent. Want er is verschil tussen distincte

¹⁵¹ Augustinus, *De Trinitate* (PL 42, 1037); Ockham, *Ordinatio* 1, p. 187.

¹⁵² *Coll.* 1, p. 47-48.

kennis en het concept dat op distincte wijze betekent. Voor ons, *viatores*, betekent „God“ op een distincte wijze God, maar dit wil niet zeggen, dat wij daarom een distincte kennis over God hebben.

Het samengesteld woord „oneindig hoogste zijnde“ verwijst, naargelang men kiest voor het concept als *fictum* of als *figmentum*, naar het concept „God“ of naar God zelf. Indien het naar God zelf verwijst dan supponeren de afzonderlijke woorden „hoogste“ en „zijnde“ echter voor God en schepsel¹⁵³.

Nogmaals gebloven en weten

We mochten zien, dat evidentie geen categorie is waartoe elke theologische propositie gerekend kan worden. Voor haar staat eerder de categorie der zekerheid open. Theologische uitspraken zijn onbetwistbaar zeker. Zij worden niet aanvaard omdat het menselijk verstand ze inziet als evident, maar omdat er een andere instantie is die voor hun waarheid borg staat: de goddelijke openbaring. In het aanvaarden zit derhalve niet louter een verstands- maar ook een wilselement opgesloten: het geloof. Uitvoerig behandelt Biel dit begrip in *Collectorium* III, waarvan we enkele hoofdmomenten zullen weergeven.

Geloof kan worden opgevat als akt, als *habitus* of als theologische waarheid. Als akt is het de beaming van een geopenbaarde waarheid, als *habitus* is het de toestand die door regelmatige beaming wordt verworven en die het verstand ertoe doet neigen de geopenbaarde waarheden te beamen. Ook kan de *habitus* van geloof onmiddellijk zonder tussenkomst van een akt door God worden ingestort¹⁵⁴.

De akt van geloof is het geloven. Het is een akt van het verstand in zover het een beamen is, die echter wordt voortgebracht op bevel van de wil. Want geloven gebeurt vrijwillig¹⁵⁵. Er is dus geen sprake van blind geloof¹⁵⁶. De akt van het geloof ziet niet alleen naar de theologische propositie, die als waarheid tot het verstandsgebied behoort, maar bovendien naar het doel waarom er geloofd wordt, namelijk om God te kunnen aanschouwen. En dit doel behoort tot het gebied van de wil. In tegenstelling tot de manier waarop de waarheid als evident zich aan het verstand manifesteert, zodat het verstand er wel mee móét instemmen (er is hier geen sprake van vrijwilligheid), dient de geloofswaarheid zich aan het verstand als zeker aan. Want ze is door God geopenbaard,

¹⁵³ *Coll.* 1, p. 49; zie ook hoofdstuk III, p. 63 v., en hoofdstuk IV, p. 121.

¹⁵⁴ *Coll.* 3, p. 403–404.

¹⁵⁵ *Coll.* 3, p. 406–407.

¹⁵⁶ H. OBERMANN, *The Harvest*, p. 69–70.

die niet feilbaar is, maar de eerste en onfeilbare waarheid in Wien geen bedrog kan zijn¹⁵⁷.

Geloof als *habitus* valt te onderscheiden in verworven geloof en ingestort geloof. Elk van beide doet neigen tot de akt van geloof, doch de ingestorte *habitus* kan niet uit een eigen akt verkregen worden. God stort hem op boven-natuurlijke wijze in bij het ontvangen der sacramenten, tesamen met hoop en liefde. Hij wordt *habitus* genoemd omdat hij tot dezelfde akten doet neigen als de verworven *habitus* van geloof. Doch de ingestorte *habitus* doet niet onmiddellijk neigen, maar altijd door tussenkomst van de verworven *habitus*. Hij verdwijnt geheel bij elke dwaling over welk geloofsartikel ook maar. De verworven *habitus* verdwijnt echter niet geheel. Omdat er telkens afzonderlijke akten worden vereist voor de afzonderlijke waarheden, kan hij blijven bestaan in zoverre de gelovige aan andere geloofsartikelen niet twijfelt¹⁵⁸. Verworven geloof is derhalve een verzamelnaam voor de geloofsakten tesamen. Het noodzakelijke bestaan ervan kan uit de Schrift worden afgeleid en met de rede bewezen worden. Voor de ingestorte *habitus* kan men alleen verwijzen naar de Schrift¹⁵⁹.

Hoewel sommigen uit het feit, dat Biels beschouwingen over het verworven geloof uitgebreider zijn dan die over het ingestorte, de conclusie hebben getrokken dat hij aan het verworven geloof de voorkeur geeft, is toch ook de ingestorte *habitus* van groot belang in zijn theologie. Het is de grond waarop het geloven van de afzonderlijke artikelen slechts mogelijk is. Het is een gave Gods, die duidelijk maakt, dat Gods daden reddende daden zijn, dat de proposities heilzaam voor ons zijn. Ook de duivels kennen immers de geloofsartikelen en kunnen ze beamen met behulp van het verworven geloof. Maar het ontbreekt hun aan de genade van het geloof, zodat hun geloofsakten niets waard zijn en voor hen niet tot heil strekken. Het is een redenering gelijk aan die over de ingestorte en de verworven liefde¹⁶⁰. Het principe komt van God, maar wil het effect hebben, dan moet — zo heeft God bepaald — de mens meewerken. Zonder effect betekent de oorzaak niets, en zonder oorzaak kan het effect niet bewerkt worden. Biel geeft het voorbeeld van het heiden- of jodenjongetje, dat geen ingestort geloof heeft omdat het niet gedoopt is. Wanneer het echter door christenen wordt opgevoed zal het alles geloven wat de christenen geloven¹⁶¹. Omgekeerd, als een kind gedoopt wordt, maar geen onderricht krijgt in wat het van de afzonderlijke waarheden moet geloven, dan beschikt het welis-

¹⁵⁷ Coll. 3, p. 406–408; Coll. 1, p. 111, alleen krachtens de openbaring is God het uiteindelijk doel, want uit eigen kracht denkt de mens slechts aan zichzelf.

¹⁵⁸ Coll. 3, p. 411–414.

¹⁵⁹ *Ibidem*; Coll. 1, p. 48.

¹⁶⁰ Coll. 3, p. 417; H. OBERMAN, *The Harvest*, p. 72–74.

¹⁶¹ Coll. 3, p. 415–416.

waar over de algemene beaming „alles wat door God geopenbaard is, is waar“ doch kan het nooit ten aanzien hiervan een eigen afzonderlijke akt kiezen. De wil moet meespelen¹⁶². Duidelijk is hier Biels streven naar het onderlijnen van een goddelijke zowel als een menselijke inzet in het verbond van geloof.

Biel onderscheidt geen *habitus* van geloof en theologische *habitus*. Geen onderscheid tussen leek en theoloog. Er is dan ook voor de theoloog geen andere *habitus* te verwerven dan die van te verwerven geloof. Hij kan deze wel vermeerderen alsook vele *scientia-habitus* verkrijgen, die echter ook door de ongelovige zijn te verwerven¹⁶³. Meteen is hiermee gezegd, dat alles wat de gelovige kan beamen, ook de ongelovige aan *habitus* kan verwerven, behalve natuurlijk de ingestorte *habitus* van geloof.

Theologie als *habitus* van wetenschap

De vraag of de theologische *habitus* één is kan men beantwoorden ofwel volgens het model van het ingestorte geloof ofwel volgens dat van het verworven geloof, dat parallel loopt met dat der verworven kenakten. Als theologie opgevat wordt als ingestort geloof is ze één. Maar wordt ze opgevat als verworven geloof, dan komen uit de afzonderlijke geloofsakten afzonderlijke *habitus* voort, zodat theologie dan een verzamelnaam is en niet één enkele *habitus*. Een verzamelnaam van vele *habitus*, die niet alleen numeriek, maar ook specifiek verschillen. Immers de *habitus* van de premissen en die der conclusie verschillen specifiek, volgens de regel dat iedere oorzaak wordt onderscheiden naar haar effect¹⁶⁴.

Wanneer de theologie één is als wetenschap, kan men haar van andere wetenschappen onderscheiden. Bijvoorbeeld van de metafysica krachtens het eerste subject der theologie, Gods wezen. Maar als theologie een verzamelnaam is van allerlei verschillende *habitus* van geloofsproposities kan men de vraag stellen of de theologie dan nog over één onderwerp gaat ofwel over meerdere onderwerpen handelt. Is er dan misschien sprake van een bepaald hoofdonderwerp¹⁶⁵? Hier stelt Biel zich met Ockham tegenover Scotus op, die beweert dat het eigen is aan het hoofdonderwerp om virtueel alle waarheden, die dit onderwerp betreffen, te bevatten. Toegepast op de theologie betekent dit dat God als hoofdonderwerp, ofschoon enkelvoudig, kan worden uitgedrukt in vele concepten die aan elkaar ondergeordend zijn. Het hoofdonderwerp ver-

¹⁶² Coll. 3, p. 411–414.

¹⁶³ Coll. 1, p. 49.

¹⁶⁴ Coll. 1, p. 52–54.

¹⁶⁵ Coll. 1, p. 56. Onder het hoofdonderwerp van een wetenschap wordt verstaan dát subject waaraan de predikaten, welke die wetenschap meedraagt, het eerst toekomen.

oorzaakt (bevat in zich), volgens Scotus, *a priori* onmiddellijke proposities, en hun subject bevat het predikaat, en aldus is de hele propositie evident te kennen. De onmiddellijke proposities veroorzaken weer conclusies¹⁶⁶. Er ontstaat zo uit de kennis van één subject een hiërarchie van andere kennis. Ockham en Biel ontkennen echter, dat men *a priori* uit het subject het predikaat kan kennen. Of anders gezegd, dat men vanuit de intuïtieve incomplexen kennis van een ding, een kennis kan verwerven van een ander ding. Dikwijls omdat het predikaat niet wezenlijk tot het subject behoort. Zelfs niet altijd veroorzaken distincte kennis van het subject en distincte kennis van het predikaat kennis van een onmiddellijke propositie, want meestal wordt daarvoor ervaring vereist, bijvoorbeeld dat warmte verwarmt¹⁶⁷. Het empirisme van Biel (en Ockham) vloeit voort uit het principe, dat van een diversiteit van gekende zaken een diversiteit van concepten afhangt. Een concept eigen aan een zaak doet niet méér kennen dan precies die zaak in haar wezen. Om meer van de zaak te weten te komen, van haar eigenschappen bijvoorbeeld, moet men eerst van andere zaken ervaring hebben, die dergelijke eigenschappen ook bezitten of zijn. Men moet kunnen vergelijken¹⁶⁸. Duidelijk komt dit naar voren in het abstractiemodel van Biels kenleer.

Uit een hoofdonderwerp iets *a priori* afleiden is dus onmogelijk. Daarvoor moet men de geconnoteerde werkelijkheid ook kennen, zelfs experimenteel haar overeenkomst met de zaak achterhalen. Hier vloeit een bepaalde metafysische opvatting uit voort: als iedere distinctie van concepten een distinctie van realiteiten veronderstelt, verwijst ieder niet-wezenlijk concept naar iets dat werkelijk onderscheiden is van het wezen, bijvoorbeeld naar een eigenschap¹⁶⁹.

Het subject kan men omschrijven als: een enkelvoudige term in een propositie waarover een predikaat zegbaar is. Het subject behoort strikt genomen niet tot de conclusie, want de conclusie is een *propositio adhaesiva*, terwijl het subject een *cognitio apprehensiva* kan zijn. „Het subject behoort tot“ betekent, dat het vereist wordt om een conclusie mogelijk te maken¹⁷⁰.

Hieruit wordt duidelijk, dat er zoveel subjecten zijn als er conclusies bestaan, die verschillende subjecten bezitten. Daarin kan zich een orde aftekenen: van *predicatio*, *perfectio*, *communitas*, *totalitas* of *attributio*. Dit volgens Gregorius van Rimini, die Biel hier aanhaalt¹⁷¹. Een orde van *attributio* betekent dat de overige zaken zo op het hoofdonderwerp geordend worden, dat door beschouwing van die zaken het subject beter gekend wordt. Men kan bijvoor-

¹⁶⁶ Coll. 1, p. 56–57.

¹⁶⁷ Coll. 1, p. 57.

¹⁶⁸ R. GUELLEY, Philosophie et théologie, p. 280.

¹⁶⁹ Ibid., p. 280.

¹⁷⁰ Coll. 1, p. 59, 60.

¹⁷¹ Coll. 1, p. 59.

beeld op de gezondheid van het lichaam als hoofdonderwerp de oorzaken hiertoe, ordenen *per attributionem*¹⁷². Naar gelang men „subject“ neemt in persoonlijke of materiële suppositie kan men concluderen, dat in de theologie „subject“ in persoonlijke suppositie verwijst naar de zaak zelf en dus staat voor God, ofwel voor het schepsel. In materiële suppositie staat „subject“ voor de term zelf en houdt zich op in het gebied der tekens in de ziel. Volgens de materiële suppositie behoren tot het subject geen zaken en vormt God enz. niet het subject van de theologie¹⁷³.

Uiteindelijk valt te besluiten, dat in de verschillende delen der theologie er niet één hoofdonderwerp maar verschillende onderwerpen zijn; dat soms over hetzelfde subject verschillende proposities worden uitgezegd. Deze conclusie geldt zelfs voor de *beati* met dit verschil, dat zij ook de goddelijke werkelijkheid zelf kunnen kennen¹⁷⁴.

Als men de verschillende proposities toch wil verenigen, kan men zeggen, dat God gezien in het licht van zijn God zijn, als volmaakt tegenover de schepselen, het hoofdonderwerp in de theologie is. In afgeleide zin, dat Christus die in zich zowel de goddelijke als de menselijke natuur bevat hoofdonderwerp is onder het oogpunt van bevattings. Dat onder het oogpunt van algemeenheid zaak en teken het hoofdonderwerp zijn. Maar men mag de eenheid niet vanuit de predikaten opbouwen, zoals Aegidius Romanus en Gregorius van Rimini willen doen, door God als verlosser of verheerlijker voor te stellen als hoofdonderwerp der theologie¹⁷⁵.

Daar het subject dus meervoudig kan zijn, ofschoon niet alles ertoe gerekend mag worden, is het mogelijk de vraag te stellen tot welke gebieden de theologische proposities behoren. Het antwoord hangt af van wat men onder theologie verstaat. In het geval van ingestort geloof komen niet alle *incomplexa* aan bod. In geval van verworven geloof komen alle *incomplexa* in aanmerking, want aan alle kan men het predikaat „geschapen“ of „schepper“ toekennen. Niet echter alle *complexa*. Want er zijn proposities die bewezen worden in de theologie, maar andere die bewezen worden in andere disciplines, bijvoorbeeld in de metafysica¹⁷⁶.

In zijn alomvattende ordening, waarin zowel God als schepsel een plaats krijgen, legt Biel logische maatstaven aan om de reikwijdte van de term „theologie“ aan te geven. Het verst reikt de verworven theologie. In deze verzameling van

¹⁷² Gregorius Ariminensis, *Super Primum et Secundum Sententiarum* I, Prol., q. 4, art. 1, concl. 6 (fol. 16, N).

¹⁷³ *Coll.* 1, p. 60.

¹⁷⁴ *Coll.* 1, p. 61.

¹⁷⁵ *Coll.* 1, p. 61; Aegidius Romanus, *Opus super Primo Libro Sententiarum* I, Prol., p. 1, q. 3; Gregorius Ariminensis, *Super Primum et Secundum Sententiarum* I, Prol., q. 4, art. 2, concl. 3 (fol. 17, G).

¹⁷⁶ *Coll.* 1, p. 61–62.

proposities zijn er allerhande onderwerpen, maar ieder onderwerp is als zijnde te vangen onder het predikaat „schepper“ of „schepsel“. Er treedt echter deze verenging op, dat men slechts daar van theologie spreekt, waar ook van werkelijke theologische bewijsvoering gesproken mag worden. Hierin onderscheidt de theologie zich als discipline duidelijk van gelijkaardige wetenschappen. Juist vanwege de eerbiedwaardige plaats die de theologie temidden der andere wetenschappen moet innemen, is het begrijpelijk, dat Biel vooral moeite doet de positie van de verworven theologie of het verworven geloof uiteen te zetten.

De theologie als praktische of speculatieve wetenschap

Van belang voor Ockham is de plaats die de theologie inneemt temidden der praktische en speculatieve wetenschappen. Vergeleken met Ockham, die hij in zijn behandeling volgt, besteedt Biel weinig aandacht aan dit probleem¹⁷⁷.

De hele theologie kan men opvatten als een verzameling van theologische waarheden. Sommige daarvan behoren tot de speculatieve proposities, andere tot de praktische. Tot de speculatieve behoren uitspraken als „God is drie en één“. Ze zijn van dogmatische aard. Tot de praktische behoren proposities als „God moet bemind worden uit geheel het hart“. Ze zijn directief, men kan ze rekenen tot de moraaltheologie¹⁷⁸. Toch staan praktische en speculatieve uitspraken niet zo tegenover elkaar dat ze elkaar uitsluiten¹⁷⁹. Eenzelfde *habitus* kan met evenveel recht zowel praktisch als speculatief genoemd worden, indien in de bijbehorende demonstratie de premissen uit speculatieve proposities en de conclusie uit een praktische uitspraak bestaat¹⁸⁰.

Aristoteles noemt enige kenwijzen die evidentie bezitten. De theologie kent echter ook veel proposities die niet evident zijn. Maar voor de evidente proposities der theologie geldt, dat zij inderdaad behoren tot de *intellectus*, de *prudentia*, de *scientia*, naargelang ze zijn: principen, praktische conclusies of speculatieve. De gehele demonstratie behoort tot de *sapientia*¹⁸¹.

De *habitus* hangt af van de akt. De waarde van de *habitus* wordt bepaald door de waarde van de akt. Een praktische theologische kennis is daarom niet minder waard dan een speculatieve. Haar waarde wordt door andere maatstaven bepaald, namelijk door de graad van zekerheid en door de waarde der objecten (=conclusies).

¹⁷⁷ Coll. 1, p. 74.

¹⁷⁸ Coll. 1, p. 74–75.

¹⁷⁹ Coll. 1, p. 75, 68.

¹⁸⁰ Coll. 1, p. 75. Noch Ockham (*Ordinatio* 1, p. 339, 345–347) noch Biel geven een voorbeeld van een dergelijke demonstratie. Voorzichtigheidshalve wagen ook wij ons niet aan het geven van een voorbeeld, omdat in de conclusie een directief element („moeten“) wordt ingevoerd, dat niet in de premissen voorkomt.

¹⁸¹ Coll. 1, p. 75.

Slotsom

Aan de hand van het instrument der wetenschappelijke redenering, de demonstratie, gaat Biel na of men de theologie in de rij der wetenschappen mag opnemen. Zijn onderzoek vindt plaats in twee momenten. In eerste instantie in het ruime gebied van Gods absolute orde, waar weliswaar geen intuïtieve kennis over God voor de *viator* mogelijk is, doch wel abstractieve. In tweede instantie in het engere gebied van Gods vastgestelde orde, waar noch intuïtieve noch abstractieve kennis over God voor de *viator* mogelijk is. De mens op aarde moet het stellen met een indistincte kennis over God. Vanuit de dialectiek tussen de absolute en de vastgestelde orde maakt Biel duidelijk, dat wat we nu nog niet evident kennen maar moeten geloven, eens evident gekend wordt in de hemel en reeds gekend is door de gelukzaligen. Door deze redeneertrant wordt de theologie, zonder strikte wetenschap te zijn, wel in de sfeer der wetenschap getrokken. Theologie is hoop op kennen van aangezicht tot aangezicht.

De *viator* kan langs redenering komen tot een concept over het hoogste zijnde. Een dergelijk concept betekent op distincte wijze, maar is indistinct van inhoud.

Ofschoon dus theologie, zoals wij haar bedrijven, geen wetenschap is in de strenge betekenis van het woord, wil Biel laten zien, dat de werkwijze der theologen toch raakt aan die der wetenschap. Zoals men in de theologie geen eigen logica gebruikt, evenmin een afzonderlijke kenleer. De theoloog gaat dan ook op dezelfde wijze met proposities om als de andere wetenschappers. In het aantonen hiervan besteedt Biel uiteraard minder woorden aan het tamelijk ongrijpbare ingestorte geloof dan aan de verworven theologie. De verworven theologie moet men beschouwen als een verzameling proposities, waarvan sommige termen zoals „God“ enz. slechts een indistincte kennis geven. Maar voor het overige voldoen de proposities aan de door Aristoteles gestelde kenwijzen van *intellectus*, *scientia*, *sapientia*, *prudentia* en *ars*. Afgezien van de indistincte concepten is het statuut van de theologie dus wel wetenschappelijk te noemen.

Het maakt niet veel uit of een propositie van praktische dan wel van speculatieve aard is. Beide soorten proposities zijn nodig om eens de eeuwige gelukzaligheid te kunnen genieten.

In de behandeling van het wetenschappelijk statuut der theologie is vooral de kenkritische benadering naar voren gekomen. De theologie moet immers een geëerbiedigde plaats innemen temidden van de andere wetenschappen. Maar omgekeerd heeft de theologie als geopenbaarde waarheid ook haar invloed uitgeoefend op Biels kenleer. We zullen dit uiteenzetten in een behandeling van het probleem of er, volgens Biel, een natuurlijke godskennis mogelijk is.

DE MOGELIJKHEID VAN EEN NATUURLIJKE GODSKENNIS

Behorend tot Biels theologische kenleer eist de vraag naar de mogelijkheid van een natuurlijke godskennis een afzonderlijke behandeling. Het vraagstuk is geen randverschijnsel in Biels betoog. Integendeel, zijn kenleer is erop gericht de grenzen vast te stellen van wat door het menselijk verstand van God gevat kan worden¹⁸². Biels kenleer is theologisch bepaald.

Dit brengt echter een merkwaardige beweging te weeg. Vanuit het geheel van geopenbaarde kennis over God, wil Biel zijn kenleer zo opbouwen, dat haar structuren zowel de kennis over het schepsel als over de Schepper kunnen opnemen. Gedekt door deze achtergrond zoekt hij te achterhalen, wat er van God gezegd kan worden, wanneer de openbaring geen rol speelt. Met behulp der openbaring wil hij derhalve vaststellen wat er zonder openbaring van God te weten valt. De openbaring heeft hier de taak controle uit te oefenen over de uitspraken betreffende God, die teruggaan op het louter menselijk denken. Is de menselijke denkstructuur zodanig, dat zij de feiten, die door de openbaring gekend zijn, ook zelf op geldige wijze kan verwoorden? Deze vraag roept een beweging op, tegengesteld aan die, waarin het geloof naar verstaan zoekt. Daar moet uit ontzag voor de rede het geloofsgegeven met redenen worden omkleed. Hier is het zaak door redeneren te ontdekken, dat de openbaring niet overbodig is.

¹⁸² F. BURKARD, *Philosophische Lehrgehalte*, p. 145. Zie over het thema der natuurlijke godskennis: *ibid.*, p. 145–165; H. OBERMAN, *The Harvest*, p. 40–41, 53, 60–68; L. GRANE, *Contra Gabrielem*, p. 59–61. Voor Ockham: S. ZUIDEMA, *De philosophie van Occam*, Dl. I, p. 461–463; E. HOCHSTETTER, *Studien zur Metaphysik*, p. 63, 113–117; A. GHISALBERTI, *Guglielmo di Ockham*, p. 126–146; *id.*, *Il Dio dei filosofi secondo Guglielmo di Ockham*. – *Rivista di filosofia neoscholastica* 62 (1970), 287–290; L. BAUDRY, *Guillaume d'Occam, critique des preuves scotistes de l'unicité de Dieu*. – *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 28 (1953), 99–112; H. BECHER, *Gottesbegriff und Gottesbeweis bei Wilhelm von Ockham*. – *Scholastik* 3 (1928) 369–393; M. MENGES, *The Concept of Univocity regarding the Predication of God and Creature according to William Ockham*. *St. Bonaventure* (N.Y.) 1952; G. LEFF, *William of Ockham*, p. 359–398; P. VIGNAUX, *Nominalisme*. – *DThC* 11 (1931), 779–782; P. BOEHNER, *Zu Ockhams Beweis der Existenz Gottes*. – *CAO*, p. 399–420; H. JUNGHANS, *Ockham im Lichte der neueren Forschung*, p. 158–163, 210–227. Voor hetzelfde thema zie nog: H. OLSSON, *Den naturliga gudskunskapens problem enligt den senmedeltida nominalismen*. – *Svensk teologisk kvartalskrift* 26 (1950), 372–384; B. MELLER, *Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly*. *Freiburg im Breisgau*, 1954, p. 136–164; K. SPRENGARD, *Systematisch-historische Untersuchungen*, Bd. I, p. 177–181; G. LEFF, *Gregory of Rimini. Tradition and Innovation in Fourteenth Century Thought*. Manchester, 1961, p. 66–74; E. GARCÍA LESCÚN, *El conocimiento natural de Dios en el siglo XIV en torno a Gregorio de Rimini*. – *Augustiniana* 21 (1971), 467–504; F. HOFFMANN, *Die theologische Methode*, p. 109–120; C. CURREY, *The Natural Theology of John Duns Scotus*. – *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 66 (1979), 183–213.

In dit verband zullen wij de uitdrukking „natuurlijke godskennis“ moeten verduidelijken. Volgens Biel zijn sommige theologische waarheden op natuurlijke wijze te kennen, andere slechts op bovennatuurlijke wijze¹⁸³. „Op natuurlijke wijze“ betekent hier: vanuit de gegevens door de schepping verstrekt, in tegenstelling tot de bovennatuurlijke wijze, waarbij de gegevens door een bijzondere openbaring worden aangereikt.

Het „natuurlijk“ en „bovennatuurlijk“ heeft meer betrekking op de wijze waarop de gegevens worden verstrekt, dan op het kenvermogen van de mens. Daarom zou het te ver gaan om tussen het op natuurlijke wijze kennen en het op natuurlijke wijze willen (*ex puris naturalibus*) een diepgaand verband te willen zoeken. We hoeven bij het woord „*naturaliter*“ dan ook niet te denken aan de door Biel ingevoerde denkbeeldige staat van de mens tussen schuld en genade, welke in het uitgebreide gebied der *potentia absoluta* thuishoort¹⁸⁴. Ten overvloede zij hier nog opgemerkt, dat bij alles wat de mens denkt en doet de voortdurende invloed Gods nooit wegvalt¹⁸⁵. God blijft altijd en bij alles aanwezig. Tussen het *ex puris naturalibus* handelen en het *naturaliter* kennen ligt een groot verschil. Wanneer de mens uit eigen kracht zijn uiterste best doet (*facere quod in se est*), dan onthoudt God hem de genade niet¹⁸⁶. Doch wanneer de mens uit eigen kracht over God enkele proposities uitzegt, dan verwerft hij daardoor nog geen bovennatuurlijke openbaring die zijn natuurlijke godskennis op een hoger plan brengt. De natuurlijke godskennis is onvoldoende om gered te kunnen worden. Dit aan te tonen is de opzet van Biels theologische kenleer: de menselijke tekorten in de kennis over God onder ogen te brengen en daarmee het belang van de openbaring te onderstrepen¹⁸⁷. De mogelijkheid van een natuurlijke godskennis wordt aldus eerder een uitspraak van godsvertrouwen, dan een bewijs voor de overbodigheid der openbaring.

Het aantal mogelijke concepten over God

De mens kan, volgens Biel, op de een of andere wijze altijd een vermoeden van God hebben. De vraag is tot hoever dit vermoeden gaat en wat voor soort kennis het is. Reeds in de proloog van zijn *Collectorium* noemt Biel een paar

¹⁸³ Coll. 1, p. 13.

¹⁸⁴ H. OBERMAN, *The Harvest*, p. 48.

¹⁸⁵ Coll. II, d. 27, q. 1, art. 2, concl. 4, K; H. OBERMAN, *The Harvest*, p. 175. Dit geldt niet alleen voor ons praktisch handelen maar ook voor onze verstandelijke verrichtingen, Coll. 1, p. 207–208 „*Deus est principium nostrae cognitionis tamquam causa efficiens. . .*“.

¹⁸⁶ „*Facere quod in se est*“ ontleent Biel aan de *Summa Halensis*, zie H. OBERMAN, *The Harvest*, p. 132.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 41, 67.

waarheden, die men ook buiten de openbaring om te weten kan komen: dat God goed is, levend, wijs en met verstand begaafd¹⁸⁸. Het zijn waarheden, die aangetoond worden door een *demonstratio quia* of *a posteriori*, terwijl de theologie haar waarheden aantoonst door een *demonstratio propter quid* of *a priori*¹⁸⁹. De wijze van achterhalen geeft het onderscheid aan tussen de theologische en metafysische waarheden.

Het door Biel gehanteerde onderscheid tussen intuïtieve/abstractieve en niet-intuïtieve kennis brengt ook een onderscheid mee in de concepten, die men door deze kennis kan vormen. Intuïtieve kennis brengt een distinct concept voort, een concept waarin het wezen van de gekende zaak wordt gevat en uitgezegd. Niet-intuïtieve kennis geeft slechts een indistinct concept, een concept waarin met de kennis van de niet-intuïtief gekende zaak ook nog de kennis van andere (wel intuïtief gekende) zaken gemengd zit. Toegepast op de godskennis betekent dit, dat voor de *viator* een distinct concept over God onmogelijk is, daar het de *viator* ontzegd is een intuïtieve kennis over God te hebben. Blijft derhalve slechts het indistincte concept over God, ofwel het kennen van God niet in zijn werkelijkheid, maar in het loutere concept, waarin naar God zowel als naar het schepsel verwezen wordt¹⁹⁰.

De leer van de natuurlijke godskennis stoelt op het vertrouwen – in feite al een theologisch uitgangspunt – dat God zich laat kennen door middel van de schepping. Men kan vanuit de schepping opklimmen naar God. Maar tegelijkertijd verduistert de band met de schepping de zuivere godskennis. Als tekenend voorbeeld geeft Biel de propositie „God is“. Door de gelukzalige uitgesproken, betekent deze propositie heel wat anders, dan wanneer zij door de *viator* wordt gezegd. Voor de gelukzalige is „God“ een distinct concept, daar hij God ziet. De *viator* ziet God niet, daarom geven zijn woorden „God is“ slechts een indistincte kennis weer, waarin behalve over God ook over het schepsel iets wordt uitgezegd¹⁹¹. Nog een ander voorbeeld verduidelijkt de waarde van de in-

¹⁸⁸ Coll. 1, p. 13. Biel laat de woorden van Ockham weg „*quod Deus est*“. Zie voor de verklaring p. 125 hieronder. In zijn preken is Biel minder voorzichtig, H. OBERMAN, *The Harvest*, p. 53 en p. 40, noot 34.

¹⁸⁹ Coll. 1, p. 13; L. BAUDRY, *Lexique philosophique*, p. 77. Ockham, *Ordinatio* 1, p. 13. De *demonstratio propter quid* redeneert vanuit de oorzaak naar het effect en maakt daarom een definitief einde aan het debat. Hier zijn de premissen logisch eerder dan de conclusie. Bijvoorbeeld: men weet niet wat een maansverduistering is en wanneer zij plaats vindt, maar men kent de loop der planeten. Dan kan men vanuit de oorzaak (loop der planeten) redeneren naar het effect (maansverduistering). Hiermee hangt samen de deductieve aard der theologie, zie hoofdstuk III, p. 81. Bij de *demonstratio quia* is het omgekeerde het geval: hier wordt vanuit het effect naar de oorzaak geredeneerd (inductie), vanuit het bijzondere naar het algemene, omdat hier de premissen niet logisch eerder zijn dan de conclusie.

¹⁹⁰ Coll. 1, p. 36, 206.

¹⁹¹ Coll. 1, p. 11, 224.

distincte kennis. Als men het woord „Carthago“ hoort, terwijl men er geen distinct concept van kan vormen, daar men Carthago nooit gezien heeft, dan zal de indistincte kennis die men bij het horen van het woord „Carthago“ verworft die zijn, welke afhankelijk is van de herinneringsbeelden van andere wel geziene steden. Het is begrijpelijk, dat op deze wijze het concept „Carthago“ niet natuurlijk maar willekeurig genoemd wordt¹⁹². Iets dergelijks gebeurt er ook bij de vorming van het concept „God“ en concepten van andere, niet-intuïtief gekende zaken¹⁹³.

Wegens de onmogelijkheid van distincte concepten over God gaat Biels aandacht noodgedwongen uit naar de indistincte concepten, welke wij over God kunnen vormen. Wij zijn in staat over een schepsel een concept te vormen, breed genoeg van inhoud om ook aan God toe te kennen. Door over dit concept predikaten uit te zeggen kan er een propositie ontstaan, die slechts voor God geldt. Om een voorbeeld te geven: het concept „zijnde“ komt toe aan alles wat is, dus ook aan God en schepsel. Voegt men aan „zijnde“ het begrip „onbeweeglijk“ toe, dan is de nieuwe propositie „dit zijnde is onbeweeglijk“ alleen op God van toepassing. Zo'n toevoeging kan van negatieve of positief overtreffende aard zijn¹⁹⁴. Er is echter nog een andere weg om tot concepten, eigen aan God, te komen. Weer uitgaande van het schepsel (en vooral van het met verstand begaafde schepsel) kan men eigenschappen als goedheid, wijsheid en rechtvaardigheid ook in God poneren. Waar echter in het schepsel deze eigenschappen van elkaar onderscheiden zijn, zijn ze in God identiek. Wanneer dan ook deze eigenschappen over een zijnde geprediceerd worden, dat tegelijk wijsheid, goedheid en rechtvaardigheid is, dan is een dergelijke propositie slechts voor God geldig¹⁹⁵. Beide voorbeelden vertonen enige overeenkomst met de ontleding van de *disclosure* zoals Ramsay die gegeven heeft. Er treedt een *disclosure* op door een *odd word* aan een menselijke situatiebeschrijving toe te voegen. Daardoor wordt de situatie getranscendeerd¹⁹⁶.

Het is onmogelijk voor de *viator* om distincte concepten over God te bezitten¹⁹⁷. Slechts indistincte vormen zijn arsenaal. We hebben hiervan reeds twee voorbeelden gegeven, welke zich beperken tot de concepten die eigen zijn aan God. Biel maakt immers de volgende indeling van indistincte concepten: 1) *Conceptus communes*: gemeenschappelijk aan God en schepsel, zoals „zijnde“,

¹⁹² Coll. 1, p. 212–213.

¹⁹³ Coll. 1, p. 211–212.

¹⁹⁴ Coll. 1, p. 211.

¹⁹⁵ Coll. 1, p. 210–211.

¹⁹⁶ I. RAMSAY, *Religious Language*. Londen, 1957; W. LUYPEN, *Theologie is antropologie*. Meppel, 1974, p. 114–120.

¹⁹⁷ Coll. I, p. 36.

„substantie“, „wijsheid“. Deze zijn alle absoluut als ze slechts naar de zaak verwijzen. Tot de gemeenschappelijke concepten behoren ook connotatieve, zoals „bewarend“, „voortbrengend“ (affirmatief), „onsterfelijk“ (negatief), welke zowel verwijzen naar de zaak, waardoor de eigenschap gedragen wordt, als naar de eigenschap zelf. 2) *Conceptus proprii*, eigen aan God alleen, waaronder de absolute enkelvoudige welke we hier op aarde niet kunnen verwerven, daar ze kennis over Gods wezen veronderstellen; ons denken over God geschiedt immers discursief van schepping naar God; *conceptus proprii absoluti complexi*, de samengestelde zoals „goedheid-wijsheid“; *conceptus proprii connotativi*, zoals „scheppend“, „oneindig“, „eeuwig“¹⁹⁸.

Gaan we na welke concepten betreffende God door de mens op natuurlijke wijze verworven kunnen worden, dan zijn dat: de *conceptus communes*, de *proprii absoluti complexi* en de *proprii connotativi*. Beschouwen we de *conceptus proprii* van nabij, dan wordt duidelijk dat hier twee bewegingen aan ten grondslag liggen: de samenstelling en de ontkenning. Zelfs de samenstellende beweging kan men herleiden tot een ontkenning: aan God wordt als eigen toegeschreven, wat van het schepsel ontkend wordt. De natuurlijke godskennis is dus tot niets meer in staat dan tot het achterhalen van een zijnde, dat niet tot de schepsellijke orde behoort. Elke inhoudelijke opvulling van dit zijnde vloeit voort uit de negatie van schepsellijke eigenschappen. Wanneer men dan nog bedenkt, dat het zijnde zelf voor Biel ook slechts een ontkennende inhoud heeft, namelijk niet niets te zijn¹⁹⁹, dan blijkt tot welk mager resultaat de natuurlijke godskennis moet komen en hoe nodig de aanvullende openbaring moet zijn²⁰⁰.

¹⁹⁸ Coll. 1, p. 36–37, 50–51. Men kan zich afvragen wat het onmiddellijk bepalend object is van het *conceptus compositus*. Dit is afhankelijk van de mening welke men heeft over de status van het concept. Wanneer het concept een *esse objectivum* toegeschreven wordt, dan is het concept, als *fictum*, zelf het onmiddellijk bepalende object van het *conceptus compositus*. Als men echter aan het concept een *esse subjectivum* toeschrijft waardoor kenakt en concept geïdentificeerd worden, dan is God het bepalende object. Weliswaar niet zo, dat de onderdelen van het *conceptus compositus* voor God supponeren, doch dat het gehele *conceptus compositus* slechts voor God supposeert. Het verschil tussen beide opvattingen over het statuut van het concept geeft dus een verschil in suppositie. In het eerste geval suppositie voor een concept, in het tweede geval voor een zaak (God); zie Coll. 1, p. 49–50, 211–212. Biel gebruikt in dit verband „*terminatur*“. Bij vertaling zou het beter zijn „uitmonden“ of „verwijzen“ te gebruiken in plaats van „bepalen“. Het concept wordt immers generatief bepaald door de kennis der schepping (zaken), God is pas het uiteindelijke object.

¹⁹⁹ Coll. 1, p. 245.

²⁰⁰ Indien men negatieve of apophatische theologie omschrijft als de theologie, die niet alleen alle begrensdheid en onvolmaaktheid aan God ontzegt, doch bovendien onderstreept, dat God slechts als volkomen onbegrijpelijk geheim gekend kan worden, dan is het moeilijk Biels uitspraak over God als zijnde, als niet niets, in verband te brengen met de

Indien de godskennis zo verknoot en verknocht is aan de kennis van het schepsel, hoe kan ons verstand dan tussen God en schepsel onderscheiden? Niet door de *conceptus communes*, niet door de *proprii absoluti et connotativi simplices*, die alle uitgaan van de schepping. Maar door de *proprii absoluti et connotative complexi* of *compositi*. De complexe of samengestelde kennis is de enige maatstaf, waardoor het verstand iets aan God kan toeschrijven, wat het niet van het schepsel kan zeggen²⁰¹.

„Zijnde“ als concept dat op eenzinnige wijze
God en schepsel benoemt

We hebben gezien hoe de concepten over God eensdeels gebaseerd zijn op ontkenning van het schepsellijke, anderdeels op gemeenschappelijkheid met het schepsellijke. Aan deze laatstgenoemde basis wijdt Biel een afzonderlijke bespreking, waar hij vraagt naar de mogelijkheid van eenzinnige concepten, gemeen aan God en schepsel²⁰². Biel stoelt deze mogelijkheid op het vertrouwen, dat God op de een of andere manier voor ons kenbaar is²⁰³. Eenzinnig is hier het concept dat, zowel voor God als voor het schepsel gebruikt, dezelfde betekenis behoudt. „Eenzinnig“ wordt hier in ruime zin opgevat. Strikt genomen komt „eenzinnig“ toe aan het woord, dat slechts aan één concept toebehoort. Op die wijze kunnen alleen concepten, die naar volkomen op elkaar gelijkende zaken verwijzen, „eenzinnig“ genoemd worden²⁰⁴. Doch in de betrekking tussen God en schepsel zijn er dergelijke zaken niet te vinden. Daarom ontkennen de vaders de geldigheid van het eenzinnig gebruik van concepten voor God en schepsel²⁰⁵. Biel wil het gebruik echter toch toestaan, ja, ziet het als vertrekpunt van al het theologisch spreken. Daarom brengt hij het onderscheid aan tussen de strikte en de brede opvatting van „eenzinnigheid“ en kiest vervolgens voor de brede opvatting. Hij is zich er immers ter-

negatieve theologie. Zie het artikel: Negative Theologie. – *LThK* 7 (1962), 864–865; en J. HOCHSTAFFL, Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs. München, 1976. Over de noodzaak van een aanvullende openbaring, zie H. OBERMAN, The Harvest, p. 66, die een preek van Biel citeert „Revelavit siquidem seipsum nobis in creatura sed obscurius. Revelavit etiam se nobis clarius in scriptura“; A. GHISALBERTI, Guglielmo di Ockham, p. 146.

²⁰¹ Coll. 1, p. 49.

²⁰² Coll. 1, p. 181.

²⁰³ Coll. 1, p. 184.

²⁰⁴ Coll. 1, p. 181.

²⁰⁵ Coll. 1, p. 183.

dege van bewust, dat God en schepsel van elkaar meer verschillen dan de schepselen onderling²⁰⁶.

Biels keuze voor de eenzinnigheid van concepten, gemeen aan God en schepsel, gaat gepaard met een angst voor het metaforisch gebruik der concepten, waardoor Gods werkelijkheid voor ons ongrijpbaar zou worden. En God moet begrijpbaar blijven om Hem te kunnen beminnen. Biels afwijzen van het metaforisch spraakgebruik ligt helemaal in de lijn van zijn weigering een *logica fidei* te aanvaarden²⁰⁷.

Welke is nu het allereerste eenzinnige concept, gemeen aan God en schepsel? Het is het begrip „zijnde“. Het slaat op alle zaken die werkelijkheid bezitten buiten de ziel²⁰⁸. Het zegt van die zaken iets wezenlijks uit, omdat, volgens Biel, essentie en existentie niet gescheiden zijn²⁰⁹. Bovendien komt God meer met geschapen substanties overeen, dan met geschapen accidenten, meer met verstandelijk begaafde, dan met niet-verstandelijk begaafde, meer met geestelijke, dan met materiële substanties. Deze overeenkomsten leveren ook weer eenzinnige concepten op²¹⁰.

Aan het woord „zijnde“ beantwoordt het concept „zijnde“ en aan dit concept beantwoordt iedere afzonderlijke zaak die is. Er is dus geen in de werkelijkheid bestaand gemeenschappelijk zijnde, dat God en schepsel gemeen hebben. De gemeenschappelijkheid is slechts van representatieve aard²¹¹. Ook hier wordt een realistisch begrip van het *universale* vermeden. Des te belangrijker is het goed begrijpen van de gemeenschappelijkheid van „zijnde“, daar Biel er zorg voor wil dragen de mens geen eigenschap toe te schrijven, die ook God zou bezitten. God en mens hebben in de werkelijkheid niets gemeenschappelijk, zelfs geen gemeenschappelijke overeenkomst²¹². „Zijnde“ van God en schepsel gemeenschappelijk uitgezegd, betekent slechts, dat zowel God als het schepsel bestaan buiten de ziel. Dus bestaan, onafhankelijk van het kennen. „Bestaan“

²⁰⁶ Coll. 1, p. 183, 245; DS., p. 262, nr. 806 (concilie van Lateranen IV, 1215) „... quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda“.

²⁰⁷ Coll. 1, p. 185. Zie hierboven p. 99–106.

²⁰⁸ Coll. 1, p. 185.

²⁰⁹ Coll. III, d. 6, q. 2, not. 1; F. BURKARD, Philosophische Lehrgehalte, p. 130.

²¹⁰ Coll. 1, p. 185.

²¹¹ Coll. 1, p. 179, 182. Coll. 1, p. 182, 179 „Ad sextum dicitur quod ens, quod est univocum Deo et creaturis, est conceptus et qualitas mentis et non res aliqua extra animam realiter communis Deo et creaturis, sed est communis repraesentative, sicut vox 'ens' ...“. „Repraesentative“ heeft hier de betekenis van „per oproeping“. Het woord „zijnde“ roept een zekere gemeenschappelijkheid op, doch supposeert niet voor een zijnde, dat aan God en schepsel gemeen is, zie P. VIGNAUX, Note sur la relation. – *De Saint Anselme à Luther*, p. 161.

²¹² Coll. 1, p. 183.

heeft hier de betekenis van „niet niets zijn“²¹³. Het begrip „zijnde“ is derhalve eerder negatief, dan inhoudelijk positief bepaald. Het is daarom ook niet geschikt om in een zijnsanalogie gebruikt te worden, zoals dat bij Thomas van Aquino gebeurt. Er zijn immers voor Biel geen graden in zijn²¹⁴. Voor Biel is God niet het Zijn als zodanig, doch een zijnde, iets dat niet niets is. Biel maakt van God een afzonderlijke zaak, positief onbepaalbaar, dus met een oneindige openheid.

Hoewel „zijnde“ een concept is het wezen betreffende, zegt het niets inhoudelijks uit over het wezen van de zaak. Daarom ook mag er niet uit besloten worden, dat God en schepsel op het punt van het zijn gelijk gesteld moeten worden²¹⁵. Het eenzinnig gebruik van het woord „zijnde“ geeft geen aanleiding tot een werkelijke eenheid. De afstand tussen God en schepsel kan gehandhaafd blijven. Toch vormt de mogelijkheid van het eenzinnig gebruik van „zijnde“ een genoeg brede basis om nog andere woorden over God te kunnen uitspreken. De kloof tussen God en schepsel is dus niet zó groot, dat ze slechts door metaforen overbrugd zou kunnen worden²¹⁶.

Wat voor het eenzinnig gebruik van „zijnde“ geldt, gaat ook op voor het eenzinnig gebruik van andere concepten, bijvoorbeeld „wijsheid“. God is weliswaar op een geheel andere wijze wijs dan de mens, toch belet dit Biel niet het woord „wijsheid“ eenzinnig voor God en mens te gebruiken. Er is wel een verschil: de mens heeft wijsheid en God is wijsheid. Van de mens gezegd, wordt „wijsheid“ connotatief gebruikt; van God gezegd, absoluut²¹⁷. Het bij het *abstractum* „wijsheid“ behorende *concretum* „wijs“ geeft hetzelfde verschil. God is wijs, maar is ook de Wijze bij uitstek. De mens bezit deze volkomenheid niet. God is wijs volgens zijn wezen, de mens volgens een hem toegevalen eigenschap²¹⁸.

Men zou, volgens Biel, de woorden „wijs“ enz. slechts aan God kunnen voorbehouden. Maar dan verliest het woord zijn eenzinnigheid. Want aan het goddelijk wijs zijn beantwoordt dan geen enkel schepsellijk wijs zijn²¹⁹. In

²¹³ Coll. 1, p. 245; Omdat God en schepsel het niet-niets-zijn gemeen hebben is er een wezensuitspraak over te doen, Coll. 1, p. 185 „A qualibet convenientia essentiali potest abstrahi conceptus quidditativus communis“.

²¹⁴ F. BURKARD, *Philosophische Lehrgehalte*, p. 153. Dat er verschillende soorten zijnden zijn verhindert de eenzinnigheid niet. Dit tegen de mening van Aristoteles in, die beweert dat „zijnde“ niet over alle zijnden eenzinnig uitgezegd kan worden. Coll. 1, p. 246, 308.

²¹⁵ F. BURKARD, *Philosophische Lehrgehalte*, p. 154; E. HOCHSTETTER, *Studien zur Metaphysik*, p. 141–143.

²¹⁶ F. BURKARD, *Philosophische Lehrgehalte*, p. 154.

²¹⁷ Coll. 1, p. 219.

²¹⁸ Coll. 1, p. 219.

²¹⁹ Coll. 1, p. 219–220.

feite is een dergelijk voorbehoud niets anders, dan over ons menselijk begrip „wijs“ de volmaaktheid „al“ uitzeggen, waardoor men een *conceptus proprius complexus* vormt. Het erkennen van de mogelijkheid eenzinnige predikaten over God en scheepsel uit te zeggen behoedt Biel voor agnosticisme, terwijl hij zich bewust genoeg is van de afstand tussen beiden om niet te vervallen in al te grote gemeenzaamheid.

Het bewijs van Gods bestaan

We kunnen ons de vraag stellen of Biel in staat is, gewapend met zijn theologische kenleer, het bestaan van God te bewijzen. We hebben gezien hoe Biel bij het citeren van een tekst van Ockham de passage weglief, waarin stond, dat de mens met behulp van zijn natuurlijk verstandelijk redeneren kan weten, dat God bestaat²²⁰. Dit weglaten tekent Biels houding, die op dit punt enigszins van Ockham afwijkt. Boehner en Menges hebben voldoende aangetoond, dat Ockham een evident bewijs van Gods bestaan mogelijk achtte²²¹. Biel is inzake het godsbewijs voorzichtiger. Met Ailly is hij van mening, dat Gods bestaan aannemelijk gemaakt kan worden, maar niet evident bewezen²²². Vanuit deze achtergrond kan men dan ook begrijpen, waarom Biel de woorden van Ockham heeft weggelaten.

Indien Gods wezen niet het eerste is (hoogstens het volmaaktste)²²³ dat door ons verstand gekend wordt, hoe hebben wij dan toch een min of meer evidente kennis van Gods bestaan? Evidente kennis kan ontstaan door intuïtieve kennis, uitgezegd in een contingente propositie. Doch deze is voor de *viator* ten aanzien van God uitgesloten. Ofwel kan evidente kennis uitgedrukt worden in een *per se* gekende propositie, waar het predikaat noodzakelijk en onbetwifelbaar van het subject wordt gezegd. Maar voor de *viator* blijkt niet dat „God“ en „zijn“ nood-

²²⁰ Coll. 1, p. 13; Ockham, *Ordinatio* 1, p. 7. Zie ook hierboven noot 188.

Ockham, *Ordinatio* 2, p. 432 „supposito quod Deus sit aliquo modo a nobis cognoscibilis, quaero utrum ‚Deus esse‘ sit per se et naturaliter notum“. Biel laat „naturaliter“ weg, Coll. 1, p. 221.

²²¹ P. BOEHNER, Zu Ockhams Beweis der Existenz Gottes. — CAO, p. 411; M. MENGES, The Concept of Univocity, p. 175; H. JUNGHANS, Ockham im Lichte der neueren Forschung, p. 160–161.

²²² Coll. 1, p. 188; Ailly, *Quaestiones* I, q. 2, art. 2; B. MELLER, Studien zur Erkenntnislehre, p. 138.

Biel gebruikt twee graden van redelijkheid, welke door een redenering bewerkt kunnen worden: een zekere redelijkheid, uitgedrukt door het woord „*probabile*“, welke bewerkt wordt door het *persuadere*, dat staat tegenover het demonstreren. De demonstratie geeft de hoogste graad van redelijkheid, Coll. 1, p. 188.

²²³ Ailly, *Quaestiones* I, q. 3, art. 2; B. MELLER, Studien zur Erkenntnislehre, p. 138.

zakelijk bij elkaar horen. Ofwel wordt evidente kennis verkregen door een demonstratie waarin men bewijst dat iets, dat tevoren betwijfeld werd, evident waar is²²⁴.

Biel moet dus de demonstratie hanteren om Gods bestaan evident aan te tonen, ofschoon hij in dit geval haar bewijskracht niet volledig acht. In feite maakt hij gebruik van het godsbewijs zoals het reeds door Scotus geformuleerd werd: er moet een zijnde zijn, dat de eerste doelloorzaak, de eerste werkoorzaak en de eerste verhevenheid is. Deze drie eigenschappen moeten in één zijnde verenigd zijn²²⁵.

Met Ockham beperkt Biel zich echter tot de eerste werkoorzaak. Er moet een zijnde zijn, dat de eerste werkoorzaak is, dat voortbrengt zonder zelf voortgebracht te worden, anders zou er een oneindige reeks ontstaan. Scotus had zijn bewijs vanuit de werkoorzakelijkheid, alleen op de wezenlijk geordende en niet op de accidenteel geordende oorzaken gestoeld, omdat slechts de wezenlijk geordende oorzaken een oneindige reeks uitsluiten²²⁶. Wezenlijk geordend zijn die oorzaken, waar de tweede in haar oorzakelijkheid van de eerste afhangt en waar beide tegelijk vereist worden om een derde te veroorzaken. Accidenteel geordend zijn die oorzaken waar deze twee eisen niet opgaan²²⁷. Volgens Biel echter kan men niet bewijzen, noch uit ervaring weten, dat er wezenlijk geordende oorzaken bestaan²²⁸. Het bewijs van Scotus is dus zwak vanwege het ter sprake brengen van wezenlijk geordende oorzaken wier bestaan niet zeker is. Volgens Scotus sluiten slechts wezenlijk geordende oorzaken een oneindige reeks uit. Daar brengt Biel tegen in dat de reeks oneindig kan voortgaan, terwijl ze tegelijkertijd oneindig afsterft²²⁹, zoals bijvoorbeeld in de reeks grootvader, vader, kleinzoon, waar de grootvader niet in leven behoeft te zijn bij de geboorte van de kleinzoon.

Daarom heeft Ockham Scotus' bewijs vervolmaakt door de werkoorzaak van bewaring in de plaats te stellen van de werkoorzaak van voortbrenging. Elke zaak, die door een andere wordt voortgebracht, wordt ook door een andere bewaard of in stand gehouden, zolang als de zaak bestaat. Het bewaren zelf is een veroorzaken. Het bewarende of de bewaarder is de oorzaak. Wat bewaart kan weer door een andere zaak worden bewaard. Indien dit niet het geval is,

²²⁴ Coll. 1, p. 205–207, 224; F. BURKARD, *Philosophische Lehrgehalte*, p. 157.

²²⁵ Coll. 1, p. 186; Scotus, *Ordinatio* 2, p. 149–150.

²²⁶ *Ibid.*, p. 150–155, 169–172.

²²⁷ Coll. 1, p. 190–191; bij de voortbrenging van een muis is, volgens Biel, zowel de zon als de voortbrengende muis vereist, terwijl de voortbrengende muis in haar voortbrengen van de zon afhangt. Zie betreffende Biels opvatting over causaliteit, A. GOOSSENS, *Alliance et grâce*, p. 107–117.

²²⁸ Coll. 1, p. 191, Ockham, *Ordinatio* 2, P. 340–344.

²²⁹ Coll. 1, p. 188.

dan is wat bewaart het eerst bewarende en dus de eerste oorzaak. Als het bewarende door iets anders bewaard wordt stelt zich de vraag, waardoor wordt het bewaard? Enzovoort. Maar een oneindige reeks van bewaarenden is niet aan te nemen, omdat er dan tegelijkertijd oneindig veel bewaarders zouden zijn²³⁰. En het bestaan van een oneindigheid in eenzelfde moment is onmogelijk. Het voordeel van deze redenering is, volgens Biel, dat zij zowel geldt voor wezenlijk als voor accidenteel geordende oorzaken²³¹.

Vanuit dit aannemelijk maken wordt ook één van Biels theologische beginnelen duidelijk, dat namelijk God onmiddellijk kan bewerken wat Hij gewoonlijk middellijk door tweede oorzaken bewerkt²³².

Met Ockham is Biel van mening, dat Gods enigheid of uniciteit niet evident bewezen kan worden door een demonstratie. Wel zijn er redenen aan te voeren, die Gods enigheid aannemelijk maken²³³. Zij zou bewezen kunnen worden per demonstratie, indien men kan bewijzen dat er een wezen is, dat volmaakter is dan alle andere. Dan was met het bewijs van zijn bestaan ook het bewijs van zijn uniciteit gegeven²³⁴.

Vergeleken met het bewijs van Gods bestaan kent Biel aan de bewijsvoering van Gods enigheid een nog mindere bewijskracht toe. Gods enigheid is vooral een punt van het geloof²³⁵.

De schepping als spoor en beeld van God

In het raam van de kennis over God die vanuit de schepping opklimt naar de schepper, moeten we nog twee begrippen bespreken, die een dergelijke be-

²³⁰ Coll. 1, p. 188.

²³¹ Coll. 1, p. 188.

²³² Coll. 1, p. 191; W. ERNST, *Gott und Mensch*, p. 104, 112; H. OBERMAN, *The Harvest*, p. 47 noot 53 vermeldt Biels mening volgens welke de invloed van de eerste oorzaak groter is dan die van welke andere tweede oorzaak ook maar.

²³³ Coll. 1, p. 189.

²³⁴ Coll. 1, p. 187–189. Biel gaat hier uit van een dubbele omschrijving van de naam „God“: 1) een zijnde volmaakter dan alle andere zijnden; 2) een zijnde waarboven geen volmaakter zijnde bestaat. In het eerste geval kan het bewijs van Gods enigheid gegeven worden, indien men kan bewijzen dat zulk een wezen bestaat. Want het zou een tegenspraak inhouden te zeggen, dat méerdere zijnden volmaakter zijn dan al het andere. De hoogste volmaaktheid sluit tegelijk enigheid in. In het tweede geval moet men, na bewezen te hebben dat een dergelijk wezen bestaat, nog bewijzen dat er slechts één van is. Scotus doet dit aan de hand van het begrip „oneindigheid“. Er kunnen niet meerdere oneindige wezens bestaan. Maar Ockham en Biel ontkrachten dit bewijs, Coll. 1, p. 187–188.

²³⁵ Coll. 1, p. 189; F. BURKARD, *Philosophische Lehrgehalte*, p. 162–163; Biel onderscheidt tussen een strikt wetenschappelijke evidentie (*evidentia scientifica*) en een evidentie, die in graden in te delen is (*evidentia communis*), Coll. 1, p. 15. Hij ontleent dit aan Ockham, *Ordinatio* 1, p. 15.

weging van schepsel naar God insluiten. Het zijn de begrippen „spoor“ en „beeld“. Het spoor en het beeld verwijzen naar God.

In dit verband te spreken van een natuurlijke godskennis zou onjuist zijn, daar Biel duidelijk stelt, dat de goddelijke Drieëenheid slechts door de openbaring gekend is. Ofschoon Biel de modellen van spoor en beeld juist gebruikt voor de schepselijke verwijzing naar de Triniteit, veronderstellen spoor en beeld evenwel reeds kennis van de zaak, die in het spoor of in het beeld herkend wordt.

Nochtans maakt Biels gebruik van de twee begrippen duidelijk, dat de overeenkomst tussen God en schepsel er een is op de wijze van het spoor en het beeld; een overeenkomst die verder gaat dan de overeenkomst in bestaan. Op grond hiervan zijn wij in staat over God affirmaties uit te spreken. Men zou kunnen zeggen, dat het beeld zijn van de mens de theologische grond is, die het eenzinnig gebruik van „zijnde“ voor God en schepsel stoelt. Uitspraken, zogenaamd door eigen menselijk denken verkregen, worden uiteindelijk gebaseerd op een gelovig besef. Hiermee ontkent Biel een strikt natuurlijke godskennis, zijnde een kennis, die men over God verkrijgen kan geheel uit eigen kracht. Iedere natuurlijke godskennis baseert zich reeds op het gelovige vertrouwen, dat er door de taal een band te leggen is tussen God en schepping.

Is het beeld zijn van de mens en de schepping de theologische grond der eenzinnig gebruikte concepten, zoals „zijnde“, „wijs“, enz., het bestaan is de ontologische grond van dit eenzinnig gebruik. Omdat God en schepsel bestaan mag men „zijnde“ eenzinnig uitzeggen over beiden. „Beeld“ en „spoor“ zijn de theologische ontvouwing van Biels vertrouwen, dat God zijn schepping tegemoet komt. Zij drukken ook beter dan het begrip „eenzinnigheid“ de afstand tussen God en schepping uit.

Hoe spelen spoor en beeld hun rol in de schepselijke wereld? Biel geeft drie betekenissen van spoor, welke hij aan Ockham ontleent. Ruim genomen is spoor het effect van een of andere verdwenen oorzaak, waaruit de contingente propositie kan worden opgemaakt, dat de oorzaak er geweest is, bijvoorbeeld rook van vuur of geur van beesten. Strikter: de indruk van een zaak in iets anders, welke indruk blijft, ondanks de afwezigheid van de zaak, bijvoorbeeld de indruk van een zegel in was of lak. Het meest strikt: de indruk van een zaak in iets anders, waarbij niet de gehele zaak, maar slechts een deel der zaak de indruk veroorzaakt, bijvoorbeeld de indruk van de hoef van een rund²³⁶.

Ook aan „beeld“ kunnen drie betekenissen worden toegeschreven. Zeer strikt: de substantie door een kunstenaar gevormd, welke substantie gelijkt op het prototype wat betreft sommige accidenten. Beeld is niet allereerst een gelijkenis van het geheel, maar van de accidenten. Zo is de mens van vlees en zijn beeld van

²³⁶ Coll. 1, p. 249–250.

marmer of brons, maar het accident van de lengte van zijn neus vormt een gelijkenis met zijn werkelijke neuslengte. Het gaat hier om het werk van een kunstenaar, om een nabootsing. Strikt: hier is de kunstenaar uitgeschakeld; men kan van twee mensen die op elkaar lijken zeggen dat ze elkaars beeld zijn. Ruimer: hier wordt de betrekking van het voortbrengen of genereren ingevoerd. De voortbrenger brengt zijn eigen beeld voort. Zo is de zoon het beeld van zijn vader²³⁷.

We kunnen vaststellen, dat spoor en beeld hierin overeenkomen, dat zowel spoor als beeld zich onderscheiden van en tot kennis voeren van datgene, waar ze spoor of beeld van zijn; dat ze niet de individualiteit van het prototype weergeven. Er zijn evenwel ook verschillen. Het spoor wordt veroorzaakt door datgene waarvan het spoor is, het beeld niet noodzakelijk. Het beeld voert slechts tot incomplex kennis, tot niet-propositionele kennis, bijvoorbeeld „Caesar!“, het spoor ook tot complexe kennis, propositionele kennis, zoals „hier heeft twintig minuten geleden een kreupel paard gelopen“. Het spoor voert door middel van kennis van een deel tot kennis van het geheel. Het beeld geeft onmiddellijke kennis van het geheel²³⁸.

Op welke wijze zijn de schepselen nu een spoor of beeld van de Triniteit? We kunnen ons van de Triniteit twee soorten concepten vormen. 1) Die, welke gemeenschappelijk zijn aan de trinitaire personen, maar meer eigen aan de ene persoon dan aan de andere, zoals „macht“ aan de Vader, „wijsheid“ aan de Zoon en „goedheid“ aan de Geest. Hierdoor prediceren we op een minder distincte wijze over de Triniteit, dan door de concepten van de tweede soort. 2) Die welke slechts eigen zijn aan een afzonderlijke persoon, zoals „Vader“, „voortbrengen“ enz. Hierdoor prediceren we op een meer distincte wijze en hebben we een iets kladere kennis van de Triniteit, hoewel natuurlijk onze kennis altijd indistinct blijft²³⁹.

Aan de eerste soort concepten beantwoordt de functie van het spoor. De lagere schepselen leiden tot een herinneringskennis, een herkennen van de eerste soort concepten. Ieder concept dat eigen is aan het schepsel kan doen denken aan een attribuut van God, bijvoorbeeld „schoonheid“. Toch wordt „spoor“ slechts op oneigenlijke wijze van het schepsel gezegd. Nochtans zijn er redenen genoeg om het woord „spoor“ voor het schepsel te gebruiken: 1) het schepsel doet een eigenheid van een goddelijke persoon herkennen; 2) het schepsel wordt veroorzaakt door God; 3) het schepsel leidt tot een contingente uitspraak, namelijk dat God de schepping geschapen heeft; 4) het schepsel heeft met God enige eenzinnige concepten gemeen, zoals „zijnde“,

²³⁷ Coll. 1, p. 250–251.

²³⁸ Coll. 1, p. 247–249.

²³⁹ Coll. 1, p. 251–252.

„goedheid“, „schoonheid“ enz.; 5) het schepsel gelijkt enigszins op God, zoals een voetafdruk lijkt op de voet van een dier en daardoor enigszins op het dier zelf²⁴⁰. De lagere schepselen voeren dus niet alleen tot kennis over God in zijn eenheid, doch ook tot herkenning van de Triniteit. Zo geven de eenheid van substantie, verschijningsvorm en afgestemdheid, of de eenheid der *transcendentalia* „één, waar en schoon“, de eenheid der Triniteit weer²⁴¹.

Aan de tweede soort concepten beantwoordt de functie van het beeld. De hogere schepselen, mensen en engelen, leiden ons tot herkenning van de tweede soort concepten. Zo leiden ons de geest, als hoger deel van de ziel, de kennis en de liefde naar de Triniteit, juist in hun drie en één zijn, hun consubstantialiteit. In genoemde drieëenheid is de geest niet voortgebracht, maar brengt voort; is de kennis voortgebracht en brengt voort; wordt de liefde door beide voortgebracht. Gedrieën worden zij beeld van de Triniteit genoemd.

Het zijn slechts de hogere schepselen die op deze wijze beeld zijn van de Triniteit. Want zij alleen kunnen kennen en beminnen en zijn in staat in het verhevenste deel van hun ziel eeuwige zaken te vatten. Hieruit blijkt dat het beeld zijn niet louter beperkt blijft tot een statische afstand tussen beeld en prototype, maar in de meest eigenlijke betekenis een betrekking tot God uitsprekt, welke betrekking de afstand door middel van kennen en beminnen probeert te overbruggen.

De door Biel gegeven derde betekenis van beeld ligt in deze lijn²⁴². Het genereren van een beeld is immers iets anders dan het produceren. Zoals bij het spoor reeds ter sprake werd gebracht, kan men ook van het beeld zeggen, dat het in verband met de verhouding tussen God en schepsel oneigenlijk wordt gebruikt, omdat het schepsel accidenten heeft en God niet. Daarentegen moeten wij opmerken dat als het woord „beeld“ gebruikt mag worden, het in de eerste plaats voor het redelijk schepsel geldt. Want vooral daarin wordt een drieheid in één gevonden²⁴³.

De basis van het eenzinnig gebruik van termen voor God en mens is Gods wil zich te kennen te geven en 's mensen willen en kennen, waardoor de mens in staat is God te vatten, met Hem in betrekking te treden²⁴⁴. Deze mogelijkheden van willen en kennen moeten echter in daden worden uitgedrukt, wil het beeld beter gaan gelijken. Want zonder akten is de ziel geen volmaakt

²⁴⁰ Coll. 1, p. 253.

²⁴¹ Coll. 1, p. 254.

²⁴² Coll. 1, p. 252.

²⁴³ Coll. 1, p. 255.

²⁴⁴ Coll. 1, p. 256 „Maior [pars conclusionis] est beati Augustini XIV De Trinitate, eo anima est imago Dei quo capax eius est particepsque esse potest“; Augustinus, *De Trinitate* (PL 42, 1044).

beeld van God²⁴⁵. Immers de geestelijke substantie, de plaats waar de akten geboren worden, lijkt het meest op God. Wat voor God namen zijn, attributen in eenheid met zijn wezen, zijn voor de mens accidenten. De mens lijkt dan ook niet zozeer op Gods wezen in diens wezenheid, doch eerder op diens attributen, die evenwel ook zijn wezen zijn.

De ongelijkheid met God blijft echter altijd groter dan de gelijkheid. De mens is meer beeld in potentie dan in feite. De eenheid tussen substantie, akt van kennen en akt van beminnen is bij de mens verbroken. Hem rest slechts de eenheid tussen substantie, mogelijkheid van kennen en mogelijkheid van willen²⁴⁶. De mens is dan ook naar God toe.

Slotsom

Biel wijst een natuurlijke godskennis in strikte zin af. Zelfs afgezien van het voortdurend in stand houden van de mens door God, waardoor er van eigen menselijke kracht nauwelijks sprake kan zijn, maakt de *viator* in het achterhalen van een natuurlijke godskennis stilzwijgend gebruik van een gelovig besef.

Natuurlijke godskennis moeten we dan ook begrijpen als die kennis, welke vanuit de schepping naar God leidt. Omdat de *viator* God per definitie niet kan zien, vermag hij slechts gebruik te maken van indistincte concepten over God.

De natuurlijke godskennis klimt niet op langs zijnsanalogie, maar langs het concept „zijnde“, dat God en schepsel op eenzinnige manier gemeen hebben. Ook uit het benadrukken van de eenzinnigheid spreekt meer een theologisch vertrouwen dan een helder zien van de goddelijke zijnstructuur. Het valt op hoe ook hier Biel zijn methode volledig trouw blijft. Hij houdt zijn logische benadering vol. Niet zozeer het gemeenschappelijk wezen of zijn van God en schepsel gaat hem aan, veeleer een gemeenschappelijke taal over God en schepsel. Inderdaad een taal, die overal en te allen tijde geldig is, zonder nood aan metaforisch spreken of aan een *logica fidei*.

²⁴⁵ Coll. 1, p. 256–257. Ockham haalt hier Augustinus aan en Biel verwijst naar deze aanhaling, Coll. 1, p. 257 „Facit pro illo dictum beati Augustini in quodam sermone, ut habetur in Doctore“; Ockham, *Ordinatio* 2, p. 558 „... dicentem quod si homo servasset in se bonum quod in illo creavit deus . . . semper laudaret deum non solum lingua sed etiam vita“. De uitgevers van Ockham noch van Biel hebben de tekst bij Augustinus kunnen terugvinden. Wellicht gaat het om de volgende woorden van Augustinus: „Qui enim laudat bonum est. Quia si laudat etiam bene vivit. Quia si laudat, non solum lingua laudat, sed et vita cum lingua consentit“, *Enarratio in Ps. XLIX* (PL 36, 584).

²⁴⁶ Coll. 1, p. 258–259; Ailly, *Questiones* I, q. 4, art. 3, dub. 1.

Vanuit Biels wetenschapsopvatting zal het duidelijk zijn dat een demonstratie van Gods bestaan onmogelijk is. Het enige wat Biel kan doen is het bestaan Gods aannemelijk maken. Hij redeneert vanuit het in stand houden der schepping. Mocht Gods bestaan nog enigmate duidelijk gemaakt kunnen worden, zijn enigheid of het feit dat er slechts één God bestaat, is nauwelijks door de rede te achterhalen. Uit de moeilijkheden die Biel met het godsbewijs heeft, blijkt dat voor hem de natuurlijke godskennis slechts tot herinneringskennis voert, tot het opnieuw kennen van wat reeds langs een andere weg gekend was. Deze herinneringskennis wordt opgewekt door de schepping, die Biel in groot geloof als spoor of beeld van God beschouwt.

Als spoor of beeld van God roept de schepping steeds opnieuw God in herinnering voor zover de kaders van het schepsellijke dit toelaten. Zo is het zelfs mogelijk, dat een beschouwing van de met rede begaafde schepselen voert tot een zekere herkenning van de Triniteit. Het ligt dus voor de hand dat Biel in zijn triniteitsleer vooral van de kwaliteiten der hogere schepselen gebruik zal maken, van hun kennen en willen, om ons in het geheim van de allerheiligste Drieëenheid binnen te leiden.

SAMENVATTING

In dit hoofdstuk hebben we aangetoond hoe Biel in zijn beginselen en werkwijze volhardt. De door Biel behandelde stof, die men tot de fundamentele dogmatiek mag rekenen, maakt duidelijk, dat Biel enerzijds logica en kenkritiek stelselmatig in heel zijn theologisch denken toepast, en dat hij anderzijds de grenzen, vooral van de kenleer, door de openbaring laat bepalen.

Juist omdat hij een duidelijk onderscheid maakt tussen geloven en weten, slaagt hij erin beide gebieden in vrede te houden zonder daarbij evenwel van een niemandsland gebruik te maken. Het is de taal zelf die hem het arsenaal levert om deze krachtsinspanning te voltooien.

De taal, die door middel van haar grammaticale en logische wetten geloofwaardige zekerheid en wetenschappelijke evidentie uit elkaar weet te houden; die, gestoeld op het beginsel van tegenspraak, geen andere dan de door haar toegepaste logica toelaat; die garandeert dat de theologie, ofschoon een onvolkomen te waarborgen discipline, niet tot een oncontroleerbare bezigheid vervalt. De taal tenslotte, die door de schepping te benoemen, kan voeren tot een zich herinneren van God in zijn geheimnisvol drie en een zijn.

HOOFDSTUK V

DE GODDELIJKE VOORTKOMSTEN

Met dit hoofdstuk zijn we gekomen aan de behandeling van de eigenlijke triniteitsleer. Gezien de stof die men traditioneel in het raam van de leer over de Allerheiligste Drievuldigheid bespreekt, zal thans de leer over de voortkomsten uiteengezet worden.

García Lescún noemt het kader van de goddelijke voortkomsten „de goddelijke personen *in fieri*“. Hij stelt daar een ander kader tegenover „de goddelijke personen *in facto esse*“¹. Wetter deelt de stof in aan de hand van de „binnen-goddelijke voortkomsten“ en „de goddelijke personen“². Schmaus spreekt over „de Triniteit in het algemeen“ en over „de personen afzonderlijk“³, terwijl Borchert slechts de volgorde der distincties aanhoudt zonder zich om een nadere indeling al te zeer te bekommeren⁴.

We achten de titels „Triniteit in wording“ en „Triniteit in zijn“ misleidend. García Lescún heeft deze indeling waarschijnlijk aan Schmaus ontleend⁵. Doch juist de eeuwige wording van de Triniteit is haar eeuwig zijn. Evenmin willen we de titels „voortkomsten“ en „goddelijke personen“ volgen, daar volgens Biel de goddelijke personen juist persoon zijn door de voortkomsten⁶. Daarom verwerpen we ook Wetters titels. Zich bij Biels volgorde der distincties aansluiten, zonder uitdrukkelijk het verband aan te geven, verschaft weer te weinig inzicht in de orde, die Biel voor zichzelf in de trinitaire leerstof aanbrengt. Ook Borcherts methode noemen we dus niet de onze.

Toch zijn zowel Schmaus, Wetter als García Lescún aan de ene kant en Borchert aan de andere kant te verdedigen in hun indeling der stof. Wij geven er de voorkeur aan ons te houden aan een globale indeling in „de leer der voort-

¹ E. GARCÍA LESCÚN, *La teología trinitaria de Gregorio de Rimini*, p. V–VII.

² F. WETTER, *Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus*. Münster, 1967, p. VII–VIII.

³ M. SCHMAUS, *Der Liber Propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, II. Teil: *Die Trinitarischen Lehrdifferenzen*, Bd. I. Münster, 1930, p. XI–XIII.

⁴ E. BORCHERT, *Die Trinitätslehre des Johannes de Ripa*, Bd. I. München, 1974, p. VIII.

⁵ M. SCHMAUS, *Der Liber Propugnatorius*, p. XI verdeelt de afdeling „*Die Trinität im Allgemeinen*“ in: „*Die Erkennbarkeit der Trinität*“, „*Die Trinität in fieri*“ en „*Die Trinität in esse*“.

⁶ Zie hoofdstuk VI, p. 229.

komsten“ en „de uitleg der termen en namen“ (zoals *persona, relatio, constitutio, appropriatio, deitas, trinitas, unitas, verbum, innascibilitas, principium, identitas, sapientia, diligere* enz.). Want, zoals Schneider opmerkt, vanaf Lombardus wordt de leer over God eerder een leer over de namen, aan God toegekend⁷.

Van de andere kant willen we ons, gelijk Borchert, zoveel mogelijk houden aan de orde der distincties waardoor de context van een begrip of redenering beter mee blijft spreken. Met andere woorden, we trachten het eerste boek van het *Collectorium cursorie* te lezen. De zaken die reeds in de logica, kenleer en theologische methode zijn besproken, zullen we niet nog eens uitvoerig behandelen.

Een beperking leggen we ons op ten aanzien van de heilseconomische triniteitsleer; we zullen immers de voortkomst van de Zoon buiten de Triniteit (incarnatie) en de voortkomst van de Geest buiten de Triniteit (genade) niet bespreken, want de Christus- en de genadeleer eisen afzonderlijke studies. In dezelfde lijn ligt ons afzien van een behandeling van Gods attributen „wijsheid“ en „almacht“⁸. De specifieke problematiek die daarin ter sprake komt vraagt eveneens om een geheel eigen bestudering.

Wat er derhalve voor onze verhandeling overblijft is de leer over de immanente Triniteit, over de ene God in drie personen, over de eenheid van de Vader, de Zoon en de heilige Geest.

In dit hoofdstuk zullen we daarvan Biels leer over de goddelijke voortkomsten bestuderen, de generatie van de Zoon en de spiratie van de Geest. Vooraf zal een beknopte inhoud van Augustinus' *De Trinitate* gegeven worden, daar dit werk zeer bepalend is geweest voor het Westers trinitair denken; gevolgd door een beschouwing over de Triniteit in de vroomheid, om het ontbreken van het heilseconomisch perspectief, door onze vrijwillige beperking opgelegd, toch enigszins te vergoeden; daarna volgt een overzicht van de inhoud van Biels *Collectorium* I.

AUGUSTINUS' WERK DE TRINITATE

Augustinus, bezielde van het streven God te beminnen door Hem te leren kennen, heeft vooral in het schrijven van *De Trinitate* de verwezenlijking gezien van het programma dat hij, reeds even over de dertig zijnde, opstelde: God te kennen en de ziel; het mysterie van het innerlijke leven van God en van zijn

⁷ J. SCHNEIDER, *Die Lehre vom dreieinigen Gott in der Schule des Petrus Lombardus*. München, 1961, p. 11; *ibid.*, p. 6–11 „*Die Anordnung des Lehrstoffes*“.

⁸ Over de incarnatie zie *Coll.* III, d. 1–22; over de genade *Coll.* I, d. 17; over Gods wijsheid en almacht *Coll.* I, d. 35–48.

eigen ziel te doorvorsen en te doorschouwen⁹. Het boek, dat in 399 werd begonnen, was in 404 reeds voor een groot stuk voltooid, doch kwam pas in 419 volledig klaar, nadat in 416 vrienden de publicatie voortijdig in handen hadden genomen. Dit werk, waaraan Augustinus met heel zijn denkkraft gewoegd heeft (*opus tam laboriosum*)¹⁰ en waarmee hij 20 jaar is bezig geweest, werd de hele middeleeuwen door, veel gelezen en overdacht. Er bestaan meer dan 230 handschriften van en rond 1300 werd er zelfs een Griekse vertaling van gemaakt¹¹.

In tegenstelling tot zijn voorgangers maakt Augustinus, de voormalige professor in de retorica, veel gebruik van Aristoteles' dialectica. Men noemt daarom het ontstaan van *De Trinitate* ook wel de geboorte van de scholastiek. Het werk bestaat uit vijftien boeken, waarvan de eerste vier de waarheid van het trinitair dogma verduidelijken aan de hand van de heilige Schrift¹². Het vijfde, zesde en zevende boek houden zich bezig met de trinitaire terminologie. Het achtste boek vormt de overgang naar het tweede gedeelte van het werk (boek IX–XV), dat vooral in het leven van de menselijke ziel analogieën wil ontdekken met het innerlijk goddelijk leven. Vooreerst de analogie *mens-notitia-amor* (boek IX); vervolgens de analogie *memoria-intellectus-voluntas* (boek X); ten derde de analogie met de menselijke kennis, voortkomend met behulp van de uitwendige en inwendige zintuigen (boek XI). Het twaalfde en dertiende boek behandelen het verschil tussen wetenschap en wijsheid, waar het veertiende boek nader op ingaat door de wijsheid uit te leggen als participatie van de menselijke ziel aan de goddelijke wijsheid. Hierdoor is 's mensen ziel het meest gelijkende beeld van de Triniteit. Het laatste boek van *De Trinitate* tenslotte houdt zich bezig met de voortkomsten in God van het Woord en de Liefde.

Van de oudchristelijke theologische scholen is die van Alexandrië er het meest in geslaagd de eenheid van de drie goddelijke personen in de drieheid te integreren, om te voorkomen, dat de eenheid als een zelfstandigheid werd opgevat naast de drieheid. Dit gelukte haar doordat zij vanuit de eenheid vertrok. Ook de latere Augustinus neemt zijn vertrekpunt vanuit de eenheid. Hierdoor vervalt de nadruk op de consubstantialiteit van de tweede en derde persoon met de Vader. Er is bij Augustinus alleen nog maar sprake van consubstantialiteit der drie goddelijke personen zonder meer. Iedere vorm van sub-

⁹ Voor de bladzijden over Augustinus' *De Trinitate* maakten we voornamelijk gebruik van: *Oeuvres de Saint-Augustin*, T. 15: La Trinité (Livres I–VII). Introduction par E. HENDRIKX. Parijs, 1955, p. 7–76; Augustinus, *Soliloquia* (PL 32, 872).

¹⁰ Augustinus, *Epistula* 174 (PL 33, 753).

¹¹ Maximus Planuda, *Interpretatio nonnullorum capitum S. Augustini ex decimo quinto De Trinitate* (PG 147, 1111–1130).

¹² Augustinus, *De Trinitate* (PL 42, 819–1098); Augustinus zelf geeft van zijn werk een samenvatting in *De Trinitate* (PL 42, 1058–1061).

ordinationisme wordt vermeden. Augustinus blijkt een voorkeur te hebben voor het woord „*essentia*“ boven „*substantia*“ om de eenheid van het wezen aan te duiden. Wellicht om het sabellianisme uit de weg te gaan, dat de substantie als vierde element aan de Triniteit toevoegt, waardoor men moet spreken van een viervuldigheid¹³. Maar vooral omdat het woord „*essentia*“ het absolute zijn uitspreekt; zijn, opgevat als essentie en existentie. Deze beide worden in God door Augustinus niet onderscheiden. „*Substantia*“ is daarom al niet geëigend, omdat het accidenten veronderstelt en deze kunnen in God niet bestaan.

Augustinus zal nooit afzonderlijk over de eenheid of drieheid spreken; zijn onderwerp is altijd de *Deus-Trinitas*. Hij wil onderzoeken welke categorieën van het menselijk denken op deze drie-ene God van toepassing zijn. „Kwaliteit“ wil hij van God wel uitzeggen, maar dan als absolute kwaliteit. Hierdoor vallen Gods goedheid, rechtvaardigheid enz. met zijn wezen samen. „Relatie“ is van God ook uitzegbaar; doch relatie als verhouding van niet op elkaar gelijkenden. Want juist als gelijkend hebben de goddelijke personen tot elkaar geen verhouding, doch zijn ze één. Ze hebben een relatie tot elkaar in zoverre ze niet aan elkaar gelijk zijn. Zo is er een relatie tussen de Vader en de Zoon. Er is ook een relatie tussen de Vader en de Geest en tussen de Zoon en de Geest. Maar hier vallen de polen Vader en Zoon samen in de relatie, want men kan haar verwoorden als de relatie tussen de gever en de gave. De Geest onderscheidt zich van de Zoon, omdat de Vader niet de Vader is van de Geest en de Zoon niet de Zoon van de Geest. Vader en Zoon zijn als gever één princip. Zo komt Augustinus tot de bekende formule, dat alles in God één is waar geen oppositie van relatie is. Augustinus wil niet spreken over de verhouding van wezen en personen in termen van *genus* en *species* of *species* en individu. Het wezen is geen *universale* waaraan Vader, Zoon en Geest zouden deelhebben.¹⁴

Augustinus heeft met zijn werk vooral een bijdrage geleverd aan de theologie over de voortkomst van de Geest. Hierdoor is voorgoed het macedonianisme, dat de goddelijkheid van de Geest loochent, overwonnen. Over de voortkomst van de Zoon was reeds vóór hem gespeculeerd. Het boeiende in Augustinus' beschouwingen is zijn analyse van de menselijke geest. De criteria om de drie personen afzonderlijk te onderscheiden ziet Augustinus in het feit, dat ieder zich op eigen wijze in deze wereld manifesteert, en in het feit, dat ieder een eigen

¹³ Sommigen hebben de verkondiging van een viervoudigheid aan Gilbertus Porretanus toegeschreven, *LThK* 4 (1960), 890–891; Augustinus' voorkeur voor „*essentia*“ om de eenheid van het wezen aan te duiden geeft aan zijn triniteitsleer geen essentialistische tint, die grondig zou afwijken van de heilseconomische triniteitsleer der Griekse vaders. Vroege teksten van Augustinus laten zien, dat hij aanvankelijk meer het onderscheid in de Triniteit benadrukte dan de eenheid. Later geeft hij echter meer aandacht aan de eenheid. Waarschijnlijk omdat hij onder invloed van een diepere kennismaking met het arianisme voorzichtiger wordt, zie J. VERHEES, *God in beweging*. Wageningen, 1968, p. 265–332.

¹⁴ Augustinus, *De Trinitate* (PL 42, 944).

wijze van voortkomst (Zoon, Geest) of niet-voortkomst (Vader) bezit. Waarin echter het verschil ligt tussen de generatie van de Zoon en de spiratie van de Geest durft Augustinus niet te zeggen. Toch mag hij er niet over zwijgen en daarom maakt hij gebruik van analogieën. Maar hij zal altijd onderstrepen dat het verschil tussen God en mens groter is dan de overeenkomst tussen beiden.

De belangrijkste analogie is de relatie tussen de *memoria-intellectus-voluntas*. Het is juist de verhouding van het willen tot het kennen die in de triniteitsleer nagegaan en ontleed wordt. De poging om van de zelfkennis op te klimmen tot de kennis over God, van liefde voor zichzelf tot liefde voor God, geeft tegelijk een uitzicht op het genadevol goddelijk leven in de menselijke ziel, op de verbondenheid van God met de mens.

DE ALLERHEILIGSTE DRIEVULDIGHEID IN DE VROOMHEID

Het denken over de Triniteit zoals Gabriël Biel het ons aanbiedt, zou wel wat al te eenzijdig naar voren komen wanneer het niet geplaatst werd temidden der bonte taferelen die de laatmiddeleeuwse vroomheid ons te zien geeft. Biel heeft immers niet louter speculatief over de Triniteit nagedacht, hij heeft haar ook verkondigd in zijn preken¹⁵. En ofschoon het onze opzet is ons te beperken tot Biels kommentaar op de *Sententiae* en dan nog wel tot het eerste boek, kan misschien een doorkijkje naar de verering en verbeelding der Triniteit het raam aangeven, waardoor de helle glans der speculatie gezeefd wordt, zoals het zonlicht door de glazen van een gothische kathedraal.

Het woord „*trinitas*“ verschijnt voor het eerst bij Tertullianus¹⁶. In 325 verklaart het concilie van Nicea de leer over de Triniteit tot dogma. Doch pas laat wordt het feest van de Allerheiligste Drievuldigheid in de liturgie der Romeinse Kerk ingevoerd. Paus Alexander II († 1073) zegt dat zij iedere dag eer ontvangt en daarom geen bepaalde feestdag behoeft. In de loop der 13e eeuw ontstaat echter een eigen officie voor het feest van de Triniteit. Men gaat in deze eeuw, onder heropleving van het augustinisme, de Triniteit beschouwen als het centrum van het gelukzalige leven hiernamaals. Het feest van

¹⁵ Bijvoorbeeld een preek, gehouden te Eltville in 1468, zie W. ERNST, *Gott und Mensch*, p. 42 (*Giessen UB Ms 772*); *Sermones de festivitatibus Christi*. Hagenau, 1510, sermo 39 „In festo beatissimae Trinitatis sermo I“; *Coll.* 1, p. 252–253, „Imago. . . prout id in sermonibus de festo Trinitatis latius et clarius expressi“.

¹⁶ Voor gegevens betreffende de iconografie zie L. RÉAU, *Iconographie de l'art chrétien*, tom II, 1, p. 14–29 en art. Dreifaltigkeit. – *Lexikon der christlichen Ikonographie* 1 (1968), 525–537; voor verdere literatuur zie aldaar en H. SCHAUERTE, *Die heiligste Dreifaltigkeit in der Volksfrömmigkeit*. – *Theologie und Glaube* 58 (1968), 416–432, alsook C. THOMPSON-L. CAMPBELL, *Hugo van der Goes and the Trinitypanels in Edinburgh*. Edinburgh, 1976.

de Triniteit is allang in zwang als paus Johannes XXII het officieel erkent en voor de hele Kerk voorschrijft. Vele kerkgebouwen zijn dan reeds aan de Triniteit gewijd¹⁷. De eredienst kan versterkt zijn door de orde der trinitariërs, in 1198 gesticht door Johannes van Matha tot vrijkoping van gevangenen.

Verskillende tekenen dienden tot symbool van de Triniteit: de driehoek (*delta*), de cirkel, de gaffel (*gamma*), het kruis en het klaverblad, volgens traditie gebruikt door Sint Patrick om het geloofsgeheim uit te leggen. Augustinus keerde zich tegen het feit, dat de manicheeërs de Triniteit in de gestalte van een driehoek aanbaden¹⁸. In de Oosterse Kerk is de afbeelding van de drie mannen die Abraham bezochten als beeld van de Triniteit zeer geliefd¹⁹. In het Westen zijn verschillende afbeeldingsschema's ontstaan.

Op de eerste plaats werd de Triniteit aangegeven door een menselijke figuur met drie hoofden²⁰. Gerson heeft dit beeld afgewezen als monsterachtig en heiligschennend. Het concilie van Trente veroordeelde de afbeelding. In 1628 worden er vele op pauselijk bevel verbrand.

Op de tweede plaats, de Triniteit als drie naast elkaar zittende personen die wel of niet op elkaar lijken en wel of niet even oud zijn. De Vader draagt meestal als attribuut een wereldbol, de Zoon een kruis of boek en de Geest een boek of duif²¹. Ook dit naast elkaar plaatsen van de drie goddelijke personen is door Trente veroordeeld. Toch schildert Rubens in 1616 nog een dergelijke Triniteit.

¹⁷ Volgens een overlevering te Lérins zou de triniteitskapel op dat eiland, gebouwd in de 6e of 7e eeuw, het eerste Europese heiligdom zijn, dat aan de drie goddelijke personen werd toegewijd, *Hilaire d'Arles, Vie de Saint Honorat*, éd. par Marie-Dénise VALENTIN. Parijs, 1977, p. 177 noot 5.

¹⁸ Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* (PL 42, 373); *id.*, *Epistula* 120 (PL 33, 455).

¹⁹ Een 20ste eeuwse interpretatie van deze voorstelling kan men vinden in de kapel van het augustijnenklooster te Haarlem, genaamd *Conventus Sanctissimae Trinitatis*; zie ook *Lexikon der christlichen Ikonographie*, c. 527, 529.

²⁰ *Ibid.*, c. 526; Verdun, Stadsbibliotheek, Ms 1 (c. 1114) bevat een drievuldigheids-symbool, zijnde een ster met drie punten.

²¹ *De „Belles Heures“ van Jean duc de Berry*, uitg. M. MEISS en Elisabeth BEATSON, vert. F. OOMES, Utrecht, 1975, pl. 45 en 72; *Das Stundenbuch des Etienne Chevalier*, hrsg. von C. SCHAEFFER, übersetzt von Irmgard HUTTER. München, 1971, pl. 13 en 27; *Die Miniaturen aus dem Stundenbuch der Katharina von Kleve*, eingel. von J. PLUMMER. Berlin, 1966, pl. 32, 35, 36, 39; Toulouse, Stadsbibliotheek, Missale OESA, (15e eeuw) vertoont drie personen gewikkeld in dezelfde mantel en dragend eenzelfde kroon; Oxford, St. John's College, Ms 28 (10e eeuw); L. REAU, *Iconographie*, p. 28 vermeldt een afbeelding uit het midden der 15e eeuw, vertonende een maagd met een geopende schoot, waarin niet het kind Jesus maar de gehele Triniteit. Men noemde ook als tegenhanger van het aardse heilig huisgezin het hemelse heilig huisgezin bestaande uit de Vader, de Zoon en de Geest.

Op de derde plaats, de Drievuldigheid voorgesteld als een verticaal geheel van tronende Vader, gekruisigde Zoon en tussen hen in de Geest als een duif. Dit is in de middeleeuwen de meest populaire voorstelling geworden²². Men noemt dit beeld „genadestoel“, een woord door Luther gebruikt naar analogie van *Hebr.* 4, 16 „Laten wij daarom vrijmoedig naderen tot de troon van Gods genade. . .“ (deksel van de verbondsark, *thronus gratiae*). De genadestoel is vooral daar een tegenhanger geworden van de *mater dolorosa* of de *pietà*, waar de Vader het gefolterde lichaam van zijn Zoon op de schoot heeft. Er zijn ook afbeeldingen uit het Oosten bekend waar de Vader het kind Jesus op de schoot draagt; doch deze zullen waarschijnlijk niet aan de oorsprong van de genadestoel staan; evenmin het glasraam in de abdij van Sint Denis in opdracht van abt Suger, († 1151), dat hoort bij de uitleg van de canonwoorden „*Te igitur clementissime Pater*“. In een bulle van paus Benedictus XIV wordt de genadestoel als vereringsbeeld toegestaan.

De voorstelling van de Vader die het lichaam van zijn lijdende Zoon op de schoot houdt komt vanaf 1400 veelvuldig voor en schijnt haar oorsprong te hebben aan het hof van de hertog van Berry²³. Te Leuven hangt een paneel waarvan de afbeelding teruggaat op de Meester van Flémalle, Robert Campin van Doornik. Het toont het medelijden van de Vader. Uit de geopende borst, waarnaar de Zoon uitdrukkelijk wijst, vloeit ons de genade toe, volgens de opvatting dat uit Christus' bloed de sacramenten voortkomen. Deze genadestoel of lijdende Triniteit wordt vooral in verband gebracht met de eucharistie. Het is de Kerk die uit de hartewonde geboren wordt²⁴.

Tegelijk is de genadestoel het symbool van Gods barmhartigheid en van het gelukzalige leven hiernamaals. De open wonde is de levensbron, in het paradijsverhaal beschreven (*Gen.* 2, 10). Aldus valt het te verstaan hoe het Lam Gods der Van Eycken op trinitaire grondslag is opgebouwd en hoe het oprichten van altaren, aan de Triniteit gewijd, vanuit de gedachte toegang te geven tot het paradijs, ook funeraire betekenis heeft. De Triniteit wordt als het ware de patroon van een zalige dood. Met name in het Bourgondische vorstenhuis heeft deze symboliek een grote rol gespeeld. De mozesput van de Haarlemmer Claes Sluter in de kartuize van Champol moet men dan ook zien als de levensbron in trinitaire zetting.

²² J. STEPPE, Het paneel van de Triniteit in het Leuven Stadsmuseum. — *Catalogus Tentoonstelling „Dirk Bouts en zijn tijd“*. Leuven, 1975, p. 447–498; H. HOFSTÄTTER, Kunst in beeld. De late middeleeuwen. Amsterdam, 1967, p. 51; *Lexikon der christlichen Ikonographie*, c. 529, 530; Brussel, Koninklijke Bibliotheek, Ms IV, 95, Getijdenboek ten gebruike van het diocees Doornik; *De „Belles Heures“*, p. 118 en 146; *Die Miniaturen aus dem Stundenbuch der Katharina von Kleve*, pl. 37, 38, 40.

²³ J. STEPPE, Het paneel, p. 451.

²⁴ Augustinus, *In Johannis Evangelium Tractatus* (PL 35, 1513); *id.*, *De Civitate Dei* (PL 41, 472); *id.*, *Sermo CCXVIII* (PL 38, 1087).

Wij zijn van enkele steden in het graafschap Holland de altaren of vicarieën ter ere van de Triniteit nagegaan. In 1316 sticht Pieter van Leiden, kanunnik van de Sint Pieter te Utrecht en pastoor van Zoeterwoude, een vicarie ter ere van de Drievuldigheid in de Pieterskerk te Leiden. In 1417 sticht Gerrit Pieterszoon van Poelgeest, kanunnik van de Sint Pancras te Leiden, daar een vicarie ter ere van de Drievuldigheid aan het altaar van de heilige Michael. Ook in de kerk van Wassenaar wordt een dergelijke vicarie gevonden. Bovendien te Delft in de Sint Hippolytus. In de Oude Kerk te Delft is een broederschap aan de Triniteit gewijd. Te Dordrecht in de Mariakerk is het 42ste altaar voor de Triniteit. In de Sint Jan te Schiedam evenzo. Te Haarlem gebruikte het gilde der metselaars het altaar, dat de Triniteit was toegewijd²⁵.

Het bovenstaande illustreert zeer treffend dat men in de middeleeuwen niet louter bedacht was op de immanente Triniteit, doch ook de economische, verbonden met de schepping en de verlossing der wereld, in de beleving betrok. Men moet met dit gegeven beslist rekening houden bij de beoordeling van welk commentaar op de *Sententies* dan ook. Het geheel der *Sententies* is een vierluik. Beperkt men zich tot het eerste boek, dan ontstaat de misvatting als zouden de middeleeuwse theologen geen aandacht hebben geschonken aan de heilbrengende Triniteit.

Een schoon picturaal beeld van de overgang van immanente naar economische Drievuldigheid geeft het getijdenboek van Catharina van Kleef, ontstaan rond 1440²⁶. De miniaturist heeft daarin de verlossing uitgebeeld, gebruik makend van een toneelstuk in de trant van het te Brussel in de 15e eeuw opgevoerde mysteriespel „*Die eerste blyscap van Maria*“.

De goddelijke personen spreken tot elkaar in woorden ontleend aan een preek van Sint Bernardus. In het getijdenboek wordt de cyclus geopend met drie naast elkaar zittende figuren, in drie leeftijden. De Triniteit besluit tot het verlossingswerk. De Vader zegt „*Moriatur Adam cum omnibus qui in eo sunt*“. De Vader is de gerechtigheid en de Geest speelt de rol der barmhartigheid. Hij antwoordt „*Ni Adam misericordia consequatur perit misericordia tua, domine*“. De Zoon besluit dan „*Fiat mors bona et habet utraque quod petit*“. In de volgende plaat knielt de Zoon om uit de handen van de Vader het kruis te ontvangen. De zevende plaat stelt de genadestoel voor en de achtste geeft wederom drie naast elkaar tronende goddelijke personen: de cirkel is weer gesloten. De

²⁵ *Oudheden en gestichten van Rijnland*. Leiden, 1719, p. 18, 33, 388; *Oudheden en gestichten van Delft*. Leiden, 1720, p. 27, 34; *Oudheden en gestichten van het rechte Zuid-Holland en van Schieland*. Leiden, 1719, p. 49, 496; *Oudheden en gestichten van Kennemerland*, Dl. I. Leiden, 1721, p. 25; L. VAN ACKER, *De oude Drievuldigheidsconferrie van Diksmuide*. – *Biekorf* 76 (1975–76), 106–112.

²⁶ F. GORISSEN, *Das Stundenbuch der Katharina von Kleve*. Analyse und Kommentar. Berlijn, 1973, p. 393–415.

Zoon toont het kruis en zijn geopende wonde. Hij wordt vastgehouden door de Vader en de Geest. De tijd is weer in de eeuwigheid opgenomen en gaat daar nimmer verloren.

DE OPBOUW VAN HET EERSTE BOEK VAN BIELS COLLECTORIUM

Het *Collectorium* van Gabriël Biel is een commentaar op het *Liber Sententiarum* van Petrus Lombardus.

Deze heeft zijn werk in vier boeken ingedeeld²⁷. In het eerste boek behandelt hij de triniteits- en godsleer. In het tweede de scheppingsleer, waaronder de leer over de engelen, de mens en de erfzonde. In het derde boek spreekt hij over de christologie, de deugden, de zeven gaven van de heilige Geest en de tien geboden. Het vierde boek tenslotte handelt over het kerkelijk leven in de vorm van een sacramentenleer en over het laatste oordeel. Samengevat: over Gods volmaaktheid, de schepping, haar verlossing en voltooiing.

Biels *Collectorium*

In de loop van de tijd had men de vrijheid genomen niet alle kwesties, door Lombardus opgeroepen, even uitvoerig te behandelen. Uit eerbied voor de *Magister Sententiarum* nam men de gewoonte aan daar, waar van hem afgeweken werd, zijn mening niet te vermelden, in ieder geval niet tegen te spreken²⁸. Aldus ziet het commentaar van Ockham er anders uit dan de oorspronkelijke opzet van Lombardus' *Sententiae*. Biel volgt Ockham in diens probleemstelling. Zo dragen de kwesties bij Ockham en bij Biel dezelfde titels. Toch wijkt hij op bepaalde methodische punten van Ockham af. Vergeleken met deze is Biel in zijn samenvatting van Lombardus' distincties veel uitvoeriger en wil hij ook duidelijker het verband tussen zijn eigen achtereenvolgende distincties aangeven. Dit volgens het schema: „In het voorgaande sprak de Magister over. . . thans over . . . waarover nog gesproken zal worden in de volgende distincties“²⁹.

Ook in tegenstelling tot Ockham laat Biel uitdrukkelijk de argumenten *pro* en *contra* aan het begin van iedere kwestie weg³⁰. Hij zal deze als een formalis-

²⁷ *Magistri Petri Lombardi Sententiae in IV Libris Distinctis*, T.I, 2: Libri I et II. Grottaferrata (Rome), 1971, p. 5–53.

²⁸ M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, p. 392–398.

²⁹ Biel vat de tekst van Lombardus altijd samen in drie punten, zie bijvoorbeeld *Coll.* 1, p. 126, 205, 260.

³⁰ *Coll.* 1, p. 80 „Dimissis argumentis pro et contra more solito formandis, hic et in sequentibus distinctionibus primo ponentur notabilia, deinde conclusiones, demum movebuntur et solventur dubia“.

me hebben aangevoeld. Zijn kwesties bouwt hij systematisch op: eerst somt hij een aantal opmerkingen (*notabilia*) op ter verduidelijking, vervolgens enige conclusies met bewijsvoering (*conclusiones*), om tenslotte sommige conclusies aan te vechten of te verhelderen in enkele *dubia*.

Renate Ackermann vindt het werk als leerboek zeer volledig en goed gerangschikt. Maar Biels eigen theologische opvatting acht ze niet enkelvoudig en klaar genoeg. Ze stelt wat dit betreft een onderscheid vast tussen het eerste en de laatste drie boeken; omdat het eerste meer aan filosofische vragen gewijd zou zijn en sterker van Ockham afhankelijk is³¹. Voor zover wij een oordeel over het eerste boek kunnen uitspreken, willen we opmerken, dat men de uitwerking van het dogma over de Triniteit niet louter als filosofie kan bestempelen, ofschoon in deze materie, zijnde van sterk fundamenteel-theologische aard, Biel van meer filosofische begrippen gebruik zal maken dan in de daarop voortbouwende theologie der overige drie boeken. Ernst heeft door zijn overzicht van aangehaalde auteurs aangetoond, dat Ockham weliswaar in het eerste boek het meest geciteerd wordt (een derde van het totaal aantal citaten), maar dat de aard van het onderwerp deze betrekkelijke eenzijdigheid in de hand werkt³². Behalve Ockham haalt Biel evenwel toch nog 44 andere auteurs in 863 citaten aan en 99 Schriftplaatsen. Uit de wijze waarop Biel Ockham citeert heeft Martin opgemerkt, dat Biel zijn theologie in het eerste boek slechts op de wijze van stellingen poneert en dat door Biels verkorte weergave van de problematiek veel van Ockhams denkwerk verloren is gegaan³³. Hier zouden we tegenover willen stellen, dat het niet in Biels bedoeling lag Ockham te reproduceren, doch met behulp van de resultaten van Ockhams denken een theologie voor zijn eigen tijd te schrijven. Een tijd waarin men tussen verschillende filosofisch-theologische systemen een keuze moest maken³⁴; een tijd ook, die in zekere mate terug wilde naar de bronnen: de echte Aristoteles, de ware Augustinus, de onvervalste Thomas en de gezuiverde Ockham.

Volgens Biel deelt Petrus Lombardus zijn *Sententias* als volgt in: 1) in een voorwoord vermeldt deze de stof der vier boeken; 2) in boek I, d. 1 geeft hij

³¹ Renate ACKERMANN, Buße und Rechtfertigung bei Gabriel Biel. Tübingen, 1962, p. 12v.

³² W. ERNST, Gott und Mensch, p. 90-93.

³³ G. MARTIN, Wilhelm von Ockham. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen. Berlin, 1949, p. 64.

³⁴ *Coll.* 1, p. 6 „Verum quia variis viis et mediis etiam nonnumquam contrariis incedunt, etsi ad eundem tendant et contendant finem pervenire, necesse est et plurimum conducere experientia docet proficere volentem unam ex his eligere, ne tremulum et inscium viatorem hincinde vagebundum in nullo solidari magisque errare quam veritatis metam attingere contingat. Ideoque unius doctrinam nobis magis familiarem pro nunc elegimus, eam principalius et ut in pluribus secuturi, aliorum nihilominus sententias, dum opus visum fuerit, adducturi“

de wijze aan waarop men God, mens en schepping moet waarderen; het overige van het eerste boek handelt over God als volmaaktheid; 3) het tweede boek over God als almachtige schepper; 4) het derde over God als alwijze herschepper na de zondeval; 5) het vierde over God als barmhartige en algoede zaligmaker.

Een dergelijke indeling geeft blijk van haar trinitaire gerichtheid: het eerste boek gaat over het wezen Gods, drie en een; het tweede over het werk van de Vader naar buiten, de schepping; het derde over het werk van de Zoon naar buiten, de verlossing; het vierde over het werk van de Geest naar buiten, de voltooiing.

Biel deelt het werk van Lombardus ook nog op een wijze in, die zich laat leiden door de ontologische aard der zaken, welke in de theologie behandeld worden. De theologie spreekt immers over zaken en tekenen, zoals Augustinus zegt. Over de tekenen handelt het vierde boek dat een sacramentenleer geeft. Over de zaken de eerste drie boeken. Er zijn zaken die slechts genoten moeten worden (*frui*) de Triniteit; die slechts gebruikt moeten worden (*uti*), de schepping; die zowel genoten als gebruikt moeten worden, de mens. Boek I, d. 1 geeft vooraf een verduidelijking van de augustijnse termen „*uti*“ en „*frui*“³⁵.

De Proloog van Lombardus' *Sententiae* werd door latere commentatoren aangegrepen om op die plaats hun theologische kenleer naar voren te brengen. Ook Biel volgt deze gewoonte. Hij deelt de Proloog in drie gedeelten in: 1) het wetenschappelijk karakter der theologie, de kenleer, q. 1–7; 2) het onderwerp der theologie, q. 8–9; 3) de theologie als praktische of als speculatieve wetenschap, q. 10–12³⁶. In de Proloog behandelt Biel niet alle door Ockham aangegeven problemen, omdat sommige van louter logische aard zijn. Voor deze problemen verwijst hij naar de tekst van Ockham zelf³⁷.

Indeling van het eerste boek

Zoals gezegd legt d. 1 de termen „*uti*“ en „*frui*“ uit. Van de vijfde kwestie dezer distinctie zou men kunnen zeggen, dat ze reeds de Triniteit ter sprake brengt in de vraag, of de ene goddelijke persoon genoten kan worden zonder de andere te genieten. Biel geeft de mogelijkheid toe, maar spreekt de wenselijkheid ervan tegen³⁸.

³⁵ *Coll.* 1, p. 79; *ibid.*, kritisch apparaat; *Coll.* 4, 1, p. 3; Augustinus, *De Doctrina Christiana* (PL 34, 19); voor de waardering van Biel voor het werk van Petrus Lombardus zie *Coll.* 1, p. 6; R. LORENZ, *Fruitio Dei bei Augustin.* – *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 63 (1950/51), 75–132.

³⁶ Voor de indeling van de Proloog zie *Coll.* 1, p. 8.

³⁷ *Coll.* 1, p. 181.

³⁸ *Coll.* 1, p. 115–121.

Het eerste boek van Petrus Lombardus' *Sententiae* verdeelt Biel in vier grote afdelingen:

1) de Triniteit in zichzelf, d. 2–7; 2) de Triniteit in haar voortkomsten, d. 8–21; 3) de namen die aan de Triniteit en haar structuur gegeven worden, d. 22–34; 4) de eigenschappen die de Triniteit door haar werk naar buiten toekomen, d. 35–48 (= einde).

I Het eerste gedeelte, de Triniteit in zichzelf, d. 2–7, bevat de volgende stof:

- 1 De eenheid van wezen en personen, d. 2
 - a) de eenheid van wezen en wezenlijke attributen, q. 1–2
 - b) het statuut van het *universale*, q. 3–8
 - c) de logische eenheid van God en schepping, het *ens univocum*, q. 9
 - d) de enkelvoudigheid Gods, q. 10
 - e) de eenheid van wezen en personen, q. 11
- 2 De kennis die we vanuit de schepping over God kunnen verwerven, d. 3
 - a) de kennis over het wezen, q. 1–4
 - b) wat er chronologisch het eerst gekend wordt, het *universale* of het *singulare*; het zijnde, q. 5–8
 - c) de schepping en het menselijk schepsel als spoor en beeld van de Triniteit, q. 9–10
- 3 De suppositie van het woord „God“ voor de voortbrengende kracht in God, „*Deus generat Deum*“, d. 4–7.
 - a) de bepaling der voortbrenging met behulp van het *concretum* „*Pater*“, d. 4
 - b) bepaling der voortbrenging met behulp van het *abstractum* „*essentia*“, „*substantia*“, d. 5
 - c) de wijze der voortbrenging, d. 6
 - d) de mogelijkheden voorwaarde der voortbrenging, d. 7

II Het tweede gedeelte, de Triniteit in haar voortkomsten d. 8–21, bevat de volgende stof:

- 1 Over het wezen als *simplicitas* en *immutabilitas*, d. 8
- 2 Over de voortkomsten binnen de Triniteit, d. 9–13
 - a) de volkomenheid der generatie, d. 9
 - b) de spiratie van de Geest, d. 10
 - c) de oorsprong der spiratie, d. 11
 - d) Vader en Zoon als het ene beginsel des Geestes, d. 12
 - e) de generatie vergeleken met de spiratie, d. 13
- 3 Over de voortkomst van de heilige Geest buiten de Triniteit, d. 14–18 (de voortkomst van de Zoon buiten de Triniteit (incarnatie) wordt besproken in het derde boek van het *Collectorium*)
 - a) de Geest wordt door Vader en Zoon gezonden, d. 14

- b) de Geest wordt door zichzelf gezonden, d. 15
- c) de Geest wordt op zichtbare wijze gezonden, d. 16
- d) de Geest wordt op onzichtbare wijze gezonden, genade, d. 17
- e) de zending van de Geest als *donum*, d. 18
- 4 De personen in het algemeen, d. 19–21
 - a) de drie personen zijn even volmaakt in grootheid; de personen doordringen elkaar, *circumincessio*, d. 19
 - b) de drie personen zijn even volmaakt in macht, d. 20
 - c) de drie personen zijn even volmaakt in godheid, d. 21

III Het derde gedeelte handelt over de namen die aan de Triniteit en aan haar structuren gegeven worden, d. 22–34. Het bevat de volgende stof:

- 1 De algemene naam „*deitas*“, d. 22
- 2 De bijzondere namen, d. 23–25
 - a) de naam „*persona*“, d. 23 en d. 25
 - b) de telwoorden „*unitas*“ en „*trinitas*“, d. 24
- 3 De woorden die op betrekkingen wijzen. Hier wordt vooral onderzocht of aan ieder woord een eigen werkelijkheid beantwoordt, d. 26–34
 - a) het woord „*relatio*“, „*proprietas notionalis*“; de constitutie van de persoon, d. 26
 - b) het woord „*paternitas*“, „*verbum*“; de bij de afzonderlijke personen behorende persoonlijke relatie, d. 27
 - c) het woord „*innascibilitas*“ komt de Vader en de Geest toe; het woord „*principium*“ komt de Vader en de Zoon toe als spirerenden; de niet-persoonlijke relaties, d. 28–29
 - d) de attributen die de verhouding tussen schepper en schepsel trinitair uitdrukken; de werkelijkheid van de relatie in de schepping; de werkelijkheid van de relatie tussen schepper en schepping, d. 30
 - e) verwijzen de woorden „*identitas*“, „*sapientia*“, „*diligere*“, naar werkelijke relaties in God?; naar aanleiding van het woord „*identitas*“ volgt een behandeling van de eenheid tussen wezen, persoon en relatie, d. 31–34.

IV Het vierde gedeelte handelt over de eigenschappen die aan de Triniteit als eenheid door haar werk naar buiten worden toegeschreven, d. 35–48. Het bevat de volgende stof:

- 1 Gods wijsheid en kennis; de predestinatie, d. 35–41
- 2 Gods almacht, d. 42–48.

Op deze wijze heeft Petrus Lombardus, naar Biel meende, het eerste boek ingedeeld. Met eerbiediging van de volgorde der onderwerpen, zoals Biel deze in

navolging van Ockham opstelde, willen wij Biels triniteitsleer gaan behandelen en wel in dit hoofdstuk twee onderwerpen, namelijk de *generatio* van de Zoon en de *spiratio* van de Geest. Voor wat de *generatio* van de Zoon betreft komen de volgende vraagstukken aan bod:

De generatie van God door God (d. 4, q. 1)

Generatie en wezen (d. 5, q. 1)

De materiële oorzaak der generatie (d. 5, q. 2)

De Zoon als eindterm der generatie (d. 5, q. 3)

Vrijheid en noodzaak in de generatie (d. 6)

Het wezen als grond der generatie (d. 7, q. 1)

De rol van het verstand en de wil in de generatie (d. 7, q. 2)

De gelijkheid van Vader en Zoon (d. 7, q. 3)

De openbaring van de generatie door het geloof (d. 9, q. 1)

De eenzinnige of meerzinnige aard der generatie (d. 9, q. 2)

De eeuwige generatie van de Zoon (d. 9, q. 3)

In het tweede gedeelte van dit hoofdstuk zetten we Biels leer over de *spiratio* van de Geest uiteen:

De wil als grondend beginsel der *spiratio* (d. 10, q. 1)

De wil als vrijheid in het spireren (d. 10, q. 2)

De oorsprong der *spiratio* uit Vader en Zoon (d. 11, q. 1)

Het onderscheid tussen Zoon en Geest (d. 11, q. 2)

De verhouding van Vader en Zoon in het spireren (d. 12, q. 1)

De *suppositio mediata* (d. 12, q. 1)

Biels oplossing voor de verhouding van Vader en Zoon in de *spiratio* (d. 12, q. 1)

De *spiratio* door Vader en Zoon als één beginsel van twee niet dezelfde (d. 12, q. 2 en 3)

Het onderscheid tussen generatie en *spiratio* (d. 13).

In het laatste hoofdstuk zullen we enige technische termen behandelen zoals „relatie“, „persoon“, „getal“. Bovendien besteden we daar aandacht aan bijzondere woorden, welke de afzonderlijke goddelijke personen betekenen en hun eigen zijn, „ongeboren“, „Woord“, „gave“. In het laatste hoofdstuk zal ook enig uitzicht geboden worden op de betrekking tussen de Triniteit in zichzelf en de Triniteit als heil voor ons.

DE GENERATIE VAN DE ZOON

In de overdracht der triniteitsleer, zijnde de leer die de samenhang tussen de drie goddelijke personen, één in wezen, probeert te verwoorden, brengt

men sinds Petrus Lombardus onder de noemer van de generatie des Zoons een aantal traditionele problemen, meer of minder uitgewerkt, ter sprake.

Men vraagt naar de mogelijkheid der voortkomsten, naar de rol van het wezen in de voortkomst, naar het materieel principe der voortkomst, naar de wijze van genereren, naar de vrijwilligheid der voortkomst en tenslotte naar de eeuwigheid der voortkomst³⁹. Deze vragen hebben verschillende theologen tot onderscheidene antwoorden verleid. Zo heeft ook Gabriël Biel op zijn beurt antwoorden gegeven, die zich als titels van de nu volgende paragrafen laten lezen. Ze zijn een antwoord op kwesties als: is het eigenlijk wel mogelijk dat God God voortbrengt?; spreekt dit het idee dat wij van God bezitten niet tegen?; speelt het wezen een actieve rol, kan het wezen genereren?; is de Zoon uit het niets voortgekomen of uit iets en uit wat dan?; is er een materieel principe aan te wijzen, waaruit het gegenereerde is opgebouwd?; wat is het uiteindelijke product van de generatie: de Zoon of het wezen?; móést de Zoon gegenereerd worden?; vanuit de psychologische triniteitsleer van Augustinus stelt Biel de vraag naar de rol van de goddelijke wil en het goddelijk verstand in de generatie; indien de Vader wel en de Zoon niet voortbrengt, heeft de Vader dan iets wat de Zoon niet bezit, is de Zoon dan minder dan de Vader?; kan men de generatie van de Zoon bewijzen?; brengt de Vader iets voort dat eenzelfde statuut heeft of iets van een geheel ander gehalte?; kan men spreken van een eeuwige geboorte van de Zoon?

Het zijn allemaal vragen, die vanuit de proposities van het geloof opkomen; vragen, die ook de passie uitdrukken waarmee men het geloof wilde begrijpen en zich eigen maken. De middeleeuwse theoloog wist echter goed genoeg, dat de bewijzen die hij aanvoerde veelal het te bewijzene veronderstelden en dat daarom een bewijs in strikte zin van vele proposities niet mogelijk was.

Ook Biel spreekt, zoals we zagen, over proposities van het geloof die we met het eigen denken kunnen achterhalen en over die, welke louter vanuit de openbaring tot ons komen. Tot de laatste soort rekent hij de proposities over de drieëne God⁴⁰. Biel staat in het onbewijsbaar achten der geloofsproposities betreffende de Triniteit niet alleen. Zo rekent Dionysius de Kartuiser onder degenen die dezelfde mening voorstaan: Albertus, Thomas van Aquino, Petrus van Tarantaise, Richard de Mediavilla, Bonaventura, Alexander van Hales, Franciscus van Meyronnes, Aegidius Romanus en Duns

³⁹ Petrus Lombardus, *Sententiae*, p. 5-6; J. SCHNEIDER, *Die Lehre vom dreieinigen Gott*, p. 61-75; M. SCHMAUS, *Der Liber Propugnatorius*, p. 46-159; F. WETTER, *Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus*, p. 79-179; E. GARCÍA LESCÚN, *La teología trinitaria*, p. 63-84; E. BORCHERT, *Die Trinitätslehre des Johannes de Ripa*, p. 4-131; *Coll. 1*, p. 260-347 (d. 4-9, een deel hiervan behandelt de voortkomst in het algemeen, d. 4-7).

⁴⁰ *Coll. 1*, p. 13.

Scotus⁴¹. Volgens Thomas van Straatsburg en Alphonsus Vargas zou Duns Scotus de trinitaire proposities wel te bewijzen achten. Doch Scotus spreekt in dit verband van een *probatio*, niet van een *demonstratio*⁴². Dit is niet het geval met Petrus Aureoli⁴³. Ook Hendrik van Harclay gebruikt het woord „*demonstrare*“ in dit kader, maar spreekt te zelfder tijd over een *cognitio infusa* betreffende de Triniteit⁴⁴. In de scholastieke traditie houdt men dus de leer over de Triniteit voor geopenbaard, zoekt men echter wel naar redeneringen, welke deze openbaring kunnen steunen. Wij zullen daarom ook bij Biel dikwijls de uitdrukking kunnen tegenkomen „het geloof leert. . ., wat op de volgende wijze aannemelijk gemaakt kan worden . . .“⁴⁵.

De generatie van God door God

Het gedeelte uit het symbolum van Nicea (325) en Constantinopel (381) „*Deum ex Deo*“, „*Deum de Deo, lumen de lumine*“ zou aanleiding kunnen geven tot verkeerde denkbeelden over de eenheid Gods⁴⁶. Biel begint dan ook, geheel traditioneel, zijn beschouwingen over de generatie van de Zoon met een ontleding van de propositie „*Deus generat Deum*“, ten einde Gods eenheid te verduidelijken⁴⁷. In deze propositie „God genereert God“ komt tweemaal het woord „God“ voor. Betekent het beide keren hetzelfde? Is het geoorloofd het te gebruiken in gezelschap van de term „genereren“?

Om deze vragen te kunnen oplossen wil Biel allereerst een overzicht geven van de soorten woorden, die in het raam van het spreken over de Triniteit worden gebruikt; ze bovendien rangschikken volgens een indeling, welke uit de gegevens van het geloof valt op te maken. Met behulp van Ailly komt hij tot drie groepen, waarin zowel zelfstandige als bijvoeglijke naamwoorden, alsook tel- en werkwoorden zijn ondergebracht⁴⁸. Deze groepen beantwoorden aan het ge-

⁴¹ M. SCHMAUS, *Der Liber Propugnatorius*, p. 20–40.

⁴² M. SCHMAUS, *Der Liber Propugnatorius*, p. 13, 21; F. WETTER, *Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus*, p. 17, 23.

⁴³ M. SCHMAUS, *Der Liber Propugnatorius*, p. 39 voetnoot 67 „... quod etiam potest demonstrari, quod primum principium subsistit in tribus suppositis“.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 40 voetnoot 69 „Ideo dicendum quod non solum in patria, immo in via possibile est per rationem naturale investigare et demonstrare Trinitatem hoc modo intelligendo, quod intellectus viatoris in via existentis habere possit cognitionem demonstrativam non per intellectum agentem et phantasmata acquisitam, sed a Deo infusam et tamen naturalem.“

⁴⁵ Bijvoorbeeld *Coll.* 1, p. 260.

⁴⁶ *DS.*, p. 67 nr. 150.

⁴⁷ *Coll.* 1, p. 260–267 (d. 4, q. 1 „Utrum haec sit concedenda de virtute sermonis ‚Deus generat Deum‘“.

⁴⁸ *Coll.* 1, p. 260–262; Ailly, *Questiones*, I, q. 5, art. 1, B–C.

loofsgegeven, vastgelegd in kerkelijke uitspraken en formeel verwoord als „drie personen in één wezen“. Het zijn *essentialia*, woorden die supponeren voor het wezen; de *personalia*, woorden die supponeren voor de personen; de *communia*, woorden die supponeren zowel voor het wezen als voor de personen, zelfs al zouden wezen en personen werkelijk onderscheiden zijn. Feitelijk zijn wezen en personen slechts formeel onderscheiden.

Deze systematische boedelbeschrijving verschaft Biel een vertrekpunt van waaruit regels kunnen worden opgesteld, volgens welke men te werk moet gaan om het gesprek over de Triniteit correct te kunnen laten verlopen; om in een propositie over de Triniteit aan het onderwerp een overeenkomstig gezegde te kunnen toekennen. Evenwel is noch het inventariseren der woorden, noch het opstellen der regels een louter logische bezigheid. Uiteindelijk ontleent dit alles zijn geldigheid aan het geloof. Dit komt duidelijk naar voren waar Biel Petrus van Ailly niet volgt in de hoeveelheid regels, welke deze zelfs nog voor uitbreiding vatbaar noemt⁴⁹. Biel beperkt ze tot een zevental. De logische arbeid wordt tot het allernoodzakelijkste teruggebracht. Biel brengt bovendien in de indeling der woorden een vereenvoudiging aan: terwijl Ailly de *notionalia*, woorden die supponeren voor de relaties, zoals *paternitas*, *filiatio*, als een afzonderlijke groep beschouwt, telt Biel ze onder de *personalia*⁵⁰.

In het formuleren van proposities over de drieëne God moeten wij ons, volgens Biel, aan de volgende bepalingen houden. Vooraf zij gezegd, dat wij de *essentialia* voorzien van „I“, de *personalia* van „II“ en de *communia* van „III“.

- 1) De *essentialia* I kunnen elkaars onderwerp en gezegde zijn. Bijvoorbeeld: „het wezen is de Triniteit“; „het wezen is God“.
- 2) a) Niet-telwoorden I kunnen samengaan met *personalia* II, ongeacht of er gesupponeerd wordt voor één of meerdere personen. Bijvoorbeeld: „de Vader is het wezen“; „de Vader en de Zoon zijn het wezen“.
- b) Telwoorden I kunnen samengaan met *personalia* II, maar alleen indien er gesupponeerd wordt voor de drie personen tesamen. Bijvoorbeeld: „de Vader en de Zoon en de Geest zijn de Triniteit“; niet „de Vader is de Triniteit“.
- c) Bijvoegelijke naamwoorden I kunnen niet samengaan met *personalia* II. Bijvoorbeeld fout is „de Vader is mededeelbaar“; correct is: „het wezen is mededeelbaar“.

⁴⁹ *Ibid.*, C; Ailly geeft 16 regels. „Regulae possunt multiplicari et poni de verbis et participiis“; F. WETTER, *Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus*, p. 41–43.

⁵⁰ *Coll.* 1, p. 260–261 „... quaedam sunt essentialia, quaedam personalia, quaedam notionalia et quaedam communia. Essentialia sunt... Personalia... Communia...“.

- 3) Niet-telwoorden I kunnen samengaan met zelfstandige naamwoorden II. Dit is een nuancering of omkering van regel 2a. Correct is: „het wezen is Vader“; niet correct is: „de Triniteit is Vader“.
- 4) Bijvoegelijke naamwoorden II kunnen samengaan met *essentialia* I, maar slechts met behulp van een woord, dat beide termen van de propositie identificeert, hetgeen Biel identieke zeggings noemt. Bijvoorbeeld, in plaats van „het wezen is voortbrengend“, welke propositie niet toegestaan is (zie regel 6), geldt de propositie „het wezen is een zaak die voortbrengt“.
- 5) Men moet binnen de *personalia* II onderscheid maken tussen woorden die aan de drie personen tesamen toekomen en woorden die slechts aan één of twee personen toekomen. Wel toegestaan is bijvoorbeeld: „Vader en Zoon spireren“; niet toegestaan: „Vader en Zoon en Geest spireren“.
- 6) Werkwoorden I gaan slechts samen met *essentialia* I. Werkwoorden II slechts met *personalia* II. Deelwoorden kunnen in identieke zeggings zowel samengaan met *essentialia* I als met *personalia* II. Bijvoorbeeld: „het wezen wordt meegedeeld“; „de Vader genereert“; „de essentie is genererend“ via identieke zeggings.
- 7) *Communia* III kunnen met alle groepen samengaan. Zowel is toegestaan „de Vader schept“ als „het wezen schept“⁵¹.

Uit de omschrijving der *communia* blijkt, dat het woord „God“ niet tot de *communia* behoort. Want „God“ staat louter voor de personen; zó zelfs, dat „God“ alleen de personen betekenen zou, indien persoon en wezen werkelijk onderscheiden zouden zijn. Strikt genomen behoort „God“ dus tot de *personalia*. Maar tegenover de strikte betekenis wordt een andere gesteld, die voortkomt uit het spraakgebruik en die haar oorsprong vindt in het formeel onderscheid tussen wezen en persoon. Daarom kan „God“ breed opgevat, ook staan voor wezen. Bepalend in een dergelijk geval is de aanwezigheid in de propositie waarin „God“ voorkomt, van een *essentiale* of een *personale*. Zo kan de propositie „God brengt God voort“ opgelost worden door de aanwezigheid van het personale „voortbrengen“. „God“ staat hier dus voor een persoon.

De twee suppositiemogelijkheden zullen echter de eenvoudigen tot dwaling kunnen verleiden. Opdat dezen nu niet menen, dat er in God geen voortbrenging is, of dat er meerdere goden zijn, moet men de propositie „God brengt niet God voort“ vermijden, evenals „God brengt een andere God voort“, of „Vader, Zoon en Geest zijn drie Goden“. In al deze gevallen staat „God“ voor het wezen. Dit om dwaling te voorkomen⁵².

⁵¹ Coll. 1, p. 262; Ailly, *Quaestiones*, I. q. 5, art. 1, B.

⁵² Coll. 1, p. 264; *ibid.*, p. 265 „...ne, si concederetur ‚Deus non generat‘ putarent simplices, quod in divinis non esset generatio“.

Uit de oplossing van de kwestie, of God God voortbrengt, komt Biels methodisch uitgangspunt zeer treffend naar voren; de waarheid of valsheid van de propositie is afhankelijk van de suppositie. Biel wil allereerst de betekenis van de termen nagaan voordat hij een uitspraak doet over waarheid of valsheid. Uit zijn groepering van woorden die betrekking hebben op de Triniteit kunnen we reeds de voorzichtigheid bemerken waarmee Biel in het spreken over dit geloofsgeheim te werk gaat. Het onderscheid tussen de groep *essentialia* en de groep *personalia* doet al vermoeden dat het gesprek over het wezen zich niet zonder meer mag mengen in dat over de personen. We zullen in de volgende paragraaf zien, hoe Biel inderdaad moeite doet te voorkomen, dat het wezen opgevat wordt als een vierde element in de Triniteit naast de drie onderscheiden relaties.

Generatie en wezen

Sinds Petrus Lombardus is er in de triniteitsliteratuur een steeds terugkerende vraag of het wezen bij de generatie een actieve rol speelt. De propositie „God genereert God“ — hoezeer ze ook krachtens de strikte betekenis van „God“ de goddelijke personen bedoelt — kan toch wegens het spraakgebruik twijfels oproepen over de rol van het wezen in de voortbrenging. Brengt het wezen voort of wordt het voortgebracht?

Op grond van Augustinus' uitspraak, dat niets zichzelf kan voortbrengen wordt de vraag naar de actieve rol van het wezen door Lombardus ontkennend beantwoord⁵³. Volgens Joachim van Fiore is het wezen echter wel actief bij de generatie betrokken. Daar zijn leer op het vierde concilie van Lateranen (1215) veroordeeld werd, zal vanaf die tijd iedere theoloog, zelfs Joachims leerlingen, de actieve rol van het wezen in de voortbrenging ontkennen⁵⁴.

Uitgangspunt, ook voor Biel, blijft het geloof dat bij monde van de Kerk zegt, dat het wezen noch voortbrengt, noch voortgebracht wordt⁵⁵. Verstandelijk kan dit aangetoond worden door uit te gaan van het feit, dat de voortbrenger en het voortgebrachte werkelijk onderscheiden zijn. Want, weer volgens Augustinus, niets kan zichzelf voortbrengen⁵⁶. Derhalve zou het wezen, indien dit de persoon

⁵³ Augustinus, *De Trinitate* (PL 42, 820); Petrus Lombardus, *Sententiae*, p. 77–78.

⁵⁴ M. SCHMAUS, *Der Liber Propugnatorius*, p. 48; S. OTTO, *Die Denkform des Joachim von Fiore und das caput „Damnamus“ des 4. Laterankonzils*. — *Münchener Theologische Zeitschrift* 13 (1962), 441–456.

⁵⁵ *Coll.* 1, p. 269–278 (d. 5, q. 1 „Utrum essentia divina generet vel generetur“); DS. p. 261 nr. 803; M. SCHMAUS, *Der Liber Propugnatorius*, p. 72–73 vermeldt, dat Ockham zeer traditioneel is in zijn afwijzing, dat het wezen voortbrengt of voortgebracht wordt.

⁵⁶ Zie hierboven voetnoot 53; M. SCHMAUS, *Der Liber Propugnatorius* p. 55–58 voert een aantal theologen aan, die redeneren vanuit het werkelijk onderscheid tussen voortbren-

zou voortbrengen, werkelijk van de persoon onderscheiden moeten zijn. En dat druist tegen het geloof in.

Met een logisch hulpmiddel echter, namelijk door identieke zegging⁵⁷, kan men de propositie „het wezen is voortbrengen“ weliswaar verdedigen, maar dit betekent nog niet, dat daaruit besloten mag worden, dat het wezen zelf voortbrengt. Ook de *consequens* „de Vader brengt voort, dus het wezen brengt voort“ door van het lagere naar het hogere op te klimmen, gaat niet op. Want het wezen is niet hoger dan de Vader.

We zagen hoe een identieke zegging in bepaalde gevallen tot een oplossing voert. Toch mag men volgens Biel de identieke zegging weer niet in alle gevallen toepassen. Er zijn nu eenmaal woorden die met andere niet samengaan. Daarom heeft Biel ook het zevental bovengenoemde regels opgesteld. Regel 6 luidt: werkwoorden die op een persoon slaan mogen slechts met *personalia* samengaan. Want men mag het werkwoord „genereren“ niet middellijk over wezen prediceren. „Middellijk prediceren“ is het predikaat door middel van een middenterm toekennen aan het uiteindelijk subject⁵⁸. Men kan bijvoorbeeld „begrijpen“ onmiddellijk toekennen aan het verstand en middellijk aan de mens. Doch de verhouding tussen persoon en wezen ligt niet op hetzelfde vlak als de verhouding tussen verstand en mens. Juist omdat persoon geen deel van het wezen is, maar het wezen zelf, en niet werkelijk van het wezen onderscheiden wordt.

Dat het wezen niet voortbrengt noch wordt voortgebracht, wil de voorzichtige Biel wel aannemelijk maken, maar niet uitdrukkelijk bewijzen. Om het gemis van het uitdrukkelijk bewijs te rechtvaardigen haalt hij Holcot aan, die een uitspraak als „het wezen brengt niet voort“ onmiddellijk door God aan de Kerk geopenbaard weet⁵⁹. Door Holcot wordt het gebied des geloofs uitgebreid ten koste van de rede. De geldigheid van sommige uitspraken der Kerk zoekt hij onmiddellijk in de goddelijke openbaring, zonder daarin het menselijk verstand te betrekken. Biel spreekt echter in deze context over Holcots houding geen oordeel uit.

ger en voortgebrachte: Willem van Macklesfield, Johannes van Parijs, Durandus, Jacobus van Lausanne, Petrus de Palude, Hervaeus Natalis, Aegidius Romanus, Willem de la Mare, Richardus de Mediavilla, Willem van Ware en Nicolaas Ockham.

⁵⁷ Zie hierboven, p. 150; reeds Bonaventura spreekt over een *praedicatio per identitatem* en een *praedicatio per inhaerentiam* in zijn triniteitsleer; door Scotus wordt de laatste een *praedicatio formalis* genoemd, F. WETTER, Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus, p. 74–79; M. SCHMAUS, Der Liber Propugnatorius, p. 53.

⁵⁸ Coll. 1, p. 270.

⁵⁹ Coll. 1, p. 271 „Sed sicut revelatum est ecclesiae de re quae est Deus, quod est res una, etiam ita revelatum est ecclesiae, quibus propositionibus debet uti in loquendo de Trinitate, et similiter quibus terminis“; Holcot, *Determinationes*, q. 10, art. 3, ad dubium 4, N.

Voor Oyta, Holcot, Gregorius van Rimini en Ailly is de kwestie over de actieve rol van het wezen er nog aanleiding toe om zich af te vragen of het syllogisme in de Triniteit wel geldigheid bezit. Biel komt daar in een *dubium* op terug en verdedigt Ockham, die in zijn *Summa Logicae* staande houdt, dat het syllogisme op geen enkel gebied zijn geldigheid verliest. Gregorius had Ockham namelijk verweten te beweren dat het syllogistisch betoog in de triniteitsleer niet altijd opgaat⁶⁰.

We zien hoe Biel in de kwestie over de rol van het wezen in de generatie een voorzichtige koers vaart. Enerzijds wil hij met redelijke argumenten, weliswaar aan de kerkelijke traditie ontleend, de kerkelijke uitspraken kracht bijzetten. Om dit waarlijk te kunnen volhouden is derhalve het benadrukken van de alomgeldigheid der logica van uiterst belang. Anderzijds gaat Biel eenvoudig uit van de kerkelijke uitspraak, dat het wezen niet voortbrengt noch voortgebracht wordt. In dit verband valt zijn bewogenheid op om de verhouding tussen wezen en persoon niet te vergelijken met die tussen schepsellijke zaken. In de volgende paragraaf zal nog eens de onevenredigheid tussen goddelijke en schepsellijke verhoudingen ter sprake komen in de vraag naar de materiële oorzaak van de generatie.

De materiële oorzaak der generatie

Deze paragraaf houdt zich bezig met de kwestie of ook in de goddelijke generatie, zoals in de schepsellijke, een materiële oorzaak kan worden aangewezen. Indien dit niet het geval zou zijn, moet men aannemen dat de Zoon uit het niets geboren is. Indien men wel naar een materiële oorzaak kan verwijzen, kan daarvoor het wezen in aanmerking komen. Het wezen is weliswaar geen *causa efficiens*, dan toch misschien een *causa materialis*⁶¹.

Biel ontkent een *generatio ex nihilo* zich steunend op Augustinus⁶². Immers, uit het niets genereren kan betekenen dat iets wordt voortgebracht, nadat het tevoren nog niet was. Maar dit geldt niet voor de Zoon, die van alle eeuwigheid reeds geboren is. Het kan ook betekenen dat alles, wat tot het voortgebrachte

⁶⁰ Coll. 1, p. 271, 274–275; Gregorius Ariminensis, *Super Primum et Secundum Sententiarum*, I, d. 5, q. 1, art. 1 (fol. 53 N–O) „Quod et quidam alius concedit. . . sed haec responsio est omnino irrationalis“; Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 5, q. 1, P „Et ita talis modus arguendi semper tenet praeterquam in proposito in divinis et tota causa est, quia nusquam alibi possunt esse tres res, quarum nulla est alia res, esse una res numero.“; Ockham, *Summa Logicae*, III, 1, c. 4.

⁶¹ Petrus Lombardus, *Sententiae*, p. 87; F. WETTER, Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus, p. 90–121; M. SCHMAUS, Der Liber Propugnatorius, p. 59–60.

⁶² Coll. 1, p. 278–282 (d. 5, q. 2 „Utrum Filius generatur de substantia Patris“); Augustinus, *De Fide et Symbolo* (PL 40, 183).

behoort, louter door de generatie wezen aanneemt; evenwel niet volgens het model van potentie en akt. Maar ook dit gaat voor de Zoon niet op, wiens essentie immers niet door de generatie tot wezen komt, doch wiens essentie in de Vader bestaat.

Indien de Zoon niet uit niets wordt geboren, komt Hij voort uit iets en wel uit de substantie van de Vader, die deze aan de Zoon meedeelt. Bij monde van Petrus Lombardus is Augustinus hier zegsman⁶³.

Toch mag de generatie van de Zoon uit de substantie des Vaders niet de indruk wekken als zou de substantie de rol van materie vervullen. Het model van materie en vorm houdt immers een onvolmaaktheid in, namelijk een verandering, vanwege de overgang van potentie naar akt. Deze verandering, dus onvolmaaktheid, is in God als loutere feitelijkheid niet te vinden. Met het model van potentie en akt wijst Biel dat van materie en vorm stelselmatig af. Zelfs laat hij geen staving toe aan de hand van een dergelijk quasi-model, want dit zou weer een quasi-onvolmaaktheid invoeren in God⁶⁴.

Het afwijzen van materie en vorm plaatst hem echter voor de moeilijkheid hoe de eenheid van de goddelijke persoon te bevestigen, wanneer men deze niet kan stoelen op de eenheid van materie en vorm in het *compositum*. Door te verklaren dat het in God niet om *composita* gaat maar om *constituta* lost hij het probleem op. Het *compositum* immers is samengesteld uit materie en vorm, elementen tussen welke een werkelijk onderscheid bestaat⁶⁵. Het *constitutum* is, als enkelvoudig, opgebouwd uit wezen en relatie tussen welke slechts een formeel onderscheid voorkomt.

„De *substantia Patris*“ staat hier gelijk aan „uit het wezen“. Want het fundament van de relatie is het wezen; en de goddelijke persoon is geconstitueerd uit wezen en relatie⁶⁶.

We zien dus dat de Zoon geboren wordt niet uit het niets maar uit een werkelijkheid, namelijk het wezen van de Vader. Men mag wezen hier echter niet opvatten als voorafbestaande materie of quasi-materie evenmin als potentie. Een bezorgdheid van Biel, ook thans weer, om op de goddelijke wereld niet zonder meer schepsellijke modellen toe te passen. Daarom wijst hij ook het *compositum* in God af en stelt hij er het *constitutum* voor in de plaats. „Geboren uit de substantie of het wezen van de Vader“ duidt slechts de oorsprong van

⁶³ Petrus Lombardus, *Sententiae*, p. 87; Augustinus, *De Fide et Symbolo* (PL 40, 185); *id.*, *Contra Maximinum* (PL 42, 778–779).

⁶⁴ Hendrik van Gent en Durandus voeren het model van de quasi-materie in. Hun standpunt wordt ook door Thomas van Straatsburg vermeld, *Coll.* 1, p. 279; evenals Ockham en Biel wijst ook Scotus de quasi-materie af, F. WETTER, *Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus*, p. 90–96.

⁶⁵ *Coll.* 1, p. 281; F. WETTER, *Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus*, p. 111.

⁶⁶ *Coll.* 1, p. 281 en 296; F. WETTER, *Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus*, p. 113–115.

de Zoon aan alsmede de consubstantialiteit met de Vader⁶⁷. Het wezen fungeert derhalve als middelaar om de verhouding tussen Vader en Zoon te kunnen verduidelijken.

De Zoon als eindterm van de generatie

Nog steeds is op de vraag naar de actieve rol van het wezen in de generatie geen bevredigend antwoord gegeven. In de vorige paragraaf werd duidelijk, dat het wezen wel meespeelt in de generatie, maar niet actief. In deze paragraaf beziet Biel de eventuele passieve rol van het wezen. Nu het wezen geen *causa efficiens* is noch een *causa materialis*, is het dan misschien een *causatum*? Is het wezen, in plaats van werk- of materiële oorzaak, eindterm van de generatie?⁶⁸

„*Terminus*“ wordt hier niet in zijn logische betekenis gebruikt als term in een propositie, maar als woord van de eerste intentie: „term“ duidt het eindpunt van de generatie aan. Term is datgene wat de streving bepaalt of waarin deze tot rust komt. Er kunnen twee soorten eindpunten onderscheiden worden.

A. Het formele eindpunt. Datgene wat door voortbrenging het zijn ontvangt, zo, dat alles wat het bevat door de voortbrenging het zijn aanneemt. „Formeel“ wijst dus niet naar de vorm in het voortgebrachte maar geeft aan, dat het voortgebrachte helemaal, dus formeel, door de voortbrenging is voortgebracht.

B. Het totale eindpunt. Het resultaat van de voortbrenging, beschouwd in zijn totaliteit. Aan het totale eindpunt zijn drie voorwaarden verbonden: 1) het moet het zijn ontvangen door de voortbrenging; 2) het moet van de voortbrenging onderscheiden zijn; 3) het mag door de voortbrenging geen deel uitmaken van een ander voortbrengsel⁶⁹.

Het verschil tussen de twee eindpunten A en B ligt vooral in de eerste voorwaarde. Volgens deze voorwaarde kunnen er immers in het totale eindpunt delen zijn die niet door de voortbrenging het zijn ontvangen, bijvoorbeeld de voorafbestaande materie in het *compositum*. Ook de derde voorwaarde van B geeft een onderscheid aan met A. Zo kan de vorm geen totaal eindpunt zijn, daar hij deel kan uitmaken van een ander *compositum*. Omdat niet-samengestelde zaken – niet samengesteld uit materie en vorm – voldoen aan de voorwaarden voor het totale eindpunt, is in deze zaken het formele en totale eindpunt identiek. Zo

⁶⁷ Coll. 1, p. 280; F. WETTER, Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus, p. 107–110; M. SCHMAUS, Der Liber Propugnatorius, p. 59–60.

⁶⁸ Coll. 1, p. 282–288 (d. 5, q. 3 „Utrum essentia divina sit terminus formalis generationis“); F. WETTER, Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus, p. 84–85; E. GARCÍA LESCÚN, La teología trinitaria, p. 72.

⁶⁹ Coll. 1, p. 284.

bijvoorbeeld in de engel. Bij samengestelde zaken zijn meerdere formele eindpunten mogelijk doch slechts één totaal eindpunt.

In de Zoon is het formele en totale eindpunt identiek. Want Hij ontvangt het zijn door de voortbrenging en bovendien is Hij geen deel van een ander voortbrengsel. Hij is ook formeel eindpunt, zegt Biel, want alwat Hij heeft, ontvangt Hij door de voortbrenging. Zelfs het wezen, dat in de Vader bestaat en dat niet het zijn ontvangt door de voortbrenging, ontvangt de Zoon door de voortbrenging. Hieruit zou men kunnen opmaken, dat Biel aan de bepaling van het formele eindpunt ontrouw is geworden. Toch is dit niet het geval. Want aan de hand van een voorbeeld uit de schepsellijke wereld rechtvaardigt hij de identiteit van het formele en totale eindpunt in de Zoon.

Wanneer er namelijk door het voeden een nieuw stukje mens geproduceerd wordt, waarbij de voorafbestaande ziel zich verenigt met de voorafbestaande materie, is dit stukje mens de formele term van de voortbrenging. Noch de materie, noch de ziel kunnen het zijn, daar ze reeds bestonden. Doch het nieuw geproduceerde bestond als geproduceerd, als product, nog niet en ontvangt dus als product het zijn⁷⁰.

Juist zoals in de behandeling van de generatie des Zoons uit de substantie of het wezen des Vaders, legt Biel er de nadruk op, dat de goddelijke persoon geen *compositum* is. Derhalve kan men ook niet spreken over de delen der samenstelling. De goddelijke persoon is een *constitutum*, dat integraal is opgebouwd uit wezen en relatie. Het wezen is geen deel van de persoon, maar is de persoon. En ofschoon het wezen in de Vader bestaat als wezen van de Vader, wordt het wezen opnieuw gevonden als wezen van de Zoon, terwijl het wezen noch zich verdubbelt noch onderscheiden kan worden in een eerder en een later wezen. Daarom weigert Biel het wezen het formele eindpunt van de generatie te noemen. Want het zijn van het wezen komt niet door de generatie aan het wezen toe.

Ook de relatie, in dit geval de generatie, is niet het formele eindpunt. Want een streving is altijd streven naar iets dat niet tot de streving behoort. De Zoon zelf is totaal en formeel eindpunt van de voortbrenging; deze beide eindpunten zijn in de Zoon identiek. Zo wordt de geconstitueerde eenheid van de persoon benadrukt, bovendien een voorafbestaan van het wezen ten opzichte van de Zoon ontkend. Dit blijkt nog eens uit de uitleg die Biel van Augustinus' woorden geeft „de Zoon is daardoor Zoon waardoor Hij God is“⁷¹.

Men zou kunnen redeneren: de Zoon is God door het wézen, dus is Hij Zoon door het wezen en komt Hem het zijn niet door de voortbrenging toe, maar door het wezen. Biel verklaart evenwel, dat „daardoor, waardoor“ niet de oor-

⁷⁰ Coll. 1, p. 286.

⁷¹ Coll. 1, p. 288; Augustinus, *Contra Maximinum* (PL 42, 771).

zaak maar de omstandigheid aanduidt, want volgens Augustinus heeft de Zoon alles door zijn geboorte uit de Vader⁷². Zo heeft Hij het Zoonzijn door de generatie.

Bleek reeds dat het wezen niet voortbrengt, uit deze paragraaf is duidelijk geworden, dat het wezen ook niet voortgebracht wordt. Het wezen is noch formeel, noch totaal eindpunt van de generatie. De generatie gaat uit van de Vader en mondt uit in de Zoon. Welke de uiteindelijke rol van het wezen in de generatie is moet uit de twee volgende paragrafen duidelijk worden.

Vrijheid en noodzaak in de generatie

Deze paragraaf hangt ten nauwste samen met de volgende waarin het wezen grondend principie van de generatie blijkt te zijn. In deze paragraaf wordt de vraag gesteld of het grondend principie van de generatie zich binnen of buiten de Triniteit bevindt. Het begrip „grond“ of „grondend principie“ zullen wij hier nog niet verklaren, daar ook Biel er in deze context over zwijgt. Hij formuleert de vraag naar een eventuele grond van buitenaf met de vraag naar de vrijheid of noodzaak in de generatie. Is de Vader gedwongen te genereren of doet Hij het vrijwillig? Zowel „vrijheid“ als „noodzaak“ kunnen misverstaan worden. Daarom geeft Biel er een aantal betekenissen aan, waaruit hij de in dit verband passende kiest.

De titel der kwestie luidt traditioneel „*Utrum Pater genuit Filium natura vel voluntate*“⁷³. Omdat Biel thans niet wil spreken over het psychologisch aspect van de triniteitsleer, volgens welke de Zoon door middel van het verstand en de Geest door middel van de wil wordt voortgebracht, ontleedt hij het woord „*voluntate*“ in een nominale betekenis en in een adverbiale betekenis. In de nominale betekenis betekent „*voluntate*“ „door middel van de wil“; in de adverbiale betekenis „vrijwillig“.

„Vrijwillig“ kan men echter op drie manieren verstaan: 1) het willen gaat vooraf aan het handelen; 2) het willen volgt op het handelen als goedkeuring achteraf, doch zo dat het goedkeuren een toevallig karakter draagt; 3) het willen begeleidt het handelen, maar niet toevalligerwijze.

Op dezelfde manier als het woord „*voluntate*“ behandelt Biel het woord „*natura*“. Op adverbiale wijze opgevat betekent het „noodzakelijkerwijze“. En ook dit woord heeft verschillende betekenissen: 1) noodzakelijk in tegenstel-

⁷² Augustinus, *Contra Maximinum* (PL 42, 771, 773 vv.).

⁷³ Coll. 1, p. 289–291 (d. 6); F. WETTER, Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus, p. 121–136; M. SCHMAUS, Der Liber Propugnatorius, p. 113–114; E. GARCÍA LESCÚN, La teología trinitaria, p. 78–83.

ling tot toevallig; 2) noodzakelijk in tegenstelling tot vrijwillig, noodzakelijk als dwangmatig.

Daar er in God geen veranderlijkheid is, kan het willen niet voorafgaan aan Gods handelen en vervalt hiermee voor God de eerste opvatting van „vrijwillig“. Ook de tweede opvatting van „vrijwillig“ gaat niet op, omdat er in God geen toevalligheid bestaat. De derde opvatting komt wel in aanmerking: Gods willen begeleidt zijn handelen op noodzakelijke wijze.

Biel komt dan tot de conclusie, dat de Vader geen voortbrenger wordt genoemd omdat Hij wil of kent. Want indien juist wil of verstand Hem als voortbrenger zouden bestempelen mocht met evenveel recht de Zoon of de Geest voortbrenger heten, daar ook in Hen wil en verstand zijn. Dit wat de psychologische triniteitsleer betreft.

Volgens de adverbiale benadering genereert de Vader de Zoon, terwijl het willen van de Vader de generatie begeleidt. Of, zoals Lombardus het naar Augustinus uitdrukt „de Vader genereert willend en kunnend“⁷⁴. Want wanneer de Vader wil genereren dan doet Hij het, en wanneer Hij het doet dan wil Hij het ook. Immers van eeuwigheid af genereert Hij en wil Hij genereren. Ofschoon derhalve de Vader de Zoon met onvermijdelijke noodzaak genereert, doet Hij het toch niet onder dwang, daar de Vader almachtig is en door geen ander gedwongen kan worden.

Er is dus in God geen bepalend beginsel van buitenaf, geen dwang. Evenmin een willekeur. Maar Gods willen, kunnen en doen vallen samen, gedragen door zijn wezen. Wanneer we dan ook een grond voor de trinitaire beweging willen vinden, moeten we die niet buiten God, maar binnen Hem zoeken en wel in zijn wezen.

Het wezen als grond van de generatie

Petrus Lombardus behandelt de vraag naar de grond der generatie, het generatieprincipe, nog niet om haarzelfs wil maar in verband met het probleem of de Zoon kan genereren en, indien niet, of de Zoon dan minder is dan de Vader. Voor Petrus Lombardus vormen het wezen en de *paternitas* samen het grondend beginsel van de generatie. Hem volgen een ganse reeks theologen; anderen zien alleen in het wezen het generatieprincipe; en weer anderen zien het slechts in de relatie *paternitas*⁷⁵.

⁷⁴ Coll. 1, p. 291; Petrus Lombardus, *Sententiae*, p. 89–91; *ibid.*, p. 90 „Volens tamen genuit, sicut potens genuit“; Augustinus, *Contra Maximinum* (PL 42, 762).

⁷⁵ Coll. 1, p. 292–297 (d. 7, q. 1 „Utrum potentia generandi in Patre sit aliquid absolutum vel respectivum“); Petrus Lombardus, *Sententiae*, p. 93–94; M. SCHMAUS, *Der Liber Propugnatorius*, p. 83–106; Ailly, *Quaestiones*, I, q. 7, art. 2, J „... solam personam

Voor Biel staat het probleem van de grond der generatie in het kader van de actieve of passieve rol van het wezen. De term „*principium elicitivum*“ komt alleen bij de voor Biel (en Ockham) modernere theologen voor.

Hij wordt wel gehanteerd door Aureoli, Scotus, Ockham Gregorius van Rimini en Ailly, om er enkelen te noemen, en staat gelijk met „*potentia generandi*“, „*ratio generandi*“ en „*fundamentum generandi*“. Het betekent datgene waardoor de voortbrenger voortbrengt⁷⁶.

De grond is noodzakelijk vereist voor de voortbrenging, maar onderscheidt zich er wel van, evenals van het voortgebrachte. Aan de grond beantwoordt het begroende, doch niet in de betekenis van voortgebrachte. Immers de actieve generatie, dus de *paternitas* wordt wel begroend maar niet voortgebracht. Gronden mag men dus niet verwarren met voortbrengen. De grond is niet datgene wat voortbrengt, doch de mogelijksvoorwaarde, opdat er voortbrenging geschiede.

Daar er in God betrekkingen, wezen en de *constituta* uit betrekking en wezen bestaan, gaat Biel na welke van deze drie als drager van het voortbrengen, in aanmerking komt. De betrekking is geen grond van het voortbrengen, want *paternitas* is geen grond van zichzelf, derhalve is de betrekking geen grond der actieve voortbrenging. Daarom is de betrekking evenmin fundament der passieve voortbrenging, dus van de *filiatio*. Volgens deze argumenten is de werkelijke betrekking uitgesloten als grond. Omdat in God denken en zijn samenvallen, is ook de gedachte betrekking als grond uitgesloten. Bovendien kan het denken nooit de grondslag vormen van het zijn.

Ook voor de persoon is het onmogelijk grond te zijn van de generatie. Want voor de Zoon en de Geest gaat dit helemaal niet op en voor de Vader evenmin, daar de Vader bestaat uit wezen en *paternitas*. En van de *paternitas* ontkent Biel, zoals we hierboven zagen, het fundamentzijn.

Zo blijft alleen iets absoluuts, het wezen, over als grondbeginsel van de actieve en passieve voortbrenging. Hoewel Biel zijn besluit niet uitdrukkelijk trekt ten aanzien van de passieve voortbrenging, de *filiatio*, mogen wij deze

esse potentiam generandi in divinis“; *ibid.*, K. „Alii sicut Thomas, Aegidius, Scotus et Ockham, quod tale principium est ipsa divina essentia et non personalis proprietas patris“.

Ook Gregorius neemt dezelfde positie in als Ailly. Volgens hem vallen *principium quod* en *principium quo* samen in de generatie. E. GARCÍA LESCÚN, *La teología trinitaria*, p. 75–78; F. WETTER, *Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus*, p. 136–154.

⁷⁶ Coll. 1, p. 292–293; Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 7, q. 1, Y „Et si quaeratur quid sit dicendum de virtute sermonis, dico quod illud vocabulum ‚elicitum‘ sicut usitatur in quaestione raro vel numquam invenitur in philosophis vel sanctis et ideo utendum est eo sicut homines communiter utuntur“; Aureoli, *Scriptum super Primum Sententiarum*, II, p. 850; Scotus, *Ordinatio*, 4, p. 121, 136, 140; Gregorius Ariminensis, *Super Primum et Secundum Sententiarum*, I, d. 7, q. 1 (fol. 63); Ailly, *Quaestiones*, I, q. 7, art. 2, J–N.

toch mede vermelden, daar het grondprincipe van de actieve voortbrenging hetzelfde is als van de passieve.

Wezen en Vader verhouden zich derhalve in de voortbrenging als beginsel waardoor voortgebracht wordt en beginsel dat voortbrengt. Deze twee zijn niet volkomen identiek, want het wezen zelf brengt niet voort. Gronden is immers zijn, waardoor er voortgebracht kan worden. Tussen voortbrenger en voortgebrachte bestaat een werkelijk onderscheid, namelijk het werkelijk onderscheid tussen Vader en Zoon. Tussen grond en begronde bestaat een formeel onderscheid, namelijk dat tussen wezen en *generatio activa* of *paternitas* en dat tussen wezen en *generatio passiva* of *filiatio*.

De gehele beweging in de Triniteit wordt dus gedragen door het wezen. Het neemt niet deel aan de voortbrenging, maar maakt haar mogelijk. Daarom wordt het vereist voor de opbouw van iedere persoon. Niet als materie of als tot feitelijkheid bestemde mogelijkheid. Niet als formeel eindpunt of als deel van het voortgebrachte. Maar als zijn⁷⁷. Te zijn, dat niet nader bepaald hoeft te worden door bepalende beginselen, want te zijn is niet lijdelijk of ontvankelijk. Door te zijn wordt de Vader geschraagd, heeft de geboorte van de Zoon plaats alsook de voortkomst van de heilige Geest. Hierin is God zijn eigen grond. Het is dan ook moeilijk te spreken van het wezen als van „het“ zijn. Want ofschoon het zijn mededeelbaar is door de Vader aan de Zoon en door Beiden aan de Geest, is er geen sprake van, dat de Zoon of de Geest deelneemt aan het wezen van de Vader alleen. De drie personen nemen deel aan het wezen op consubstantiële wijze, zonder dat het wezen voor Wie dan ook vooraf bestaat. De grond van elk gebeuren in de Triniteit is dat God „is“. Men moet het wezen dan ook niet opvatten als „het“ goddelijk zijn dat ontvankelijk is voor bepaling vanuit de relaties, in de zin van het ene zijn, dat meerdere gezichten vertoont onder invloed van de relaties. Biel bewijst dit, door er van uit te gaan dat het wezen geen onbepaalde bepaalbare grootheid is. Was het dat wel, dan zou het zich toch niet door één maar door meerdere relaties moeten laten bepalen. Maar door zijn onbepaaldheid zou het ook onbepaald zijn ten opzichte van de meerdere relaties. Het zou derhalve een nadere bepaling nodig hebben. En zo zou men kunnen doorgaan tot in het oneindige⁷⁸. „Wezen“ verwijst daarom niet naar h e t zijn, maar naar het feit dat God i s.

⁷⁷ Coll. 1, p. 295 „Nam in principio elicitive non distinguitur quod et quo. . . Et sic elicere non est producere, sed est e s s e quo producens producit.“ Waarschijnlijk gericht tegen Gregorius van Rimini en Ailly, die het wezen als *principium elicitivum* ontkennen, juist omdat *principium quod* en *principium quo* in God niet onderscheiden worden; Gregorius Ariminensis, *Super Primum et Secundum Sententiarum*, I, d. 7, q. un., art. 2 (fol. 64 P-Q); Ailly, *Quaestiones*, I, q. 7, art. 2, J-K.

⁷⁸ Coll. 1, p. 296-297.

De rol van het verstand en de wil in de generatie

De inhoud van deze paragraaf wordt opgeroepen door de moeilijkheid die er voor Biel rijst, wanneer hij van de ene kant het goddelijk wezen als enig grondend beginsel wil handhaven, terwijl van de andere kant door de overlevering wordt geleerd, dat de Zoon door middel van het verstand en de Geest door middel van de wil voortkomt. Men heeft hiermee het verschil willen stoelen dat er ligt tussen genereren en spireren.

Tertullianus en Augustinus stonden aan het begin van de traditie, volgens welke verstand en wil hun onderscheiden rol spelen. Anselmus nam deze gedachte weer energiek op en via Petrus Lombardus vond ze haar weg in de latere scholastieke theologie⁷⁹. De generatie te beschouwen als een akt van het verstand heeft het voordeel de immanentie der voortkomst te kunnen verklaren.

Er doet zich echter een moeilijkheid voor. Volgens Biel zijn verstand en wil in God niet werkelijk, noch formeel onderscheiden. De woorden „verstand“ en „wil“ duiden dezelfde werkelijkheid aan, namelijk het goddelijk wezen. Absoluut opgevat zijn „verstand“ en „wil“ dus synoniemen. Connotatief opgevat echter niet, want dan verwijzen ze naar het wezen en connoteren twee werkelijk onderscheiden producten, de Zoon en de Geest. De onderscheidingen die Biel aanbrengt tussen het absoluut gebruik en het connotatief gebruik van „verstand“ en „wil“ berusten niet op de goddelijke werkelijkheid, maar op het feit, dat wij mensen nu eenmaal niet alles volkomen absoluut kunnen benoemen en derhalve genoodzaakt zijn dikwijls verschillende woorden te gebruiken voor dezelfde zaak. Zo ook hier. Indien men „verstand“ connotatief opvat, luidt zijn omschrijving: beginsel van voortbrenging des Zoons. In feite wordt genoemde betekenis van „verstand“, vergeleken met zijn absolute betekenis, nader bepaald en verengd. Wegens deze betekenisverenging is het mogelijk „verstand“ en „wil“ logisch te onderscheiden, daar ze dan geen synoniemen zijn, omdat ze twee onderscheiden producten, de Zoon en de Geest, connoteren⁸⁰.

In de lijn van het connotatief gebruik van „verstand“ en „wil“ ligt de formulering van proposities, die gekenmerkt worden door een *perseitas primo modo*. Een *propositio per se primo modo* is een noodzakelijke propositie,

⁷⁹ M. SCHMAUS, *Der Liber Propugnatorius*, p. 107–154; F. WETTER, *Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus*, p. 24–43.

⁸⁰ *Coll.* 1, p. 297–298, de kwestie is getiteld „Utrum absolutum sub ratione essentiae vel ratione aliqua attributali sit potentia generandi“; *Coll.* 1, p. 146; M. SCHMAUS, *Der Liber Propugnatorius*, p. 153 „Ablehnend gegen die psychologische Erklärung der Zeugung verhält sich Wilhelm von Ockham. Da er in den göttlichen Attributen nur Synonyma sieht, muß er folgerichtig behaupten, daß alles, was in der Sphäre des Absoluten liegt, in gleicher Weise als *principium activum* an der Zeugung beteiligt ist“. Doch voor Ockham zijn „wil“ en „verstand“ niet eenvoudigweg synoniemen, Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 7, q. 2, G.

waarin het predikaat het subject bepaalt, bijvoorbeeld „ieder mens is een levend wezen met rede begaafd“⁸¹. Een *propositio per se secundo modo* is een noodzakelijke propositie, waarin het subject het predikaat bepaalt, bijvoorbeeld „ieder mens kan lachen“, „God kan scheppen“⁸². Zo zijn de proposities „het verstand is het grondend beginsel van het Woord“ of „de Zoon komt voort op de wijze van het verstand“ *per se primo modo*. Deze proposities gelden bij een connotatief gebruik van „verstand“. Bij een absoluut gebruik van „verstand“ geldt ook deze propositie *per se primo modo* „het verstand is het grondend beginsel van de Geest“⁸³.

Heel deze woordontleding is erop gericht te benadrukken, dat het onderscheid tussen de effecten niet noodzakelijk een onderscheid in het grondend beginsel vereist⁸⁴. Er zijn onderscheiden voortkomsten en hun *constituta* maar het is het ene wezen als wezen, dat hun grond is. De voortkomsten zijn niet gegrond op afzonderlijke akten van het wezen, zoals willen of kennen, want wezen en akten van het wezen zijn identiek. Het verschil in de voortkomsten vindt zijn oorsprong in het verschil in de producenten of voortbrengenden. Voor de Zoon is dat de Vader en voor de Geest zijn dat de Vader en de Zoon. Hoewel Biel de akten van kennen en willen als afzonderlijke grondende beginselen van de Zoon en de Geest uitsluit, wil dit nog niet zeggen dat hij daardoor afstand neemt van de psychologische triniteitsleer. Behalve als grondend beginsel kunnen de akten van kennen en willen immers nog beschouwd worden in de voortbrenging zelf. We zullen het probleem van de psychologische triniteitsleer bij Biel dan ook daar behandelen, waar het verschil in de beide voortkomsten ter sprake komt⁸⁵.

Biel wil hier slechts duidelijk maken, dat het wezen grond der generatie is als te zijn, niet als wil of verstand. Met andere woorden, dat er in God een generatie is omdat God is, niet omdat God kent of wil. Daarom speelt bij Biel het onderscheid tussen kennen en spreken, dat een onderscheid meebrengt tussen een essentiële en een notionele akt, geen rol, zoals bij andere theologen⁸⁶.

Hiermee eindigt Biel zijn beschouwingen over de rol van het wezen in de Triniteit. Het trinitair geheim wordt niet gedragen door iets buiten God, wordt ook niet gedragen door één der goddelijke personen, maar door het feit dat God is.

⁸¹ L. BAUDRY, *Lexique philosophique*, p. 198–199.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Coll.* 1, p. 298.

⁸⁴ *Coll.* 1, p. 299.

⁸⁵ Zie hieronder p. 205–107.

⁸⁶ M. SCHMAUS, *Der Liber Propugnatorius*, p. 117–154; F. WETTER, *Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus*, p. 24–43.

De gelijkheid van Vader en Zoon

Tot nu toe hebben we gesproken over de *potentia generandi* als *principium elicativum*, als grond der generatie of als het beginsel waardoor er generatie kan geschieden. Dit beginsel, deze grond of mogelijkheidsvoorwaarde, die gelegen is in het wezen, wordt in de generatie doorgegeven aan de Zoon. Immers in de generatie deelt de Vader zijn wezen mee aan de Zoon en derhalve ook de mogelijkheid om de voortkomsten te gronden.

Wanneer men echter *potentia generandi* opvat, niet als mogelijkheidsvoorwaarde, maar als een macht die genereert, dan moet men zeggen dat deze macht niet door de Vader aan de Zoon wordt meegedeeld⁸⁷. Om dit te staven haalt Biel Thomas aan. Volgens Thomas kan het *gerundium „generandi“* drie betekenissen hebben. Het kan *gerundium* zijn van *generare* (actief), van *generari* (passief) of van *generat* (onpersoonlijk); in het eerste geval slaat *potentia generandi* op degene die voortbrengt, in het tweede geval op degene die voortgebracht wordt, in het derde geval evenzo⁸⁸. De *potentia generandi* in actieve betekenis duidt de relatie aan waardoor de Vader zich van de Zoon onderscheidt; in passieve betekenis duidt het de relatie aan waardoor de Zoon zich van de Vader onderscheidt.

Ofschoon Thomas nog enkele andere argumenten geeft om te staven dat de Vader de macht om voort te brengen niet doorgeeft aan de Zoon in de generatie⁸⁹, worden deze door Ockham en Biel niet als bewijskrachtig overgenomen, daar volgens hen vooral het gezag van de Heilige Schrift tot de slotsom leidt dat de Vader wel kan genereren en de Zoon niet⁹⁰. Ockham voert nog enkele argumenten aan, waar Biel op zijn beurt niet op in gaat⁹¹. De oplossing van het vraagstuk brengt evenwel een volgende moeilijkheid met zich mee. Mag men uit het feit, dat de Vader wel kan genereren en de Zoon niet, besluiten dat er in de Vader een volmaaktheid bestaat, die niet in de Zoon bestaat? En dat daarom de Zoon onvolmaakt genoemd moet worden⁹²? Als oplossing stelt Biel voor aan „volmaaktheid“ twee betekenissen toe te kennen. Op de eerste plaats die van grootste en oneindige volmaaktheid, waarbij onvolmaaktheid onmogelijk is. Op deze wijze is alles in God even volmaakt, is dus de Zoon even volmaakt als de Vader. Op de tweede plaats die, welke slechts aan personen toekomt. Aldus

⁸⁷ Coll. 1, p. 300 „Utrum potentia generandi possit communicari Filio a Patre“; Petrus Lombardus, *Sententiae*, p. 94 (d. 7).

⁸⁸ Coll. 1, p. 301; Thomas, *Summa Theologica*, I, q. 41, art. 6, ad 1; F. WETTER, Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus, p. 156.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Coll. 1, p. 301; Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 7, q. 3, G.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² Coll. 1, p. 301; Petrus Lombardus, *Sententiae*, p. 94.

zijn slechts de personen volmaakt en vallen de betrekkingen buiten de toekenning van „volmaaktheid“. Dat wil daarom nog niet zeggen dat de relaties onvolmaakt zijn; ze vallen eenvoudig buiten de gehanteerde omschrijving van volmaaktheid⁹³.

Als men zegt dat er in de Vader een volmaaktheid is, die niet in de Zoon bestaat, namelijk het vaderschap, zegt men in feite, dat vaderschap in de Vader is en niet in de Zoon⁹⁴. Daaruit te besluiten dat de Zoon onvolmaakt is, gaat niet op, daar „onvolmaaktheid“ hier betekent, dat de Zoon een bepaalde van te voren vastgestelde volmaaktheid mist, doch niet de uiteindelijke hoogste volmaaktheid. Deze heeft de Zoon gemeen met de Vader.

Niets in God is onvolmaakt. Toch volgt hier niet uit, dat alles in God op dezelfde wijze volmaakt is, want er bestaat in God een midden tussen volmaaktheid en onvolmaaktheid, namelijk een hoogste zaak die niet mededeelbaar is⁹⁵. Belangrijk is hier Biels poging de goddelijke werkelijkheid af te schermen van de schepsellijke. Voor ons mensen geldt: wat niet volmaakt is, is onvolmaakt; wat niet één is, is meer. In God zijn er blijkbaar twee soorten volmaakheden: een, die mededeelbaar is en waaraan alles in God deelneemt; en een, die niet mededeelbaar is, die slechts geldt voor de relaties waardoor de personen zich van elkaar onderscheiden. De niet-mededeelbare volmaaktheid benadrukt de zelfstandigheid der personen. Met andere woorden: ofschoon de Vader en de Zoon niet identiek zijn, zijn ze toch even volmaakt, dat wil zeggen, gelijk in volmaaktheid.

De openbaring van de generatie door het geloof

Deze paragraaf zal handelen over de wijze waarop wij ons de generatie kunnen voorstellen. Tot nu toe heeft Biel de rol van het wezen in de generatie beschouwd. Vervolgens onderlijnde hij de openbaring vanuit de Heilige Schrift, die leert dat alleen de Vader genereert en niet de Zoon. Ook het feit zelf, dat er in God een voortkomst plaats heeft die men generatie mag noemen, stoelt Biel vooral op de Heilige Schrift. Hij verwijst daarbij naar Ockham, die zegt dat het drietal der personen en hun kwaliteit van Vader, Zoon en Geest door het geloof wordt geleerd en niet door de rede bewezen kan worden⁹⁶.

Scotus die een poging heeft ondernomen het geloofsgegeven van de generatie met de rede te steunen, wordt door Ockham in zijn bewijsvoering be-

⁹³ Coll. 1, p. 301–302.

⁹⁴ Coll. 1, p. 302.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ Coll. 1, p. 328 „Utrum Filius vere generetur a Patre“; Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 9, q. 1, N.

streden⁹⁷. Het is opmerkelijk, dat Biel hier Ockham slechts volgt in diens conclusie. Van de vijf argumenten van Scotus, welke Ockham vermeldt en welke de generatie van de Zoon moeten aantonen, neemt Biel slechts het eerste op, zijnde het belangrijkste⁹⁸. Biels weerlegging van dit argument verschilt van Ockhams weerlegging.

De redenering bij Scotus is van kenkritische aard: al wat krachtens zijn definitie voortbrengt doet dat zeker wanneer het in de volmaaktheid opgenomen is. De volmaakte *memoria*, dit is het verstand waarvoor een te begrijpen object aanwezig is, brengt krachtens haar definitie kennis voort. Dus doet ze dat zeker, waar geen onvolmaaktheid heerst. Dit is het geval in God. Derhalve is er in God een beginsel dat kennis voortbrengt. En op deze wijze zou de geboorte van de Zoon uit de Vader verklaard kunnen worden⁹⁹.

Maar volgens Biel faalt Scotus' redenering op twee punten. Op de eerste plaats neemt hij zomaar aan, dat het volmaakte verstand, formeel gesproken, voortbrengt. Op de tweede plaats is het verstand een passieve kracht en derhalve een mogelijkheid, dus een onvolmaaktheid. Maar Scotus bewijst niet dat kennis voortbrengen, ten minste bij de mensen, geen onvolmaaktheid inhoudt. Voortbrengen betekent voor de schepselen een onvolmaaktheid, zowel in de voortbrenger als in het voortgebrachte. Want het laatste begint te bestaan, nadat het aanvankelijk nog niet bestond. En de voortbrenger kan niet begrijpen zonder dat hem iets wordt toegevoegd¹⁰⁰.

In zeven punten weerlegt Biel Scotus' voornaamste argument¹⁰¹.

1) Biel geeft een andere definitie van de werking van het verstand. Het verstand wil op kennende wijze streven naar een voorwerp. Deze streving kan gebeuren door middel van iets, dat door het verstand zelf voortgebracht wordt; het kan ook gebeuren door kennis die met het verstand medegeschapen is of door kennis die in het verstand ingestort is. Zo blijkt dat Scotus' definitie, waarin slechts sprake is van door het verstand voortgebrachte kennis en niet van medegeschapen of ingestorte kennis, te eng is. In de twee volgende punten werkt Biel het argument van de medegeschapen en ingestorte kennis uit.

2) Hij gaat eerst in op het medescheppen van kennis bij de schepping van de mens, en beroept zich hierbij via Hendrik van Gent op Augustinus¹⁰².

3) Ook ingestorte kennis is een mogelijkheid om kennis te verwerven. We hoeven maar te denken aan de openbaring. Hiervoor haalt Biel 2 *Petrus* 1, 21 aan:

⁹⁷ *Ibid.*, B-M; Scotus, *Ordinatio*, 2, p. 259-274.

⁹⁸ *Coll.* 1, p. 329; Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 9, q. 1, B.

⁹⁹ *Coll.* 1, p. 329; Scotus, *Ordinatio*, 2, p. 259.

¹⁰⁰ *Coll.* 1, p. 329.

¹⁰¹ *Coll.* 1, p. 330-332.

¹⁰² *Coll.* 1, p. 330; Henricus Gandavensis, *Quodlibet* IX, q. 15; Augustinus, *De Trinitate* (PL 42, 1043) „Hinc admonemur esse nobis in abdito mentis quarumdam rerum quasdam notitias. . .“; Scotus, *Ordinatio*, 2, p. 266.

„Want profetie is nooit voortgekomen uit menselijke aandrift; door de Heilige Geest gedreven hebben mensen gesproken van Godswege“.

4) Als Scotus' redenering opging zou ook Aristoteles kunnen weten, dat er een generatie in God bestaat. Hij hoefde dan maar op het goddelijk kennen toe te passen wat voor het menselijk kennen geldt.

5) Ook Aristoteles spreekt de formele bestaanswijze van het verstand, zoals Scotus haar definieert, tegen. De werking van het verstand is niet louter kennen door middel van een voortgebrachte kennis, maar is eveneens, wanneer het verstand zichzelf kent, kennen door middel van zichzelf¹⁰³.

6) Het voorgaande punt wordt nog eens toegepast op het kennen van de Vader. Indien men onder voortgebrachte kennis de kennis verstaat waarmee het verstand formeel kent, dan gaat deze definitie niet op voor de Vader. De Vader, immers, kent niet door een voortgebrachte kennis, zoals Hij niet wijs is door een voortgebrachte wijsheid (de Zoon), naar Augustinus heeft geleerd¹⁰⁴. Dus is er geen voortgebrachte kennis waardoor de Vader kent. De Vader kent door middel van het wezen. Hij kent dus ook, indien Hij de Zoon niet zou hebben voortgebracht. Want al wat de Vader heeft, bezit Hij uit zichzelf. De Vader kent dus zonder gebruik te maken van een voortgebrachte kennis.

7) Ook het zevende punt wil aantonen, dat Scotus ervan uitgaat, dat er in God een productieve kracht aanwezig is in het kader van het goddelijk kennen en dat Scotus de aanwezigheid van die productieve kracht niet kan bewijzen, doch slechts moet veronderstellen.

In Biels weerlegging kunnen we twee strekkingen onderkennen. Allereerst wil hij aantonen, dat voortbrengen van kennis slechts een deelactiviteit van het verstand is. Het verstand begrijpt en kent immers ook door middel van ingestorte en medegeschapen kennis. Derhalve moet Scotus' uitgangspunt beperkt genoemd worden. Vervolgens weigert hij het model van het menselijk kennen op God toe te passen. Juist omdat het voortbrengen (van kennis) in de schepsellijke wereld een onvolmaaktheid inhoudt, mag de goddelijke generatie er niet mee vergeleken worden. Alleen uit de Schrift derhalve weten we dat er in God een generatie is.

De eenzinnige of meerzinnige aard der generatie

In de vorige paragraaf bespraken we reeds Biels weigering het schepselijk productiemodel toe te passen op de goddelijke generatie. Ook het vraagstuk dat

¹⁰³ Aristoteles, *Metaphysica*, XII, c. 7.

¹⁰⁴ Augustinus, *De Trinitate* (PL 42, 935) „Quod si hoc est ibi esse quod sapere, non per illam sapientiam quam genuit sapiens est pater; alioquin non ipse illam sed illa eum genuit“.

thans aan de orde is toont de ontoepasbaarheid van menselijke denkmodellen op goddelijke zaken aan.

In de schepsellijke wereld kan men de voortbrengingen indelen in verschillende soorten: in eenzinnige en meerzinnige voortbrengingen. Gaat dit ook op voor de goddelijke generatie?¹⁰⁵ De voortbrenging in God onderscheidt zich allereerst van de schepsellijke voortbrenging door haar wezenlijk karakter. Het vaderschap in God is immers wezenlijk voor de persoon van de Vader; verdwijnt het vaderschap dan bestaat er geen goddelijke persoon die Vader is. Voor de schepselen gaat dit niet op: wanneer iemand vader is en zijn zoon verliest blijft hij toch als menselijke persoon bestaan. Het vaderschap is hier *accidenteel*¹⁰⁶.

De voortbrenging wordt eenzinnig genoemd, indien de voortbrenger en het voortgebrachte van dezelfde soort zijn¹⁰⁷, bijvoorbeeld: vader en zoon; de warmte van het vuur, die de warmte in een steen kan voortbrengen. Voor zover men echter ten aanzien van God kan spreken van zaken die niet van dezelfde soort zijn, moet men zeggen dat met name de *paternitas* en de *filiatio* niet van dezelfde soort zijn. Want twee *paternitates* lijken meer op elkaar dan de *paternitas* en de *filiatio*. Als Vader en Zoon van dezelfde soort zouden zijn moet iets dergelijks dat in de Vader gevonden wordt ook in de Zoon ontdekt kunnen worden. Maar als *paternitas* en *filiatio*, die de Vader en de Zoon constitueren, reeds verschillen dan kunnen hun twee *constituta*, Vader en Zoon, onmogelijk van dezelfde soort zijn. Men mag dan ook besluiten, dat de generatie in God niet eenzinnig van aard is¹⁰⁸.

Is de goddelijke generatie dan misschien meerzinnig geaard? Hiervoor wordt vereist, dat er iets in het voortgebrachte bestaat, dat werkelijk onderscheiden kan worden van alles in de voortbrenger¹⁰⁹. Dit is echter bij de Vader en de Zoon niet het geval, daar ze beiden minstens het wezen gemeen hebben. Daarom kan men ook niet spreken van een meerzinnige generatie¹¹⁰.

Indien men evenwel toch de termen „eenzinnige“ en „meerzinnige voortbrenging“ in het theologisch spreken wil opnemen, dan is „eenzinnig“ het meest geëigend. Want, omdat het wezen de goddelijke personen identificeert, bestaat er tussen de goddelijke personen een grotere eenheid, dan tussen twee schepselen die slechts numeriek verschillen. Ofschoon men, daar Vader en Zoon niet

¹⁰⁵ Coll. 1, p. 332 „Utrum generatio in divinis sit univoca vel aequivoca“; M. SCHMAUS, *Der Liber Propugnatorius*, p. 154–158; F. WETTER, *Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus*, p. 159–167; vergelijk de behandeling van een meerzinnige of eenzinnige generatie met Biels mogelijk achten van een eenzinnig concept over God en schepsel, hoofdstuk IV, p. 122–124.

¹⁰⁶ Coll. 1, p. 337.

¹⁰⁷ Coll. 1, p. 333–334.

¹⁰⁸ Coll. 1, p. 335–336.

¹⁰⁹ Coll. 1, p. 336.

¹¹⁰ Coll. 1, p. 336.

van dezelfde soort zijn, de generatie met evenveel recht meerzinnig mag noemen¹¹¹.

Uit de moeilijkheid het predikaat „eenzinnig“ of „meerzinnig“ toe te kennen blijkt, dat de goddelijke generatie zich niet laat voegen in het kader der schepselijke voortbrengingen. Dit onderstreept nog eens het probleem van de vorige paragraaf, waarin duidelijk werd dat de goddelijke generatie een louter geloofsgegeven is.

De eeuwige generatie van de Zoon

Zoals we door het geloof weten dat er een generatie in God bestaat, licht hetzelfde geloof ons in over de mede-eeuwigheid van de Zoon¹¹². Dit geloofsgegeven kan men nog door redeneringen aannemelijk maken, waarvan de voor naamste luidt: de Zoon is identiek met het wezen; het wezen is eeuwig; dus de Zoon is eeuwig. Biel volgt in deze redenering Ockham en de theologische traditie van Thomas, Scotus en hun tijdgenoten¹¹³.

De vraag naar de mede-eeuwigheid van de Zoon is tevens aanleiding tot het vraagstuk naar de mogelijkheid van een of andere vorm van prioriteit of eerderzijn in God. Biel zet zich hier met Ockham en Gregorius van Rimini af tegen Scotus, die in het trinitair proces weliswaar geen tijdsinstanties maar toch instanties wil invoeren¹¹⁴. Volgens Scotus bestaat er in eerste instantie slechts het wezen, de wil en het verstand. In tweede instantie brengt de Vader de Zoon voort en in derde instantie spireren beiden de Geest¹¹⁵.

Biel wil echter het woord „instantie“ alleen voorbehouden aan die vormen van eerderzijn, welke zich baseren op tijd- of plaatsvolgorde¹¹⁶. Aan andere vormen van eerderzijn wil Biel het woord „instantie“ niet verlenen, zoals aan eerderzijn in bestaan, oorzakelijkheid, waardigheid, gemeenschappelijkheid

¹¹¹ Coll. 1, p. 336–337.

¹¹² Coll. 1, p. 340 „Utrum generatio Filii sit aeterna“; M. SCHMAUS, *Der Liber Propugnatorius*, p. 158–159; F. WETTER, p. 176–180. De vraag over het woordgebruik van „semper natus“ of „semper nascitur“ behandelt Biel hier niet.

¹¹³ Coll. 1, p. 340, waar Biel ook het bekende voorbeeld van Augustinus aanvoert „de igne et splendore, qui coaevus est igni; esset quoque coaeternus, si ignis esset aeternus“; Augustinus, *De Trinitate* (PL 42, 923). Zie ook A. STOHR, *Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventura*, Bd. I. Munster, 1923, p. 42 v; *idem*, *Die Trinitätslehre Ulrichs von Strassburg*. Munster, 1928, p. 31–36.

¹¹⁴ Coll. 1, p. 341; Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 9, q. 3, F; Gregorius Ariminensis, *Super Primum et Secundum Sententiarum*, I, d. 9, art. 2 (fol. 78 A, E); E. GARCÍA LESCÚN, *La teología trinitaria de Gregorio de Rimini*, p. 82–83.

¹¹⁵ Coll. 1, p. 341; Scotus, *Ordinatio*, 5, p. 60–61.

¹¹⁶ Coll. 1, p. 343–344.

of toedeling, kortom wezenlijke vormen van eerderzijn tegenover tijd en plaats, die accidentele vormen zijn van prioriteit. Hieruit blijkt dat Biel, die hierin Ockham volgt, zeven vormen van eerderzijn kent: iets kan eerder of later zijn in tijd, in bestaan, in oorzakelijkheid, in gemeenschappelijkheid, in waardigheid, in plaats of in toedeling¹¹⁷. Wij zullen deze termen verklaren in hun toepassing op God.

Met betrekking tot de binnengoddelijke verhoudingen is er geen prioriteit in tijd of bestaan: alles in God is mede-eeuwig en niets bestaat er in God dat afhankelijk is van een zaak die reeds eerder bestond. Evenmin is er een prioriteit in waardigheid of plaats: alles in God is immers oneindig volmaakt en er is niets in God dat door plaats bepaald wordt¹¹⁸. Wel bestaat er in God een prioriteit in oorzakelijkheid indien we „oorzakelijkheid“ opvatten in brede zin en daarin ook de betekenis „*productivitas*“ opnemen. Dan mogen we de Vader oorzaak van de Zoon noemen en is de Vader aldus eerder in oorzakelijkheid dan de Zoon. In God bestaat ook een prioriteit in gemeenschappelijkheid, met name wat het wezen aangaat. Want het wezen is meer gemeenschappelijk aan de goddelijke zaken dan bijvoorbeeld de Vader. Tenslotte bestaat er in God een prioriteit in toedeling. Langs toedeling van het vaderschap aan de Vader kan men zeggen, dat het vaderschap eerder is dan het zoonschap daar de Vader eerder is dan de Zoon¹¹⁹.

Biel somt nog een aantal gevallen binnen de Triniteit op, waar het eerderzijn in gemeenschappelijkheid of in toedeling voorkomt¹²⁰. Hieruit en uit het bovenstaande blijkt dat, afgezien van het eerderzijn op logische gronden, zoals het eerderzijn in gemeenschappelijkheid en in toedeling, er in de Triniteit in feite slechts één eigenlijke prioriteit wordt toegelaten. Namelijk de prioriteit in oorzakelijkheid of *productivitas*, die leert dat de Zoon is door de Vader en de Vader uit zichzelf.

Met dit laatste vraagstuk besluit Biel zijn leer over de generatie van de Zoon.

Samenvatting

Aan de hand der voorgaande paragrafen hebben we een overzicht gekregen van Biels leer over de generatie des Zoons. Daar de kerkelijke doctrine bij monde van verschillende concilies, waarvan het vierde Lateraans concilie voor Biel een der belangrijkste is geweest inzake de triniteitsleer, reeds tamelijk vastlag, zal

¹¹⁷ Coll. 1, p. 344; 342–343; Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 9, q. 3, G.

¹¹⁸ Coll. 1, p. 344–345.

¹¹⁹ Coll. 1, p. 345; 342.

¹²⁰ Coll. 1, p. 346–347.

niet zozeer de volgorde zijner distincties, als wel zijn werkwijze om de overgeleverde vraagstukken op te lossen, onze aandacht eisen.

Allereerst valt de grote nadruk op waarmee Biel de openbaring haar plaats geeft. Het menselijk denken kan weliswaar de reeds bekende trinitaire geloofsinhoud aannemelijk maken, doch niet bewijzen. Daarom is Biels uitgangspunt de Heilige Schrift, de leer der vaders en de kerkelijke uitspraken. Zo leert de Kerk dat het wezen niet voortbrengt noch voortgebracht wordt. Zo leert Augustinus dat niets zichzelf voortbrengt, dat de Zoon voortkomt uit de substantie van de Vader, dat de Zoon daardoor Zoon is waardoor Hij God is, dat de Vader niet wijs is door een voortgebrachte wijsheid.

Ofschoon het menselijk denken niet uitgebannen wordt, voelt Biel zich toch geroepen erop te wijzen voorzichtig te zijn bij het hanteren van schepsellijke modellen. Het model van materie en vorm, van potentie en akt, en ook het model van het schepselijk kennen gaat in de generatie niet op. Zelfs een zo voor de hand liggende zaak als de tegenstelling volmaakt-onvolmaakt moet voor God genuanceerd worden, inzake de vraag of de Vader volmaakter is dan de Zoon, daar de eerste wel kan genereren en de laatste niet. Zo kan men evenmin van instanties (*instantia*) spreken in God, want alles in God is medeeeuwige en even volmaakt. Er is slechts een eigenlijke vorm van eerderzijn — afgezien van de tot het logische gebied te herleiden prioriteit in de gemeenschappelijkheid en in toedeling — namelijk de *productivitas* en ook deze wil niet veel meer uitdrukken dan dat de Vader de Zoon heeft gegenereerd. Ook de aard der generatie kan niet strikt in schepsellijke categorieën worden uitgedrukt. Daarom kan men haar én als „eenzinnig“ én als „meerzinnig“ bestempelen. Want enerzijds staan vaderschap en zoonschap zo ver uiteen, dat ze niet in één soort samen zijn te brengen; anderzijds worden ze door het wezen zo geïdentificeerd dat ze een grotere eenheid bezitten dan twee numeriek verschillende zaken.

In het verklaren van het feit der generatie zelf, wil Biel geen gebruik maken van het model van het menselijk kennen. Zowel, omdat volgens zijn Godsleer kennen en willen in God identiek zijn, alsook, omdat de Zoon en de Geest eveneens willen en kennen en dus eveneens zouden kunnen voortbrengen, bovendien, omdat het model van het kennen zelf moeilijk op de volmaaktheid Gods is toe te passen. De augustijnse traditie, die de twee voortkomsten, generatie en spiratie, aannemelijk wil maken door het model van het kennen en willen aan te wenden, tracht Biel te redden door middel van het onderscheid in absolute en connotatieve termen.

Voor Biel geeft alleen de openbaring zekerheid over de generatie in God en deze vindt dan ook haar enige grond in het feit dat God is. De actieve werkwoordsvorm „zijn“ geeft dan ook meteen de rol van het wezen aan. Biel wil vermijden dat het wezen als vierde element in de Triniteit wordt opgevat. De

rol van het wezen beperkt hij daarom tot te zijn; door te zijn identificeert het wezen de onderscheiden relaties; door te zijn draagt het wezen de generatie en de spiratie. Zo garandeert het wezen ook de consubstantialiteit van de drie goddelijke personen. Maar het wezen zelf is geen substantie in de zin van een onbepaalde bepaalbare grootheid (materie), die door middel van de afzonderlijke relaties drie gezichten kan laten zien. De eenheid van wezen en relatie is zo groot, dat Biel spreekt van *constituta* in plaats van *composita*. Het trinitair gebeuren wordt dus gedragen door het wezen, door God en niet door iets buiten God. Aldus heeft de generatie niet onder dwang plaats, maar begeleidt het goddelijk willen het genereren op een noodzakelijke, dat is een niet-contingente wijze. Of zoals Lombardus het uitdrukt: de Vader genereert willend en kunnend.

Wat zijn redeneringen betreft zien we, dat Biel zich in de meeste gevallen bij Ockham aansluit, diens meningen dikwijls samenvattend en soms aanvullend met uitspraken van auteurs als Thomas van Aquino, Gregorius van Rimini en Petrus van Ailly. Biel onderstreept evenals Ockham de geldigheid van het syllogisme in de triniteitsleer en maakt in zijn verklaring vooral gebruik van woordontledingen. Hij legt daarbij een zorgvuldig woordgebruik aan de dag. De functie der suppositie speelt in zijn uiteenzettingen een grote rol. Dit wordt het meest duidelijk wanneer hij regels opstelt om het spreken over de Triniteit in banen te leiden. Zijn indeling der termen in *essentialia*, *personalia* en *communia* drukken zijn bezorgdheid uit het geheim der Drievuldigheid, één in wezen, te eerbiedigen.

DE SPIRATIE VAN DE GEEST

Traditioneel komen in de behandeling van de spiratie des Geestes de volgende vraagstukken ter sprake: het grondend beginsel der spiratie; de rol van de goddelijke wil in het spireren; de oorsprong der spiratie; de verhouding der beide spirerenden; het onderscheid tussen Zoon en Geest, en tussen generatie en spiratie¹²¹.

Afgezien van problemen die parallel lopen met die der generatie, nodigt de dubbele voortkomst vooral uit tot een vergelijking van spiratie met generatie en tot het pogen verschilpunten tussen beide te ontdekken. We zullen dus in het hierna volgende zowel zaken, die in de behandeling der generatie bekend geworden zijn, kunnen herkennen, alsook nieuw materiaal kunnen zien aandrazen. Toch zal voornamelijk het onderscheid tussen generatie en spiratie, tussen Zoon en Geest, bovendien de eenheid van Vader en Zoon in het spi-

¹²¹ M. SCHMAUS, *Der Liber Propugnatorius*, p. 159; F. WETTER, *Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus*, p. 180–269.

renen, door Biel worden uitgewerkt, waarbij hij aan het gezag der openbaring het allergrootste belang zal hechten.

Dit wordt al meteen duidelijk in het vraagstuk, dat in de eerste paragraaf aan de orde komt, waar Biel uitdrukkelijk kiest voor de mening van hen, die het feit en het getal der voortkomsten aan de autoriteit van het geloof ontlelen en de rede daar nauwelijks een woord in laten meespreken.

De wil als grondend beginsel der spiratie

Zoals gebleken is bij de behandeling van de generatie des Zoons, blijkt ook in de thans uit te werken kwestie Biels opvatting over de eenheid van de goddelijke wil en het goddelijk verstand bepalend¹²². Wil en verstand zijn noch werkelijk noch formeel van elkaar onderscheiden. Ze zijn identiek met het goddelijke wezen. Biel ontkent dan ook het bestaan van twee formeel onderscheiden grondende beginselen. Er is slechts één grondend beginsel, namelijk het goddelijk wezen¹²³. Hier zet hij zich met Ockham af tegen de mening van Scotus, die verstand en wil in God formeel onderscheidt. Scotus wil de geaardheid en het aantal der voortkomsten door redenering aantonen¹²⁴. Biel geeft Scotus' stellingname en die zijner volgelingen, zoals bijvoorbeeld Landulphus Caraccioli, Petrus van Aquila, Petrus Thomas nogal uitvoerig weer en vat haar samen in zes proposities¹²⁵.

De eerste propositie luidt: in het goddelijk wezen moet voortbrenging zijn. Immers, alles wat volmaaktheid uitzegt moet aan het meest volmaakte toegekend worden. „Vruchtbaarheid“ zegt volmaaktheid uit, daarom moet men aan het goddelijk wezen vruchtbaarheid als vorm van *productivitas* toekennen. Scotus haalt in dit verband *Jesaja* 66, 9 aan (vertaling uit de *Vulgaat*): „Zal Ik, die aan anderen geef voort te brengen, zelf onvruchtbaar zijn?“ Deze vruchtbaarheid in God maakt niet alleen voortbrengselen buiten God mogelijk, maar ook binnen God. Want voortbrengselen buiten God zijn niet eeuwig, derhalve zou God ze eens missen en dit zou een onvolmaaktheid betekenen. Er is dus in

¹²² Coll. 1, p. 348 „Utrum voluntas sit principium productivum Spiritus Sancti“ (d. 10, q. 1); M. SCHMAUS, *Der Liber Propugnatorius*, p. 159–171; 182–250; F. WETTER, *Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus*, p. 180–191; E. GARCÍA LESCÚN, *La teología trinitaria*, p. 85–87; zie ook hierboven p. 161–162.

¹²³ Coll. 1, p. 349.

¹²⁴ Coll. 1, p. 348–349; Scotus, *Ordinatio* 2, p. 259–274, 305–321; 4, p. 260–269, 341, 352–363; Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum* I, d. 10, q. 1, D–H.

¹²⁵ Coll. 1, p. 349–353; Scotus, *Ordinatio*, 2, p. 305–309, 336–337; Petrus de Aquila, *Super Primum Librum Sententiarum*, d. 2, q. 2; d. 10, q. 1; M. SCHMAUS, *Der Liber Propugnatorius*, p. 237–241.

het raam van Gods volmaaktheid een volmaakte voortbrenging, die eeuwig is en zich daarom binnen God afspeelt.

De *tweede* propositie: slechts twee voortbrengingen zijn er in God mogelijk, namelijk evenveel voortbrengingen als er voortbrengingswijzen bestaan. En daar er in God slechts twee voortbrengingswijzen bestaan, te weten, voortbrenging op natuurlijke wijze door het verstand en voortbrenging op vrije wijze door de wil, zijn er slechts twee producties. Deze twee voortbrengingen zijn noch tot elkaar noch tot een derde voortbrenging te herleiden.

Dat er slechts vanuit één voortbrengingswijze één voortbrenging kan geschieden verklaart Scotus vanuit Gods volkomenheid: het goddelijk verstand moet een even waardig product voortbrengen. Dit product moet derhalve even eeuwig zijn als het goddelijk verstand zelf. Van een dergelijk eeuwig product is er maar één mogelijk. Ieder ander product op de wijze van het verstand wordt er mee geïdentificeerd. Hetzelfde geldt voor het aantal producten dat de goddelijke wil voortbrengt; ook deze brengt slechts één product voort.

De *derde* propositie: de geaardheid der voortbrenging veronderstelt een drietal zelfstandigheden. Want aan elke voortbrenging beantwoordt een voortbrengsel. Er zijn in God twee voortbrengingen (propositie 2), dus ook twee voortbrengselen. Niets wordt echter voortgebracht door zichzelf, zoals Augustinus leert¹²⁶, noch kunnen de twee voortbrengselen elkaar in een cirkelbeweging voortbrengen. Derhalve moet er een voortbrenger zijn, die niet tot de twee voortbrengselen behoort. Bovendien moet de voortbrenger zelfstandig zijn, want volgens Aristoteles wordt iedere akt door een zelfstandigheid gedragen¹²⁷. Ook de voortbrengselen moeten zelfstandig zijn. Onzelfstandigheid van producten in God zou immers een onvolmaaktheid uitzeggen. Dit bewijst Scotus nog als volgt: de voortbrengselen zijn vanwege hun volmaaktheid eeuwig; als eeuwig kunnen ze geen deel van iets anders zijn, derhalve bestaan ze op zichzelf.

De *vierde* propositie: van de drie zelfstandigheden is er één, die slechts voortbrengt, één die voortgebracht wordt en voortbrengt, bovendien één die wordt voortgebracht. Uit het bewijs van de derde propositie volgt de louter voortbrengende aard van de eerste zelfstandigheid. De positie van de tweede zelfstandigheid als voortgebracht wordend en voortbrengend verklaart Scotus aldus: de tweede zelfstandigheid ontvangt in haar voortbrenging door de eerste zelfstandigheid het goddelijk wezen en dus verstand en wil. Het verstand heeft echter reeds zijn product, zijnde de tweede zelfstandigheid, voortgebracht en kan, wegens zijn volmaaktheid, geen nieuw product meer voortbrengen. De wil evenwel heeft nog de mogelijkheid om een product voort te brengen. Daarom is de tweede zelfstandigheid in staat om in samenwerking met de eerste, in één wil,

¹²⁶ Augustinus, *De Trinitate* (PL, 42, 820).

¹²⁷ Aristoteles, *Metaphysica*, I, c. 1.

een derde zelfstandigheid voort te brengen. De positie van deze derde zelfstandigheid als slechts voortgebracht wordend, maakt Scotus duidelijk vanuit het aanwezig zijn der twee Gode waardige producten van verstand en wil. Meer dan twee Gode waardige producten zijn er, wegens Gods volmaaktheid, niet mogelijk. De derde zelfstandigheid mist daarom de mogelijkheid nog eens op haar beurt voort te brengen.

De *vijfde* propositie: de voortbrengende en voortgebrachte personen die werkelijk onderscheiden zijn, zijn met het goddelijk wezen identiek. Het werkelijk onderscheid tussen het voortbrengende en het voortgebrachte vloeit voort uit het feit, dat niets zichzelf kan voortbrengen. Elk der goddelijke personen verhoudt zich tot de ander als voortbrenger of voortgebrachte. Dus zijn de personen werkelijk van elkaar onderscheiden.

De identificatie der personen is gelegen in Gods volmaaktheid. Want waar in de mens het begrip een béeld is van het gekend object, is in God het begrip, dat God van zichzelf heeft, even volmaakt als het gekend object. Het gekend object is Gods wezen, derhalve is ook het begrip van Gods wezen Gods wezen. Dezelfde redenering gaat op voor Gods liefde: ook Gods liefde is identiek met het object van de wil, hetwelk Gods wezen is. Gods kennen gaat uit naar zijn wezen en produceert daarom een kenbeeld dat even volmaakt is als Gods wezen, namelijk de Zoon; Gods willen gaat ook uit naar zijn wezen en produceert daarom een gave die even volmaakt is als Gods wezen, namelijk de Geest. Scotus haalt hier Johannes Damascenus aan, die het goddelijk wezen een zee van oneindige substantie noemt¹²⁸. Wat oneindig is identificeert alles wat met het oneindige kan bestaan.

De *zesde* propositie: hoewel de drie zelfstandigheden gelijk zijn in volmaaktheid, is er bij hen toch een volgorde in oorsprong. Ofschoon dus de drie personen identiek met het wezen zijn en derhalve alle drie even volmaakt, volgt uit propositie 4 echter, dat er één zelfstandigheid is die niet van de andere afhangt; één die van de eerste afhangt; en één die van de eerste twee afhangt. Het is deze afhankelijkheid die uitgedrukt wordt door het woord „eerder“. „A is eerder dan B“, wil zeggen, dat B van A afhangt en A niet van B. De niet voortgebrachte persoon noemt men Vader; de op natuurlijke wijze voortgebrachte, Zoon; de door Vader en Zoon vrijelijk in liefde voortgebrachte persoon, heilige Geest of gave. Tot zover Scotus.

Ockham wijst de redeneringen van Scotus af, niet omdat ze als zodanig verkeerd zouden zijn, maar omdat ze niets echt bewijzen en hoogstens een onvoldoende bewijs vormen. Bij Ockhams afwijzing sluiten zich Gregorius van Rimini, Oyta, Ailly, Adam Woodham en Holcot aan. Allen zijn van mening dat genoemde proposities niet evident gekend, doch op gezag van het geloof aan-

¹²⁸ Johannes Damascenus, *De Fide Orthodoxa* (Buytaert, p. 49).

vaard worden¹²⁹. Biel acht het voldoende slechts de vindplaatsen te vermelden waar Ockham Scotus weerlegt¹³⁰. Ook zelf wijst hij Scotus' argumenten af met de opmerking, dat wil en verstand als wezen identiek zijn. Doch verwijzend naar zijn leer over het grondend beginsel in de generatie des Zoons vindt hij Scotus' uitspraak, dat de wil het grondend beginsel in de spiratie des Geestes is wel te verdedigen. Op de eerste plaats omdat de wil identiek is met het goddelijk wezen en als zodanig grondend beginsel¹³¹. Op de tweede plaats omdat de wil het spireren connoteert. Op grond van deze connotatie wordt er iets van de wil gezegd, dat niet van het verstand gezegd kan worden, waardoor „wil“ en „verstand“ geen synoniemen zijn¹³².

Dat men echter met de rede in staat zou zijn aan te tonen, zoals Scotus wil, dat er meerdere producties in God mogelijk zijn, ontkent Biel, weer het argument hanterend der identificatie van wil en verstand¹³³. Noch kan men uit de veelheid der producties, door middel van de rede, komen tot het evident aantonen van twee producties. Want het ene grondende beginsel, het wezen, kan evenzeer beginsel zijn van meer dan twee producties¹³⁴. Biel besluit dan ook, dat men alleen door het geloof moet aanvaarden, dat er één niet voortgebrachte en twee voortgebrachte personen in God zijn. Het drietal der personen is niet evident te bewijzen, maar stoelt op de zekerheid van het geloof¹³⁵.

Betreffende het probleem van de rangorde der personen werpt Biel nog de vraag op, of de Geest niet van te voren gekend moet zijn, opdat hij voortgebracht kan worden¹³⁶. In de schepsellijke orde immers kan men pas iets willen of beminnen indien men het eerst van te voren kent. In God is dit echter geen voorwaarde. De enige volgorde of rangorde in God is die in oorsprong of in gemeenschappelijkheid, zoals we reeds zagen bij de behandeling van de generatie. Daar de Vader eerder in oorsprong is dan de Geest kent de Vader de Geest eerder in de Vader zelf dan in de Geest. Want volgens Augustinus kent de Vader alles in zichzelf¹³⁷. In dit eerder kennen in zichzelf is de Geest reeds volledig

¹²⁹ Coll. 1, p. 354; Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 9, q. 1, C-M; d. 10, q. 1, D-H; Gregorius Ariminensis, *Super Primum et Secundum Sententiarum* I, d. 10, art. 1, ad 1 (fol. 79 I); art. 2, concl. 1-3 (fol. 80 C-D); Oyta, *Quaestiones*, I, q. 9, art. 1, concl. 1 (fol. 136); Ailly, *Quaestiones* I, q. 7, art. 2, concl. 2, 3, I, K, L; art. 3, concl. 1, O; q. 8, art. 2, concl. 1, 3, F, G; Adam Woodham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 33, q. 6; Holcot, *Quaestiones*, I, q. 5; *Id.*, *Determinationes*, q. 10, art. 1, C.

¹³⁰ Coll. 1, p. 348-349, 354.

¹³¹ Coll. 1, p. 354.

¹³² Coll. 1, p. 354, 298.

¹³³ Coll. 1, p. 355.

¹³⁴ Coll. 1, p. 355.

¹³⁵ Coll. 1, p. 355.

¹³⁶ Coll. 1, p. 355-356.

¹³⁷ Augustinus, *De Trinitate* (PL 42, 1077).

aanwezig. Want de Geest is in de Vader. Door deze redenering blijft de volmaaktheid des Geestes behouden.

We merken op, dat in de oplossing van de kwestie of de wil grondend beginsel der spiratie is, Biel de reeds bij de behandeling van het grondend beginsel der generatie aangegeven lijn doortrekt. Verstand en wil zijn identiek in het wezen. Toch wordt de traditie, die leert dat de Zoon op de wijze van het verstand en de Geest op de wijze van de wil voortkomt, geëerbiedigd door het begrip „connotatie“ in te voeren.

Zoals de Zoon even volmaakt is als de Vader, zo is ook de Geest even volmaakt. Hetgeen Biel nog eens onderlijnt door te stellen, dat de Geest niet eerst gekend behoeft te worden om door de Vader en de Zoon bemind te kunnen worden. In dit opzicht is van een eerderzijn geen sprake.

De wil als vrijheid in het spireren

We zagen hoe de wil slechts op grond van zijn verbondenheid met het wezen grondend beginsel is van de spiratie. De wil als wil speelt in de voortbrenging geen eigen rol. Door de identificatie van wil en verstand in het wezen weet Biel de gelijkheid van de voortgebrachte personen met de voortbrengende persoon en met elkaar te behouden. Thans wordt de gelijkheid der voortgebrachte personen geïllustreerd aan de hand van het begrip „vrijheid“¹³⁸.

Biel noemt Scotus, die leert dat er in de akt van de goddelijke wil toch een noodzaak is. En allen zijn het er, volgens Biel, over eens dat de Geest niet minder noodzakelijk wordt gespireerd dan de Zoon gegenereerd. Dat de Geest dus ook noodzakelijk God is¹³⁹.

Om spraakverwarring te voorkomen geeft Biel allereerst een aantal betekenissen van vrijheid. Met behulp van deze woordontleding hoopt Biel misvattingen over de zaak zelf te voorkomen, zich beroepend op de uitspraak, dat de woorden hun betekenis volgens afspraak verkrijgen¹⁴⁰.

Biel komt tot drie betekenissen van vrijheid: vrijheid tegenover dwang, vrijheid tegenover slavernij en vrijheid tegenover noodzaak. Deze laatste vorm van vrijheid noemt hij contingentie, terwijl hij noodzaak omschrijft als dat wat onmogelijk niet kan gebeuren. Vertrekkend vanuit het begrip „vrijheid“ als tegengesteld aan dwang, waarin niet de eigen wil doch die van een ander mee-

¹³⁸ Coll. 1, p. 356 „Utrum Spiritus Sanctus libere producat“ (d. 10, q. 2); F. WETTER, Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus, p. 192–202; E. GARCÍA LESCÚN, La teología trinitaria, p. 87–95.

¹³⁹ Coll. 1, p. 356; Scotus, *Quodlibet*, p. 16, art. 1, n. 2; Oyta, *Quaestiones*, I, q. 9, art. 2 (fol. 139).

¹⁴⁰ Coll. 1, p. 356, 358.

speelt, laat Biel volgen wat hij onder vrijelijk handelen verstaat. Vrijelijk handelen is het handelen dat door de wil geschiedt. Het staat tegenover natuurlijk handelen, dat niet door de wil geschiedt¹⁴¹.

De definitie „vrijelijk handelen is handelen door de wil“ kan echter een moeilijkheid meebrengen. Want vrij handelen kan ook gedefinieerd worden vanuit een beroep op Augustinus en Anselmus, die zeggen dat die wil vrij is, die geen slaaf kan zijn van de zonde en die niet van de rechte weg kan afwijken¹⁴². Biel lost de moeilijkheid evenwel op met behulp van Gregorius van Rimini, door te stellen, dat vrijheid in de context van Augustinus en Anselmus past in de betekenis van vrijheid tegenover slavernij en aldus buiten de betekenis valt van vrijheid als liggend in de macht van de wil. Vrij zijn tegenover slaaf zijn betekent: vrijer staan om goede dingen te doen, omdat men minder gehinderd wordt door de zonde. Zo is ook de almachtige God vrij, omdat Hij niet gehinderd wordt door de zonde¹⁴³. Gods vrijheid gaat op deze wijze samen met zijn noodzakelijkheid: God kan niet falen en wat Hij wil gebeurt noodzakelijk. Noodzakelijk, niet door dwang, maar onvermijdelijk omdat het in Gods aard ligt¹⁴⁴.

Vrijelijk handelen wordt dus door Biel omschreven als handelen dat door de wil geschiedt. Aldus is iedere wilsakt vrij, of deze nu noodzakelijk of contingent is. Op deze wijze kunnen noodzaak en vrijheid elkaar verdragen: iedere wilsakt is als willen vrij, maar niet iedere wilsakt is per se noodzakelijk. Er zijn immers ook wilsakten, die ook niet gewild kunnen worden. Vanuit deze stellingname valt de vrije voortbrenging van de Geest en de natuurlijke voortbrenging van de Zoon in het raam van hun volmaakte gelijkheid te verdedigen. De Geest wordt vrij gespireerd omdat het spireren een goddelijke wilsakt is. De Zoon wordt op natuurlijke wijze gegenereerd omdat het genereren een goddelijke verstandsakt is. De Geest wordt wel vrijelijk, maar daarom nog niet op contingente wijze voortgebracht en de Zoon wordt weliswaar op natuurlijke wijze, maar door identificatie van verstand en wil toch ook op vrije wijze voortgebracht. Hierdoor blijft het rationele element, staande tegenover het natuur-noodzakelijk element, in de voortbrenging behouden. Overigens wordt de Zoon weer niet op een dergelijk vrije wijze voortgebracht, dat men van de spiratie des Zoons kan spreken. Er blijft een onderscheid in de twee wijzen van voort-

¹⁴¹ Coll. 1, p. 357.

¹⁴² Coll. 1, p. 360; Augustinus, *Enchiridion* (PL 40, 281); Anselmus, *De Libero Arbitrio* (PL 158, 491). Voor zijn theologische antropologie gaat Biel dikwijls te rade bij Gregorius van Rimini, zo ook hier, zie M. SCHRAMA, *Vide quam absurde alleget*, p. 54, 138–142.

¹⁴³ Coll. 1, p. 360; Gregorius Ariminensis, *Super Primum et Secundum Sententiarum*, I, d. 10, q. 1, art. 2, ad 3 (fol. 80 Q).

¹⁴⁴ Coll. 1, p. 360; Augustinus, *De Civitate Dei* (PL 41, 152).

brenging, waardoor ook een onderscheid in de voortbrengingen zelf: de Geest als gave en de Zoon als woord of beeld van de Vader¹⁴⁵.

Biel vindt zijn eigen positie terug in die van Oyta, welke hij uitvoerig aanhaalt. Oyta stelt: de Geest wordt niet door de wil voortgebracht; en ook niet op contingente wijze; maar op de wijze van de wil; en in vrije toestemming. Deze vier punten behoeven uitleg. „Niet door de wil“, want de wil behoort evenzeer tot de Geest als tot de Vader; en iets kan niet zichzelf voortbrengen. „Niet contingent“, omdat de spiratie des Geestes noodzakelijk is; alles wat in God gebeurt, gebeurt noodzakelijk. „Op de wijze van de wil“, want de Geest is gave en geven is een akt van de wil. „In vrije toestemming“, want de Geest is de liefde tussen Vader en Zoon; en het liefdekarakter laat niet toe, dat de voortbrenging gedwongen is¹⁴⁶.

Hierdoor wordt duidelijk, dat de voortbrenging van de Geest even natuurlijk en even volmaakt geschiedt als die van de Zoon, terwijl zij toch een ander karakter draagt, daar de Geest als gave en de Zoon als woord of beeld van de Vader wordt voortgebracht. Zo ook wordt de Zoon even vrijelijk als de Geest voortgebracht, doch met dit verschil, dat de Zoon in een kenakt gegenereerd wordt die met een vrije toestemming gepaard gaat¹⁴⁷. Om dit laatste schriftuurlijk te bevestigen haalt Biel, Oyta volgend, *Mt* 3, 17 aan: „Dit is mijn Zoon, mijn veelgeliefde, in wie Ik welbehagen heb“¹⁴⁸.

Uit het feit, dat de vrijheid van de wil samen kan gaan met het begrip „noodzaak“ volgt, dat vrijheid niet iets is, dat men onderscheiden kan van de wil. „Vrijheid“ is een ander woord voor „wil“. Het connoteert dat iets wel of niet door de wil gewild kan worden. Deze connotatie is echter niet geldig voor de goddelijke wil in zoverre deze niet ten opzichte van zijn eigen wezen contingent kan willen. De connotatie gaat wel op voor de goddelijke wil in zoverre deze contingent kan willen tegenover iets buiten God¹⁴⁹.

We zien in deze paragraaf weer Biels streven om de identificerende rol van het wezen in overeenstemming te brengen met de psychologische triniteitsleer,

¹⁴⁵ *Coll.* 1, p. 358; Biel wijst op de moeilijkheid precieze proposities te formuleren in verband met de veelvuldige betekenis der woorden. Augustinus, *De Trinitate* (PL 42, 921).

¹⁴⁶ *Coll.* 1, p. 358–359; Oyta, *Quaestiones*, I, q. 9, art. 2 (fol. 140).

¹⁴⁷ *Coll.* 1, p. 359 „Sed non voluntate praecedente, sed accedente“. Het ligt voor de hand, dat „sed accedente“ hier vervangen moet worden door „vel accedente“. Zowel Ockham, als Petrus Lombardus gebruiken in plaats van het tweede „sed“ het woord „vel“: Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 6, q. un. M „... nec voluntate precedente vel accedente. . .“; Petrus Lombardus, *Sententiae*, p. 90 „... nec voluntate praecedenti vel accedenti. . .“; ook Biel, *Coll.* 1, p. 291 „non genuit voluntate antecedente vel accedente“.

¹⁴⁸ *Coll.* 1, p. 359.

¹⁴⁹ *Coll.* 1, p. 361.

waarin generatie en spiratie met verstand en wil worden verbonden. Zijn methode is hierbij van logisch-analytische aard.

Het identificerend wezen moet Biel onderstrepen ter wille van de volmaakt-
heid van elk der voortgebrachte personen, die zowel vrijelijk als niet-willekeurig
voortkomen. De psychologische triniteitsleer wil hij niet ontkrachten, omdat
deze duidelijk aangeeft, dat er een verschil is tussen genereren en spireren. De
rol van het wezen als *principium quo* in het voortbrengen is hiermee voldoende
belicht. We zullen dan ook in de volgende paragraaf onze aandacht richten op
het *principium quod* van de spiratie.

De oorsprong der spiratie uit Vader en Zoon

In de twee nu volgende paragrafen zullen wij Biels leer over het beginsel dat
spireert behandelen, welke leer uiteenvalt in twee momenten: op de eerste plaats
het benadrukken van het feit dat we slechts door het geloof weten van de ge-
zamenlijke spiratie door Vader en Zoon¹⁵⁰; op de tweede plaats een poging om
het geloofsgegeven te verduidelijken. Biel probeert dit te doen door ervan uit
te gaan dat *filiatio* en *spiratio activa* bij elkaar horen, maar dat uit de *filiatio* de
spiratio niet kan worden afgeleid.

Wat in deze paragraaf ter sprake komt dringt zich meer op vanuit een recht-
vaardiging tegenover de Oosterse Kerk dan vanuit Biels wil tot redelijke staving
van het geloofsgegeven¹⁵¹. Want de leer van het geloof, dat de Geest uit Vader
en Zoon voortkomt, kan volgens Biel die hierin Ockham volgt, niet aangetoond
doch slechts geloofd worden. Hoogstens kan men de zaak met enige redenen

¹⁵⁰ Coll. 1, p. 362 „Utrum Spiritus Sanctus procedat a Patre et Filio“ (d. 11, q. 1);
M. SCHMAUS, Der Liber Propugnatorius, p. 374; F. WETTER, Die Trinitätslehre des
Johannes Duns Scotus, p. 205–210.

¹⁵¹ Coll. 1, p. 362 „Ista quaestio movetur propter Graecos, qui, licet concedant Spiritum Sanctum esse Spiritum Filii et procedere a Patre per Filium, non tamen concedunt eum procedere a Patre et Filio“. Aan het „qui ex Patre procedit“ van het symbolum van Constantinopel (381) heeft het Latijnse Westen later het „Filioque“ toegevoegd. Het Oosten heeft nooit opgehouden het Westen en Rome hierom van vervalsing der geopenbaarde en gedefinieerde leer te beschuldigen. Het concilie van Constantinopel heeft echter het „Filioque“ noch willen leren, noch uit willen sluiten. Het was toen eenvoudigweg niet aan de orde. Het „Filioque“ komt voor het eerst rond 455 voor in Spanje (officieel in de vierde synode van Braga, 675) en sinds het eind van de achtste eeuw ook elders in Europa. Eerst onder Benedictus VIII (1012–1024) vindt men het in de Romeinse liturgie, zie *LThK* 4 (1960), 126–128. Op het concilie van Florence (1439) wordt ook aan de Grieken recht gedaan in de uitspraak „Quod Spiritus Sanctus ex Patre et Filio aeternaliter est. . . Filium quoque esse secundum Graecos quidem causam, secundum Latinos vere principium subsistentiae Spiritus Sancti, sicut et Patrem“, DS, p. 331, nr. 1300.

omkleden in de vorm van een *persuasio*, die evenwel voor hardnekkige doorvragers beslist niet voldoende is¹⁵².

Deze *persuasio* ontleent Ockham en Biel aan Anselmus¹⁵³. Ze is gestoeld op de openbaring of wat uit haar kan worden afgeleid en maakt geen gebruik van volkomen ontoereikende redeneringen, zoals Thomas en Scotus die geven. Biel geeft Anselmus' argument zeer eenvoudig weer: al wat de Vader toekomt komt ook de Zoon toe; de Geest komt voort uit de Vader; dus komt de Geest ook voort uit de Zoon. Bovendien staat er nergens, noch kan er ergens worden afgeleid dat de Geest niet uit de Zoon voortkomt. Integendeel, de Schrift maakt duidelijk dat de Geest ook door de Zoon wordt geïnspireerd¹⁵⁴.

De ontoereikende redenering van Thomas, die voor de voortkomst van de Geest het Woord als voorwaarde stelt, weerlegt Biel¹⁵⁵. Het ken-en wilproces in God vereisen geen andere elementen dan een dergelijk proces in de mens, namelijk: het ken- of wilsubject, het verstand of de wil en de ken- of wilsakt. Het argument van Thomas, dat de liefde uit het woord als kenbeeld voortkomt, omdat iets eerst gekend moet zijn voordat het bemind kan worden, gaat volgens Ockham en Biel niet op. Het woord is niet te identificeren met de kenakt of met het concept. Het woord is een naam, die naar believen aan het concept gegeven wordt; het volgt dus na het concept en wordt min of meer opgeroepen door het concept¹⁵⁶.

De weerlegging van Scotus is vooral gebaseerd op de ontkenning van het formeel onderscheid tussen wil en verstand in God. Scotus poneert, zoals we zagen, in God instanties. Aldus acht hij de generatie „eerder“ dan de spiratie. Hierboven vermeldden we reeds Biels bezwaar hiertegen¹⁵⁷. Er zijn geen instanties en derhalve ook geen volgorde van verstand en wil. Bovendien beschikt de Zoon niet over de vruchtbaarheid van de wil voordat de Geest geproduceerd wordt. Wat aan de Zoon is meegedeeld is in gelijke mate en tegelijkertijd ook aan de Geest meegedeeld. De Zoon ontstaat dus niet vóór de Geest. Tevens benadrukt Biel, dat men ook in God niet vanuit een bepaalde verhouding tussen relatieven kan besluiten tot dezelfde verhouding tussen correlatieven. Zo is er tussen de relatieven *generatio activa* en *spiratio activa* (in de Vader) een formeel onderscheid, maar tussen de ermee correlerende *generatio passiva* en *spiratio passiva* een werkelijk onderscheid¹⁵⁸.

Om de Grieken tegen te spreken in hun vals achten van het „*filioque*“ haalt

¹⁵² Coll. 1, p. 362–363; Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 11, q. 1, E–M.

¹⁵³ Anselmus, *De Processione Spiritus Sancti, Contra Graecos* (PL 158, 285–288).

¹⁵⁴ Coll. 1, p. 363. Biel haalt de Schriftteksten niet aan. Bij Anselmus komen de volgende citaten voor: *Joh.* 17, 3; 14, 26; 15, 26; 20, 22; 16, 13–14; *Mt.* 11, 27.

¹⁵⁵ Thomas, *Summa Theologica*, I, q. 36, art. 2.

¹⁵⁶ Coll. 1, p. 363; Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 11, q. 1, C.

¹⁵⁷ Zie hierboven p. 168; Scotus, *Ordinatio*, 5, p. 4–7.

¹⁵⁸ Coll. 1, p. 364; Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 11, q. 1, G–I.

Biel enkele kerkelijke uitspraken aan, waarvan de eerste twee ook door Ailly worden geciteerd. Beide komen uit bepalingen van het vierde Lateraans concilie en van het tweede concilie van Lyon. Een derde uit het symbolum „*Quicumque*“¹⁵⁹.

Biel is zich er echter wel van bewust, dat andere kerkelijke uitspraken en ook de woorden der vaders niet zo duidelijk de voortkomst van de Geest uit de Vader en Zoon onderlijnen. Als voorbeelden haalt hij Pelagius aan, hem voor Hiëronymus houdend, alsook het symbolum van Constantinopel, bovendien een uitspraak uit het *Corpus Iuris Canonici*¹⁶⁰.

Indien dus de Geest voortkomt zowel uit de Vader als uit de Zoon, waarom heeft men dat dan aanvankelijk niet uitdrukkelijk beleden? Moet men daaruit besluiten, dat de Westerse Kerk iets aan het dogma heeft toegevoegd, of dat het ene concilie het andere tegensprekt? Beide gedachten gaan niet op. Thomas volgend, geeft Biel zijn verklaring voor de schijnbare tegenspraak. Zij moet gezocht worden in het dialectisch ontwikkelen van de waarheid van het dogma. Ketterijen en dwalingen vormen de angel, die de waarheid noodzaken zich steeds duidelijker uit te spreken. Doch waar de waarheid niet aangevochten wordt gaat men in zwijgen voorbij. Zo was het voor Hiëronymus (= Pelagius), noch voor het concilie van Constantinopel (381) nodig al iets over de tweeledige voortbrenger van de Geest te zeggen. Maar in het Westen is de voortkomst uit de Vader en de Zoon, wegens de dwalingen van sommigen, uitdrukkelijk tijdens een concilie vermeld op gezag van de paus, op wiens gezag ook eerdere concilies bijeengeroepen en bevestigd werden¹⁶¹.

De voortkomst van de Geest uit de Vader en de Zoon is dus een geloofsgegeven en als zodanig niet te demonstrenen. Biel is zich dan ook bewust dat zijn redenering de Grieken, die de rol van de Zoon in de spiratie niet identiek zien met die van de Vader, niet zal overtuigen. Hij verklaart de rol van de Zoon in de spiratie vooral vanuit het feit dat de Zoon het volmaakte beeld is van de Vader. Een verklaring vanuit een goddelijke psychologie (Thomas) alsook een, die gebruik maakt van instanties in God (Scotus) wijst Biel af. De spiratie is immers even volmaakt als de generatie.

Belangwekkend is Biels opmerking over de ontwikkeling van het dogma, die vooral dialectisch geschiedt. Hij geeft daarbij blijk oog te hebben voor het historisch kader waarin kerkelijke uitspraken zijn gedaan en benadrukt in het voorbijgaan nog even de macht van de paus concilies bijeen te roepen en te bevestigen. Van conciliarisme wil Biel niets weten.

¹⁵⁹ Coll. 1, p. 364; Ailly, *Quaestiones* I, q. 8, A; DS., p. 259 nr. 800, p. 275 nr. 850, p. 42 nr. 75.

¹⁶⁰ Coll. 1, p. 364; Pelagius, *Libellus Fidei ad Innocentium* (PL 45, 1716); DS., p. 67 nr. 150 (concilie van Constantinopel); *Corpus Iuris Canonici*, Pars I, d. XV (p. 12).

¹⁶¹ Coll. 1, p. 364–365; Thomas, *Summa Theologica*, I q. 36, art. 2, ad 2.

Het onderscheid tussen Zoon en Geest

Was de voorgaande paragraaf erop gericht om de redeneringen rond de voortkomst van de Geest uit de Vader en Zoon te ontzenuwen en om de positie van de Westerse Kerk tegenover de Oosterse vanuit de ontwikkeling van het dogma veilig te stellen, ook de paragraaf die thans volgt wil aantonen, dat de voortkomst van de Geest uit de Zoon niet beredeneerd kan worden, maar een louter geloofspunt is. Zelfs indien eenmaal het geloofspunt geopenbaard is, dat Zoon en Geest onderscheiden personen zijn, dan nog is men niet in staat aan te tonen, dat er in de Zoon een onlosmakelijke verbondenheid bestaat tussen *filiatio* en *spiratio activa*.

De kwestie wordt nogal merkwaardig geformuleerd, zo zelfs, dat er allerlei interpretaties van de probleemstelling mogelijk zijn¹⁶². Bij Scotus luidt de kwestie: „Kan de Geest van de Zoon onderscheiden worden, indien Hij niet uit de Zoon voortkomt?“¹⁶³. Biel neemt Ockhams interpretatie der probleemstelling over. Ockham wijst Scotus' interpretatie af. Evenmin aanvaardt hij de interpretatie die zichzelf zo verwoordt: „Is het mogelijk dat de Geest werkelijk van de Zoon onderscheiden wordt en dat tegelijk de Geest niet uit de Zoon voortkomt?“¹⁶⁴. Biel zelf gaat voorbij aan twee interpretaties, welke Ailly op positieve wijze stelt: „Mag men uit het feit, dat de Geest in ‚zijn‘ afhangt van de Zoon, besluiten dat de Geest van de Zoon onderscheiden is?“ en „Mag men besluiten uit het feit, dat de Geest van de Zoon onderscheiden is, dat de Geest uit de Zoon voortkomt?“¹⁶⁵.

De juiste interpretatie der probleemstelling is volgens Biel deze, welke vraagt, of er in de Zoon, behalve de *spiratio activa* (die werkelijk onderscheiden is van de Geest), nog iets anders bestaat, dat zich werkelijk van de Geest onderscheidt. Met andere woorden: is er buiten de *spiratio activa* in de Zoon nog iets anders, waardoor de Zoon zich van de Geest onderscheidt? De Zoon is geconstitueerd uit het goddelijk wezen, de *filiatio* en de *spiratio activa*. Indien nu de *spiratio activa* ontbreekt, kan dan het overblijvende *constitutum* nog onderscheiden zijn van de Geest? Wat is het dat de Zoon en de Geest onderscheidt: *spiratio activa* of *filiatio*?¹⁶⁶ De bedoeling der kwestie is, uitgaande van het geloofsgegeven, dat

¹⁶² Coll. 1, p. 365 „Utrum Spiritus Sanctus possit distingui a Filio si non procederet ab eodem“ (d. 11, q. 2); F. WETTER, Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus, p. 210–220; E. GARCÍA LESCÚN, La teología trinitaria, p. 105–111.

¹⁶³ Scotus, *Ordinatio*, 5, p. 9; Voor de positie van Gregorius van Rimini zie zijn *Super Primum et Secundum Sententiarum*, I. d. 11, q. 1, art. 1 (fol. 83 D).

¹⁶⁴ Coll. 1, p. 365; Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 11, q. 2, G; M. SCHMAUS, Der Liber Propugnatorius, p. 374–375.

¹⁶⁵ Coll. 1, p. 365; Ailly, *Quaestiones*, I, q. 8, art. 1, concl. 3, B.

¹⁶⁶ Coll. 1, p. 365–366.

de Zoon en de Geest onderscheiden zijn, duidelijk te maken, dat de verbondenheid van *filiatio* en *spiratio activa* vanuit het uitgangspunt niet aangetoond kan worden.

Zoals wij reeds in het hoofdstuk over de logica vermeldde, wordt onderscheid aangetoond door predicering, berustend op het feit dat iets niet tegelijk waar en onwaar kan zijn. Wanneer een zaak iets bezit dat een andere zaak niet bezit, zijn die twee zaken onderscheiden¹⁶⁷.

Op grond van het geloof, dat zegt dat de Geest gespireerd en de Zoon gegeneerd is, bestaat er een onderscheid tussen *filiatio* en *spiratio passiva*. Ook de *spiratio passiva* en de *spiratio activa* zijn onderscheiden, bovendien de *generatio activa* en de *generatio passiva* (*filiatio*). De *generatio activa* en de *spiratio activa* zijn identiek in de Vader, de *generatio passiva* en de *spiratio activa* identiek in de Zoon. Wanneer wij het aantal onderscheiden relaties optellen komen we tot drie. Drie is het getal dat ook het aantal personen aangeeft. Want er zijn evenveel personen als er reël onderscheiden relaties bestaan. De relaties, die reël onderscheiden worden, zijn: de *generatio activa*, de *generatio passiva* en de *spiratio passiva*. De *spiratio activa* vindt in deze rij geen plaats, daar zij identiek is in de Vader met de *generatio activa* en in de Zoon met de *generatio passiva*¹⁶⁸.

De Vader, de Zoon en de Geest zijn dus drie personen, gevormd uit de werkelijk onderscheiden relaties. De personen worden geconstitueerd uit het goddelijk wezen en respectievelijk uit de *generatio activa* en *spiratio activa* (Vader), uit de *generatio passiva* en *spiratio activa* (Zoon) en uit de *spiratio passiva* (Geest). Hieruit blijkt, dat er behalve de *spiratio activa* nog iets anders in de Zoon is, waardoor deze zich van de Geest onderscheidt, namelijk de *generatio passiva* of *filiatio*.

Biel wil aan de hand van drie conclusies aantonen: 1) dat het *constitutum* uit wezen en *filiatio* zich werkelijk onderscheidt van de Geest; 2) dat de voortkomst van de Geest uit de Zoon niet evident te bewijzen valt; 3) dat men, vertrekkend vanuit de negatie van de voortkomst des Geestes uit de Zoon, wel noodzakelijk maar niet evident kan concluderen tot het feit, dat Geest en Zoon dan niet onderscheiden zijn¹⁶⁹.

We zullen allereerst Biels redenering weergeven en vervolgens de bedoeling ervan trachten te achterhalen. De eerste conclusie luidt: het *constitutum* opgebouwd uit wezen en *filiatio* onderscheidt zich van de Geest, die geconstitueerd is uit wezen en *spiratio passiva*. Want *filiatio* onderscheidt zich van *spiratio passiva*. Biel spreekt voorzichtigheidshalve van „*constitutum*“ en niet van „Zoon“. De tweede conclusie luidt: uit het onderscheid tussen *constitutum*

¹⁶⁷ Coll. 1, p. 366; zie hierboven hoofdstuk II, p. 42.

¹⁶⁸ Coll. 1, p. 368–369.

¹⁶⁹ Coll. 1, p. 366–368.

(Zoon) en Geest, zoals in de eerste conclusie vermeld, volgt niet dat de Geest een relatie, tegenovergesteld aan die des Zoons bezit. Tegenovergestelde relaties in dit verband zijn bijvoorbeeld de *spiratio activa* en de *spiratio passiva*, de actieve relatie en haar passieve tegenhanger. De eerste conclusie maakt duidelijk, dat het onderscheid tussen Zoon en Geest gebaseerd is op dat tussen *filiatio* en *spiratio passiva*. Deze relaties zeggen echter ten opzichte van elkaar geen verhouding van voortbrenger en voortgebrachte uit. *Filiatio* en *spiratio passiva* doen dus niet weten, dat de Zoon de Geest voortbrengt. De derde conclusie luidt: noodzakelijk volgt uit „de Geest komt niet voort uit de Zoon“, dat de Geest zich niet van de Zoon onderscheidt. Dit volgt noodzakelijk, maar niet evident, omdat „de Geest komt niet voort uit de Zoon“ geen evidente kennis is. Indien we echter van de niet-evidente kennis uitgaan kunnen we concluderen, dat dan de *spiratio activa* niet in de Zoon is. Nu zijn echter de *spiratio activa* en de *filiatio* identiek (geloofsgegeven). De *spiratio activa* is gemeen aan de Vader en Zoon (geloofsgegeven) en de *filiatio* is eigen aan de Zoon. Indien de *spiratio activa* niet in de Zoon is, zal ook de *filiatio* niet in de Zoon zijn¹⁷⁰. Maar wanneer de *filiatio* niet in de Zoon is, dan is er helemaal geen Zoon en dan bestaat er dus ook geen onderscheid meer tussen Zoon en Geest.

Er is op geen enkele wijze een evident bewijs mogelijk. Iedere redenering gaat immers uit van het geloofsgegeven. Men kan slechts aantonen, dat het *constitutum* (Zoon) zich onderscheidt van de Geest door middel van de *filiatio* (eerste conclusie). De *filiatio* spreekt echter geen voortbrengende rol uit, die de Zoon ten opzichte van de Geest zou bezitten (tweede conclusie). Nu het Biel niet gelukt is de voortkomst van de Geest door een redenering met positief uitgangspunt aan te tonen, probeert hij het door middel van een negatief uitgangspunt. Uitgaande van de veronderstelling, dat de Geest niet voortkomt uit de Zoon, besluit hij dat de Geest dan ook niet onderscheiden wordt van de Zoon (derde conclusie). Door deze negatieve redenering in een positieve te veranderen komt men weer uit bij de tweede conclusie en raakt men dus geen stap verder.

De *spiratio* uit de Zoon is derhalve niet door redenering te bewijzen. Biel geeft een formeel antwoord „neen“, op de vraag van de kwestie, gesteld als: „Kan de Geest zich van de Zoon onderscheiden, indien Hij niet uit de Zoon voortkomt?“ of „Kan de Geest zich tegelijk van de Zoon onderscheiden en niet uit de Zoon voortkomen?“ of „Mag men besluiten uit het feit dat de Geest zich van de Zoon onderscheidt, dat de Geest uit de Zoon voortkomt?“ De vragen die volgens Biel in de kwestie gesteld worden: „Is er in de Zoon,

¹⁷⁰ Deze laatste propositie wordt nog als volgt bewezen: wat identiek is, is in iets identiek. Want waren de beide zaken in niets één, dan waren ze niet identiek. Als het *commune* niet is in datgene, waarin het *proprium* is, dan zijn ze in niets hetzelfde, omdat het *proprium* slechts kan zijn in dat, waarin het *proprium* is, zie *Coll. 1*, p. 367–368.

behalve de *spiratio activa*, ook nog iets anders dat zich werkelijk van de Geest onderscheidt?" of „Wat onderscheidt de Zoon van de Geest, *spiratio* of *filiatio*?", deze vragen wil Biel beantwoorden door te wijzen op het voorkomen van de *filiatio* in de Zoon, zonder er echter toe te besluiten dat de *filiatio* een *spiratio* uitzegt.

De verhouding van Vader en Zoon in het spireren

Na de behandeling van het onderscheid tussen Zoon en Geest, waarin naar voren kwam hoe uit de *filiatio* geenszins de *spiratio activa* is te besluiten, wordt Biels leer over het verschil tussen de tweede en derde persoon der Triniteit onderbroken door enkele beschouwingen over de verhouding van Vader en Zoon in de spiratie¹⁷¹. Het verschil tussen Zoon en Geest zullen wij weer opnemen in de behandeling van het onderscheid tussen generatie en spiratie¹⁷².

Thans echter komen in vier paragrafen drie onderwerpen aan de orde die nauw met elkaar verband houden: de verhouding van Vader en Zoon in de spiratie, de *suppositio mediata* en de *spiratio activa* als het ene spirerende beginsel.

Allereerst vraagt Biel of de Vader en de Zoon als één dan wel als twee beginselen in het spireren fungeren. Bij het beantwoorden van deze vraag spelen zowel bedenkingen van logisch-grammaticale aard mee alsook bedenkingen welke de zaak zelf betreffen. Wat de zaak zelf aangaat volgt Biel helemaal Ockham¹⁷³. Biels redenering is gestoeld op het criterium volgens hetwelk de persoon geconstitueerd wordt. De constitutie der personen heeft plaats door die relaties, welke van elkaar te onderscheiden zijn. We hebben gezien, dat er drie dergelijke relaties bestaan en dus komen daarmee drie daaruit geconstitueerde personen overeen. Indien de *spiratio activa* ook van de *paternitas* en van de *filiatio* onderscheiden was, dan zou de *spiratio* des Vaders zich van die des Zoons onderscheiden en zouden er vijf werkelijk onderscheiden relaties bestaan, waaraan vijf *supposita* (personen) zouden beantwoorden. Het bestaan van vijf *supposita* gaat echter in tegen het geloofsgegeven, dat er slechts drie openbaart. Vanuit het geloofsgegeven concludeert Biel derhalve tot drie onderscheiden relaties en tot de identificatie van de *spiratio* des Vaders met die des Zoons alsook tot de identificatie van de *spiratio activa* met de *paternitas* en tot de identificatie van de *spiratio activa* met de *filiatio*¹⁷⁴.

¹⁷¹ Coll. 1, p. 370 „Utrum Pater et Filius sunt unum principium spirans Spiritum Sanctum“ (d. 12, q. 1).

¹⁷² Zie hieronder p. 201.

¹⁷³ Coll. 1, p. 370; Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 12, q. 1, B-G.

¹⁷⁴ Coll. 1, p. 370-371.

Voor de grammaticale bedenkingen is Biel vooral te rade gegaan bij Gregorius van Rimini en Petrus van Ailly. Uiteindelijk zal echter de mening en oplossing van Ockham de zijne zijn. Er is echter in Biels betoog een voortdurende samenspraak met Gregorius¹⁷⁵.

Biel behandelt met name de vraag of de propositie „de Vader en de Zoon zijn één spirator en één spirerend beginsel“ geoorloofd is. De mening der volgende theologen geeft hij weer: Thomas, Ockham, Scotus, Adam Woodham, Gregorius van Rimini, Ailly en Oyta. Tenslotte volgt Biels eigen mening die hij aan Ockham ontleent. Wij zullen deze meningen beknopt voorstellen.

1) Thomas wil de propositie „Vader en Zoon zijn één spirerend beginsel van de Geest en toch twee spireerders, omdat ze als personen werkelijk onderscheiden zijn, zo ook twee spirerenden“, veranderd zien in „Vader en Zoon zijn twee spirerenden, echter niet twee spireerders“. Want het bijvoeglijk naamwoord „spirerenden“ duidt door een *suppositio confusa* beide personen aan, maar het zelfstandig naamwoord „spireerders“ wijst eerder naar twee eigen werkelijkheden en suggereert twee daaraan beantwoordende spiraties. Tegen deze opvatting maken zowel Ockham als Gregorius bezwaar. Volgens Ockham staat zowel „spirerenden“ als „spireerders“ voor het enkelvoudige spireren¹⁷⁶.

2) Volgens Ockham moet in de propositie „Vader en Zoon zijn één spirerend beginsel van de Geest“ het woord „beginsel“ niet supponeren voor de persoon, maar voor het *constitutum*, dat samengesteld is uit goddelijk wezen en *spiratio activa*. Dit *constitutum* is werkelijk, doch niet formeel, Vader en Zoon samen. We merken op, dat Ockham in God blijkbaar met groter gemak dan in de schepselijke wereld de zaken vermenigvuldigt. In tegenstelling tot Thomas die een logisch-grammaticale oplossing voorstaat, neemt Ockham hier zijn toevlucht tot het invoeren van een nieuw *constitutum*. Gregorius weerlegt Ockhams opvatting op grond van het feit, dat men er op die wijze moeilijk aan kan ontsnappen dit *constitutum* één persoon te noemen. Dan zou echter de Vader en de Zoon samen één persoon en twee personen zijn, hetgeen onzin is. Zoals de Vader zich onderscheidt van de Zoon, zo ook de spirerende van de gespireerde. Aldus zal dit *constitutum* zich onderscheiden van de Geest en derhalve de ene persoon van de andere persoon. Het *constitutum* zou dan inderdaad opgevat moeten worden als persoon¹⁷⁷.

3) Scotus acht de propositie „Vader en Zoon zijn één spirerend beginsel van de Geest“ te verdedigen vanwege de ene spirerende kracht waarmee de beide

¹⁷⁵ Coll. 1, p. 371–372; Gregorius Ariminensis, *Super Primum et Secundum Sententiarum*, I, d. 12 (fol. 82–83); Ailly, *Quaestiones*, I, q. 8, art. 2, G–K.

¹⁷⁶ Coll. 1, p. 371–372; Thomas, *Summa Theologica*, I, q. 36, art. 4, ad 4, 7; Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 12, q. 1, F; Gregorius Ariminensis, *Super Primum et Secundum Sententiarum*, I, d. 12 (fol. 82 O–Q).

¹⁷⁷ Coll. 1, p. 372; Ockham, *Super 4 libros Sententiarum*, I, d. 12, q. 1, G, O; Gregorius Ariminensis, *Super Primum et Secundum Sententiarum*, I, d. 12 (fol. 83 A, B).

personen spireren. Ook hiertegen protesteert Gregorius, maar omdat zijn argumenten tegen die, welke hij tegen Ockham gebruikte, ingaan haalt Biel ze hier niet aan¹⁷⁸.

4) Adam Woodham is voor de geldigheid van de propositie „Vader en Zoon zijn één spirerend beginsel van de Geest“ wegens de ene *proprietas* waarnaar „beginsel“ verwijst. Wat die *proprietas* echter precies is, wordt volgens Biel niet gezegd. Ailly wijst erop, dat dit beginsel door Woodham begrepen wordt als een notioneel beginsel, een beginsel dat tot de sfeer der relaties behoort, in tegenstelling tot een essentieel beginsel, dat tot de sfeer van het wezen behoort¹⁷⁹.

5) Gregorius van Rimini vindt de propositie „Vader en Zoon zijn één spirerend beginsel van de Geest“ hoewel algemeen gebezigd en toegelaten toch in letterlijke zin niet juist (*de virtute sermonis*). Hij vergelijkt de spiratie door Vader en Zoon met de schepsellijke oorzakelijkheid. In de schepping werken nooit twee *causae per se*¹⁸⁰ samen om een effect te veroorzaken, tenzij hun manier van veroorzaken verschilt of indien ze met tweeën meer veroorzaken dan afzonderlijk. Doch dit is bij de spiratie niet het geval. Vader en Zoon samen veroorzaken niet meer dan de Vader of de Zoon afzonderlijk. Bovendien is hun wijze van veroorzaken dezelfde. Gregorius pleit er voor, dat de uitdrukking „als“ (*tamquam*) waarvoor hij een beroep doet op een kerkelijke uitspraak, wordt ingevoerd¹⁸¹.

Hij vergelijkt de twee oorzaken der spiratie eveneens met het goddelijk scheppen zelf, waarin Vader, Zoon en Geest als één beginsel, als één schepper optreden. Maar volgens Biel gaat deze vergelijking niet volledig op. Want de schepping der wereld wordt veroorzaakt door het goddelijk wezen als scheppend

¹⁷⁸ Coll. 1, p. 373; Scotus, *Ordinatio*, 5, p. 56; F. WETTER, Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus, p. 221–245; Gregorius Ariminensis, *Super Primum et Secundum Sententiarum*, I, d. 12 (fol. 83 B).

¹⁷⁹ Coll. 1, p. 373; Adam Woodham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 33, q. 7, art. 1; art. 2, dub. 1; Gregorius Ariminensis, *Super Primum et Secundum Sententiarum*, I, d. 12, (fol. 83 B, C); Ailly, *Quaestiones*, I, q. 8, art. 2, H.

¹⁸⁰ Voor de uitdrukking „*de virtute sermonis*“, zie R. PAQUÉ, Das Pariser Nominalistenstatut, p. 30 vv. Een *causa per se* is een oorzaak, die vanuit haar aard het effect voortbrengt; die zonder hulp van iets anders in staat is een effect voort te brengen; zonder welke het effect niet voortgebracht kan worden. Zo is de warmte de *causa per se* van de verwarming van het vuur, want zonder warmte geen verwarming, maar zonder vuur is verwarming nog wel mogelijk, zie L. BAUDRY, *Lexique philosophique*, p. 39–40.

¹⁸¹ Coll. 1, p. 373–374; Gregorius Ariminensis, *Super Primum et Secundum Sententiarum*, I, d. 12 (fol. 83 C, G); E. GARCÍA LESCÚN, La teología trinitaria, p. 99–105; DS., p. 275 nr 850, uitspraak van het tweede concilie van Lyon (1274) „...damnamus et reprobamus, qui negare praesumpserint, aeternaliter Spiritum Sanctum ex Patre et Filio procedere: sive etiam temerario ausu asserere, quod Spiritus Sanctus ex Patre et Filio, tanquam ex duobus principiis, et non tanquam ex uno, procedat“.

beginsel (*principium naturale*), doch de spiratie door het *constitutum spiratio activa*, (*principium notionale*). In het eerste geval supposeert „beginsel“ onmiddellijk voor het goddelijk wezen en slechts middellijk voor de goddelijke personen. In het tweede geval onmiddellijk voor de goddelijke personen Vader en Zoon¹⁸².

6) Ailly acht de propositie „Vader en Zoon zijn één spirerend beginsel van de Geest“ geldig onder toepassing van suppositie. Hij maakt gebruik van het onderscheid tussen middellijk en onmiddellijk supponeren, waarover we in de volgende paragraaf uitvoeriger zullen spreken. „Beginsel“ supposeert onmiddellijk voor Vader en Zoon samen en voor geen van beiden afzonderlijk. Ailly kiest dus duidelijk voor een andere oplossing dan die van Ockham¹⁸³.

7) Oyta brengt de zes bovenstaande meningen tot drie oplossingen terug: a) die van Ockham, waarin „spireren“ het eerst toekomt aan het *constitutum* uit wezen en *spiratio activa* en vervolgens aan Vader en Zoon; b) die van Gregorius, welke spreekt over twee personen, die spireren alsof ze één beginsel zijn; c) die der overigen, voor wie „spireren“, „spirerende“, „spireerder“ en „beginsel“ zowel aan de Vader, als aan de Zoon, als aan de *spiratio activa* afzonderlijk of in verbondenheid kan worden toegezegd. Bovendien kunnen deze woorden zowel middellijk als onmiddellijk geprediceerd worden. Omdat echter de spirerende kracht telkens dezelfde is, wordt het woord „beginsel“ in het enkelvoud gebruikt¹⁸⁴.

Na deze meningen weergegeven te hebben, merkt Biel op, dat het in bovenstaande redeneringen steeds gaat om de wijze van uitdrukken, terwijl de zaak zelf vastligt¹⁸⁵. In zijn eigen oplossing sluit hij zich bij Ockham aan. Door de *spiratio activa* te onderscheiden van de *spiratio passiva* kan Biel ook hun *constituta* onderscheiden. Het *constitutum* uit de *spiratio passiva* is wél een persoon, namelijk de Geest; dat uit de *spiratio activa* is geen persoon. De Vader en de Zoon samen vormen dit *constitutum* hoewel niet formeel¹⁸⁶.

De propositie „Vader en Zoon zijn één spirerende“ aanvaardt Biel, indien „spirerende“ supposeert voor het *constitutum*; indien „spirerende“ supposeert voor een persoon is de propositie vals, want de Vader en de Zoon zijn samen niet één *persona spirans*¹⁸⁷.

De proposities „er zijn geen twee beginselen van de Geest“, „er zijn geen twee spirerenden“ en „er zijn geen twee spireerders“ zijn formeel juist, hoewel

¹⁸² Coll. 1, p. 374, 376; Gregorius Ariminensis, *Super Primum et Secundum Sententiarum*, I, d. 12 (fol. 83 C).

¹⁸³ Coll. 1, p. 374; Ailly, *Quaestiones*, I, q. 8, art. 2, G-I.

¹⁸⁴ Coll. 1, p. 374; Oyta, *Quaestiones*, I, q. 9, art. 1 (fol. 136-139).

¹⁸⁵ Coll. 1, p. 375.

¹⁸⁶ Coll. 1, p. 375; Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 12, q. 1, G.

¹⁸⁷ Coll. 1, p. 375; Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 12, q. 1, G.

men beter hun bevestigende tegenhangers kan poneren. Van de andere kant worden bevestigingen als „er zijn twee beginselen“ niet gebezigd omdat ze de eenvoudige kunnen misleiden en de ketters in hun vooroordeel stijven¹⁸⁸.

Biel houdt zich daarom liever aan de formulering van het tweede concilie van Lyon (1274). Doch hij vermeldt daarbij niet de zinsnede „*non tanquam ex duobus principiis sed tanquam ex uno principio*“¹⁸⁹. Waarschijnlijk, om zich te onderscheiden van Gregorius van Rimini, die veel nadruk op deze passage legt. Gregorius heeft, zoals we zagen, veel bezwaar tegen het door Ockham geponeerde *constitutum* uit wezen en *spiratio activa*, vreemde een vierde persoon in de Triniteit. Ockhams *constitutum* neemt Biel over. Met behulp van een hem door Ailly aangereikt onderscheid tracht Biel de moeilijkheden van Gregorius op te lossen. Dit onderscheid is het verschil tussen de middellijke en onmiddellijke suppositie.

De suppositio mediata

Wegens de met menselijke woorden niet uit te drukken verhoudingen binnen de Triniteit, hebben Scotus, Ockham, Biel en anderen het formeel en het werkelijk onderscheid ingevoerd. Het formele onderscheid moet de eenheid redden, die door het werkelijk onderscheid tussen de personen verloren dreigt te gaan. Het goddelijk wezen en het aan zijn identificerende rol ontleende formele onderscheid vormen de twee wapenen tegen de drieheid. Met het wezen kan elk der goddelijke personen zich identificeren. Tussen het wezen en de personen bestaat slechts een formeel onderscheid. Wat het formele onderscheid, gehanteerd niet als ontologisch doch als logisch onderscheid, probeert te omschrijven is de toestand waarin twee zaken volkomen identiek zijn en waarbij toch van de een iets gezegd wordt, dat niet van de ander gezegd kan worden. Want het formeel onderscheid komt voort uit het werkelijk onderscheid tussen de personen en hun identificatie met het wezen.

Het formele onderscheid vindt zijn weerslag in de suppositieleer. Immers, de *distinctio formalis*, zijnde een formele of logische distinctie tussen zaken, wier termen precies elkaar betekenen en waar toch over de een iets gezegd wordt, dat niet over de ander gezegd kan worden, bevindt zich op het vlak van de significantie. De onderscheiden termen verwijzen naar hetzelfde. Wanneer er significantie plaats heeft in een propositie spreekt men van „suppositie“. De termen der formeel onderscheiden zaken staan in de propositie voor hetzelfde.

¹⁸⁸ Coll. 1, p. 375; Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 12, q. 1, H.

¹⁸⁹ Coll. 1, p. 376, 380 „... fides habet, quod Pater et Filius vere spirant unica spiratione, et eis convenit spirare unica spiratione, non duabus spirationibus. Et tamen non sunt una persona, sed possunt dici notionaliter unum principium spirandi etc“.

In het gebied der suppositie komt als bijzonder geval de *suppositio mediata* voor, als weerslag van het bestaan der *distinctio formalis* op het veld der proposities. De *suppositio mediata* is dat geval van suppositie, waarin een term staat voor een zaak, welke ook met een andere term benoemd kan worden, maar niet zodanig dat de beide termen volledig verwisselbaar zijn¹⁹⁰. Bijvoorbeeld staat het woord „wezen“ voor de Vader, welke zaak ook met het woord „Vader“ wordt aangeduid, maar zodanig, dat de term „wezen“ in een propositie niet te allen tijde verwisselbaar is met de term „Vader“. Op significantief vlak zijn de woorden verwisselbaar: men kan in de plaats van het woord „wezen“ ook het woord „Vader“ gebruiken, daarmee is dezelfde werkelijkheid bedoeld. Maar op suppositioneel vlak gaat dit niet op. Want, zoals *wezen* en *Vader* formeel onderscheiden worden op grond van het feit, dat van de zaken die in de sfeer van het *wezen* liggen woorden uitgezegd worden, die niet van de *Vader* gezegd kunnen worden, zo kunnen op grond van hetzelfde feit in de suppositie de termen „wezen“ en „Vader“ niet volledig verwisseld worden. De *suppositio mediata* voert men nu in om door middel van een derde term het verwisselen van de twee eerste termen mogelijk te maken.

Alvorens de toepassing der *suppositio mediata* nader te beschouwen willen wij duidelijk maken, in welke context Biel op het begrip gestoten is. Biel heeft onder anderen Ockham en Ailly geraadpleegd voor wat de kwestie betreft, dat *Vader* en *Zoon* één spirerend beginsel des Geestes zijn¹⁹¹. Ailly brengt in dit verband de *suppositio mediata* ter sprake en verwijst naar een uitvoeriger behandeling van dit begrip in zijn kwestie over de eenheid en drieheid der Triniteit¹⁹². Biel heeft deze verwijzing gevolgd en las aldus in Ailly's *Quaestiones*, I, q. 5, M een definitie van *suppositio mediata*. Overigens behandelt Biel de meeste stof van Ailly's q. 5 in *Coll.* I, d. 4, waar ook sprake is van formele en identieke zeggings¹⁹³. Ailly geeft in q. 5 verschillende soorten woorden die in de triniteitstheologie gebruikt worden en verbindt enige series regels aan het ge-

¹⁹⁰ *Coll.* 1, p. 378 „Unde ille terminus supponit mediate pro Patre in divinis, qui supponit pro Patre, et tamen non convertitur cum isto termino „Pater“ conversione regulata per hoc signum: omnis res quae est. Et sic iste terminus „Pater“ supponit pro essentia non immediate. . .“

¹⁹¹ Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 12, q. 1, B-G; Ailly *Quaestiones*, I, q. 8, art. 2, C-M.

¹⁹² Ailly, *Quaestiones*, I, q. 8, art. 2, K „Pro ista sit haec secunda propositio, quod ille terminus pro nullo immediate supponit, sicut nec iste terminus „trinitas“ pro nullo immediate supponit ut dictum fuit in quaestione de trinitate“ (I, q. 5, M).

¹⁹³ Ailly, *Quaestiones*, I, q. 5, M „Tertio notandum est quod suppositio alicuius termini in divinis est duplex: quaedam est suppositio mediata, alia immediata, unde ille terminus supponit mediate pro patre in divinis, qui supponit pro patre et tamen non convertitur cum isto termino „Pater“ conversione regulata per hoc signum: omnis res quae est“. *Coll.* 1, p. 261-262 over identieke en formele zeggings.

bruik dier woorden. De eerste serie regels hebben wij besproken in de paragraaf getiteld „De generatie van God door God“; daar hebben wij ook de formele en identieke zeggings behandeld¹⁹⁴. De tweede serie regels betreft die, welke betrokken zijn op de *suppositio mediata*. Biel nu, neemt in *Coll. I*, d. 4 wel Ailly's woordsoorten over en diens eerste serie regels, verder weidt Biel uit over de verschillende soorten supposities, zoals *suppositio personalis*, *materialis*, *simplex*, *confusa*, *determinata*, het supponeren, zoals *personaliter* of *essentialiter* supponeren, doch Ailly's tweede serie regels in verband met de *suppositio mediata* neemt Biel in deze context niet op¹⁹⁵.

Een verklaring voor genoemde weglating kan gelegen zijn in de lijn van het betoog in *Coll. I*, d. 5, q. 1, D waar Biel de geldigheid van het *sylogismus expositorius* in de theologie bespreekt¹⁹⁶. Gregorius van Rimini en Oyta gaan daar nogal uitvoerig op in. Ook Holcot en Ailly. De laatste geeft voorwaarden voor een correct syllogisme. Maar omdat Ockham er weinig aandacht aan besteedt ter plaatse, verwijst Biel slechts naar de zo juist vermelde theologen en naar Ockhams *Logica* en bespreekt hij de voorwaarden voor een correct syllogisme in de triniteitsleer niet. Is het Biels pastorele bekommernis geweest of zijn het theologisch-methodische overwegingen om niet al te veel technische termen uit de logica in zijn theologisch werk te behandelen? Vreest hij invoering of zinspeling op een *logica fidei*? In ieder geval volgt hij Ockham, die zich ter plaatse in de bespreking der geldigheid van het syllogisme in de theologie ook niet volledig uitput¹⁹⁷.

Biel haalt dus de ontvouwing van het begrip „*suppositio mediata*“ uit de context van Ailly's *Quaestiones* en gebruikt het in een andere context, weliswaar ook bij Ailly te vinden¹⁹⁸. Hij past het begrip namelijk in een *corollarium* toe op het probleem van een afzonderlijk bestaand *constitutum* opgebouwd uit wezen en *spiratio activa*, een *constitutum* dat echter geen persoon mag zijn. Biel voert juist hier de *suppositio mediata* aan om zich tegen Gregorius van Rimini te verdedigen. Ook voor Ailly was Gregorius een belangrijke gespreksgeenoot, zo niet een bron van inspiratie. En in de behandeling van het probleem van de spiratie des Geestes speelt Gregorius dan ook voor Ailly een voornamende rol. Ailly's betoog houdt zich bezig met de suppositie van de term „beginsel“;

¹⁹⁴ Zie voor Biels behandeling van Ailly's eerste serie regels hierboven p. 149–150.

¹⁹⁵ *Coll. I*, p. 263.

¹⁹⁶ *Coll. I*, p. 271 „Verum quia Doctor [Ockham] breviter procedit, pauca tangem, remittendo ad praefatos doctores [Oyta, Gregorius, Holcot, Ailly] et ad logicam, ubi materia consequentiarum venit latius examinanda“.

¹⁹⁷ Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 5, q. 1.

¹⁹⁸ *Coll. I*, p. 378 (d. 12, q. 1); Ailly's overeenkomstige tekst in *Quaestiones*, I, q. 8, K met verwijzing naar I, q. 5, M.

noch voor de Vader, noch voor de Zoon afzonderlijk supposeert „beginsel“ onmiddellijk, maar wel onmiddellijk voor Vader en Zoon tesamen¹⁹⁹.

Men kan zich afvragen of de *suppositio mediata* een eigen vondst van Ailly is. Hoewel in het *Vocabularius Theologiae* van Joannes Altenstaig het begrip voorkomt met verwijzing alleen naar Ailly en Biel, mag men toch wel een aanzet tot de vorming van het begrip zien in het *Sententiecommentaar* van Ockham²⁰⁰. Deze spreekt namelijk in d. 12, q. 1, Q over het „*primo supponere*“²⁰¹. De uitdrukking „*primo supponere*“, zou Biel gesterkt kunnen hebben bij het invoeren van de *suppositio mediata*. Biel spreekt immers over een term, die „allereerst en onmiddellijk supposeert voor. . .“. Het gaat dan om de term „beginsel“, die allereerst supposeert voor het *constitutum* uit wezen en *spiratio activa*²⁰². Na deze textuele verbanden keren we terug naar de leer over het onderscheid in *suppositio mediata* en *immediata*. Ailly geeft acht regels waarmee men de beide supposities in de triniteitsleer moet hanteren²⁰³. Biel brengt ze terug tot zeven. De eerste drie zijn gebaseerd op het formeel onderscheid tussen wezen en personen; de laatste vier regels op het werkelijk onderscheid tussen de personen.

¹⁹⁹ Ailly, *Quaestiones*, I, q. 8, K. De tweede propositie wordt ontsierd door een storende drukfout „tamen supponit pro pluribus mediate [dit moet zijn „immediate“] scilicet pro Patre et Filio“. Dit wordt duidelijk als we de tweede met de vierde propositie vergelijken: „trinitas est nomen collectivum supponens immediate pro tribus personis et pro nulla illarum, ita hic iste terminus ‚principium‘ immediate supponit pro duabus personis“.

²⁰⁰ Johannes Altenstaig, *Vocabularius Theologiae*. Hagenau, Henricus Gran, 1517 (fol. CCXLVIII) „Suppositio est acceptio termini in propositione pro suo significato ultimato. . . Nunc vero de suppositione terminorum in divinis nobis agendum est. . . secundum Cameraensem q. 5, quem imitatur Gabriel d. XII, q. 1; art. III dub. IIII, Liber I, de qua et in logica scripsimus“. Dan volgt een omschrijving zoals bij Biel.

²⁰¹ Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 12, q. 1, Q „quod aliquis terminus in divinis non supponit primo pro essentia nec pro persona nec pro relatione sed pro aliquo constituto ex essentia et relatione, ita quod non est formaliter aliqua persona: quamvis sit realiter duae personae. . .“; *ibid.*, d. 5, q. 1, H „quod aliqua sunt praedicata quae de nullo possunt praedicari, nisi de quo primo et immediate praedicantur; aliqua autem praedicata praedicantur de aliquo mediate“.

²⁰² *Coll.* 1, p. 378 „quod in divinis est aliquis terminus non supponens primo et immediate pro essentia nec pro persona nec pro relatione praecise, sed pro constituto ex essentia et relatione, quod non est formaliter persona. Licet sit realiter et essentialiter duae personae“. Vergelijk deze tekst met de overeenkomstige bij Ockham, hierboven noot 201. Biel begint reeds in *Coll.* 1, p. 374 met de invoering van de term „immediate supponere“, precies waar hij de mening van Ailly behandelt, zonder er echter een uitleg van te geven. Bij de behandeling van de mening van Oyta spreekt hij over „primo convenit“ en „praedicantur mediate vel immediate“; op p. 376 van „supponere immediate pro essentia“; op p. 377 van „primo praedicantur“, „immediate conveniunt“, „immediate praedicantur“ zo ook op p. 378. Daarna komt hij pas tot uitleg van de term. De *conversio regulata* door middel van het „omnes res quae est“ wordt ook door anderen gehanteerd, zie hierboven p. 104.

²⁰³ Ailly, *Quaestiones*, I, q. 5, M.

Er is een formeel onderscheid tussen de personen en het wezen. Vandaar dat noch een *essentiale* onmiddellijk kan supponeren voor een persoon, noch omgekeerd een *personale* voor het wezen (eerste en tweede regel). Vanwege dit formeel onderscheid kan een *essentiale* wel middellijk supponeren voor de persoon (derde regel); met als uitzondering het *essentiale numerale*, dat altijd voor de drie personen tesamen supposeert en niet voor één persoon afzonderlijk (zesde en zevende regel). De laatste twee regels zijn gestoeld op het werkelijk onderscheid tussen de personen, evenals de vierde regel, die zegt dat geen enkel *personale* zo maar voor iedere zaak in God supposeert. De vijfde regel is daar een uitwerking van en staat in nauwe betrekking tot de zesde. Beide beschouwen het numeriek aspect der Triniteit.

Wanneer we deze regels vergelijken met die, welke Biel in een eerdere samenhang aan Ailly ontleende (*Coll. I d. 4, q. 1*)²⁰⁴ dan stellen we hetzelfde uitgangspunt vast: ook de regels, vermeld in *Coll. I, d. 4, q. 1*, komen voort uit het formeel onderscheid tussen wezen en personen en het werkelijk onderscheid tussen de personen, waarbij de *essentialia numeralia* weer een aparte rol spelen. Biel en Ailly brengen in dat verband ook de identieke en formele zeggingswijze ter sprake. Wanneer in een propositie het subject een *essentiale* is, dan kan men daar niet onmiddellijk een *personale* als predikaat over uitspreken. Het *personale* is slechts dan over het *essentiale* uit te spreken, indien aan het predikaat een identificerende term wordt toegevoegd²⁰⁵.

In het raam van zijn afwijzing van de gehele scholastieke theologie zal Luther de *suppositio mediata* aanklagen als onnuttig instrument: „*Frustra fingitur logica fidei suppositio mediata extra terminum et numerum*“²⁰⁶. Men kan zich afvragen of Luther hier Biel en Ailly ten volle recht doet. Hun een *logica fidei* toe te schrijven is in het raam van het scholastiek denken onrechtmatig, zoals eerder gebleken is²⁰⁷. De term komt noch bij Ockham, noch bij Ailly, noch bij Biel zelf voor. Alle drie bevestigen zij de alomgeldigheid van de logica. Om Luthers uitspraak te begrijpen zou men eerst moeten onderzoeken wat Luther onder *logica fidei* verstaat²⁰⁸.

²⁰⁴ *Coll. I*, p. 262; Ailly, *Quaestiones*, I, q. 5, C; zie hierboven p. 149–150.

²⁰⁵ *Coll. I*, p. 261; Ailly, *Quaestiones*, I, q. 5; Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 4, q. 2, B.

²⁰⁶ Luther, *WA* 1, p. 226 (these 46); zie ook *WA*. 39, II, p. 4.

²⁰⁷ Zie hierboven hoofdstuk IV p. 105.

²⁰⁸ Zo trekt Hägglund een onjuiste conclusie in de veronderstelling, dat *logica fidei* voor Luther en voor de scholastieke theologen hetzelfde is. „Die Distinktion zwischen *suppositio mediata* und *immediata* innerhalb der Theologie ist ein konkreter Fall der *Logica fidei*“ B. HÄGGLUND, *Theologie und Philosophie*, p. 46; *ibid.* p. 43–54. Belangrijk voor de interpretatie van Luthers uitspraken is de opmerking van L. GRANE, *Contra Gabrielem*, p. 376 „Hiermit wird nicht beabsichtigt, Luthers Thesen den Stachel zu nehmen, indem angedeutet wird, daß er nicht meint, was er sagt. Aber seine Worte sind Theologie, nicht

Nu het begrip *suppositio mediata* enigszins verduidelijkt is, zullen we nagaan hoe Biel het hanteert in zijn verdediging van het bestaan van een *compositum* uit wezen en *spiratio activa*, tegen Gregorius van Rimini.

Biels oplossing voor de verhouding van Vader en Zoon
in de spiratie

Vanuit het standpunt der *suppositio mediata* kan men begrijpen, dat Biel pas in dat gedeelte van zijn *Collectorium* het begrip „*suppositio mediata*“ invoert, waar hij de verhouding der beide spirerenden bespreekt. De plaats waar Ailly het begrip verduidelijkt geeft Biel geen aanleiding de *suppositio mediata* in zijn eigen overeenkomstige context te behandelen. Hij streeft er immers naar zo weinig mogelijk begrippen in te voeren. Maar wanneer hij het probleem van de twee-ene werkzaamheid van Vader en Zoon in het spireren uiteen moet zetten, acht hij zich gedwongen van de *suppositio mediata* gebruik te maken om haar toe te passen op de term „beginsel“ of „*constitutum*“ in de propositie „Vader en Zoon zijn één spirerend beginsel of *constitutum*“.

Biel neemt hier vooral de posities van Gregorius van Rimini en Ailly ernstig. Gregorius benadrukt de eenheid der Triniteit. Hij ontkent de *distinctio formalis* en daarom ook het *constitutum*²⁰⁹. Vader en Zoon spireren als één, volgens Gregorius. Biel wenst de door Gregorius onderlijnde eenheid te handhaven, doch met inachtneming van de tweeheid van Vader en Zoon. Vandaar dat hij niet de mening van Ailly kan overnemen, die weliswaar de tweeheid der personen recht doet, maar de eenheid minder nadruk geeft, door zijn oplossing, dat „beginsel“ supposeert voor de twee personen Vader en Zoon. Biel kiest daarom voor een tussenoplossing, welke in feite die van Ockham is²¹⁰.

Het twee-persoonlijk karakter der spiratie blijft binnen de gewenste perken der eenheid door „beginsel“ te laten supponeren voor het ene *constitutum*.

Met behulp van Ailly's *suppositio mediata* verdedigt Biel zijn opvatting tegen het verwijt van Gregorius, dat een dergelijk *constitutum* een nieuwe persoon in de Triniteit zou invoeren²¹¹. Deze dreiging wil Biel op een afstand hou-

Philosophie, oder anders ausgedrückt: Luther stellt nicht im voraus eine andere Anthropologie auf, die er für besser hält als Biels, um sie dann hinterher, wie Biel das mit seiner tut, auf die Situation der Rechtfertigung anzuwenden. Das Bild des Menschen, das Luther zeichnet, gilt allein für die Situation der Rechtfertigung, d.h. für den vor Gott gestellten Menschen“.

²⁰⁹ Coll. 1, p. 378 „Et miror de Gregorio, . . . negans omnino personarum constitutionem tanquam repugnantem simplicitati divinae essentiae“; E. GARCÍA LESCÚN, La teología trinitaria, p. 106–109; 165–185, 193–195.

²¹⁰ Coll. 1, p. 378; Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 12, q. 1, Q.

²¹¹ Gregorius Ariminensis, *Super Primum et Secundum Sententiarum*, I, d. 12 (fol. 83 A–B).

den. Dit komt vooral tot uiting in zijn oplossing van de tegenwerping, dat het *constitutum* een akt draagt, namelijk het spireren; alleen personen dragen akten; dus is het *constitutum* een persoon. Een probleem dat Ockham reeds stelt. Biel en Ockham zeggen ervan, dat Aristoteles, op wie de tegenwerper een beroep doet, nooit heeft beweerd, dat akten per se door personen gedragen worden, doch veeleer, dat akten door afzonderlijke zaken gedragen worden. Zo kent de ziel, wil de wil en verwarmt de warmte. Het *constitutum* is een afzonderlijke zaak, dus draagt het zijn akt en is het toch geen persoon²¹². De vraag dringt zich dan wel op, of het wezen soms ook spireert. Evenals het *constitutum* is het wezen een afzonderlijke zaak en is het geen persoon. Daarop antwoordt Biel, dat het wezen om een andere reden niet spireert. Door de spiratie wordt de spirerende werkelijk van de gespireerde onderscheiden. Doch het wezen identificeert zich met alles²¹³. Met andere woorden de identificerende rol van het wezen staat zijn eventuele persoonzijn in de weg.

Afgezien van het verwijt, zoals in de voorgaande alinea vermeld, heeft Gregorius nog andere pijlen op zijn boog. We zullen hier dan ook het gesprek tussen Biel en hem beknopt weergeven²¹⁴. Gregorius ontkent de *distinctio formalis* in God, daarom ook kan hij het formele onderscheid tussen *constitutum* en persoon niet goedkeuren. Derhalve, zegt Biel, ontkent Gregorius elke constitutie. Volgens Gregorius ontstaat de goddelijke persoon niet door constitutie van wezen en relatie, maar ontstaat de persoon door de relatie. Daarom is voor Gregorius de *spiratio* ook het enige dat de Zoon van de Geest onderscheidt. Daar brengt Biel tegenin, dat wat Gregorius van de *spiratio* zegt men ook van de *filiatio* kan zeggen. Voor Gregorius vallen echter *spiratio* en *filiatio* in de Zoon samen.

Gregorius' bewering, dat de *spiratio* in de Vader op een intransitieve wijze bestaat, met andere woorden, dat de *spiratio* in de Vader volkomen identiek is met de *paternitas* en in de Zoon volledig identiek is met de *filiatio*, wordt op gelijke wijze recht gedaan door Ockham, waar deze zegt, dat de *constitutio* der personen de eenheid in God niet in gevaar brengt.

Gregorius' bewering, dat het *constitutum* noodzakelijk tot het invoeren van een vierde persoon in de Triniteit leidt, ontzenuwt Biel aldus: *constitutum* is, ofschoon niet werkelijk onderscheiden van persoon, toch wel formeel onderscheiden. Hieruit volgt, dat *constitutum* en persoon niet precies dezelfde zaken

²¹² Coll. 1, p. 377; Aristoteles, *Metaphysica*, I, c. 1; Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 12, M. Biel is niet helemaal consequent in de uitleg van Aristoteles' tekst, zie Coll. 1, p. 351 „Quod vero producens sit suppositum, manifestum est. Actus enim sunt suppositorum secundum Philosophum“.

²¹³ Coll. 1, p. 377.

²¹⁴ Coll. 1, p. 372-373, 379-380; Gregorius Ariminensis, *Super Primum et Secundum Sententiarum* I, d. 12 (fol. 82-83, O-Q, A-C).

zijn. Zo zijn Vader en Zoon één *constitutum*, maar niet één persoon, hetgeen nog bevestigd wordt door een uitspraak van het tweede concilie van Lyon (1274) en van het concilie van Florence (1439–1445)²¹⁵.

Volgens Gregorius echter onderscheiden de spirerenden en de gespireerde zich niet méér dan de genererende en de gegenereerde. Maar Vader en Zoon onderscheiden zich als personen, daarom onderscheidt zich het *constitutum* (Vader en Zoon) op dezelfde wijze van de Geest, dus als persoon. Deze moeilijkheid lost Biel op door voor het „zich onderscheiden“ de uitdrukking „*distingui personaliter*“ in te voeren. Deze term kan op de eerste plaats gebruikt worden voor het onderscheid tussen *constitutum* (Vader en Zoon) en de Geest. Het staat dan gelijk aan *distingui realiter*. Op de tweede plaats kan men het gebruiken voor het onderscheid tussen twee personen, maar dan mag men niet zeggen, dat het *constitutum* (Vader en Zoon) zich *personaliter* van de Geest onderscheidt.

Terwijl Gregorius hier duidelijk wil maken, dat het *constitutum* (Vader en Zoon) een invoeren van een vierde goddelijke persoon tot gevolg heeft, gaat Biel in zijn antwoord reeds uit van het feit, dat het *constitutum* geen persoon is. In feite geeft Biel Gregorius dus geen bevredigend antwoord.

Tenslotte brengt Gregorius in het midden, dat de Geest ofwel een ander ofwel iets anders is dan het *constitutum*. Niet iets anders volgens het vierde Lateraans concilie²¹⁶, dus een andere persoon. Derhalve verhouden *constitutum* en Geest zich als twee personen. Dit bezwaar wordt door Biel logisch opgelost. De Geest onderscheidt zich van het *constitutum* niet als iets anders, maar als een andere, inderdaad. Doch niet als een andere persoon, maar als een ander *constitutum*. Want over het *constitutum* (Geest) wordt een ander notioneel predikaat uitgezegd dan over het *constitutum* (Vader en Zoon), namelijk „gespireerd worden“ in tegenstelling tot „spireren“.

Om Gregorius' bezwaar echter afdoende te weerleggen gaat Biel te rade bij Ockham. Het enig criterium voor het aantal personen is volgens deze het werkelijk onderscheid tussen de relaties. Er zijn maar drie werkelijk onderscheiden relaties, dus ook slechts drie personen. Biel verwijst dan naar *Coll. I*, d. 26, q. 3 welke speciaal handelt over de vraag of alle relaties persoonconstituerend zijn²¹⁷.

Biel geeft twee opvattingen over het *constitutivum* als datgene wat het *constitutum* constitueert. Ruim opgevat is *constitutivum* datgene wat tot het essentiële van de persoon behoort, maar er op de een of andere manier van onderscheiden is. Toegepast op de Vader: dan behoort zowel het goddelijk wezen, als de *pater-nitas*, als de *spiratio activa* tot de persoon van de Vader. Daarom is de *spiratio activa* een *constitutivum*, dat weliswaar formeel van het wezen onderscheiden is. Strikt opgevat is het *constitutivum* datgene wat tot het essentiële van de per-

²¹⁵ *Coll. I*, p. 380; DS., p. 275 nr. 850, p. 311 nr. 1300.

²¹⁶ DS., p. 262, nr. 805.

²¹⁷ *Coll. I*, p. 546 „Utrum omnes relationes divinae sint constitutivae personarum“.

soon behoort, maar wat werkelijk onderscheiden is van al het andere. Dan is de *spiratio activa* noch het goddelijk wezen een *constitutivum*, daar ze niet werkelijk van de *paternitas* onderscheiden zijn in de Vader²¹⁸.

Vanuit deze twee definities ontwikkelt Biel twee meningen over het *constitutivum* van de persoon des Vaders. De eerste luidt: voor de persoon des Vaders zijn alle elementen van het *constitutivum* nodig, namelijk het goddelijk wezen, de *paternitas* en de *spiratio activa*. Volgens de tweede opvatting is alleen de relatie, die zich werkelijk van al het andere onderscheidt, nodig om de persoon des Vaders te constitueren. Deze relatie is de *paternitas*²¹⁹. Uit beide opvattingen blijkt evenwel, dat in ieder geval de *spiratio activa* alléén nooit voldoende is om met het goddelijk wezen een persoon te vormen.

Biels oplossing voor de verhouding van de Vader en de Zoon in de spiratie bestaat dus uit het poneren van een *constitutum*, dat gevormd wordt door elementen in de Vader en de Zoon. Hierdoor wil Biel enerzijds de tweeheid van Vader en Zoon garanderen en anderzijds de eenheid van het spirerend beginsel recht doen. Gregorius van Rimini levert kritiek op dat *constitutum*, daar het volgens hem ingaat tegen de goddelijke eenheid en het een nieuwe persoon constitueert. Tegen deze laatste aanklacht verdedigt Biel zich vooral door uit te gaan van de regel, dat alleen relaties die zich van andere relaties werkelijk onderscheiden, persoonconstituerend zijn. Op het logisch vlak hanteert Biel dan de *suppositio mediata* en *immediata*, om de verhouding tussen Vader en Zoon, *constitutum* en persoon in het spireren uit te kunnen drukken.

We merken op, dat Biel hier de oplossing van Ockham verkiest, namelijk het invoeren van een nieuw element en wel het *constitutum* (Vader en Zoon) dat geen persoon is, boven de oplossing van Ailly die van logische aard is, en boven die van Gregorius die helemaal van geen *constitutum* wil weten. Heeft Biel bezwaar tegen de uitdrukking „*tamquam*“ als niet precies genoeg en de eenheid niet voldoende onderstrepend? We zullen in de volgende paragraaf zien hoe het voor Biel noodzakelijk is verder te gaan dan een logische oplossing, daar hij het bijzonder karakter der spiratie wil kenschetsen. En het bijzonder kenmerk der spiratie bestaat erin, dat het een samengaan is van eenheid en alteriteit binnen één ontologisch geheel.

De spiratie door Vader en Zoon als een beginsel van twee niet dezelfde

Nadat in de vorige paragraaf de eenheid van Vader en Zoon in het spireren is veiliggesteld door het *constitutum* (Vader en Zoon) in te voeren, onderzoekt

²¹⁸ Coll. I, p. 547–548.

²¹⁹ *Ibidem*.

Biel thans van welke aard deze eenheid is. De verhouding van Vader en Zoon in hun beider spiratie is er een, die bepaald wordt door hun verhouding als eerste en tweede in oorsprong. Vader en Zoon brengen beiden op dezelfde wijze de Geest voort en op hetzelfde ogenblik, indien men daarvan in de eeuwigheid zou mogen spreken; maar niet als dezelfde. Eerst verklaart Biel „op dezelfde wijze“, vervolgens „niet als dezelfde“²²⁰.

Oudere auteurs, zoals Richard van Sint Victor, beweren dat de Geest voortkomt uit de wederzijdse liefde tussen Vader en Zoon. De Vader schenkt zijn liefde aan de Zoon en de Zoon geeft dezelfde liefde weer volledig terug aan de Vader²²¹. Biel waarschuwt ervoor, dat men deze liefde niet zien moet als een extra liefde, die nog aan het wezen, aan de Vader en aan de Zoon wordt toegevoegd. De liefde tussen Vader en Zoon onderscheidt zich immers niet van het wezen als liefde en goedheid. Dit legt Biel nader uit²²².

De liefde, die Vader en Zoon gemeenschappelijk hebben, bepaalt de spiratie van de Geest. Want de Vader brengt, door de Zoon te binnemen, de Geest van goedheid voort. En ook de Zoon brengt, door de Vader te binnemen, dezelfde Geest van goedheid voort. De liefde van de Vader en van de Zoon is dus identiek met het wezen, maar weer niet zo, dat de wederzijdse liefde (dus de spiratie) alleen door het wezen-als-liefde bepaald wordt. Eerder zo, dat zowel het wezen-als-liefde alsook de twee elkaar met het wezen-als-liefde minnende personen de spiratie bepalen. Bovendien is de liefde tussen Vader en Zoon gelijk aan de liefde tussen de drie personen. De Geest bemint immers met hetzelfde wezen-als-liefde. De Geest is echter ook weer meer dan het

²²⁰ Coll. 1, p. 381 (d. 12, q. 2) „Utrum Pater et Filius spirent Spiritum Sanctum in quantum sunt unum vel in quantum sunt distincti“. Coll. 1, p. 384 (d. 12, q. 3) „Utrum Pater et Filius spirant omnino uniformiter Spiritum Sanctum“.

²²¹ Coll. 1, p. 382; Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 12, q. 2, G; Richardus a S. Victore, *De Trinitate* (PL 196, 917 vv); M. SCHMAUS, *Der Liber Propugnatorius*, p. 261–266. In de theologie van het Westen gaf Augustinus, nadat reeds Tertullianus hem daarin enigermate was voorgedaan, het fundament voor de leer over de voortkomst van de Geest uit Vader én Zoon, beiden als één princip. Zijn voornaamste staving bestond uit de woorden der Schrift „Geest van de Zoon“, de zending van de Geest door de Vader en de Zoon, alsook de voortkomst van de Geest door de wederzijdse liefde tussen Vader en Zoon. De Vader spireert echter, volgens Augustinus, *principaliter*. Anselmus voegt hieraan een element toe, dat in feite op Augustinus teruggaat: in God is overal eenheid (identiteit), waar geen tegengesteldheid bestaat vanwege een oorsprongrelatie. Naast Augustinus, die het idee hanteert van de wederzijdse liefde, ontwikkelt Hugo van Sint Victor het idee van degene, *qui a nullo est*, degene, *qui ab illo est* en degene, *qui ab utroque est*. Richard van Sint Victor roept de gedachte op, dat de onvoorwaardelijke liefde der eerste twee goddelijke personen een *condilectio*, een derde minnende persoon vereist, *ibidem*, p. 278 vv. Zoals Biel Richard voorstelt onderscheidt deze zich niet van Augustinus.

²²² Coll. 1, p. 382–383.

wezen-als-liefde. Want de Geest is geconstitueerd uit wezen en relatie. In dit geval uit wezen en *spiratio passiva*, het product van de *spiratio activa*²²³.

Dezelfde bezorgdheid, die Biel in de voorgaande paragrafen aan de dag legde om aan te tonen, dat het constitutum uit wezen en *spiratio activa* geen persoon is, laat hij ook in deze kwestie blijken. De wederzijdse liefde tussen Vader en Zoon is geen aparte gemeenschappelijke liefde, los van het wezen, of een aparte persoon of relatie. Doch wederzijdse liefde sluit het wezen en de elkaar minnende personen, onder wie ook de Geest, in. Dat de Geest op zijn beurt niet iets voortbrengt, ofschoon Hij structureel gezien in dezelfde toestand als de Vader en de Zoon verkeert, kan men niet verklaren. Het geloof stelt het zo, vanuit de openbaring door de Schrift²²⁴.

Het voornaamste winstpunt van deze kwestie is, dat Biel hier de eenheid der personen heeft veiliggesteld; de identiteit tussen het wezen en de *spiratio activa* (Vader en Zoon); een zekere mate van identiteit tussen de Vader en de Zoon, namelijk in het spireren. De identiteit nu wordt logisch als volgt weergegeven: indien men de oppervlaktestructuur van de propositie „Vader en Zoon spireren inzoverre ze één zijn“ in haar dieptestructuur wil ontleden, dan komt men tot de propositie „Vader en Zoon als eenheid van *constitutum* brengen de Geest voort“. „De Geest voortbrengen“ komt allereerst toe aan een eenheid en niet aan een onderscheidenheid²²⁵.

Men moet wel overgaan tot ontleding van de zojuist genoemde propositie, want zowel de propositie „Vader en Zoon brengen de Geest voort inzoverre ze één zijn“ als de propositie „Vader en Zoon brengen de Geest voort inzoverre ze onderscheiden zijn“ blijken, letterlijk genomen, vals te zijn. Indien ze juist waren zouden immers al degenen die één zijn of al degenen, die onderscheiden zijn, de Geest voortbrengen, wat onzin is²²⁶.

Nu veilig gesteld is, dat Vader en Zoon op dezelfde wijze spireren en dat de twee spirerenden in hun spiratie en in het gespireerde één zijn wil Biel de alteriteit der spirerenden benadrukken. Want enerzijds is de liefde precies datgene wat Vader en Zoon enigt, anderzijds kan er maar wederzijdse liefde bestaan, indien er alteriteit of niet-identiteit is, indien er twee niet-dezelfde zijn.

Biel maakt de alteriteit duidelijk door te ontkennen, dat Vader en Zoon de Geest gelijkvormig spireren. De gelijkvormigheid komt wel naar voren in de voortbrenging en het voortgebrachte, echter niet in de voortbrengenden. Bij hen speelt ook de alteriteit mee. De ongelijkvormigheid van de voortbrengenden

²²³ *Ibidem*.

²²⁴ *Coll.* 1, p. 383.

²²⁵ *Coll.* 1, p. 383.

²²⁶ *Coll.* 1, p. 383, „Pater et Filius nec in quantum unum nec in quantum distincti spirant Spiritum Sanctum, accipiendo, in quantum proprie et reduplicative“; voor de betekenis van „reduplicative“, zie L. BAUDRY, *Lexique philosophique*, p. 230.

ligt evenwel niet in de categorie van de tijd. Beiden zijn immers van alle eeuwigheid af. De ongelijkvormigheid ligt ook niet, zoals Scotus wil, in het verschil van instantie. Reeds eerder heeft Biel het bestaan van instanties in God ontkend met behulp van een ontleding van het begrip „prioriteit“. Volgens deze ontleding is de Vader slechts eerder dan de Zoon in oorzakelijkheid. Want de Vader heeft het veroorzaken uit zichzelf en de Zoon heeft het uit de Vader. In die zin kan men dan ook zeggen, dat de Vader en de Zoon de Geest niet gelijkvormig voortbrengen²²⁷.

Ofschoon dus in het licht der voortbrenging de Vader en de Zoon op eendere wijze de Geest voortbrengen – want op elk moment waarop de Vader spireert, spireert ook de Zoon en hiervoor staat het *constitutum* (Vader en Zoon) borg – wil dit echter niet zeggen, dat beiden op gelijke wijze aan het *constitutum* bijdragen. Want de Vader draagt ertoe bij door zichzelf, de Zoon door middel van de Vader. Bij het bewerken van hetzelfde effect door twee samengaande oorzaken immers kan de ene oorzaak haar oorzakelijkheid van de andere ontvangen²²⁸. Ook de teksten der vaders moeten in die zin uitgelegd worden. Zo zegt Augustinus: „de Geest komt *principaliter* uit de Vader voort“; Hieronymus „de Geest komt voort uit de Vader door de Zoon“; Hilarius en Richard van Sint Victor „de Geest komt onmiddellijk uit de Vader en middellijk uit de Zoon voort“. Doch Biel brengt al deze uitspraken terug tot proposities over de prioriteit in causaliteit van de Vader ten opzichte van de Zoon²²⁹.

De twee kwesties samenvattend, die we in deze paragraaf behandelden, kunnen we allereerst zeggen, dat de identificerende rol van het goddelijk wezen in de spiratie duidelijk naar voren is gekomen. Uitdrukkelijk blijkt zij uit de liefde waarmee de Vader de Zoon bemint en omgekeerd. Dit is een wezenlijke liefde, het wezen-als-liefde, waarmee ook de Geest bemint. Hebben we ooit gezegd, dat de rol van het wezen in de Triniteit is te zijn, als grondend beginsel der voortbrengingen²³⁰, thans kunnen we de omschrijving van het grondend beginsel uitbreiden. Het wezen is: te zijn; dat is, te beminnen als goddelijke bestaanswijze.

Als tweede winstpunt van deze paragraaf merken we de nadruk op, waarmee Biel de eenheid in tweeheid onderlijnt. Er is een alteriteit nodig om spanning op te roepen. Er is een ander nodig, naar wie de wil kan uitgaan. De alteriteit, die in de spiratie door Biel wordt vastgesteld, is die tussen oorzaak en veroorzaakte.

²²⁷ Coll. 1, p. 384.

²²⁸ Coll. 1, p. 384–385.

²²⁹ Coll. 1, p. 385–386; Augustinus, *De Trinitate* (PL 42, 1081); Ps. Hieronymus, *Epistula 17 ad Cyrillum* (PL 30, 179); Hilarius, *De Trinitate* (PL 10, 472); Richardus a S. Victore, *De Trinitate* (PL 196, 954–955); Petrus Lombardus, *Sententiae*, p. 119.

²³⁰ Zie hierboven p. 160.

Ofschoon het veroorzaakte (de Zoon) geheel gelijk is aan de oorzaak (de Vader) onderscheidt de Zoon zich van de Vader door zijn afhankelijkheid.

Hiermee is de serie kwesties, welke de verhouding tussen Vader en Zoon in het spireren behandelt, ten einde. We zullen tot slot van het spreken over de spiratie des Geestes de generatie met de spiratie vergelijken, daarmee terugkerend naar het probleem, dat enkele paragrafen eerder aan de orde was: het verschil tussen Zoon en Geest.

Het onderscheid tussen generatie en spiratie

Na de leer over de verhouding van Vader en Zoon in het spireren is nu die over het verschil tussen genereren en spireren aan de orde. Reeds eerder bespraken wij het verschil tussen *generatio passiva* en *spiratio passiva*, waarbij bleek dat uit de *generatio passiva* (= *filiatio*) de *spiratio passiva* niet is op te maken²³¹. Thans stelt Biel formeel de vraag of genereren hetzelfde is als spireren²³².

Allereerst beklemtoont hij, dat we alleen uit het geloof weten, dat er een onderscheid is tussen beide. Hier op aarde wordt ons het verschil nooit volkomen duidelijk. Een uitspraak van de profeet Jesaja moet dit kracht bijzetten „*Generationem eius quis enarrabit?*“²³³. Toch is het onderscheid tussen generatie en spiratie wel enigszins in te zien. Daarom laakt Biel de houding van Holcot en treedt hij Ailly bij in diens kritiek op Gregorius van Rimini. Holcot en Gregorius achten immers een verdere ontvouwing van het geloofsgeheim nutteloos. Volgens Biel blijven ze daardoor als theoloog in gebreke, daar het juist diens taak is het geloof zoveel mogelijk inzichtelijk te maken. Hiervoor citeert Biel zijn geliefde tekst uit de *Brief van Petrus*²³⁴. Daarom sluit Biel zich liever aan bij Ockham en Ailly, die pogen enig licht op het onderscheid tussen generatie en spiratie te werpen. Ailly's redenering als zodanig volgt hij echter niet, daar deze het onderscheid stoelt op het feit, dat bij de generatie één oorzaak, bij de spiratie twee oorzaken betrokken zijn. Naar Biel meent is dit echter in het bewijs reeds uitgaan van wat bewezen moet worden²³⁵.

²³¹ Zie hierboven p. 179.

²³² Coll. 1, p. 387 (d. 13) „Utrum generatio Filii sit spiratio“; M. SCHMAUS, *Der Liber Propugnatorius*, p. 172–181, 182–250; F. WETTER, *Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus*, p. 245–269; E. BORCHERT, *Die Trinitätslehre des Johannes de Ripa*, p. 220–242; E. GARCÍA LESCÚN, *La teología trinitaria*, p. 105–111.

²³³ Coll. 1, p. 389; *Jes.* 53, 8 (Vulgaat).

²³⁴ Coll. 1, p. 387–388; Holcot, *Determinationes*, q. 10, art. 1, C; Gregorius Ariminensis, *Super Primum et Secundum Sententiarum*, I, d. 13, (fol. 83, K, O); Ailly, *Quaestiones*, I, q. 8, art. 3, concl. 3, L N; I *Petrus* 3, 15 „Weest altijd bereid tot verantwoording aan alwie u rekenschap vraagt van de hoop die in u leeft“.

²³⁵ Coll. 1, p. 388; Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 13, K; Ailly, *Quaestiones*, I, q. 8, art. 3, O.

Biel volgt daarom liever Ockham, die, in de door Augustinus geopende traditie, vanuit de structuur van ons kennen en beminnen wil opstijgen naar de goddelijke ken- en wilstructuur. Hij is er zich echter wel van bewust, dat de onevenredigheid tussen schepsellijke en goddelijke structuur groter is dan de evenredigheid²³⁶. Biel vult Ockham's kenmodel aan, waar deze minder uitdrukkelijk spreekt over het concept als akt van de ziel. Biel geeft zelfs de voorkeur aan de opvatting van het concept als akt boven die als kenbeeld²³⁷.

Ons verstand, dat iets kent, vormt van het gekende een concept dat, naar men wil, een eigenstandig zijn heeft als akt van de ziel, of een gedacht zijn bezit als kenbeeld. Wanneer we het model van het concept als kenbeeld aannemen, dan is het concept het beeld van het gekende voorwerp. Aanvaarden we het model van het concept als akt, dan is het kenbeeld gelijk aan de akt zelf en als kenakt een kwaliteit van de ziel. Door middel van de intuïtieve kennis wordt meteen een abstractieve kennis gevormd, die blijft bestaan, ook als het gekende voorwerp verdwenen is²³⁸.

De structuur van het schepsellijk willen ziet er anders uit. De wil bezit geen beeldende kracht ten opzichte van het voorwerp zijner liefde, wel een schenken-de kracht. De wil kan een geschenk, een gave scheppen om deze aan het voorwerp zijner liefde te schenken. Deze gave is echter geen beeld van het voorwerp, evenmin kan men zeggen dat de gave niet gelijk is op het voorwerp. De gave van de wil ligt immers helemaal niet in de orde van gelijkenis of beeld²³⁹.

Als we deze schepsellijke structuren naar de goddelijke orde overbrengen, dan speelt zich het volgende af. In het goddelijk wezen bestaan, ononderscheiden van elkaar, het verstand en de wil alsook hun akten: willen en kennen. Doordat het wezen zichzelf op een volmaakte en oneindige wijze kent, is het wezen het beginsel, waardoor er iets voortgebracht wordt. Dit voortgebrachte gelijkt op de Vader (*Patri intellecto*). Niet behoeft eerst, zoals in de schepsellijke orde, er een te kennen voorwerp te zijn voordat er een concept van kan gevormd worden. Daarom zegt Biel Ockham na „*non praeintellecto*“²⁴⁰. De Vader wordt door het wezen niet eerst gekend als kenvoorwerp, na welke kennismaking een concept ontstaat. In dat geval zou het wezen zelf het concept voortbrengen. Maar het kennen van het wezen van zichzelf is de Vader, die kent en een ken-

²³⁶ Coll. 1, p. 389; Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 13, I, K; P. VIGNAUX, Luther. Commentateur des Sentences, p. 100 „Chez Occam, Pierre d'Ailly, Biel l'intelligence de la foi n'est guère assurée; cependant, on ne renonce pas et le probable semble un dernier écho de la *fides quaerens intellectum*“.

²³⁷ Coll. 1, p. 390; Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 13, I.

²³⁸ Coll. 1, p. 389-390.

²³⁹ Coll. 1, p. 390.

²⁴⁰ Coll. 1, p. 390 „Et intelligendo seipsam (= essentia) perfectissime et infinite, est principium productivum alicuius simillimi vere et realiter ipsi Patri intellecto, non tamen praeintellecto sicut in nobis“.

beeld of kenakt voortbrengt, de Zoon. We zien dus hoe het goddelijk wezen in de voortbrenging de belangrijke rol vervult van grond. Grond, waarop de Vader is en de Zoon wordt te zijn. Hier ligt het uiteindelijk uitgangspunt bij het wezen, in tegenstelling tot de theologie van de Oosterse kerk, waar het uitgangspunt bij de Vader ligt. Biel staat hiermee in de traditie van Augustinus' triniteitsleer.

Het voortgebrachte onderscheidt zich van de voortbrenger. Maar omdat er tussen beiden een relatie van gelijkenis bestaat, kan het onderscheid niet werken door middel van iets absoluuts, maar werkt het door middel van iets relatiefs, namelijk de relatie „*generatio*“. Zo wordt duidelijk, dat de Zoon zich in niets van de Vader onderscheidt dan in de voortbrenging²⁴¹.

Deze manier van voorstellen heeft Biels definitie van *generatio* beïnvloed. Hij geeft er twee: „*generatio* is de productie van wat dan ook, niet uit niets“, en „*generatio* is de productie van een levende door een levende“²⁴². De laatste definitie is helemaal aangepast aan bovenstaande theorie over de voortbrenging van de goddelijke kenakt of van het goddelijk kenbeeld. In God immers is geen samengaan van materie en vorm, en daarmee vervalt voor God de eerste omschrijving van „*generatio*“. De omschrijving „productie van wat dan ook, niet uit niets“ houdt de mogelijkheid van een dergelijk samengaan in. Voor God betekent „*generatio*“ dus de voortbrenging van een levende door een levende (derhalve geen veroorzaking zonder meer), waarbij de levende precies wordt voortgebracht gelijkend op de voortbrenger en van dezelfde aard als de voortbrenger. Het enige verschil tussen voortbrenger en voortgebrachte in God is de voortbrenging zelf. Hieraan voegt Biel nog de bepaling toe, dat de levende voortgebracht moet worden op de wijze van zijn voortbrenging, daar zo de gelijkenis veiliggesteld wordt. Want zonder gelijkenis is er in God geen *generatio*. Aldus sluit Biel de voortbrenging des Geestes als vorm van generatie uit²⁴³.

Men zou echter kunnen opmerken, dat ook de Geest op zijn voortbrenger gelijkijkt, daar de Geest en zijn voortbrenger van hetzelfde goddelijk wezen zijn. Een opmerking, die de zorgvuldig gekozen definitie van „*generatio*“ weer op losse schroeven zet. Daarom moet Biel wel antwoorden, dat er in feite geen precieze definitie te geven is van het begrip „*generatio*“ in God. Want hier op aarde valt niet duidelijk te maken waarin het verschil tussen een generatie en spiratie is gelegen. Het verschil moet men geloven²⁴⁴.

Na het model van de kenakt in God komt het model van de wilsakt in God ter sprake. Weer is het goddelijk wezen uitgangspunt. Het wezen kan, door zichzelf te beminnen, beginsel zijn van iets dat gave is voor het beminde ob-

²⁴¹ Coll. 1, p. 390.

²⁴² Coll. 1, p. 388.

²⁴³ Coll. 1, p. 388–389.

²⁴⁴ Coll. 1, p. 392.

ject²⁴⁵. Als gave is het niet gelijkend of ongelijkend, maar valt het buiten de beeldorde. Het beminde object is niet zonder meer de Zoon. Vandaar dat Biel een instantie ontkent tussen het genereren en het spireren. Een dergelijke instantie zou suggereren, dat de Vader eerst de Zoon moet genereren om vervolgens de Geest te kunnen spireren. Het beminde object is echter het wezen zelf, dat als minnend de Vader en de Zoon is. De Vader en de Zoon zijn enerzijds één als minnend wezen, anderzijds twee als elkaar beminnend. De gave wordt door de Vader aan de Zoon gegeven en door de Zoon aan de Vader. Deze gave is de heilige Geest, die niet meer op de wijze van de voortbrenging wordt voortgebracht, dus niet meer als beeld of gelijkenis, doch als geschenk. Wel is de Geest als gave even volmaakt als de gever. Omdat in het spireren de gelijkenis met de spirerende(n) of voortbrenger(s) geen rol speelt is spireren geen genereren.

Nogmaals valt op dat de plaats van het goddelijk wezen erg belangrijk is. Het fungeert niet alleen om alles wat enigszins onderscheiden is te identificeren, maar hier vooral om de beide voortkomsten te kunnen gronden. Zonder het goddelijk wezen zouden de wezensakten van willen en kennen immers niet mogelijk zijn. Toch is het wezen geen vierde element naast de Vader, de Zoon en de Geest.

Nog op een andere manier dan aan de hand van het model van kennen en willen maakt Biel aannemelijk, dat de generatie zich van de spiratie onderscheidt. De voortkomst van de Zoon is niet dezelfde als die van de Geest. Want Zoon en Geest zijn werkelijk onderscheiden, derhalve zijn ook *generatio passiva* en *spiratio passiva* werkelijk onderscheiden. De *generatio activa* en de *spiratio activa* zijn niet werkelijk, doch slechts formeel onderscheiden. Want deze bestaan beide in de Vader. De *generatio passiva* en de *spiratio activa* bestaan beide in de Zoon. Hieruit volgt, dat de *generatio* en de *spiratio activa* samengaan. De *generatio* en de *spiratio passiva* gaan echter niet samen, zij zijn werkelijk onderscheiden²⁴⁶.

Daaruit blijkt, dat de regel van Boethius „alles in God is één waar geen tegengestelde relaties voorkomen“ aangevuld moet worden. Want *generatio* en *spiratio passiva* zijn geen tegengestelde relaties. Tegengestelde relaties zijn *generatio activa* en *passiva* of *spiratio activa* en *passiva*. Biel voegt daarom aan de regel van Boethius toe „of waar relaties samengaan“. *Generatio activa* en *spiratio activa* gaan samen, alsook *generatio passiva* en *spiratio activa*. Derhalve

²⁴⁵ Coll. 1, p. 392.

²⁴⁶ Coll. 1, p. 391–392; Biels tekst brengt een moeilijkheid met zich mee, p. 391 „... nam generatio actio et spiratio actio sunt in persona Patris, et generatio actio et spiratio sunt in persona Filii“ Hoe kan er echter in de Zoon een *generatio actio* (=activa) bestaan? Wij stellen daarom voor te lezen „... et generatio passio et spiratio sunt in persona Filii“.

kan de *spiratio activa* geen meervoudigheid in God veroorzaken. Meervoudigheid in God bewerken slechts de *generatio activa*, de *generatio passiva* en de *spiratio passiva*²⁴⁷.

Reeds bij de bespreking van de voortkomst des Zoons hebben wij een onderzoek aangekondigd naar de mate, waarin Biel Augustinus' psychologische triniteitsleer aanvaardt en toepast²⁴⁸. Juist in de context van het probleem hoe generatie en spiratie zich van elkaar onderscheiden lijkt een behandeling van Biels toepassing der psychologische triniteitsleer wel op haar plaats. Nergens uitdrukkelijker dan hier spreekt Biel over de ken- en wilsakt in trinitair verband.

De uitdrukking „psychologische triniteitsleer“ wordt met name gebezigd door Schmaus in zijn bekend werk „*Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*“. Ofschoon Schmaus geen uitgesproken omschrijving geeft van wat hij onder „psychologische triniteitsleer“ verstaat, wordt uit zijn boek duidelijk, dat hij er „de analogische verklaring van het triniteitsdogma met behulp van de psychologie“ mee bedoelt. Zo luidt trouwens de titel van de tweede afdeling van zijn werk²⁴⁹. Door de structuur van de menselijke ziel (psychologie) analoog te zien met de structuur van het goddelijk wezen poogt Augustinus het geloofsgeheim te verhelderen²⁵⁰.

Augustinus ziet, volgens Schmaus, het goddelijk wezen vooral als een eenheid waartoe zowel de faculteit van het kennen als die van het willen in onlosmakelijke verbondenheid behoren²⁵¹. Toch meent Schmaus, dat Augustinus de ziel niet voor een absolute enkelvoudige substantie houdt²⁵². Evenwel legt Schmaus de nadruk op het enkelvoudig karakter van de menselijke ziel en van het goddelijk wezen bij Augustinus.

De vergelijking tussen de structuur van de menselijke ziel en die van het goddelijk wezen gebeurt door analogie. Dat wil zeggen, dat de verschillen tussen beide groter zijn dan de overeenkomsten. Hoewel Schmaus beklemtoont, dat Augustinus in zijn *De Trinitate* nooit geaarzeld heeft — in de overtuiging dat de mens beeld van God is — de goddelijke voortkomsten vanuit het „zieleleven“ van

²⁴⁷ Coll 1, p. 392–393; Boethius, *Quomodo Trinitas Unus Deus* (PL 64, 1255).

²⁴⁸ De psychologische triniteitsleer is zo oud als de bewuste ontmoeting tussen christendom en Griekse filosofie. Zo is ze reeds in aanzet aanwezig bij Theophilus van Antiochië. Ook Origenes getuigt ervan: „De Zoon komt voort uit de Vader zoals de wil voortkomt uit het verstand“.

²⁴⁹ M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*. Münster, 1927, p. 195.

²⁵⁰ *Id.*, *Die Spannung von Metaphysik und Heilsgeschichte*, p. 503–518.

²⁵¹ *Id.*, *Die psychologische Trinitätslehre*, p. 151, 272 „Die Seelenkräfte sind die Seele selbst in ihrer verschiedenen Tätigkeitsweise. Sofern der Geist sich erinnert, heißt er Gedächtnis, sofern er erkennt, heißt er Vernunft, sofern er will, heißt er Wille.“

²⁵² *Ibid.*, p. 272 „Trotzdem ist die Seele keine absolut einfache Substanz.“

het goddelijk wezen te verklaren, moeten wij toch opmerken dat ook Augustinus zich onbekwaam betuigt het verschil tussen generatie en spiratie uiteen te zetten²⁵³. Hiermee wordt duidelijk, dat het er Augustinus in zijn *De Trinitate* niet om te doen is een strikte goddelijke psychologie op te bouwen. Het psychologisch moment boeit hem maar in zoverre hij de samenhang der drie goddelijke personen in hun eenheid kan verklaren²⁵⁴.

Daarom gaat Augustinus in zijn goddelijke psychologie ook niet zo ver als Duns Scotus, die precies weet uiteen te zetten hoe God kent en wil. Zo poneert Scotus een formeel onderscheid tussen de goddelijke attributen, terwijl deze bij Augustinus een veel uitdrukkelijker eenheid vormen. Duns Scotus beroept zich voor zijn *distinctio formalis* weliswaar op Augustinus, maar terecht merkt onder anderen Thomas Anglicus op, dat het formeel onderscheid der goddelijke attributen zich niet bij Augustinus laat lezen²⁵⁵.

Wanneer wij dus willen nagaan of Biel de psychologische triniteitsleer van Augustinus opneemt of verwerpt, moeten we ons de beperkte bovengeschetste draagwijdte van de uitdrukking „psychologische triniteitsleer“ wel bewust zijn.

Zoals we reeds in het eerste hoofdstuk vermeldten, zijn het vooral Schmaus, Vignaux, Oberman en Ernst die zich over het augustijns-psychologisch gehalte van Biels of Ockhams triniteitsleer — wat hier hetzelfde is — hebben uitgelaten. Volgens Schmaus wijst Ockham de psychologische verklaring af, vanwege het feit dat de goddelijke attributen synoniemen zijn. Evenals Augustinus noemen Ockham en Biel zich niet in staat het onderscheid tussen generatie en spiratie te verklaren²⁵⁶. Grane heeft er inmiddels op gewezen, dat Ockham en Biel door het absoluut en connotatief gebruik der begrippen „wil“ en „verstand“ erin geslaagd zijn enerzijds de psychologische triniteitsleer vast te houden en anderzijds te verhinderen, dat de goddelijke enkelvoudigheid

²⁵³ *Ibid.*, p. 413–414 „Augustinus läßt sonach die Dreipersönlichkeit Gottes in dem geistigen Leben Gottes begründet sein. Die göttlichen Prozessionen werden von ihm als Denken und Lieben charakterisiert. Diese Auffassung trägt im Werk über die Trinität keine Spur von Unsicherheit und Bedenken an sich. Sie ist das bedeutsamste und wichtigste Moment an der psychologischen Trinitätslehre des hl. Augustinus“. Augustinus, *Contra Maximinum* (PL 42, 770) „Quid autem inter nasci et procedere intersit de illa excellentissima natura loquens explicare quis potest. .Haec scio: distinguere autem inter illam generationem et hanc processionem nescio, non valeo, non sufficio“; Augustinus, *De Trinitate* (PL 42, 1092, 1095); T. HUIJBERS, Zelfkennis en Godskennis. — *Augustiniana* 4 (1954), 271–273.

²⁵⁴ A. SCHINDLER, Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre. Tübingen, 1965, p. 206.

²⁵⁵ M. SCHMAUS, Die Trinitätslehre des hl. Augustinus, p. 141; Scotus, *Ordinatio* 4, p. 267–270; Augustinus, *De Trinitate* (PL 42, 936, 942).

²⁵⁶ M. SCHMAUS, Der Liber Propugnatorius, p. 153, 249–250, 374. Zie hierboven hoofdstuk I, p. 17.

doorbroken wordt²⁵⁷. Vignaux ontzegt Ockham en Biel op grond van hun beklemtonen der identiteit tussen goddelijk wezen en attributen het opstellen van een goddelijke psychologie alsook een verklaring van de meervoudigheid der personen. Hij stelt de mening van Ockham en Biel tegenover die van Scotus, die een ontleding van Gods wezen wel toelaat²⁵⁸. Oberman merkt op, dat het niet juist is te zeggen, dat Ockham en Biel Augustinus' psychologische interpretatie van de betrekkingen binnen de Triniteit verwerpen. Deze opmerking is vooral tot Vignaux en Weijenborg gericht²⁵⁹. Ernst toont echter aan, dat Vignaux geen verwijt treft, daar deze nooit beweerd heeft, dat het laatmiddeleeuws nominalisme de psychologische triniteitsleer verwerpt, doch slechts, dat Ockham en de zijnen het psychologisme van Scotus laten vallen²⁶⁰. Obermans opmerking geldt dus alleen voor Weijenborg²⁶¹. Volgens Ernst geeft Biel niet door zijn appropriatieleer blijk de psychologische triniteitsleer toe te passen, zoals Oberman wil, maar eerder door het absoluut en connotatief gebruik der begrippen „wil“ en „verstand“²⁶².

Wij voelen het meest voor de oplossing van Grane, maar met deze aanvulling, dat Biel het traditiegegeven van de psychologische triniteitsleer niet min of meer uit sleur opneemt of zich enigmatische gedwongen voelt dit recht te doen. Van harte sluit hij zich, in navolging van Ockham, bewust nauw bij Augustinus aan en doet zelfs moeite het denken van de kerkvader in zijn eigen ken- en wilmodel te vangen²⁶³. Weliswaar legt Biel in het geheel van zijn triniteitsleer bijzonder grote nadruk op de eenheid van Gods wezen met diens willen en kennen, doch deze beklemtoning is ook bij Augustinus te vinden.

Met de behandeling van het verschil tussen generatie en spiratie heeft Biel de voortkomsten in de Triniteit geheel besproken. Wat onmiddellijk daarna volgt

²⁵⁷ L. GRANE, *Contra Gabrielem*, p. 67.

²⁵⁸ P. VIGNAUX, *Occam*, c. 881; *id.*, *Nominalisme*, c. 762, 783.

²⁵⁹ H. OBERMAN, *The Harvest*, p. 87.

²⁶⁰ W. ERNST, *Gott und Mensch*, p. 164–165.

²⁶¹ R. WEIJENBORG, *La charité dans la première théologie de Luther (1509–1515)*. – *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 45 (1950), 631 „En accentuant la simplicité radicale de Dieu, l'Ockhamisme refusait d'admettre entre les personnes divines les rapports psychologiques qui, depuis S. Augustin, avaient servi à expliquer d'une certaine manière la vie de la Trinité“.

²⁶² W. ERNST, *Gott und Mensch*, p. 165; H. OBERMAN, *The Harvest*, p. 87 „Love belongs equally to all three Persons, insofar as it is an aspect of God's essence, but it can also be used to signify especially the third Person of the Trinity“.

²⁶³ *Coll.* 1, p. 389 „Licet secundum beatum Augustinum plene distinguere inter generationem Verbi et processionem Spiritus Sancti non est possibile pro statu illo, possumus tamen aliquo modo ex his quae sunt in mente nostra, ad concipiendum ea quae in Deo sunt, assurgere quamvis sit magis dissimilitudo.“

rekenen wij tot de zendingen, namelijk de heilige Geest als gave aan de schepping, en zullen wij derhalve in het zesde hoofdstuk voorstellen²⁶⁴.

Het verschil tussen generatie en spiratie is een geloofsgegeven. Het valt in feite niet duidelijk te maken. Biel wijst de verklaring van Ailly af. Daar hij het geloofsgeheim toch inzichtelijk wil maken, neemt Biel, in navolging van Ockham, zijn toevlucht tot de grote kerkvader Augustinus. Ook deze acht zich niet in staat het geheim te doorvorsen, maar doet er toch een poging toe.

Vanuit het kennen en willen in de ziel des mensen stijgt Biel op naar het kennen en willen in het goddelijk wezen. De Vader brengt door te kennen een kenbeeld, liever een kenakt, voort, namelijk de Zoon, die in alles aan de Vader gelijk is behalve in de voortbrenging. Door te willen of elkaar te beminnen brengen Vader en Zoon een gave aan elkaar voort, de Geest, die als gave buiten de orde der gelijkenis staat. Toch lijkt ook de Geest door middel van het goddelijk wezen op Vader en Zoon, waardoor Biels zorgvuldig gekozen definitie van „generatie“ weer te niet wordt gedaan. Daarom moet Biel uiteindelijk bekennen, dat hij noch de goddelijke generatie noch de spiratie uitputtend kan omschrijven. Opvallend is Biels nauwe aansluiting bij Augustinus, waar hij in het model van willen en kennen de grondende rol van het wezen weet te handhaven zonder het tot een vierde element in de Triniteit te verheffen.

Enmaal het feit van het verschil tussen generatie en spiratie gegeven, moet Boethius' regel, die slechts over tegenovergestelde relaties spreekt aangevuld worden.

Tenslotte hebben we aan de hand van de draagwijdte der uitdrukking „psychologische triniteitsleer“ duidelijk willen maken, dat Biel in zijn triniteitsleer de augustijnse psychologie niet verwerpt, maar van harte en heel bewust deze weet toe te passen op zijn eigen kenmodel. Met name door het beklemtonen van de status van het concept als kenakt boven de opvatting van concept als kenbeeld. We hebben de indruk, dat Biel met opzet hier voor Augustinus kiest als voor de beste wijze waarop de *viator* het verschil tussen genereren en spireren kan duidelijk maken. Hij wendt dus de psychologische triniteitsleer daar aan, waar deze het meest nodig is en het beste tot haar recht komt.

Samenvatting

Het ligt voor de hand, dat de leer over de spiratie van de Geest zich vooral zal ontwikkelen door vergelijking met de generatie van de Zoon.

²⁶⁴ Coll. 1, p. 394 (d. 14 q. 1) „Utrum Spiritui Sancto competat duplex, processio temporalis scilicet et aeterna“; Coll. 1, p. 399 (d. 14 q. 2) „Utrum Spiritus Sanctus detur in propria persona vel tantum secundum sua dona“; Coll. 1, p. 404 (d. 15) „Utrum quaelibet persona possit mittere et mitti“; Coll. 1, p. 407 (d. 16) „Utrum persona divina visibiliter mittatur“.

Ook in de spiratieleer heeft het geloof het laatste woord. Het geloof leert het feit en het aantal der voortkomsten; dat er één niet-voortgebrachte en twee voortgebrachte goddelijke personen zijn; dat de Vader en de Zoon gezamenlijk spireren; dat dus de Geest ook uit de Zoon voortkomt; dat de Geest zelf niet voortbrengt, ondanks het feit dat Hij op dezelfde wijze liefheeft als de Vader en de Zoon; dat er tenslotte een onderscheid is tussen genereren en spireren.

Behalve de geloofsgegevens nemen ook kerkvaders als Hilarius en Augustinus, leraren als Anselmus en Richard van Sint Victor, concilies als dat van Constantinopel, het vierde Lateraans concilie en het tweede concilie van Lyon, en symbola als het „*Quicumque*“ hun plaats als *auctoritas* in. Bovendien fungeren zegsvlieden als Ockham, Gregorius van Rimini, Holcot, Oyta, Adam Woodham en Ailly.

In het voorbijgaan neemt Biel een belangrijke gedachte van Thomas van Aquino over inzake dogma-ontwikkeling en veroordeelt hij het conciliarisme.

We kunnen in de spiratieleer twee belangrijke strekkingen onderkennen. Op de eerste plaats Biels bewogenheid het onderscheid tussen Zoon en Geest en tussen genereren en spireren duidelijk te maken. Op de tweede plaats Biels zorg de eenheid van Vader en Zoon in het spireren te benadrukken. Hierin schuilt een apologetisch moment tegenover de Oosterse Kerk.

Met het laatste punt beginnend valt ons op, dat Biel problemen die niet door het geloofsgegeven worden opgelost, zelf op een ontologische wijze, door het invoeren van een *constitutum* dat geen persoon is, en op een daaraan beantwoordende logische wijze, door het invoeren van de *suppositio mediata*, oplost. Door de geheimvolle trinitaire structuur gedwongen waarin de Vader en de Zoon als eenheid de Geest spireren, zoekt Biel naar een zijnswijze, het *constitutum*, dat Vader en Zoon als eenheid omvat, doch dat tegelijkertijd de tweevoudigheid recht doet. De tweevoudigheid immers is belangrijk vanwege de alteriteit, die vereist wordt voor een wederzijdse liefde. Biel heeft het *constitutum* dus nodig om het bijzonder karakter der spiratie als eenheid en alteriteit te schetsen. Hij ontwikkelt zijn gedachten over het *constitutum* in discussie met Ailly, die de eenheid niet voldoende weet te handhaven, en met Gregorius van Rimini, die vreest dat het nieuwe *constitutum* een vierde persoon meebrengt. Gregorius' vrees wordt voorkomen door gebruik te maken van de *suppositio mediata*. Deze is de neerslag van het bestaan der *distinctio formalis* op het vlak van de propositie. Biel voert haar in om door middel van een derde term het verwisselen van twee andere termen in de propositie mogelijk te maken. Nog op een tweede manier tracht Biel Gregorius' bezwaar te ontzenuwen, door namelijk de regel te hanteren die zegt, dat er in de Triniteit evenveel personen zijn als er werkelijk onderscheiden relaties bestaan. Welnu de *spiratio activa* is geen werkelijk onderscheiden relatie. Daarom is de loutere *spiratio activa* niet voldoende om met het wezen een vierde goddelijke persoon te vormen.

Een aanzet van de *suppositio mediata* vinden we reeds bij Ockham. Ailly werkt de gedachte uit en Biel neemt haar in het uiterste geval over. Later zal Luther Biels en Ailly's pogen verwerpen.

Wanneer Biel het onderscheid tussen Zoon en Geest, alsook tussen genereren en spireren tracht te verduidelijken, is het opvallend, hoe hij hierbij wél, in tegenstelling tot zijn generatieleer, schepsellijke modellen hanteert. Om het verschil tussen generatie en spiratie uit te leggen, maakt hij gebruik van de door Augustinus ontwikkelde psychologische triniteitsleer waarin aan de hand van het kennen de generatie en aan de hand van het willen de spiratie verklaard wordt.

Bij de generatieleer wilde Biel deze modellen niet toepassen om de eenheid in God geen afbreuk te doen. Bovendien kennen en willen de Zoon en de Geest ook, zodat eveneens deze personen in de trant van het ken- en wilmodel zouden kunnen voortbrengen.

In zijn spiratieleer wordt Biel niet ontrouw aan zijn eerder gegeven argumenten. Het ken- en wilmodel voert hij thans niet aan om de generatie als zodanig of de spiratie op zich duidelijk te maken, maar om het onderscheid tussen beide te illustreren. De goddelijke productiviteit is volgens Biel op geen enkele wijze in schepsellijke modellen te vangen.

Toch zou het onjuist zijn te menen, dat Biel slechts noodgewongen zijn toevlucht neemt tot Augustinus' psychologische triniteitsleer. Want reeds bij de behandeling van de generatie tracht hij het traditiegegeven van de Zoon die *per modum intellectus* voortkomt te bewaren door gebruik te maken van het onderscheid in absolute en connotatieve termen. Maar de eenheid van Gods wezen in zijn, kennen en beminnen blijft voor Biel een zaak van het grootste gewicht. Dat Biel het ken- en wilmodel slechts als een betrekkelijk kader beschouwt en ze niet als model op zich in staat ziet de generatie en de spiratie te verklaren, blijkt uit het laten vallen van de zorgvuldig gekozen definitie van „generatie“. Uiteindelijk heeft de *viator* geen weet van spiratie noch van generatie. In een goddelijke psychologie als zodanig stelt Biel derhalve geen belang. Daarom wijst hij een door Thomas en Scotus ontwikkelde psychologische verklaring af.

Door het verschil tussen absolute en connotatieve termen toe te passen, bovendien door de psychologische triniteitsleer aan te wenden, poogt Biel aanmerkelijk te maken dat de generatie van de spiratie onderscheiden is. Tegelijkertijd blijft hij de eenheid van het wezen beklemtonen. Dit treedt bijzonder duidelijk aan de dag, waar hij de volmaaktheid des Geestes schetst aan de hand van het begrip „vrijheid“. Hij ziet kans om enerzijds de woorden „vrij“ en „natuurlijk“ behorend bij Geest en Zoon, tegenover elkaar te stellen, maar anderzijds dezelfde begrippen van zulke schakeringen te voorzien, dat de eenheid van het wezen onaangetaast blijft. Want ook de Geest is natuurlijk of noodzakelijk God; dat

betekent hier: is niet gedwongen God. Door zijn noodzakelijkheid is de Geest even volmaakt als de Vader en de Zoon, wier volkomenheid met die van de Geest gegrond is op de identificerende en grondende rol van het goddelijk wezen.

In de Triniteit is er slechts één grondend beginsel, geen twee afzonderlijke, bijvoorbeeld kennen en willen. Het wezen is in één: zijn, kennen en willen, en draagt als zodanig de generatie en de spiratie. Hiermee sluit Biel nauw aan bij de leer over de allerheiligste Drievuldigheid van de kerkvader Augustinus.

HOOFDSTUK VI

UITLEG VAN TERMEN EN NAMEN

Nadat wij in het vorige hoofdstuk het goddelijk leven in zijn voortkomsten hebben beschouwd vanuit Biels *Collectorium*, zullen we in dit laatste hoofdstuk de termen en namen verduidelijken, die onze auteur in zijn spreken over de allerheiligste Drievuldigheid hanteert.

Met opzet hebben wij de titel van dit hoofdstuk zo breed mogelijk gekozen, daar hij de grote verscheidenheid van onderwerpen moet kunnen dekken. Eerder spraken we reeds over het feit, dat men de triniteitsleer moeilijk kan ontleiden in een wordings- en een zijnsleer, daar de eeuwige wording der Triniteit haar oneindig zijn uitmaakt¹. Na derhalve de voortkomsten behandeld te hebben rest ons slechts de beschouwing van sommige technische termen als „*persona*“, „*relatio*“, „*proprietas*“ enz., en van verschillende namen als „ongeboren“, „Woord“, „gave“ enz., ten einde de samenhang der personen niet alleen in hun onderscheidenheid doch ook in hun overeenkomst uiteen te zetten.

Dit laatste hoofdstuk zal uit drie delen bestaan. Op de eerste plaats uit een vergelijking der goddelijke personen met elkaar, waarin gezocht wordt naar hun overeenkomsten en gemeenschappelijkheid. Op de tweede plaats uit een beschouwing van de inhoud van het woord „relatie“, zijnde het belangrijkste gemeenschappelijke begrip in trinitair verband. Op de derde plaats uit een onderzoek naar de toepassing van geëigende namen voor de afzonderlijke personen, waarin we ook aandacht zullen schenken aan het heilseconomisch aspect der Triniteit².

DE GODDELIJKE PERSONEN IN HET ALGEMEEN

In de eerste afdeling van dit hoofdstuk willen we de overeenkomst der goddelijke personen in gelijkheid en macht ter sprake brengen. Vanuit deze overeenstemming wordt het begrip „*circumincessio*“ ingevoerd, waaraan vragen vastzitten over het gebruik van het woord „*solus*“ in de Triniteit of over de toelaat-

¹ Zie hoofdstuk V, p. 133.

² Overzicht van de in dit hoofdstuk behandelde distincties. I: de goddelijke personen in het algemeen, d. 19; d. 20; d. 21; d. 24. II: persoon en relatie, d. 23; d. 25; d. 26; d. 27, q. 1; d. 30; d. 31; d. 33; d. 34. III: de drie goddelijke personen afzonderlijk, d. 28; d. 29; d. 32; d. 27, q. 2 en 3; d. 14, q. 1 en 2; d. 15; d. 16; d. 18.

baarheid van het categorematisch of syncategorematisch, het exclusief of precies-betekennend gebruik van „alleen“. Tenslotte behandelen wij de invloed, die het telwoord „drie“, verwijzend naar de drie afzonderlijke personen, op het trinitair discours uitoefent.

De gelijkheid der personen in volmaaktheid en macht

Als de twee voornaamste eigenschappen, die de goddelijke personen met elkaar gemeen hebben noemt Biel hun gelijkheid in volmaaktheid en in macht³. Reeds eerder is gewezen op hun gelijkheid in eeuwig bestaan⁴.

De gelijkheid der personen in volmaaktheid is gestoeld op het identificerende wezen. Zoals het wezen de werkelijk onderscheiden personen enigt, zo is het wezen ook dezelfde grootte die de personen bezitten.

Biel geeft een ontleding van de begrippen „grootte“ en „gelijkheid“ om duidelijk te maken over welke soort grootte en gelijkheid het hier gaat. Iets kan een grootte hebben van omvang, van intensiteit, van verzameling of van volmaaktheid. In deze opeenvolging ligt een zekere orde. Immers, wat grootte heeft in omvang heeft het ook in volmaaktheid, maar niet omgekeerd. „Grootte“ is een relatief, geen absoluut begrip. Daarom hangt het samen met het begrip „gelijkheid“. Zoals er grootte is van verschillende orde, zo bestaat er ook gelijkheid van verschillende orde: gelijkheid in volmaaktheid, in verzameling, in intensiteit of in omvang. De correspondentie tussen grootte en gelijkheid verloopt echter niet parallel. Want in de soorten gelijkheid sluit de laatste de voorgaande niet noodzakelijk in, wat bij grootte wel het geval is⁵.

De goddelijke personen bezitten slechts grootte in volmaaktheid, en in volmaaktheid zijn ze dan ook gelijk⁶. Grootte en gelijkheid voegen niets toe aan de persoon; ze zijn attributen van het wezen en als zodanig niet van het wezen te onderscheiden. „Gelijkheid“ zegt geen werkelijke relatie uit⁷. Want „gelijkheid“

³ Coll. 1, p. 474 (d. 19, q. 1) „Utrum personae divinae sint secundum magnitudinem perfecte aequales“; Coll. 1, p. 483 (d. 20) „Utrum personae divinae sint aequales secundum potentiam“; M. SCHMAUS, *Der Liber Propugnatorius*, p. 570–572; F. WETTER, *Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus*, p. 419–434; E. GARCÍA LESCÚN, *La teología trinitaria*, p. 207–218; E. BORCHERT, *Die Trinitätslehre des Johannes de Ripa*, p. 381–424.

⁴ Zie hoofdstuk V, p. 168.

⁵ Coll. 1, p. 476–477; Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum* I, d. 19, q. 1, K; Augustinus, *De Trinitate* (PL 42, 929); Ps-Augustinus, *De Cognitione Verae Vitae* (PL 40, 1009); Augustinus, *De Trinitate* (PL 42, 912).

⁶ Coll. 1, p. 478.

⁷ Coll. 1, p. 486, tegen Scotus, zie F. WETTER, *Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus*, p. 431.

is het *abstractum* van „gelijk“, dat gezegd wordt van de persoon⁸. Zelfs indien men „grootte“ als een attribuut van een relatie, bijvoorbeeld vaderschap, beschouwt, dan nog zijn de relaties even groot, want ze zijn even volmaakt.

Gelijkheid in grootte is evenwel niet hetzelfde als identiteit. De relaties noch de personen zijn identiek met elkaar, maar ze zijn wel gelijk in volmaaktheid⁹. De woorden „gelijkheid“, „gelijkendheid“, „identiteit“ willen derhalve niets anders zeggen, dan dat de personen hetzelfde wezen bezitten¹⁰. Er zijn aldus twee benaderingen mogelijk: vanuit het wezen bezien is er één grootte, één identiteit; vanuit de personen bezien zijn er gelijke grootten, die in de ene grootte des wezens geïdentificeerd worden¹¹.

De gelijkheid in macht staat niet op hetzelfde plan als de gelijkheid in volmaaktheid. „Volmaaktheid“ is een term voor de binnentrinitaire verhoudingen. „Macht“ is een term voor de Triniteit zoals ze optreedt naar buiten. Het is duidelijk dat, daar wezen en macht in de Triniteit identiek zijn, de personen alle drie even machtig zijn of evenveel vermogen. „Macht“ wordt hier gereserveerd voor de macht van de drie goddelijke personen, welke macht uitgedrukt ligt in de schepsellijke effecten¹². Biel volgt hier de spreekwijze der vaders, met name Augustinus, die het woord „macht“ alleen gebruikt met betrekking tot de contingente schepping¹³. In dit verband noemt Biel de macht van de Vader om voort te brengen geen eigenlijke macht. Want het voortbrengen is een noodzakelijk gebeuren, het is geen *factibile*, geen contingent feit. Het woord „almacht“ moet dan ook zo worden opgevat, dat „al“ niet bedoelt de volledigheid van macht aan te wijzen, maar de volledigheid van effecten¹⁴. Door deze uitleg slaagt Biel erin de gelijkheid der personen naar binnen en naar buiten te handhaven. De personen zijn alle drie gelijk in macht naar buiten, zowel wat betreft alle effecten, als wat betreft de volkomenheid der effecten. De Triniteit treedt naar buiten als eenheid op¹⁵.

De redenering betreffende het woord „macht“ binnen de Triniteit komt uiteraard overeen met die betreffende het woord „volmaaktheid“. Daarom mag men „macht“ in de intertrinitaire verhoudingen en „macht“ in de wer-

⁸ Coll. 1, p. 486.

⁹ Coll. 1, p. 478.

¹⁰ Coll. 1, p. 479.

¹¹ Coll. 1, p. 477.

¹² Coll. 1, p. 484, Biel volgt hier de strekking van Scotus, zie F. WETTER, Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus, p. 423–435.

¹³ Coll. 1, p. 485; Ps. Augustinus (= Fulgentius Ruspensis), *De Fide ad Petrum* (PL 40, 761).

¹⁴ Coll. 1, p. 485.

¹⁵ Coll. 1, p. 486.

king van de Triniteit naar buiten niet met elkaar vergelijken. Het zijn disparate termen, die niet samengaan en derhalve onvergelijkbaar zijn¹⁶.

De innige verbondenheid der personen door inwoning in elkaar

De gelijkheid in volmaaktheid der personen en het feit, dat de drie personen tesamen niet volmaakter zijn dan één persoon, geeft aanleiding tot het ontwikkelen van de gedachte dat de goddelijke personen op een bijzondere wijze in elkaar bestaan¹⁷.

In de scheppelijke wereld zijn er twee vormen van bestaan in iets. Op de eerste plaats de bevattelijkheid; het ding wordt door zijn plaats omsloten. Het gaat hier om het naast elkaar bestaan van substanties. Waar het ene lichaam is kan het andere niet zijn. Er is hier distantie, uitgebreidheid. Op de tweede plaats een innige aanwezigheid zonder distantie, zoals het accident aanwezig is in de substantie of de vorm in de materie of zoals een geestelijke substantie, bijvoorbeeld een engel, op een plaats is¹⁸. Doch voor de goddelijke personen geldt een bijzondere vorm van bestaan-in, die in de scheppelijke wereld zijn weerga niet kent. Het is een innige aanwezigheid in elkaars substanties, als substantie in substantie, de *circumincessio*. Aan deze bestaanswijze zijn drie voorwaarden verbonden: 1) de substanties moeten werkelijk onderscheiden zijn; 2) de substanties moeten op innige wijze aan elkaar aanwezig zijn, met andere woorden, ze moeten een betrekking hebben tot elkaar; 3) de substanties moeten samen één enkelvoudig wezen zijn¹⁹. Sommigen voegen hier nog een vierde voorwaarde aan toe: de substanties moeten formeel persoon zijn, hiermee de persoonconstituerende relaties uitsluitend²⁰.

Dit bestaan-in is in de scheppelijke wereld niet te vinden, want, hoewel God in de menselijke ziel op een innige wijze aanwezig is, is daar geen sprake

¹⁶ Coll. 1, p. 301–302; 488; A. MAIERU, *Terminologia logica della tarda scolastica*. Rome, 1972, p. 185, waaruit blijkt dat *termini disparati* termen zijn, die niet met elkaar te verenigen zijn, zoals „mens“ en „ezel“ in de propositie „de mens, die een ezel is, loopt“: „Termini disparati . . . possunt se mutuo a sua suppositione alienare“.

¹⁷ Coll. 1, p. 480 (d. 19, q. 2) „Utrum quaelibet persona sit in alia per circumincessionem“; M. SCHMAUS, *Der Liber Propugnatorius*, p. 569–570; *id.*, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, p. 150; *id.*, *Perichorese*. – *LThK* 8 (1963), 274–276; A. STOHR, *Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura*, p. 174–176; J. SCHNEIDER, *Die Lehre vom dreieinigen Gott*, p. 181–188; F. WETTER, *Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus*, p. 436–445; E. BORCHERT, *Die Trinitätslehre des Johannes de Ripa*, p. 368–380.

¹⁸ Coll. 1, p. 480.

¹⁹ Coll. 1, p. 480.

²⁰ Coll. 1, p. 481.

van consubstantialiteit en wordt dus niet aan de derde voorwaarde voldaan²¹. Deze bestaanswijze is dan ook voor de mens onbegrijpelijk en niet te bewijzen, ofschoon Biel zich wel aan een *persuasio* wil wagen. Hij doet dit door allerlei redenen op te sommen, die de onmogelijkheid van een dergelijke bestaanswijze moeten aantonen en vervolgens door deze redenen met voorbeelden uit de schepping te weerleggen. Hiermee suggereert hij de mogelijkheid van de *circuminessio* in God, hetgeen voor God meteen feitelijkheid inhoudt²².

Behalve menselijke redenering kan men ook de Schrift nog te hulp roepen, die zegt, dat iedere persoon in de ander is²³. Per definitie zijn alleen de personen door *circuminessio* in elkaar aanwezig; niet het wezen in de persoon, noch de relatie in het wezen, noch de relatie in de persoon. Want hun ontbreekt het werkelijk onderscheid²⁴. Voor hen, die de vierde voorwaarde hebben toegevoegd van het formeel-persoon-zijn, zijn zelfs de werkelijk onderscheiden relaties van *circuminessio* uitgesloten²⁵. Doch de anderen menen, dat ook de werkelijk onderscheiden relaties door *circuminessio* in de persoon zijn²⁶.

Vanuit de voorwaarden ten behoeve van de *circuminessio* gesteld, kan men zeggen, dat zowel de relatie als het wezen meewerken aan de *circuminessio*. De relatie, doordat ze het onderscheid der personen bewerkt, en dit onderscheid wordt voor de *circuminessio* vereist. Het wezen, doordat het de consubstantialiteit bewerkt. En beide, zowel relatie als wezen, doordat ze de innige verbondenheid bewerken²⁷.

Dat de Vader in de Zoon is door *circuminessio* wil echter nog niet zeggen, dat de Vader daarom door de productie z i j n ontvangt. Door de productie ontvangt Hij een nieuwe naam: „Vader“²⁸. Ofschoon de *circuminessio* de personen op de meest innige wijze bindt, verdwijnt de trinitaire structuur der relaties daardoor toch niet.

Vanuit de in de vorige paragraaf geschetste gelijkheid der personen en hun innige verbondenheid in hun bestaan in elkaar, zal het duidelijk worden dat men bedacht moet zijn op de gevolgen, wanneer in een propositie de goddelijke persoonsnaam het woordje „alleen“ toegevoegd krijgt. Het hangt af van het categoriematisch of syncategorematisch gebruik ervan, of een dergelijke propositie

²¹ Coll. 1, p. 480.

²² Coll. 1, p. 481.

²³ Coll. 1, p. 481; Joh. 14, 10 „Geloof ge niet dat Ik in de Vader ben en de Vader in Mij is?“ Deze tekst wordt reeds door Scotus aangehaald, F. WETTER, Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus, p. 437.

²⁴ Coll. 1, p. 481; Ailly, *Quaestiones*, I, q. 10, art. 2, E.

²⁵ Coll. 1, p. 481.

²⁶ Coll. 1, p. 482.

²⁷ Coll. 1, p. 481–482.

²⁸ Coll. 1, p. 482.

geldig is of niet. Biel geeft daartoe een ontleding van het woordje „alleen“, waarvoor hij gebruik maakt van de *Summa Logicae* van Ockham²⁹.

Omwille van de *circumincessio* noemt Biel de drie goddelijke personen een *consortium*, waarvan de leden niet los van elkaar te denken zijn. Daarom is het ook onmogelijk de Vader in de zalige aanschouwing afzonderlijk te zien of zich afzonderlijk in de Zoon of de Geest te verheugen³⁰.

Het getal „één“ in de Triniteit

Wegens de meervoudigheid der personen last Biel bij de behandeling van het begrip „persoon“ een afzonderlijke distinctie in over het getal. De Kerk leert immers, dat God één is en drie. Men kan zich echter afvragen of het wel mogelijk is over God getallen uit te zeggen. Voegen deze getallen wellicht een nieuwe werkelijkheid aan God toe?³¹

De gestelde vraag beantwoordt Biel in navolging van Ockham negatief. Ockham keert zich tegen Thomas, die beweert dat het getal „één“, in zoverre het verwisselbaar is met „zijnde“, niets toevoegt aan het zijnde; doch in zoverre het getal telbeginsel is, uitgangspunt van al het tellen, het behoort tot het *genus* kwantiteit en als zodanig iets toevoegt aan het zijnde. Ockham wijst deze mening af op grond van het feit, dat dezelfde zaak dan twee eenheden zou bezitten, hetgeen onmogelijk is³².

Biel geeft, Ockham volgend, verschillende betekenissen van „één“. De term „één“ loochent iedere vorm van meervoudigheid. Daarom wordt „één“ in oneigenlijke zin gebruikt, wanneer het supposeert voor een verzameling zaken in haar geheel, zoals volk of leger. Maar in strikte zin gebruikt loochent het drie vormen van meervoudigheid. 1) Een meervoudigheid van werkelijk onderscheiden delen. Tegen deze achtergrond wordt de engel één genoemd, omdat hij niet bestaat uit werkelijk onderscheiden delen. 2) Een meervoudigheid van delen van eenzelfde bestaanswijze, bijvoorbeeld de witheid van een witte muur. 3) Een

²⁹ Coll. 1, p. 489 (d. 21) „Utrum haec sit concedenda de virtute sermonis ‚Solutus Pater est Deus‘“; Ockham, *Summa Logicae*, pars II, c. 17; J. SCHNEIDER, Die Lehre vom dreieinigen Gott, p. 196–200.

³⁰ Coll. 1, p. 491, Augustinus, *De Trinitate* (PL 42, 945, 832, 831); vergelijk Coll. 1, p. 115–121, en hoofdstuk V, p. 143.

³¹ Coll. 1, p. 507 (d. 24, q. 1) „Utrum unitas qua Deus dicitur unus sit aliquid additum Deo“; J. SCHNEIDER, Die Lehre vom dreieinigen Gott, p. 189–196; M. SCHMAUS, Der Liber Propugnatorius, p. 435–436; F. WETTER, Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus, p. 435–436; E. GARCÍA LESCÚN, La teología trinitaria, p. 115–122; E. BORCHERT, Die Trinitätslehre des Johannes de Ripa, p. 432–444.

³² Coll. 1, p. 507; Thomas, *Summa Theologica* I, q. 11, art. 1 ad primam; Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 24, q. 1, C.

meervoudigheid van delen, die elk vanuit een andere bestaanswijze komen, bijvoorbeeld materie en vorm in het *compositum*³³.

„Eén“ strikt opgevat voegt aan het zijnde geen nieuwe werkelijkheid toe, noch voegt het een substantie toe, noch een accident. Deed het dit wel, dan zou men zich kunnen afvragen, waardoor de toegevoegde zaak één is. Indien ook weer door een toegevoegde zaak, dan zou er een oneindige voortgang zijn. Dus is de zaak één door zichzelf. Er wordt ook geen nieuwe werkelijkheid toegevoegd vanwege de ontkenning van meervoudigheid, welke ontkenning door „één“ wordt bevat. Want een ontkenning is geen eigen werkelijkheid, doch slechts een predicering en voegt dus geen nieuwe zaak toe³⁴.

Vanuit de ontkenning van meervoudigheid wil Biel „één“ als volgt omschrijven: het is een zijnde, dat niet meerdere zijnden is³⁵. Hier zien we dat Biel, zoals hij het ene zijnde onderscheidt van het andere door het zijnde zelf, ook het enige zijnde van meerdere zijnden onderscheidt door het ene zijnde zelf. De propositie „het ene is niet het vele“ vormt als het ware de optelsom van de meerdere malen toegepaste propositie „het ene is niet het andere“³⁶.

Biel stelt vast, dat „één“ en „zijnde“ in een *suppositio personalis* voor hetzelfde staan. In zo'n geval verschillen ze niet van elkaar. Doch wanneer we de termen in *suppositio materialis* nemen of in *suppositio simplex*, dan zijn ze wel verschillend³⁷.

Ook volgens de tweede en derde opvatting van „één“, voortspruitend uit de betekenissen van „meervoudigheid“, wordt geen nieuw zijnde aan het bestaande toegevoegd. Als men immers het bestaande zijnde in delen verdeelt, dan is ieder deel toch weer één, ofschoon men geen nieuw zijnde toevoegt³⁸.

Wanneer we de drie betekenissen van „één“ op God willen toepassen, moeten we wel bedenken, vanwege de loochening van een meervoudigheid van werkelijk onderscheiden delen, dat slechts de eerste betekenis voor God opgaat. Hem op deze wijze „één“ noemen sluit niet in, dat Hem een nieuw zijnde wordt toe-

³³ Coll. 1, p. 507–508.

³⁴ Coll. 1, p. 508–509. Naar aanleiding van het statuut der negatie, welke conceptueel van aard is, haalt Biel Ockham aan, waar deze een uitgebreide beschouwing geeft over de betrekking tussen verstand en werkelijkheid. De verstandelijke oordelen zijn afhankelijk van de werkelijkheid. Met ander woorden: ook als er geen oordeel plaats vindt, is de werkelijkheid wat ze is. Toch vindt het aaneenknopen van zaken slechts plaats door middel van het verstand. Formeel kan men daarom niet zeggen, dat, afgezien van de werking van het verstand, de werkelijkheid er zo of zo uitziet. Zie Coll. 1, p. 511–512; Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum* I, d. 24, q. 1, O.

³⁵ Coll. 1, p. 509.

³⁶ Coll. 1, p. 509 „Sic enim A dicitur unum; quia A est ens, et A non est B nec C nec aliud ens ab A nec alia essentia“.

³⁷ Coll. 1, p. 511.

³⁸ Coll. 1, p. 509.

gevoegd. Biel stoelt zijn argumentatie op het feit, dat God één zijnde is en niet meerdere zijnden. Dus ook voor God geldt het bijeen horen van zijnde en eenheid. Men mag God daarom met het volste recht „één“ noemen³⁹.

Het getal „drie“ in de Triniteit

In de vorige paragraaf zagen wij, dat het getal „één“ niets werkelijks aan het bestaande zijnde toevoegt. In deze paragraaf benadrukt Biel dat ook meervouden van „één“ dat niet doen⁴⁰. Hij volgt hierin wederom Ockham. Zijn bewijs komt er op neer, dat de zaken hun getal behouden, ook indien men al het andere uitschakelt, dat niet tot die zaken behoort. Met andere woorden: drie mensen blijven drie mensen, wat men er ook aan toevoegt of aan onttrekt⁴¹.

Tegenover een viertal opvattingen over het getal plaatst Ockham de zijne, welke Biel overneemt: het getal supposeert voor zaken en connoteert dat er meerdere zijn⁴². Zo supposeert „volk“ niet voor één zaak maar voor een groot aantal. Hoewel het getal voor meerdere zaken supposeert is het concept „getal“ enkelvoudig van aard. Het verschil tussen zijn suppositionele functie en zijn statuut wordt duidelijk als we beseffen, dat het getal, ofschoon behorend tot het predicament „kwantiteit“, substanties en kwaliteiten aanwijst. Toch wordt het getal niet volgens substanties en kwaliteiten onderscheiden, maar volgens het predicament „kwantiteit“. Aldus onderscheidt men het getal niet volgens de betekenden, maar volgens zijn eigen statuut als teken. Zo worden tien mensen en tien engelen onderscheiden volgens het predicament „substantie“ in twee *species* en volgens het predicament „kwantiteit“ in de ene *species* „tien“⁴³.

Men kan de getallen indelen in essentiële, accidentele en mathematische getallen. Het essentiële getal is voorbehouden aan die zaken, waaraan het getal noodzakelijk toekomt, zijnde zaken die niet tot een andere zaak samen te brengen zijn, zoals drie engelen. Het accidentele getal komt toe aan die zaken die samen te brengen zijn tot één zaak, zoals twee wateren. Boven beide staat het

³⁹ Coll. 1, p. 510.

⁴⁰ Coll. 1, p. 512 (d. 24, q. 2) „Utrum Trinitas personarum sit verus numerus“; Ockham, *Super 4 Libros sententiarum*, I, d. 24, q. 2.

⁴¹ Coll. 1, p. 512–513; Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 24, q. 2, A–C; Coll. 1, p. 515.

⁴² De uitgevers der kritische uitgave geven Biel als volgt weer: „...et sicut populus non supponit pro rebus...“, Coll. 1, p. 513. Beter had men „populus“, zijnde een woord of concept tussen aanhalingstekens kunnen plaatsen.

⁴³ Coll. 1, p. 513; Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 24, q. 2, P; *id.*, *Centilogium*, concl. 64–70. Biel neemt Ockham als auteur van het *Centilogium* aan. Over het auteurschap van dit werk zie P. BOEHNER, *The Medieval Crisis of Logic and the Author of the Centilogium Attributed to Ockham*. – CAO, p. 351–372.

mathematische getal dat absoluut is, zonder betrokken te zijn op bepaalde zijnden. Het is een concept dat gemeen is aan de essentiële en accidentele getallen⁴⁴.

Doch ook nog op een andere manier kan men de getallen indelen, namelijk als tellend en als geteld getal. Het tellend getal is het concept waarmee geteld wordt, de eenheid of maat waarmee gemeten wordt. Het getelde getal of de hoeveelheid is een meervoudigheid van wezenlijk verschillende eenheden, waarvan elke eenheid kleiner is dan de meervoudigheid. In deze omschrijving zijn drie voorwaarden verwoord: 1) het moet een meervoudigheid zijn, die met een bepaalde maat gemeten wordt; 2) het geheel moet groter zijn dan elk der delen; 3) de eenheden moeten wezenlijk van elkaar onderscheiden zijn. Dit is de strikte opvatting van geteld getal. Er bestaat ook nog een bredere opvatting, die de laatste twee voorwaarden laat vallen⁴⁵.

Het zal duidelijk zijn, dat het geteld getal niet op strikte wijze uitgezegd kan worden van de goddelijke zaken, wegens de laatste voorwaarde: de eenheden moeten wezenlijk van elkaar onderscheiden zijn. De goddelijke personen zijn immers niet wezenlijk van elkaar onderscheiden, doch slechts werkelijk; juist in het wezen zijn ze geëinigd⁴⁶. De bredere betekenis van geteld getal is echter wél op God van toepassing. Evenmin als het getal „één“ iets toevoegt aan het zijnde, voegt welk getal dan ook iets toe aan God, noch voegt het getal „drie“ iets toe aan de drie goddelijke personen. Daarom ook verwijst het getal „trinitas“ naar niets anders dan naar de persoon van de Vader en van de Zoon en van de Geest. Strikt genomen evenwel zijn de Vader, de Zoon en de Geest geen drietal, want ze zijn wezenlijk één en enkelvoudig. Maar indien getal wordt aanvaard voor werkelijk onderscheiden zaken, zijn op deze wijze de goddelijke personen drie in getal⁴⁷.

De tweede voorwaarde gesteld aan het geteld getal in strikte opvatting luidt, dat het geheel groter moet zijn dan elk zijner delen. Hoe valt dit op de Triniteit toe te passen? De Triniteit heeft weliswaar geen delen, maar als gesteld wordt dat in het raam der meervoudigheid het getal „drie“ groter is dan het getal „één“ van één persoon of „twee“ van twee personen, dan voldoet de Triniteit aan de voorwaarde. Doch in het raam der volmaaktheid is de gehele Triniteit niet groter dan één van haar personen. Biel verwoordt dit, een pro-

⁴⁴ Coll. 1, p. 514. Biel geeft nog een andere betekenis aan essentiële en accidentele getallen. Een betekenis die men ook kan vinden bij Thomas, *Summa Theologica*, I, q. 30, art. 3, corp. Thomas noemt ze materiële en formele getallen. De essentiële getallen zijn volgens Biel van toepassing op wezens zonder uitgebreidheid, bijvoorbeeld engelen, de accidentele getallen op wezens met uitgebreidheid, Coll. 1, p. 513.

⁴⁵ Coll. 1, p. 514; Boethius, *De Arithmetica* (PL 63, 1083); Aristoteles, *Metaphysica*, X, c. 1; ps. Dionysius, *De Divinis Nominibus* (PG 3, 979–980).

⁴⁶ Coll. 1, p. 515.

⁴⁷ Coll. 1, p. 515.

positie uit het *Centilogium* aanhalend, aldus: er bestaat een geteld getal, dat niet groter is dan het tellend getal⁴⁸. Er bestaat dus een getal dat niet groter is dan de maat waarmee het gemeten wordt.

Er zijn lieden die Lombardus' opvatting niet delen, dat het getal in de Triniteit slechts privaat is en niets positiefs uitspreekt. Zo voorgesteld geven ze echter Lombardus' mening niet juist weer. Biel spant zich in om de ware zienswijze van Lombardus naar voren te brengen, daarmee zijn eigen stellingname nog eens samenvattend. Volgens Biel zegt Lombardus, dat: 1) de getallen aan God geen accident toevoegen en dat het getal „drie“ op de Vader, de Zoon en de Geest doelt; 2) dat er van een wezenlijke verscheidenheid in God geen sprake is; 3) dat de getallen niet alleen een negatie invoeren, doch ook een affirmatie, namelijk, dat in God Vader, Zoon en Geest bestaan, die zich als personen van elkaar onderscheiden⁴⁹.

Samenvatting

Van de drie relaties van overeenkomst, welke de goddelijke personen bezitten, zijnde gelijkheid in eeuwigheid, in volmaaktheid en in macht, worden hier de twee laatste door Biel behandeld. In tegenstelling tot Scotus, zeggen deze relaties, volgens Biel, geen eigen goddelijke werkelijkheid uit⁵⁰. Ze zijn attributen van het wezen en onderscheiden zich daarom noch van het wezen, noch van elkaar. Zo voegt de gelijkheid in grootte niets toe aan de persoon.

Naar gelang het gezichtspunt kan men spreken van één grootte in de Triniteit, het wezen, of van drie grootten welke even groot zijn, de goddelijke personen. Biel hoedt zich ervoor, met betrekking tot de grootte, van al te menselijke modellen gebruik te maken. Er is daarom in God slechts grootte in volmaaktheid.

De gelijkheid in macht geldt voor iedere goddelijke persoon en wel omdat de drie personen naar buiten als eenheid optreden. Door het woord „macht“ te reserveren voor het optreden naar buiten, lost Biel de moeilijkheid op, die het verschil in macht tussen de Vader en de Zoon, gelegen in de macht tot genereren, meebrengt. Macht tot genereren noemt Biel geen eigenlijke macht, daar ze niet in de orde der contingentie ligt.

Het wezen stoelt de gelijkheid. Ofschoon het wezen alle werkelijk onderscheiden elementen in de Triniteit identificeert, betekent gelijkheid in volmaaktheid

⁴⁸ Coll. 1, p. 515–516; Ockham, *Centilogium*, concl. 67 „quod aliquis numerus non est plura unitate numerali“.

⁴⁹ Coll. 1, p. 516–517. Ook Thomas verklaart Lombardus als Biel, *Summa Theologica*, I, q. 30, art. 3, corp. Voor Lombardus' positie zie J. SCHNEIDER, *Die Lehre vom dreieinigen Gott*, p. 189.

⁵⁰ Zie hierboven p. 213.

en macht geen totale identiteit of amorse massa. Het samengaan van het wezen dat identificeert en de werkelijk onderscheiden personen en relaties drukt Biel, geheel volgens de traditie, uit in het woord „*circumincessio*“. Opdat er *circumincessio* bestaat zijn zowel het wezen als de werkelijk onderscheiden relaties vereist. Vanwege de innige verbondenheid der personen door middel van *circumincessio*, welke Biel aangeeft door de term „*consortium*“, moet men voorzichtig zijn met het prediceren van „alleen“ in de Triniteit.

Evenals de relatie van overeenkomst niets nieuws aan God toevoegt, evenmin voegt het getal „één“, noch het getal „drie“ iets aan God toe. De zaak is immers, geheel in de lijn van Biels individuatieprincipe één door zichzelf. Ook meervouden van „één“ voegen niets toe, daar ook bij meervouden het individuatieprincipe blijft gelden. Ofschoon het getal niets toevoegt, kan men zich afvragen of men getallen wel over God mag uitzeggen. Daarom maakt Biel een onderscheid tussen tellend en geteld getal. Het geteld getal, strikt opgevat, mag men over God niet uitzeggen. Wel, indien men het breed opvat. In God wordt dus het scheppelijk telmodel doorbroken. Het geteld getal is in Hem even groot als het tellend getal. In God is „drie“ even groot als „één“.

PERSOON EN RELATIE IN DE TRINITEIT

Na de goddelijke personen met elkaar te hebben vergeleken om hun overeenkomsten vast te stellen, wenden we ons tot twee begrippen, die ons in de triniteitsleer ten eerste zullen bezighouden vanwege hun moeilijke bepaalbaarheid: de termen „persoon“ en „relatie“. Allereerst bezien we het woord „persoon“ van nabij; vervolgens zetten we uiteen, wat men onder de constitutie van een persoon uit wezen en relatie moet verstaan; op de derde plaats beschouwen we de relatie in het licht van de triniteitsleer, van de scheppingsleer en van de Christusleer; tenslotte verklaren we, reeds inspelend op het laatste gedeelte van dit hoofdstuk, de term „appropriatie“.

De betekenis van het woord „persoon“

De term „persoon“ werd in het spreken over de allerheiligste Drie-eenheid ingevoerd door Tertullianus, nader uitgewerkt door Augustinus, terwijl Boethius er een definitie van gaf, die het latere denken over „persoon“ zou bepalen. Weliswaar verschaftte Richard van Sint Victor op zijn beurt eveneens een omschrijving van persoon, maar toch bleef die van Boethius de meest gehanteerde⁵¹. Biel sluit zich bij Boethius aan, ofschoon hij ook Richard recht

⁵¹ M. SCHMAUS, *Der Liber Propugnatorius*, p. 379–380; F. WETTER, *Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus*, p. 270–281.

wil doen. Hij begint de uitwerking van zijn leer over de trinitaire persoon, Ockham volgend, met een plaatsbepaling van het woord „*persona*“. Tot welke logische woordsoort behoort „persoon“? Is het een woord van de eerste of van de tweede intentie?⁵²

Allereerst geeft Biel een definitie van wat persoon is door uit te gaan van *individuum* en *suppositum* en daaraan het predikaat „*intellectuale*“ te verlenen. De definitie van *individuum* is het meest ruim. „*Individuum*“ betekent een afzonderlijke zaak, die ofwel op zichzelf ofwel in een andere zaak haar bestaan vindt⁵³. Individualiteit en singulariteit gaan immers samen, terwijl universaliteit als bestaansvorm buiten de ziel wordt weersproken.

Een engere betekenis heeft „*suppositum*“. Het is een volledige zaak, die niet bijdraagt tot de constitutie van een andere zaak en er zich ook niet toe leent in een andere zaak te bestaan of door een andere zaak te worden geschraagd. Vanwege de volledigheid der zaak wordt partialiteit uitgesloten. Aldus komen de goddelijke relatie en het wezen niet in aanmerking „*suppositum*“ te heten. Niet uitgesloten is het *constitutum* zelf uit wezen en relatie. Vanwege het bestaan in een ander kan men echter accidenten niet opvatten als *supposita*⁵⁴.

Indien men aan het *suppositum* het predikaat „*intellectuale*“ toevoegt ontstaat de definitie van persoon. Deze komt overeen met die van Richard van Sint Victor, volgens Biel⁵⁵.

„*Persona*“ duidt een zaak aan en geen concept of woord. Biel wil vooral voorkomen, dat men het woord „*persona*“ zou opvatten als een woord van de tweede intentie, dus als een woord dat niet naar een zaak, maar naar een ander woord of concept verwijst. Hier wordt het werkelijk bestaan buiten de ziel van de goddelijke persoon onderstreept. Het concept, dat immers geen werkelijkheid dan binnen de ziel bezit, wordt uitgesloten. Men kan echter opwerpen, dat in de definitie van persoon een term van de tweede intentie voorkomt, namelijk „*individuum*“. Biel weerlegt deze opmerking door ook „*individuum*“ tot de woorden der eerste intentie te rekenen⁵⁶.

Biels belangstelling voor de logische plaats van „*persona*“ komt nog duidelijker naar voren waar hij onderzoekt of er van de drie goddelijke personen een

⁵² Coll. 1, p. 502 (d. 23, q. un. „Utrum hoc nomen persona sit nomen primae intentionis vel secundae“); Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 23.

⁵³ Coll. 1, p. 503 „Individuum ergo est res singularis sive totalis, sive per se subsistens sive alteri innitens“.

⁵⁴ Coll. 1, p. 503 „Suppositum est ens completum non constituens aliquod ens unum nec natum inhaerere alteri nec ab altero sustentatum.“

⁵⁵ Coll. 1, p. 504, „Persona est suppositum intellectuale“; Boethius, *Liber de Persona et Duabus Naturis* (PL 64, 1343) „Persona est rationalis naturae individua substantia“; Richardus a S. Victore, *De Trinitate* (PL 196, 945 „divinae naturae incommunicabilis existentia“) „Persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia“.

⁵⁶ Coll. 1, p. 505–506.

concept te vormen zou zijn, dat ze alle drie gemeen hebben en dat men met het woord „*persona*“ kan benoemen. De betekenis van „*persona*“ zal door dit onderzoek enger bepaald worden.

Wat men zowel van de goddelijke personen, alsook van hun relaties kan vormen, is een concept, dat op eenzinnige wijze wezenlijk van de personen en hun relaties gezegd kan worden. „Kan“ vormen, daar conceptvorming slechts plaats vindt op voorwaarde, dat men een distincte kennis der zaken bezit. Voor ons, mensen onderweg, is distincte kennis van de goddelijke personen echter onmogelijk. Vandaar, dat het concept „*persona*“, ofschoon het supposeert voor de goddelijke personen, toch daarbij een ontkenning connoteert, namelijk „*individuum*“, en al connoterende geen distincte suppositie heeft⁵⁷.

„*Persona*“ staat allereerst voor de hypostasen, de goddelijke personen, en daar deze zich niet aan elkaar mededelen, staat „*persona*“ dus niet voor iets gemeenschappelijks. Het enige wat zich in de Triniteit mededeelt is het wezen, maar daarvoor supposeert „*persona*“ niet. Men mag „*persona*“ dan ook beschouwen als een teken, dat op eenzinnige wijze zowel verwijst naar de drie goddelijke personen als naar de schepsellijke personen. „Op eenzinnige wijze“ wil hier zeggen, dat er een gemeenschappelijke naam gegeven wordt aan zaken, die dezelfde bestaanswijze bezitten. Het woord „*persoon*“ duidt dus afzonderlijke zaken aan, met hetzelfde woord. Het is een gemeenschappelijk woord, waarvan het gemeenschappelijke in de tekenfunctie ligt. Dit in tegenstelling tot een ander gemeenschappelijk woord, waarvan het gemeenschappelijke berust op de werkelijkheid zelf, namelijk het woord „*wezen*“. Want het wezen is gemeenschappelijk aan Vader, Zoon en Geest⁵⁸.

Hoewel het gemeenschappelijke woord „*persona*“ de richting van het *universale* uitgaat, is het er toch van verschillend. Want voor het *universale* wordt vereist, dat de zaken waarover het *universale* zegbaar is, wezenlijk onderscheiden zijn, hetgeen voor de personen in God niet opgaat⁵⁹.

Als *viatores* bezitten we geen distincte kennis van God. Maar stel het geval van wel, dan zou men van de personen een distinct concept kunnen vormen. Toch zou dit distinct concept niet beantwoorden aan het woord „*persona*“. Want dit woord is gemeenschappelijk aan de goddelijke en de schepsellijke personen, doch het distincte concept is slechts van toepassing op de goddelijke personen⁶⁰.

Vanuit het bovenstaande mag duidelijk geworden zijn, dat „*persona*“ op de eerste plaats verwijst naar het *constitutum* uit wezen en relatie, en niet naar het

⁵⁷ Coll. 1, p. 518 (d. 25, q. un. „Utrum persona in divinis dicatur secundum substantiam vel relationem. . . primum, utrum a tribus personis in divinis possit abstrahi aliquod commune univocum eis“); Coll. 1, p. 520, 503.

⁵⁸ Coll. 1, p. 519–521.

⁵⁹ Coll. 1, p. 519–521.

⁶⁰ Coll. 1, p. 521.

wezen of de relatie zelf. Als dan ook, volgens een bepaald spraakgebruik, „*persona*“ in verband wordt gebracht met substantie, moet men wel uiteen zetten, hoe „substantie“ hier wordt opgevat. Want „substantie“ kan volgens Richard van Sint Victor twee dingen betekenen. 1) Het goddelijke wezen. Wat men van het goddelijk wezen kan zeggen, kan men ook toepassen op alle goddelijke personen gemeenschappelijk of afzonderlijk, daar het wezen zich aan allen meedeelt. 2) Het *suppositum* of de *hypostase*: een eigenstandigheid die als niet mededeelbaar onbetrokken is op iets anders⁶¹.

Belangrijk is hier, dat Biel het mogelijk acht, dat een woord een relatie kan aanduiden, terwijl het niet op een correlatie betrokken is. Zo bijvoorbeeld het woord „*trinitas*“, dat de drie personen aanduidt, maar niet verwijst naar de *trinitas* van iets. Het woord „vader“ doet dat wel, het roept zijn correlatie „zoon“ vanzelf op. Het woord „*persona*“ daarentegen verwijst niet verder naar een *correlativum*, doch beperkt zich tot het aanduiden van de *hypostase*, de eigenstandigheid als onbetrokkenheid. Deze beperkte betekenisfunctie kan onder invloed van een toegevoegd woord uitgebreid worden. Zo is „*persona Patris*“ natuurlijk betrokken op „*persona Filii*“, doch „*persona divina*“ behoudt de onbetrokkenheid op een *correlativum*. Dit geldt voor het concept „*persona*“ dat de mens onderweg voor de goddelijke *hypostase* reserveert. Doch het concept van de goddelijke persoon, dat door middel van een distincte kennis over God te verkrijgen is, weliswaar niet door de mens onderweg, kan deze onbetrokkenheid niet bezitten⁶².

De sleutel tot deze functieverandering kan men vinden in het verschil tussen de *intentio* en *impositio*, of tussen het ontstaan van een concept door middel van distincte kennis, welk concept een naam ontvangt, en het reserveren van een woord voor een niet distinct gekend gebied, van buitenaf. Het concept van de goddelijke personen wordt door de hemeling door abstractie verkregen. Dit is een proces, dat betrokken is op de drie personen die vergeleken worden. Vanuit dit proces is onbetrokkenheid onmogelijk. Want distincte kennis van de goddelijke personen leert, dat zij wezenlijk betrokkenheid zijn.

Voor de *viator* betekent „persoon“ niet de relatie of het wezen, maar het *constitutum* daaruit. „Persoon“ eist een *suppositum*, hetgeen noch het wezen, noch de relatie als zodanig is. Vanuit deze eigenstandigheidsidee is „goddelijke persoon“ niet betrokken op een relatie. Er heeft dus een benadrukking plaats van de eigenstandigheid van de persoon. Zoals ook de redelijke schepselen „persoon“ worden genoemd, onafhankelijk van het wel of niet voorkomen bij hen van relaties in hun *constitutio*. Voor het begrip „persoon“ blijft de relatie buiten beschouwing. Het woord wordt voorbehouden aan de eigenstandig-

⁶¹ Coll. 1, p. 522; Richardus a S. Victore, *De Trinitate* (PL 196, 942–943).

⁶² Coll. 1, p. 523.

heid als zodanig. Dit antwoord onderstreept nog eens, dat het onmogelijk is iets van de persoon te abstraheren, waarvoor het woord „persoon“ zou gelden. Evenmin als „persoon“ betrokken is op de relatie evenmin is het betrokken op het wezen. „Substantie“ in verband met de goddelijke persoon moet dan ook altijd vertolkt worden als „*hypostase*“⁶³.

Vatten wij Biels redenering met betrekking tot het woord „persoon“ nog eens samen. 1) Het woord „persoon“ behoort tot de woorden van de eerste intentie. Het verwijst naar een zaak en niet naar een concept of ander woord. 2) Het woord „persoon“ verwijst naar meerdere gelijkende zaken. Het kan dus een *universale* of een *commune* zijn. Doch de eerste mogelijkheid valt uit, daar in de Triniteit de zaken niet wezenlijk onderscheiden zijn. „Persoon“ is derhalve een *commune*. 3) Wanneer het een *commune* is, kan er van de personen iets geabstraheerd worden, dat ze gemeen hebben en waaraan het *commune* beantwoordt. Het kan ofwel een zaak zijn, ofwel een teken. Doch de eerste mogelijkheid gaat niet op. Derhalve hebben ze een teken gemeen. Dit teken verwijst naar dezelfde bestaanswijze die ieder der personen bezit. Doch men kan de bestaanswijze niet abstraheren van de zaak zelf, want voor Biel zijn essentie en existentie niet te scheiden. 4) „Persoon“ verwijst dus niet naar een concept dat een geabstraheerd deel van de zaak concipieert, maar naar de zaak in haar geheel. 5) „Persoon“ wordt in de traditie betrokken op de substantie, maar om misverstanden te voorkomen moet men in dit verband onder „substantie“ de *hypostase* verstaan en niet het wezen. Ofschoon de *hypostase* geconstitueerd is uit het wezen en de relatie, is het mogelijk een woord te reserveren, dat wél de *hypostase* in haar geheel op distincte wijze betekent, zonder betrokken te zijn op het wezen of op de relatie. Aldus wil Biel het gebruik van het woord „persoon“ rechtvaardigen.

Relatie en constitutie in de Triniteit

In de voorgaande paragraaf hebben we gesproken over het begrip „persoon“; over de vraag, in welke mate de drie eigenstandigheden in de Triniteit als persoon overeenkomen; welke de werkelijkheid is, waaraan „persoon“ beantwoordt

⁶³ Coll. 1, p. 523, 529.

Het woord „persoon“ is geen *universale*, zoals hierboven p. 224, is gebleken. Het verwijst weliswaar naar meerdere gelijkende zaken, maar deze zijn in de Triniteit niet wezenlijk onderscheiden. De vraag, of men binnen het spreken over de Triniteit termen als „*universale*“ („*species*“, „*genus*“) mag hanteren wordt reeds door Augustinus ontkennend beantwoord, zie hierboven p. 136. Later bevestigt Petrus Lombardus deze negatie, waar hij de positie van Johannes Damascenus behandelt, zie Petrus Lombardus, *Sententiae*, p. 167–169; J. SCHNEIDER, Die Lehre vom dreieinigen Gott, p. 181–188. Ook Thomas en

en of de drie eigenstandigheden iets bepaalds, dat deel van hen uitmaakt, gemeenschappelijk hebben.

In de nu volgende paragrafen wordt het persoonbepalend *constituens*, de relatie, nader bezien. Welke relaties zijn voor de constitutie van de goddelijke personen van belang? Onder welk opzicht dragen ze tot de constitutie bij? De constitutie der goddelijke personen noemt Schmaus het moeilijkste probleem van de speculatie over de Triniteit. Sinds de Cappadociërs gebruikt men het relatiebegrip om de moeilijkheid op te lossen. Augustinus zag er het middel in om de eenheid met de drievoudigheid te verzoenen⁶⁴. De eenheid staat aan de kant van het wezen, de drievoudigheid aan de kant der relaties. De relaties zijn het moment dat de personen onderscheidt. Het eigene van iedere persoon is de relatie. Nog nadrukkelijker dan de Cappadocische vaders brengt de kerkvader van het Westen de relaties in verband met de oorsprongen, en zijn gedachten hierover zullen de volgende eeuwen beheersen. Boethius en Anselmus formuleren Augustinus' ideeën weliswaar scherper, maar komen wat de inhoud betreft er niet boven uit⁶⁵.

De bepalende rol van de relatie in de constitutie

Een omschrijving van de relatie in de Triniteit geeft Biel niet. Wij zouden haar kunnen noemen: datgene, wat samen met het wezen, waarvan ze formeel onderscheiden is, bijdraagt tot de constitutie van een goddelijke persoon. Daarom wordt de relatie ook wel de constituerende eigenschap (*proprietas*) genoemd. Men noemt haar relatie, omdat door de relatie de goddelijke personen op een bepaalde wijze op elkaar betrokken zijn. Naarmate de rol wordt verklaard, die de relaties in de constitutie der goddelijke personen spelen, naar die mate zal ook het belang der relaties oplichten.

Scotus gaan op de vraag in met hetzelfde resultaat, Thomas, *Summa Theologica*, I, q. 3, art. 5; q. 31, art. 4; F. WETTER, *Die Trinitätslehre*, p. 53–54. Uit de ingenomen standpunten blijkt, dat er uitdrukkelijk bezwaar gemaakt wordt tegen het feit het triniteitsdenken in te passen in het schema van *universale-singulare* of *causa materialis-formalis*.

⁶⁴ M. SCHMAUS, *Der Liber Propugnatorius*, p. 385.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Coll.* 1, p. 525 (d. 26, q. 1 „Utrum personae constituentur et distinguantur per relationes originis“); *Coll.* 1, p. 526 „Et licet in modo loquendi de personarum constitutione (qui a multis ut fidei contrarius et in fide male sonans respuitur) magna sit inter doctores differentia, attamen in re ipsa et in veritate catholica est apud omnes consonantia et concordia“; Ailly, *Quaestiones*, I, q. 8, art. 1, C; Gregorius Ariminensis, *Super Primum et Secundum Sententiarum*, I, d. 26 et 27, q. 1, art. 2 (fol. 126 K); E. GARCÍA LESCÚN, *La teología trinitaria*, p. 174.

Biel schenkt veel aandacht aan de constitutie, in tegenstelling tot bijvoorbeeld Petrus van Ailly, die met een gemakkelijk gebaar Gregorius van Rimini als rechtvaardiging voor zijn houding aanhaalt⁶⁶. Biel heeft het traditiegoed geordend en veelal van eigen commentaar voorzien. Toch volgt hij ook wegen, die Scotus en Ockham reeds hebben aangegeven. Uit de meningen over de rol van de relatie mag de lezer zelf een hem passend voorkomende mening kiezen. Met andere woorden: het blijven speculaties, die nog niet nader door de kerkelijke leer zijn bepaald⁶⁷. Hoewel er meerdere meningen bestaan, komt volgens Biel de zaak voor iedere theoloog op hetzelfde neer⁶⁸.

Er is één God en drie personen, welke één zijn in wezen en welke niet door het wezen maar door persoonlijke eigenschappen werkelijk, doch niet wezenlijk, van elkaar onderscheiden worden. Het zijn de relaties, die als persoonlijke eigenschappen onderscheidend werken. Deze eigenschappen zijn geen accidenten, maar behoren tot het wezenlijke en eigene van de afzonderlijke personen. Ze zijn de persoon, en daarom aanvaardt men algemeen, dat de personen door hun relaties geconstitueerd worden⁶⁹.

Biel geeft vier meningen over de kwestie op welke wijze de personen van elkaar onderscheiden worden. De volgorde, vergeleken met die van Ockham, is dezelfde, uitgenomen de mening waar Biel zelf zijn voorkeur aan geeft; deze staat bij Biel op de laatste plaats⁷⁰. Er zijn vier antwoorden mogelijk: 1) de personen worden door zichzelf onderscheiden; 2) de personen worden allereerst onderscheiden door absolute eigenschappen (bijvoorbeeld *innascibilitas* in de Vader) en vervolgens door relatieve eigenschappen of relaties van oorsprong (*paternitas*, *filiatio* en *spiratio passiva*); 3) de personen worden alleen door absolute eigenschappen onderscheiden; 4) de personen worden slechts door relaties onderscheiden, hetgeen Biels eigen mening is⁷¹.

De eerste mening zet Biel op naam van Praepositinus. Hij heeft zich hier door Scotus laten misleiden, want in feite gaat ze terug op Hendrik van Gent⁷². Volgens Biels bespreking van deze mening onderscheiden de zaken in de schépsellijke orde zich inderdaad door zichzelf. Dat zou ook voor de goddelijke orde waar

⁶⁷ Coll. 1, p. 526; Scotus, *Ordinatio* 4, p. 1 vv. (d. 26, q. un); F. WETTER, Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus, p. 283–341; Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 26, q. 1.

⁶⁸ Zie hierboven noot 66.

⁶⁹ Coll. 1, p. 525–526.

⁷⁰ Coll. 1, p. 526–529; Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 26, q. 1, B; M. SCHMAUS, Der Liber Propugnatorius, p. 549–550.

⁷¹ E. GARCÍA LESCÚN, La teología trinitaria, p. 165–173.

⁷² Coll. 1, p. 526–527; Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 26, q. 1, B; Scotus, *Ordinatio* 4, p. 2; Praepositinus, *Summa*, I, q. 17; Henricus Gandavensis, *Summa*, art. 53, q. 6, arg. 5; art. 55, q. 1, arg. 3; M. SCHMAUS, Der Liber Propugnatorius, p. 388–389, 479–482; G. ANGELINI, L'ortodossia e la grammatica. Rome, 1972.

zijn, indien alles wat in de ene zaak bestaat onderscheiden is van alles wat in de andere zaak bestaat. Dan immers worden de twee zaken door zichzelf onderscheiden. Maar in de goddelijke personen bestaat er iets dat ze gemeenschappelijk hebben, namelijk het wezen. En daarom worden de goddelijke personen niet allereerst door zichzelf onderscheiden. De goddelijke persoon verschilt hierin van het schepsellijke *simplex*. Er is in de persoon een *distinctio formalis*. Vandaar ook Biels nadruk niet alleen op de *distinctio formalis* tussen wezen en persoon, maar ook tussen persoon en bijbehorende relatie (bijvoorbeeld tussen Vader en *paternitas*).

Tegen de tweede mening, die te vinden is bij Richard van Sint Victor, Bonaventura en Johannes de Ripa, hebben Biel en Ockham uitdrukkelijke bezwaren⁷³. Volgens deze mening worden de personen door de absolute én de relatieve eigenschappen geconstitueerd. Maar ze worden alleen door de absolute eigenschappen onderscheiden van elkaar. Zoals de effecten onderscheiden kunnen worden volgens hun oorzaken, zo worden hier de personen onderscheiden volgens de absolute eigenschappen, die aan hun oorsprong liggen. Strikt gesproken speelt in een dergelijke opvatting de relatieve eigenschap geen rol. We komen hierop in de derde mening terug.

Bij de derde mening vermeldt Biel geen zegslieden⁷⁴. Volgens haar worden de personen alleen door hun absolute eigenschappen geconstitueerd en onderscheiden. Er bestaan geen relatieve eigenschappen, want in God is alles absoluut en niets relatief. Biel vindt deze mening waarschijnlijker dan de tweede. Want in de tweede is het moeilijk waar te maken dat, hoewel er twee soorten eigenschappen zijn, de ene soort voor de constitutie wel bepalend is en de andere niet. Toch ontkent de derde mening niet, ofschoon zij het bestaan van relaties tegensprekt, dat de Vader genereert, en de Vader en de Zoon spireren. De personen worden van elkaar onderscheiden door het feit dat ze juist deze drie personen zijn: Vader, Zoon en Geest. Niet echter door een relatie die zich van de absolute eigenschap onderscheidt.

De vierde mening, waarvoor Biel zelf kiest, is die van Thomas, Scotus en Ockham en gaat volgens Biel uiteindelijk terug op de heilige Schrift en op Augustinus⁷⁵. De personen worden door hun relatieve eigenschappen geconstitueerd en

⁷³ M. SCHMAUS, *Der Liber Propugnatorius*, p. 448–454 (Bonaventura) en 551 (Johannes de Ripa). *Coll.* 1, p. 528; Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 26, q. 1, E; Richardus a S. Victore, *De Trinitate* (PL 196, 936–944); Bonaventura, *Commentaria*, I, d. 26, q. 3; voor Johannes de Ripa zie E. BORCHERT, *Die Trinitätslehre des Johannes de Ripa*, p. 445–494.

⁷⁴ *Coll.* 1, p. 528–529; Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 26, q. 1, I.

⁷⁵ *Coll.* 1, p. 529; Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 26, q. 1, D en M; Scotus, *Ordinatio* 4, p. 4–10 en 24^x–26^x; Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, q. 32, art. 2; Augustinus, *De Trinitate* (PL 42, 916–918); *id.*, *De Civitate Dei*, (PL 41, 325); M. SCHMAUS, *Der Liber Propugnatorius*, p. 549–550; F. WETTER, *Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus*, p. 283–342.

onderscheiden. De tweede en derde mening kunnen, wat betreft de absolute eigenschappen, gemakkelijker door middel van redenering in overeenstemming worden gebracht met het geloofsartikel. Doch daar staat de *auctoritas* tegenover, die de vierde mening gezag geeft, welke ook meer aanvaard wordt door de *doctores moderni*. Vandaar is het uit voorzichtigheidsoverwegingen verstandiger de vierde te kiezen⁷⁶.

Zoals gezegd, kan men deze vierde mening ook vanuit de heilige Schrift ondersteunen. Scotus voert de Schriftplaatsen aan: „En doopt hen in de naam van de Vader en van de Zoon en van de heilige Geest“; „Want er zijn drie getuigen“⁷⁷. Trouwens, overal elders waar de Schrift over de trinitaire personen spreekt, wordt ook hun relatie tot elkaar uitgezegd. Verder voert Biel in dit verband de autoriteit aan van Augustinus, Boethius, Damascenus, Anselmus, Richard van Sint Victor en Petrus Lombardus, bovendien enige kerkelijke uitspraken⁷⁸.

Biel zal derhalve vanuit zijn voorkeur voor de relaties als persoonconstituerend, zich verder tot de relatieve eigenschappen beperken. Om hun werkelijkheidswaarde zeker te stellen onderstreept hij het feit, dat deze relaties niet begrepen moeten worden als loutere concepten. In de schepping kan men spreken van relaties als concept; zij voegt als concept niets toe aan de twee op elkaar betrokken *absoluta*. Maar de goddelijke relatie bezit een eigen werkelijkheid boven de twee op elkaar betrokken personen. Even werkelijk als het wezen vormt ze met deze de goddelijke persoon⁷⁹. Ook de in de vierde mening genoemde mogelijkheid van de relatie om bij te dragen tot de constitutie van de persoon, wil Biel in een afzonderlijke conclusie benadrukken⁸⁰. De relatie is persoonconstituerend en persoononderscheidend. Als niet-mededeelbaar kan de relatie met het mededeelbare wezen een goddelijke persoon vormen, welke persoon vanwege de niet-mededeelbaarheid der relatie, van een andere persoon onderscheiden wordt. De mogelijkheid van de relatie om persoonconstituerend te werken wordt in verschillende *dubia* aangevallen. Biel kwijt zich daarom nauwgezet van zijn taak de mogelijkheid der relatie te verdedigen.

⁷⁶ Coll. 1, p. 529. Voor de *doctores moderni* zie M. SCHMAUS, *Der Liber Propugnatorius*, p. 550–556.

⁷⁷ Coll. 1, p. 533; Scotus, *Ordinatio* 4, p. 4–6; *Mt.* 28, 19; 1 *Joh* 5, 7.

⁷⁸ Coll. 1, p. 533; Augustinus, *De Trinitate* (PL 42, 916–918); *id.*, *De Civitate Dei* (PL 41, 325); Boethius, *De Trinitate* (PL 64, 1255); Johannes Damascenus, *De Fide Orthodoxa*, p. 40, 183; Anselmus, *De Processione Spiritus Sancti* (PL 158, 288); Richardus a S. Victore, *De Trinitate* (PL 196, 943); Petrus Lombardus, *Sententiae*, p. 197–198; *Symbolum Apostolorum* (DS, p. 28 nr. 30); *Symbolum „Quicumque“* (DS, p. 41–42, nr. 75); *Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum* (DS, p. 67, nr. 150); Concilie van Lateranen IV (DS, p. 259, nr. 800).

⁷⁹ Coll. 1, p. 533.

⁸⁰ Coll. 1, p. 534.

Volgens de aanvallers spreekt de constitutie van de persoon de enkelvoudigheid Gods tegen. Immers, zeggen de tegenstanders, het *constitutum* veronderstelt het onderscheid tussen de *constituentia*⁸¹. Doch volgens Biel, houdt deze opmerking geen rekening met de identificerende werking van het goddelijke wezen. Het wezen is zodanig, dat het een meervoudigheid toelaat zonder dat de enkelvoudigheid geschaad wordt. Want constitutie is nog geen compositie. Inderdaad, in de compositie worden de beide componenten werkelijk onderscheiden. Maar wat de goddelijke personen constitueert, het wezen en de relatie, is slechts formeel onderscheiden. De eis van enkelvoudigheid maakt een compositie onmogelijk. Doch de meervoudigheid van formeel onderscheiden *constituentia* laat een constitutie toe. In een constitutie is geen enkele compositie mogelijk, noch wezenlijk, noch accidenteel. Beide, compositie en constitutie, worden onderscheiden naar het verschil tussen werkelijk en formeel onderscheid, naar distinctie en identiteit⁸².

Alleen de van elkaar werkelijk onderscheiden relaties zijn in staat een persoon te vormen met het wezen. De *spiratio activa*, die identiek is met de *paternitas* en met de *filiatio*, valt dus uit. Slechts die relatie vormt met het wezen een persoon, die in de persoon is terug te vinden. Aldus kan de *filiatio* in de Zoon niet met het wezen de Vader vormen⁸³.

Evenmin als de relaties in God begrepen mogen worden als concepten, zonder werkelijkheidswaarde buiten de ziel, evenmin mag men hun werkelijkheidswaarde begrijpen in de orde der accidenten. Hun werkelijkheid is een zelfstandig zijn, omdat ze identiek zijn met het wezen en het wezen niet op accidentele wijze aankleven⁸⁴.

In het schepsel is het zo, dat het absolute blijft bestaan, ook als de relatie wegvalt. De relatie behoort niet tot het wezen van het absolute. Het valt het absolute accidenteel toe een relatie te hebben. Maar in God, wegens de identiteit van wezen en relatie, van relatie met het absolute, zou met de relatie ook het absolute verdwijnen. In de schepselen eist iedere relatie vooraf een werkelijk onderscheid tussen de twee op elkaar betrokken *absoluta*, zo niet in God. Want hier is de relatie het fundament van het absolute. Het absolute is in God relatief, bepaald door de relatie; de relatie is er absoluut, het absolute bepalend. Wordt in de schepsellijke orde voor de akt een *suppositum* vereist, dat de akt kan dragen, zo niet in God. Hier wordt vanuit de akt een *suppositum* geconstitueerd. Wanneer er dan ook door de tegenstanders met betrek-

⁸¹ Coll. 1, p. 534–535. Een der aanvallers is Gregorius van Rimini, zie hierboven noot 66; E. GARCÍA LESCÚN, *La teología trinitaria*, p. 174.

⁸² Coll. 1, p. 534–535; 529–530.

⁸³ Coll. 1, p. 530.

⁸⁴ Coll. 1, p. 531.

king hierop een opwerping wordt gemaakt, haast Biel zich haar te weerleggen⁸⁵.

Volgens de tegenstanders kan de relatie niet haar eigen *suppositum* constitueren, daar voor de akt van een relatie juist een *suppositum* nodig is. Biel antwoordt daarop, dat de relatie identiek is met het wezen en daarom reeds „vooraf“ bestaat aan de akt. Van Augustinus' bewering „ieder *relativum* is iets, ook zonder de relatie“ — dat ze uitleggen in hun eigen voordeel — ontzenuwt Biel de uitleg. Hij stelt, dat Augustinus hiermee niet beweert, dat het *relativum* iets voorafgaandelijks is, maar dat het iets is dat ook buiten de relatie kan bestaan, namelijk het wezen. De goddelijke orde wordt hier streng van de schepsellijke onderscheiden; hierdoor benadrukt Biel tegelijk de contingentie der schepsellijke orde⁸⁶.

Zoals gezegd vindt de gedachte van de constitutie niet bij iedereen evenveel sympathie. We zagen dat Gregorius van Rimini het idee verwerpt op grond van de aantasting der goddelijke enkelvoudigheid⁸⁷. Dit is ook het grootste bezwaar, dat tegen de functie van de relatie in de constitutie gemaakt wordt. Biels uitspraak, dat de relatie en het *constitutum* identiek zijn spreken sommigen tegen en wel op velerlei wijzen. Wij zullen in de volgende paragraaf de geuite bezwaren en de door Biel gegeven oplossing vermelden.

Enkele dubia

Allereerst werpt men op, dat de relatie niet met de persoon geïdentificeerd kan worden. Want de relatie, het *constituens*, wordt werkelijk betrokken op het *constitutum*. Doch door de identificatie is de relatie het *constitutum*. Maar niets kan op zichzelf betrokken worden, want een werkelijke betrokkenheid vereist het onderscheid der betrokkenen⁸⁸. Om dit te weerleggen geeft Biel een ontleding van wat werkelijke betrokkenheid is.

Ten eerste kan er werkelijke betrokkenheid bestaan, wanneer twee *absoluta* werkelijk op elkaar betrokken zijn. Deze betrokkenheid wordt door een woord aangegeven, doch dit woord verwijst niet naar een aparte zaak, die men „relatie“ kan noemen. De werkelijke betrokkenheid ligt in de beide *absoluta* zelf, zoals bijvoorbeeld gebeurt bij de gelijkheidsrelatie. Op deze wijze wordt de vader op de zoon betrokken door de werkelijkheid van *paternitas*, maar wordt het begrip „*paternitas*“ niet werkelijk op de vader betrokken, want begrippen worden niet werkelijk betrokken. Het is de opvatting van de schepsellijke re-

⁸⁵ Coll. 1, p. 531.

⁸⁶ Coll. 1, p. 535–536; Augustinus, *De Trinitate* (PL 42, 935).

⁸⁷ Zie hierboven noot 66.

⁸⁸ Coll. 1, p. 536.

latie. Een relatie die gedragen wordt door *absoluta*. Een dergelijke betrokkenheid eist het onderscheid der betrokkenen⁸⁹.

Ten tweede kan er werkelijke betrokkenheid bestaan, wanneer een zaak door een *relativum* benoemd wordt en uit zichzelf op een andere zaak betrokken is, zoals *paternitas* op Vader. Op die wijze wordt *paternitas* wél werkelijk betrokken als *constituens* op het *constitutum* en zo kan hetzelfde op zichzelf betrokken zijn. Zo kan ook hetzelfde zichzelf constitueren, althans in feite, niet formeel; er bestaat immers een formeel onderscheid tussen *constituens* en *constitutum*⁹⁰. Iets kan zichzelf dus wel constitueren, doch niet genereren. Want genereren is het zijn geven aan iets. Constitutie geeft geen zijn aan iets, want de zaken bestaan reeds. Het *constituens* geeft niet het zijn aan het *constitutum*, doch draagt er toe bij. Men kan hoogstens zeggen, dat het *constituens* het zijn formeel geeft, doch niet in beginsel; dat wil zeggen: door het *constituens* begint het *constitutum* niet te zijn⁹¹.

In een laatste *dubium* verdedigt Biel de mogelijkheid van de relatie om met het wezen een persoon te vormen⁹². Vanuit vier gezichtspunten wordt dit echter door tegenstanders aangevochten: 1) vanuit het oogpunt van de mededeelbaarheid der relatie; 2) vanuit het verschil tussen de predicamenten; 3) vanuit de onvolmaaktheid der relatie; 4) vanuit de constitutie.

1) De mededeelbaarheid der relatie⁹³.

A) De tegenstanders vertrekken vanuit de definitie van persoon. Persoon is een niet-mededeelbare zelfstandigheid met verstand begaafd. Derhalve moet datgene wat de persoon constitueert ook niet-mededeelbaar zijn. De relatie is echter wel mededeelbaar, want iedere wezenheid is mededeelbaar, tenzij iets accidensteels de mededeelbaarheid verhindert. Biels verweer is vooral tegen de mededeelbaarheid der relatie gericht. Afgezien van de *spiratio activa* is iedere andere relatie niet mededeelbaar. Iedere wezenheid trouwens, behalve de goddelijke, indien men het goddelijk wezen „wezenheid“ mag noemen, is niet mededeelbaar. Een vertrouwd geluid in Biels wereld van *singularia*. De enige mededeelbaarheid in de schepping en in de goddelijke relaties speelt zich niet op ontologisch, maar op logisch vlak af. Er is immers een mededeelbaarheid in predicing: het *universale* of *commune* dat geen werkelijkheid bezit buiten de ziel, doch tot de orde der concepten behoort.

B) Volgens de tegenstanders zou de relatie geen relatie zijn vanuit zichzelf, hetgeen ze als volgt staven: uitgaande van Augustinus' uitspraak „de Vader is

⁸⁹ Coll. 1, p. 537.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² Coll. 1, p. 537–543.

⁹³ Coll. 1, p. 537.

niet daardoor Vader, waardoor Hij God is“ concluderen zij, dat het goddelijke niet formeel tot het wezen van de relatie behoort⁹⁴. *Paternitas* komt als zodanig aan iedere vader toe. Wat de goddelijke *paternitas* goddelijk doet zijn is zijn verblijven in het goddelijk wezen. Daarom bestaat de relatie niet vanuit zichzelf, maar vanuit het wezen en is ze dus mededeelbaar. Biel brengt hiertegen in, dat het „formeel wezen van de relatie“ als denkconstructie niets bijdraagt tot de werkelijkheid van de relatie. Het argument van de tegenstanders voert derhalve geen mededeelbaarheid aan. Men moet het singuliere in zijn volledigheid beschouwen: men kan de wezenheid er feitelijk niet van abstraheren. Daarom ook is de goddelijke relatie door zichzelf goddelijk en volmaakt. Niet zo, dat de ene relatie volmaakter is dan de andere of dan het wezen, maar zo dat de relatie volmaakter is dan het schepsel.

C) De tegenstanders willen, vertrekkend vanuit het in B genoemd uitgangspunt en dit concretiserend in de mededeelbaarheid der *generatio activa*, de mededeelbaarheid van de *generatio passiva* bewijzen. Biel weerlegt dit bewijs zowel inhoudelijk als formeel. Uit bovenstaande weerleggingen blijkt, dat voor Biel de goddelijke relatie niet mededeelbaar is. En vanwege deze niet-mededeelbaarheid bewerkt de relatie ook de niet-mededeelbaarheid of absoluutheid der personen.

2) Het verschil tussen de predicamenten⁹⁵. De relatie en het absolute behoren immers, zeggen de tegenstanders, tot verschillende predicamenten. Derhalve kunnen relatie en goddelijk wezen nooit een eenheid vormen.

A) Biel verdedigt zijn eigen standpunt door op te merken, dat relatie en wezen niet alleen als *constitutum*, maar reeds zonder *constitutum* te zijn, vanwege de identiteit tussen wezen en relatie, een grotere eenheid vormen dan een *compositum*. Bovendien worden de predicamenten niet volgens zaken onderscheiden, maar volgens concepten die zijswijzen uitdrukken. Afgezien van het feit of God inderdaad door een predicament benoemd kan worden, is het duidelijk dat één zaak heel goed tot verschillende predicamenten kan behoren. Het is immers

⁹⁴ Augustinus, *De Trinitate* (PL 42, 936 en 942).

Het kan verwondering wekken, dat Biel twee, op het eerste gezicht, strijdige formules gebruikt: 1) „Non eo Pater quo Deus“ (*Coll.* 1, p. 538, 585; zie hieronder voetnoot 123); 2) Filius eo est quo Deus est, sed est Deus per essentiam . . .“ (*Coll.* 1, p. 288; zie boven noot 86). De twee formules ontleent hij aan Augustinus, ofschoon ze niet letterlijk bij de kerkvader zijn terug te vinden. Ieder staat evenwel in een verschillende context. De formule met betrekking tot de Vader wil een duidelijk onderscheid aanbrengen tussen het wezen en de relatie: „Si autem aliud est Deo esse, aliud subsistere, sicut aliud Deo esse, aliud Patrem esse vel Dominum esse. . .“ (*De Trinitate*, PL 42, 942). De formule met betrekking tot de Zoon is niet zozeer betrokken op dit onderscheid, maar wil veeler onderstrepen, dat de Zoon niet uit niets geboren is: „Non est a seipso Filius sed ab illo de quo natus est“ [= de substantia Patris] (*Contra Maximinum*, PL 42, 771).

⁹⁵ *Coll.* 1, p. 539.

niet de zaak, maar het zijn de concepten over de zaak die tot de verschillende predicamenten behoren.

B) Als men beweert dat er een hoogste identiteit bestaat tussen het wezen en de persoon en dat daarom geen relatie, die tot een ander genus behoort, kan worden ingevoegd, dan is dit waar voor de schepselen, maar niet voor God. Want in God is er een formele distinctie tussen wezen en persoon. En toch verhindert deze soort identiteit — de identiteit die gepaard gaat met een formele distinctie — niet, dat in de persoon ook de relatie aanwezig is. Want het wezen identificeert alles. Dat is ook de reden waarom de eenheid van het goddelijk *suppositum* met het wezen volmaakter, dus groter is dan de eenheid van het schepselijk *suppositum* met de schepselijke wezenheid.

C) Het formeel onderscheid dat er tussen het goddelijk wezen en de persoon bestaat — waar tegenover de formele identiteit tussen de schepselijke persoon en de schepselijke wezenheid staat — heft echter de werkelijke identiteit niet op, want het formeel onderscheid speelt zich af op logisch vlak.

3) De onvolmaaktheid der relatie⁹⁶.

A) Biel onderlijnt de volmaaktheid der goddelijke relatie door te wijzen op haar zelfstandigheid.

B) Bovendien is de relatie niet minder dan de persoon in zijnswijze.

C) Vanuit de tegenstanders wordt er een redenering opgezet, die weer uitdrukkelijk op de afhankelijkheid van de relatie ten opzichte van het absolute wil wijzen. Er ontstaat slechts een relatie indien er een absolute ontstaat. Derhalve wordt de persoon op absolute wijze geconstitueerd en niet door de relatie. Biel zet daar tegenover, dat men in de Triniteit eigenlijk niet van „ontstaan“ van de relatie spreken mag, wel van het „ontstaan“ van de persoon. De verhouding in God ligt anders dan in de schepping. Daar zijn voor een relatie twee *absoluta* nodig. In God draagt de relatie echter de persoon; het absolute — indien men persoon een absolute mag noemen — wordt in God door de relatie gedragen. Het eigenlijke absolute in de Triniteit is het wezen en dit „ontstaat“ niet, ook niet opnieuw in de Zoon of de Geest. Als men persoon zou moeten karakteriseren, zou de goddelijke persoon eerder het predicaat „relatief“ dan „absoluut“ moeten ontvangen. Uit dit alles blijkt, dat de relatie even volmaakt is als het wezen of de persoon.

4) De wijze waarop de relatie constitueert⁹⁷.

A) Volgens Biels tegenstanders constitueert de relatie uiteindelijk ofwel als identiek met het wezen ofwel als onderscheiden van het wezen. Maar in het eerste geval kan de relatie geen onderscheiding bewerken, daar het wezen alles identificeert. In het tweede geval is de relatie formeel onderscheiden van het

⁹⁶ Coll. 1, p. 540.

⁹⁷ Coll. 1, p. 541.

wezen en werkt ze dan ook alleen maar formeel onderscheidend, waardoor de personen slechts formeel van elkaar onderscheiden zouden zijn. Biel echter zegt, dat de enige wijze waarop de relatie constitueert, erin bestaat dat ze als deze bepaalde relatie constitueert. De redenering der tegenstanders zou met zich brengen, dat alles wat onderscheiden is van het wezen of alles wat er mee identiek is, zou constitueren.

B) De tegenstanders der constitutie willen de mogelijkheid van de relatie om constituerend te werken als volgt weerleggen: de relatie constitueert ofwel als relatie, ofwel als oorsprongrelatie, ofwel als eigenschap. Doch indien de relatie als relatie constitueert, zouden er evenveel constituta bestaan als relaties. Biel voert hier de identiteit van de *spiratio activa* met de *paternitas* en met de *filiatio* aan als verweer. Bovendien, zegt hij, laat het zijn dat er vier relaties bestaan, toch constitueren alleen deze, die zich werkelijk van elkaar onderscheiden. Indien, volgens de tegenstanders, de relatie als oorsprongrelatie, bijvoorbeeld de *generatio activa*, constitueert, is de oorsprong een overgang van *generans* naar *generatum* en derhalve niet behorend tot beider wezen. Maar als de relatie niet wezenlijk is, kunnen de *absoluta* niet door de relatie onderscheiden worden, want iets wordt alleen maar door het wezen onderscheiden. Biel ontkent dit. De relatie als oorsprong is wezenlijk zowel aan de *generans* als aan het *generatum*. Biels voornaamste argument tegen de hele redenering bestaat erin, dat in God de oorsprongrelatie, de relatie en de eigenschap op alle wijzen identiek zijn. De relatie constitueert daarom niet op de wijze van het een of ander, maar constitueert als juist deze relatie, welke op verschillende manieren benoemd kan worden, doch als zaak steeds dezelfde blijft.

De relaties welke de personen constitueren

Na in de vorige paragraaf gezien te hebben, dat er werkelijke relaties in de Triniteit bestaan en dat zij bepalend zijn bij de persoonvorming, komt thans ter sprake in welke zin de relaties de personen constitueren. Gebeurt dit door de relaties als zodanig of door nog iets anders; constitueren slechts enkele relaties of alle?⁹⁸.

Volgens Thomas van Aquino worden de oorsprongrelaties rationeel, niet werkelijk, van de overige relaties onderscheiden. De personen worden, volgens hem, niet gevormd en onderscheiden door de oorsprongrelaties. Biel voegt bij de weergave van Thomas' mening hieraan toe, dat, naar Thomas meent, de relaties niet zouden constitueren als relaties maar als eigenschappen. Lezing van

⁹⁸ Coll. 1, p. 543 (d. 26, q. 2 „Utrum personae divinae constituentur et distinguantur per relationes sub ratione relationum vel alia“); Coll. 1, p. 546 (d. 26, q. 3 „Utrum omnes relationes divinae sint constitutivae personarum“).

Thomas verzekert ons echter dat Thomas spreekt over relaties of eigenschappen, zonder daar een verschil in te leggen. Evenals Biel haalt ook Ockham Thomas' woorden aan in de zin van relaties in zover ze constituerende eigenschappen zijn⁹⁹.

Bovendien citeert Biel, Ockham volgend, de mening van Hendrik van Gent. Deze beweert, enigszins in dezelfde richting als Thomas, die twee soorten relaties onderscheidt, constituerende en niet-constituerende, dat een persoon slechts één constituerende relatie heeft, maar daarenboven nog vele andere niet-constituerende die rationeel onderscheiden worden¹⁰¹.

Tegen deze twee meningen gaat Ockham in en Biel volgt hem¹⁰². Hun weerlegging luidt: zaken die men niet werkelijk kan onderscheiden, kan men ook niet rationeel onderscheiden. Natuurlijk kunnen er van een zaak wel meerdere concepten worden gevormd, maar deze beantwoorden dan alle aan dezelfde zaak. Alleen door middel van connotatie kunnen verschillende concepten de verschillende bestaanswijze van één zaak uitzeggen. Uit deze kritiek word duidelijk, dat Biel onmogelijk een rationeel onderscheid kan aanbrengen tussen de oorsprongrelaties en de overige. Het zuinigheidsbeginsel laat dit overigens ook niet toe.

Het volledig samenvallen van de oorsprongrelatie en de overige kan bovendien nog als volgt bewezen worden: indien ze niet samenvallen, wordt de oorsprongrelatie gefundeerd in een andere relatie; of de andere relatie in de oorsprongrelatie; of de oorsprongrelatie in het *suppositum*. Geen van drieën is het geval, dus gaat de negatie niet op. Daarom mag men zeggen, dat zowel de oorsprongrelatie als de overige relaties de persoon constitueren. Ze zijn immers helemaal identiek. Wanneer daarom constitutie toekomt aan de een, dan komt ze ook toe aan de ander. Geen enkele verstandsakt oefent daar invloed op uit. Zijn en denken blijven gescheiden¹⁰³.

Een bezwaar, dat men kan maken vanuit de woorden „God“ en „Godheid“ die toch hetzelfde zouden betekenen, maar waarbij Godheid niet gezegd wordt te genereren en God wel, ontzenuwt Biel door te wijzen op hun van elkaar ver-

⁹⁹ Coll. 1, p. 543 „non per origines sed per relationes non ut relationes sed ut proprietates“; Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum* I, d. 26, q. 2, B „sed per relationes in quantum relationes sunt constitutivae proprietates“; Thomas, *Summa Theologica*, I, q. 40, art 2 „Sic autem relationes vel proprietates distinguunt“; M. SCHMAUS, *Der Liber Propugnatorius*, p. 396–403.

¹⁰¹ Coll. 1, p. 543; Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 26, q. 2, F–G; Henricus Gandavensis, *Summa*, art. 56, q. 2 en art. 58, q. 3 en 4; M. SCHMAUS, *Der Liber Propugnatorius*, p. 479–482.

¹⁰² Coll. 1, p. 544; Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 26, q. 2, D.

¹⁰³ Coll. 1, p. 544–545.

schillende betekenissen. „God“ verwijst naar een persoon, „Godheid“ naar het wezen, welke twee, wezen en persoon, formeel onderscheiden zijn¹⁰⁴.

Biel lost de kwestie dan ook als volgt op. Indien men „relatie als relatie“ opvat in de zin, dat alles wat relatie genoemd wordt zou constitueren, dan moet men stellen, dat de relatie niet als relatie constitueert. Want anders zou iedere relatie constitueren, ook de schepsellijke, of de *spiratio activa*, die weliswaar constitueert doch geen persoon constitueert. Vat men „relatie als relatie“ op in de zin, dat alleen de relatie in het *constitutum* constituerend en onderscheidend werkt, dan moet dit bevestigd worden. Want het *constitutum* bestaat alleen uit relatie en wezen, waarvan het wezen niet onderscheidend werkt¹⁰⁵.

Het verschil tussen constitueren en onderscheiden

In de voorgaande paragraaf kwam de *spiratio activa* ter sprake als een relatie, die geen persoon constitueert. Naar aanleiding van deze uitzondering stelt Biel formeel de vraag of alle relaties persoonconstituerend zijn en daardoor onderscheidend werken¹⁰⁶. Men moet daarbij goed in het oog houden, dat weliswaar „persoonconstitueren“ en „onderscheiden“ als begrippenpaar samengaan, echter niet „constitueren“ en „onderscheiden“. Want er bestaan relaties die wel constituerend maar niet onderscheidend werken. Niet alle relaties kunnen immers op dezelfde manier constitueren.

Een eerste manier van constitutie bestaat erin te behoren tot het wezenlijke van een geconstitueerde eenheid zó, dat deze eenheid niet kan bestaan zonder het *constituens*, en zó, dat eenheid en *constituens* slechts formeel zijn onderscheiden. Deze manier van constitueren is op het wezen en op alle relaties van toepassing. Een tweede manier van constitueren bestaat erin te behoren tot het wezenlijke van de geconstitueerde eenheid, en de geconstitueerde eenheid van al het andere in God werkelijk te onderscheiden. Aan deze manier voldoen slechts drie relaties, de *spiratio activa* en het wezen echter niet. Het wezen onderscheidt de geconstitueerde eenheid immers niet van het overige in de Triniteit; de *spiratio activa* onderscheidt zich niet van de *paternitas* en de *filiatio*, en bewerkt aldus geen onderscheidenheid van personen. De eerste manier beziet alleen wezen, relatie en *constitutum*. De tweede heeft betrekking op de drie werkelijk onderscheiden relaties en aldus, behalve op het *constitutum*, bovendien op de persoon. De eerste manier sluit persoonvorming niet uit; de tweede sluit haar per se in¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Coll. 1, p. 545.

¹⁰⁵ Coll. 1, p. 545–546.

¹⁰⁶ Coll. 1, p. 546 (d. 26, q. 3); zie voetnoot 98 hierboven.

¹⁰⁷ Coll. 1, p. 547–548.

Men zou vanuit deze twee definities de indruk kunnen krijgen, dat daarom de vierde relatie, de *spiratio activa*, slechts een accidentele of bijkomende oorzaak is, zonder welke het *constitutum* toch geconstitueerd kan worden. Maar voor de vorming van de Vader is noodzakelijk nodig: *spiratio activa*, *paternitas* en het wezen. Als materie en vorm, die twee werkelijk onderscheiden zaken zijn, reeds een eenheid vormen, dan zeker de formeel onderscheiden zaken *paternitas*, *spiratio activa* en wezen. Deze drie vormen een wezenlijke, niet toevallige, eenheid. Daarom worden de *constituentia* gedrieën vereist¹⁰⁸.

De vierde relatie constitueert samen met het wezen wel een *constitutum*, doch geen persoon. Om persoon te worden moet er bij het *constitutum* nog ofwel de relatie *paternitas* voor de Vader ofwel de *filiatio* voor de Zoon komen. Er bestaat dus een verschil tussen het constitueren van een persoon en het constitueren van een *constitutum*. Dit kan men nog staven vanuit de definitie van het *suppositum* of de persoon als datgene, wat een zijnde in eenheid is, dat niet tot de constitutie van een ander zijnde bijdraagt. Het *constitutum* echter uit wezen en *spiratio activa* is wel geschikt om met een andere relatie nog een ander zijnde, de persoon, te vormen. Daarom mag men het *constitutum* uit wezen en *spiratio activa* geen persoon noemen. Dezelfde redenering gaat op voor het *constitutum* uit *paternitas* en wezen. Maar noch de *paternitas*, noch de *spiratio activa* mag men daarom een accidentele of bijkomende oorzaak noemen. Ze zijn immers werkelijk identiek met elkaar en met het *constitutum* en aldus vormen ze een wezenlijke eenheid¹⁰⁹.

We zien derhalve, dat er drie relaties persoonconstituerend zijn. Een vierde, de *spiratio activa*, verdwijnt als het ware binnen twee andere relaties, de *paternitas* en de *filiatio*. Het voorkomen van meerdere relaties in dezelfde persoon wordt hier nog eens bevestigd. Of de meervoudigheid van relaties in dezelfde persoon ook een meervoudigheid van zaken betekent en daarmee het trinitair evenwicht verstoort, deze vraag zullen we in de volgende paragraaf behandelen.

Meervoudigheid van relaties in een persoon

Deze paragraaf is erop gericht de mogelijkheid aan te tonen van meer eigenschappen of relaties in één persoon, zonder dat deze de eenheid van de persoon te kort doen¹¹⁰. Het probleem lost Biel op door definitie.

Als men per definitie er van uitgaat meerdere zaken, die werkelijk, doch niet formeel, identiek zijn niet „meerdere zaken“ te noemen, dan is duidelijk, dat er in één persoon niet meerdere zaken aanwezig zijn. De eenheid van de

¹⁰⁸ Coll. 1, p. 547.

¹⁰⁹ Coll. 1, p. 547–548.

¹¹⁰ Coll. 1, p. 549 (d. 27, q. 1 „Utrum in eadem persona sint plures proprietates“).

goddelijke persoon blijft behouden, ofschoon de verschillende namen voor de relaties de indruk geven, dat er evenveel werkelijk verschillende zaken aan beantwoorden¹¹¹.

Er bestaat tussen de relaties identiteit op twee manieren.

A) Er zijn in God vier relaties, waarvan er één werkelijk, niet formeel, identiek is met twee andere. Volgens bovenvermelde definitie zijn er dus feitelijk in God drie relaties. Derhalve ook slechts drie zaken, de drie goddelijke personen. Binnen het kader van bovengenoemde definitie valt ook de verhouding tussen relatie en wezen, die werkelijk doch niet formeel identiek zijn. Op deze wijze bestaan er in één persoon het wezen en de relaties en toch niet meerdere zaken. Er is vanwege het ontbreken van werkelijk onderscheiden zaken in de persoon dan ook geen sprake van compositie¹¹².

B) Sommige relaties zijn niet alleen werkelijk, doch ook formeel identiek: men kan dan precies hetzelfde preciseren van de betreffende relaties. Zo vallen bijvoorbeeld genereren, *generatio activa* en *paternitas* samen. Vanwege de formele identiteit kan men deze relaties niet zo maar over alles in de Triniteit prediceren. Zo is het prediceren van de relatie *genereren*, formeel identiek met *paternitas*, over het wezen niet mogelijk. De uitspraak „het wezen genereert“ is vals¹¹³.

Samenvatting van het voorgaande

Na de behandeling van het woord „*persona*“ in Biels triniteitsleer hebben we vier paragrafen gewijd aan de relatie in de Triniteit, vooral in verband met haar constituerende werking. Voordat we de relatie in een zo breed mogelijk kader gaan plaatsen, waarin zowel de trinitaire als de niet-trinitaire relatie besproken wordt, willen we de resultaten van ons onderzoek naar de relatie in Biels triniteitsleer eerst samenvatten.

Biel wil de drieheid in de Triniteit funderen op de drie werkelijk onderscheiden relaties. Derhalve staat hij de mening voor, dat de personen niet door zichzelf onderscheiden worden — want in de personen speelt het identificerende wezen een grote rol — maar door de relaties. Biel wijst daarom ook een onderscheid der personen door absolute eigenschappen af. Deze moet men verstaan als eigenschappen die de persoon als zelfstandigheid vormen, maar niet de ene persoon op de andere betrekken. Omdat hierover echter nog geen kerkelijke uitspraak bestaat, wil Biel de overige meningen niet afwijzen zonder meer. In

¹¹¹ Coll. 1, p. 550.

¹¹² Coll. 1, p. 551.

¹¹³ Coll. 1, p. 551.

zijn keuze van de werkelijk onderscheiden relatie als constituerend en onderscheidend element in de Triniteit volgt Biel Thomas, Scotus en Ockham.

De goddelijke relatie is geen concept zoals in de schepsellijke wereld de relatie een louter concept is, maar aan de goddelijke relatie beantwoordt een eigen werkelijkheid welke van de *absoluta*, de personen, onderscheiden is. Juist de werkelijkheid van de relatie, die een niet mededeelbaarheid insluit, stelt haar in staat onderscheidend te werken. Want de ene relatie onderscheidt zich van de andere door zichzelf. Dit in tegenstelling tot het onderscheid tussen de personen, dat niet door de personen zelf, doch door de relaties geschiedt.

De relatie is niet alleen een werkelijkheid, ze is ook een zelfstandigheid. Ze is geen accident, maar een *absolutum*. Hierdoor ontstaat de merkwaardige toestand, dat wat wij in de schepping absoluut noemen, in de Triniteit relatief is, en wat we relatief noemen, in de Triniteit absoluut is. Men kan dit opvatten als een benadrukking van de contingentie der schepping. De relatie is absoluut en draagt het *suppositum* of de persoon. In de schepping draagt het *suppositum* de akt; in de Triniteit draagt de akt of relatie het *suppositum*. De relatie is dan ook even volmaakt als de persoon. Daar moet wel bij opgemerkt worden, dat volgens Biel de constitutie of relatie geen eigenlijke akt is, daar constitutie geen zijn geeft aan iets. Want in de Triniteit begint niets te zijn. Daarom bestaat er een verschil tussen genereren en constitueren. Iets kan wel zichzelf constitueren, maar niet zichzelf genereren. Of anders gezegd: iets kan wel „deel“ uitmaken van zichzelf, maar geen oorzaak zijn van zichzelf.

De constitutie spreekt Gods enkelvoudigheid niet tegen, wegens het identificerende wezen. Men krijgt zelfs de indruk, dat de werkelijke identiteit, gedragen door het wezen, zwaarder weegt dan het formeel onderscheid dat slechts een logisch, geen ontologisch onderscheid is.

Het verschil tussen logisch en ontologisch vlak komt ook tot uiting in de mededeelbaarheid en de predicamenten. In de schepsellijke wereld der *singularia* bestaat slechts mededeelbaarheid door middel van predicering, dus op logisch vlak. In God bestaat er slechts mededeelbaarheid van het wezen en niet van de *absoluta*. De relaties noch de personen zijn mededeelbaar, afgezien van de *spiratio activa*. Daarom ook onderscheidt de goddelijke *paternitas* zich van de schepsellijke door zichzelf en niet door een vorm van goddelijkheid die zij aan het wezen te danken zou hebben. Wat de predicamenten betreft: zoals een schepsellijke zaak goed tot verschillende predicamenten kan behoren, zo eveneens de zaken in God in zoverre verschillende concepten over God in verschillende predicamenten zijn onder te brengen.

Ofschoon alle relaties constitueren door zichzelf en niet constitueren als relatie maar als juist deze relatie, zijn niet alle relaties én persoonconstituerend én onderscheidend. Zo is de *spiratio activa* wel constituerend, maar niet on-

derscheidend. Dat wil echter niet zeggen, dat daarom de *spiratio activa* slechts als accident in de constitutie fungeert. Voor de constitutie van een goddelijke persoon zijn alle relaties waaruit deze bestaat van wezenlijk belang.

Het voorkomen van meerdere relaties in één persoon voert nog geen meervoudigheid in, die de eenheid van de personen tekort doet. De werkelijke identiteit der relaties weegt zwaarder voor Biel dan het formele onderscheid tussen de relaties in één persoon.

Er bestaan dus in één persoon formeel onderscheiden relaties. Er bestaan in de Triniteit werkelijk onderscheiden relaties, de oorsprongrelaties, die persoonconstituerend en onderscheidend werken. Beide soorten relaties kunnen, daar ze werkelijkheid zijn buiten de ziel, niet door het verstand gescheiden worden. Het denken oefent op het zijn geen invloed uit. Er bestaat dus tussen beide soorten relaties, de oorsprongrelatie en de andere, geen rationeel onderscheid.

In God bestaan derhalve vier relaties als aparte werkelijkheden, waarvan er drie persoonconstituerend en onderscheidend werken, namelijk de *paternitas*, de *filiatio* en de *spiratio passiva*; en waarvan er één slechts constituerend werkt, de *spiratio activa*.

De relatie in de schepping

Tot nu toe hebben we de relatie beschouwd als *constituens* in de Triniteit, die als werkelijkheid bestaat en zich onderscheidt van andere goddelijke werkelijkheden. In God is de relatie een *absolutum*. Vergelijken we de relaties tussen de goddelijke personen met de relatie die er bestaat tussen God en zijn schepping en tussen twee schepsellijke zaken, dan zien we dat aan deze relatie het onderscheid tussen relatie en haar twee polen door Biel ontzegd wordt¹¹⁴. Hij maakt op grondige wijze duidelijk wat „relatie in de schepping“ betekent. Allereerst volgt hij de redenering van het natuurlijk verstand om vervolgens na te gaan wat het geloof zegt over de relatie.

De relatie in de schepping volgens het natuurlijk verstand

De relatie in de schepping is geen absolute zaak, want dan zou ze onderscheiden zijn van andere absolute zaken. Zij is dan ook geen zaak, maar een concept,

¹¹⁴ Coll. 1, p. 578 (d. 30, q. 1 „Utrum omni auctoritate seclusa, facilius negari possit omnis relatio esse aliquid a parte rei quomodocumque distinctum ab omni absoluto et absolutis, quam teneri“). G. MARTIN, Wilhelm von Ockham. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen. Berlin, 1949, p. 172; *id.*, Ist Ockhams Relationstheorie Nominalismus? – *Franziskanische Studien* 32 (1950), 31–49 vooral p. 47.

waardoor zaken door het verstand gekend worden als betrokken op elkaar. Niet, dat de zaken zonder het concept onbetrokken op elkaar zouden zijn. Maar het begrijpen van hun betrokkenheid en het uitdrukken van dit begrip gebeurt door het verstand dat een concept vormt. Omdat het concept „relatie“ verwijst naar zaken die op elkaar betrokken zijn noemt men de relatie ook wel gefundeerd in de polen der relatie. Zo geeft het woord „*unio*“ in de uitdrukking „*unio partium*“ het concept „relatie“ aan, maar tegelijk ook de werkelijkheid der verbonden delen. De vereniging der delen is dus: de verenigde delen. „*Unio*“ is derhalve geen *medium* dat de delen verbindt in hun vereniging¹¹⁵.

Wanneer men relatie opvat als een concept, kan men zeggen dat de relatie in de geest is. Vat men relatie op als de op elkaar betrokken zijnden, dan kan men zeggen, dat de relatie de *absoluta* is, die op elkaar betrokken zijn¹¹⁶.

De relatie is geen apart *absolutum*. Zij heeft ook niet het zijnsstatuut van een *accidens*. Want ofschoon een *accidens* niet zonder subject kan bestaan, is het wel zonder subject te begrijpen. En dit kan men niet van een relatie zeggen. Het accident is trouwens even absoluut als de substantie waar het toe behoort. Alleen is het minder in zijnsgehalte¹¹⁷.

De absolute zaken kunnen blijven bestaan, ook als hun betrokkenheid wegvalt. Daarom is hun betrokkenheid niet per se nodig voor hun bestaan. Maar hun betrokkenheid is ook geen accident. Derhalve moet hun betrokkenheid, de relatie, een concept zijn¹¹⁸.

Dit valt ook nog anders duidelijk te maken. Stel, dat de betrokkenheid (A) een aparte zaak zou zijn, dan zou ze onderscheiden zijn van haar fundament (B) ofwel door zichzelf ofwel door iets anders (C). Indien door C, dan kan men verder vragen, of C door zichzelf of door iets anders onderscheiden wordt, en zo tot in het oneindige. Stel door zichzelf. Maar dat kan niet, want de betrokkenheid kan niet bestaan zonder haar fundament: A kan niet bestaan zonder B. Haal B weg, dan vervalt A. Dus A is inherent aan B, dus niet onderscheiden van B, want A is geen accident¹¹⁹.

Wanneer we de redenering betreffende de relatie vergelijken met die betreffende het *universale*, dan zien we punten van overeenkomst. De conceptuele aard der relatie benadrukt de dingen in hun absoluut bestaan. De wereld bestaat voor Biel en Ockham uit *singularia*, die tegelijk *absoluta* zijn. Hun betrokkenheid wordt slechts door een concept uitgedrukt.

Men kan ook enige verschillen opmerken tussen de relatie en het *universale*. De relatie zou men oorspronkelijker kunnen noemen dan het *universale*. Het

¹¹⁵ Coll. 1, p. 581.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ Coll. 1, p. 579.

¹¹⁸ Coll. 1, p. 579–581.

¹¹⁹ Coll. 1, p. 580.

universale duidt slechts een bepaalde relatie aan, de relatie van overeenkomst. De relatie, als gefundeerd in twee polen, bestaat buiten de ziel. Het *universale*, als louter concept, bestaat in de ziel. Men mag immers niet zeggen dat het *universale* twee zaken is die iets met elkaar gemeen hebben. Het *universale* blijft een concept, dat slechts naar één zaak verwijst. Dit kan verklaard worden uit het feit, dat de oorsprong van het *universale* niet ligt in de vergelijking van twee gelijkende zaken, maar in de projectie van de kennis van een eerste zaak op andere, gelijkende zaken. De relatie evenwel als concept dat naar twee zaken verwijst overschrijdt haar conceptuele aard in het samen horen der beide vergeleken zaken.

De relatie volgens Aristoteles

Biel behandelt de positie van Aristoteles niet erg uitvoerig¹²⁰. Op zeer beknopte wijze geeft hij Ockhams mening over Aristoteles' denken betreffende de relatie weer. Zij benadrukt, dat zowel Aristoteles als zijn Commentator, Averroës, beweerd hebben, dat iedere zaak die één is op noodzakelijke wijze — door zichzelf — een absolute zaak is, zoals de substantie en de kwaliteit. Buiten deze bestaan er geen absolute zaken. Derhalve wordt ook door Aristoteles de relatie niet als absoluut beschouwd. Dit drukt de Griekse wijsgeer uit door te stellen, dat er tot de relatie geen beweging is¹²¹.

De relatie volgens het geloof

Belangrijker dan die van Aristoteles is Biels eigen mening over de relatie, welke hij voor een deel tamelijk zelfstandig ontwikkelt in d. 30, q. 4. Hier wordt gevraagd of volgens de waarheid — dat is niet het verstand geleid door het denken van Aristoteles, maar het verstand geleid door het geloof, aldus het kengebied verruimend — er een of andere relatie kan zijn die van haar absoluta onderscheiden is¹²². Biel vraagt dus niet naar het statuut van alle relaties, maar naar de mogelijkheid of een der relaties een absolute werkelijkheid kan zijn.

Allereerst geeft Biel de verkregen resultaten omtrent de leer over de relatie,

¹²⁰ Coll. 1, p. 583 (d. 30, q. 3 „Utrum de intentione philosophi fuit ponere quemcumque respectum a parte rei distinctum ab omnibus absolutis“).

¹²¹ Coll. 1, p. 584 „Item quod secundum philosophum ad relationem non est motus“; Ockham, *Quodlibet* VI, q. 16; Aristoteles, *Physica* V, c. 2.

¹²² Coll. 1, p. 585 (d. 30, q. 4 „Utrum secundum rei veritatem aliquis respectus distinguatur ab omnibus absolutis, non curando, quae fuerit intentio philosophi“).

die zowel voor de goddelijke als voor de schepsellijke wereld gelden, in vijf conclusies weer.

1) Er bestaat in God een relatie die onderscheiden is van haar *absoluta*. Namelijk die, welke formeel van het wezen onderscheiden is. Dit wordt gefundeerd op een uitspraak van Augustinus „De Vader is niet daardoor Vader waardoor Hij God is“. De Vader is formeel Vader door de *paternitas* en formeel God door het wezen. Dus *paternitas* en wezen zijn formeel onderscheiden¹²³.

2) Geen enkele accidentele relatie is van haar *absoluta* onderscheiden. Niet in God, want in God is er geen sprake van accidentele relaties. Niet in de schepselen, want als het in de schepping mogelijk is, dat twee afzonderlijke zaken kunnen bestaan zonder een derde zaak die werkelijk van hen onderscheiden is, dan kunnen volgens de goddelijke macht de twee zaken ook tegelijk bestaan zonder die derde. Bijvoorbeeld de wijsheid van Plato en de wijsheid van Socrates en hun overeenkomst in wijsheid. Beide wijsheden kunnen bestaan zonder het bestaan van een daarvan gescheiden overeenkomst in wijsheid. En toch zijn beide wijsheden overeenkomstig en is er dus een betrekking tussen beide¹²⁴.

3) De predicamenten zijn termen, die *absoluta* aanduiden en een verhouding connoteren. Doch predicamenten zijn geen werkelijk bestaande relaties¹²⁵.

4) De vierde conclusie schrijft Biel uitdrukkelijk aan Ockham toe. Indien er toch absolute relaties zouden moeten bestaan, dan zouden het deze zijn, die zaken met elkaar verbinden, zoals de verbinding tussen het goddelijk Woord en de menselijke natuur, tussen materie en vorm, tussen het subject en zijn accidenten of tussen de delen van een *continuum*¹²⁶.

5) De voorgaande conclusie wordt door de vijfde weer ontkracht, die het mogelijk acht zowel in God als in het schepsel alle relaties te ontkennen. In God, want de Kerk heeft de mening niet veroordeeld volgens welke de goddelijke personen door absolute eigenschappen worden geconstitueerd, waardoor de relatieve eigenschappen overbodig zijn; in de schepselen, want men kan de eniging van het goddelijk Woord met het menselijk lichaam toeschrijven aan een absolute kwaliteit, de genade van eniging, die in de mens geproduceerd wordt¹²⁷.

De eerste drie conclusies en de vijfde onderschrijft Biel; tegen de vierde verzet hij zich. Zij is in strijd met de drie voorgaande. Op oorspronkelijke wijze

¹²³ Coll. 1, p. 585; Augustinus, *De Trinitate* (PL 42, 936 en 942); zie ook hierboven noot 94.

¹²⁴ Coll. 1, p. 585–586.

¹²⁵ Coll. 1, p. 586, 581–583.

¹²⁶ Coll. 1, p. 586; Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 30, q. 4, D en E.

¹²⁷ Coll. 1, p. 587. In de tekst staat „*quartam opinionem*“. Vergelijking met de context doet ons echter besluiten „*tertiam*“ te lezen; zie Coll. 1, p. 529 „*quarta opinio est quod personae divinae per relationes reales constituuntur et distinguuntur*; Coll. 1, p. 528 „*tertia est opinio quod dicit personas constitui per proprietates absolutas*“. Zie ook Scotus, *Ordinatio*, 4, p. 29.

ontzenuwt hij de vierde conclusie en toont daarmee het niet bestaan van absolute relaties aan. Dit gebeurt dan aan de hand van de vier voorbeelden uit de vierde conclusie: de eniging van het goddelijk Woord en de menselijke natuur, de eniging van materie en vorm, de eniging van subject en accidenten, de eniging der delen van een *continuum*¹²⁸.

Biels denkbeeldige tegenstander gaat uit van het absoluut bestaan der relatie. Hem hierin volgend acht Biel het verantwoord het model van oorzaak en gevolg op de verhouding *absoluta* en relatie toe te passen, daar de relatie als absoluut zijnde oorzaken van ontstaan en vergaan moet kennen. Zoals het gevolg afhangt van de oorzaak, zo hangt de relatie af van haar polen. Biel heeft nu reeds de afhankelijkheid van de relatie benadrukt en daarmee haar absoluteheid geloofend. Hij heeft zich echter nog niet uitgesproken over het bestaan in of buiten de ziel van de relatie. Biel moet derhalve nog aantonen, dat de relatie, behalve afhankelijk van haar beide polen, niet in de werkelijkheid buiten de ziel bestaat.

In de absolute orde kan God de oorzakelijkheid der tweede oorzaken vervullen. God kan dus, volgens het model van oorzaak en gevolg toegepast op de *absoluta* en hun relatie, de plaats innemen van de *absoluta* ten opzichte van de relatie. Dat betekent, dat de relatie nu de betrokkenheid uit moet drukken van niets, daar God niet op zichzelf betrokken kan zijn. Derhalve kan de relatie, vanwege deze contradictie, nooit werkelijk bestaan. Het model van oorzaak en gevolg is vanwege de conceptuele aard der relatie niet op de verhouding tussen de *absoluta* en hun relatie van toepassing¹²⁹.

Ook voor de loochening van de absolute relatie van eniging in de eenheid van materie en vorm voert Biel een bewijs aan. De eenheid tussen materie en vorm betekent tweërlei: allereerst een intieme aanwezigheid aan elkaar, zó, dat overal waar de een is ook de ander is; vervolgens de afhankelijkheid van de vorm tegenover de materie. Deze afhankelijkheid onderscheidt zich echter niet van de vorm zelf. Het behoort tot de natuur van de vorm een geneigdheid te hebben zich te enigen met de materie. „Zich enigen met de materie“ is hetzelfde als „aan de materie aanwezig zijn“. Daarom zou het een tegenspraak betekenen aan de materie aanwezig te zijn en zich er niet mee te enigen. Ook God kan de vorm dus niet ongeëngd in de materie bewaren¹³⁰.

Door dit bewijs te leveren gaat Biel in tegen het, door Ockham in de bovengenoemde vierde conclusie, voorgestelde, dat namelijk, indien er absolute relaties zouden bestaan, het deze der eniging zouden moeten zijn. Ockham zegt in dit verband: zo kan de vorm aanwezig zijn aan de materie en niet

¹²⁸ Coll. 1, p. 587 „nulla ponenda est relatio in creaturis distincta ab omnibus absolutis“; Coll. 1, p. 590–603.

¹²⁹ Coll. 1, p. 587–590.

¹³⁰ Coll. 1, p. 590–591.

aanwezig zijn, zonder dat dit gepaard gaat met een beweging van tijd of plaats. Door het wegnemen der eniging blijven materie en vorm wel in elkaar bestaan, maar zijn ze niet meer geënid¹³¹.

De relatie in de menswording

Een bijzonder voorbeeld van een relatie der eniging is de relatie in de menswording. Een eigenlijk verstaan van de eniging van Gods Woord met de menselijke natuur is voor ons hier op aarde onmogelijk, noch beschikken we over toereikende woorden om het geheim aan te duiden. Biel haalt hiervoor drie zegslieden aan: Petrus Lombardus, Augustinus en de *Summa Halensis*¹³². Wat wij kunnen doen is het geheim geloven en het belijden.

De geheimvolle gebeurtenis der menswording houdt voor Biel het volgende in. De menselijke natuur wordt door het goddelijk Woord aangenomen en in de persoon van het Woord (de tweede persoon der Triniteit) met de goddelijke natuur verenigd, zodat er één persoon Christus ontstaat, die als persoon van het Woord uit twee naturen bestaat. Nadat zij aangenomen is door het Woord verliest de menselijke natuur haar persoonlijkheid en bestaat niet meer op zichzelf, doch hangt in haar bestaan geheel af van de persoon van het Woord¹³³.

Deze eniging is volgens Bernardus, die Biel hier citeert, de op één na grootste eenheid die bereikt kan worden¹³⁴. De grootste eenheid vormt de Triniteit. Zoals in de Triniteit drie personen in één natuur worden verenigd, enigen zich in Christus drie naturen in één persoon: het menselijk lichaam, de menselijke ziel en de goddelijkheid. Hoe deze eniging echter plaats vindt is moeilijk te vatten. En wel om twee redenen. Bij de schepselen komt een dergelijke eniging niet voor; doch in onze kennis over God vertrekken we juist vanuit de schepselen; derhalve hebben we hier geen aanknopingspunt. Bovendien is het niet volkomen duidelijk, wat men onder „persoon“ moet verstaan. Of liever, hoe een verstandelijke natuur tot persoon wordt¹³⁵.

Het begrip „eniging“

Het begrip „eniging“ hangt samen met het begrip „één“ en dit weer met „onverdeeldheid“. „Eén“ staat tegenover „vele“. Aristoteles noemt één al wat niet

¹³¹ Zie hierboven voetnoot 126; *Coll.* 1, p. 586 „Sic forma inhaerere materiae et non inhaerere sine motu locali utriusque“.

¹³² *Coll.* 1, p. 592–593; Petrus Lombardus, *Sententiarum Libri 4* (PL 192, 760); Augustinus, *De Trinitate* (PL 42, 910); *Summa Halensis* 4, p. 30.

¹³³ *Coll.* 1, p. 593.

¹³⁴ *Coll.* 1, p. 593; Bernardus, *De Consideratione* (PL 182, 799).

¹³⁵ *Coll.* 1, p. 593, 596.

verdeeld wordt. In zijn ontleding van het begrip volgt Biel de *Summa Halensis*¹³⁶.

Als „één“ betekent alles wat niet verdeeld kan worden, dan bestaan er verschillende soorten ondeelbaren. Zeer strikt opgevat is alleen God of een engel ondeelbaar, omdat in hen geen veelheid bestaat van wezenlijk onderscheiden zaken. De eenheid wordt dus gedefiniëerd als „niet-veelheid“. Want wat „één“ positief betekent valt niet te zeggen, daar men bij het gebruik van verschillende predikaten toch weer een soort veelheid invoert¹³⁷.

In een ruimere opvatting zijn er echter verschillende mogelijkheden. Op de eerste plaats kan men „ondeelbaar“ uitspreken over een verzameling van vele, die zich op een bepaalde manier tot elkaar verhouden, waarbij, als men er een deling invoert, deze verhouding niet kan blijven bestaan. Zo kunnen vele dingen één zijn in het behoren tot dezelfde soort¹³⁸.

Men onderscheidt in deze ruimere opvatting een wezenlijke en een accidentele eenheid. De wezenlijke eenheid kan men onderscheiden in eenzijn door eenheid, zoals de enkelvoudige zaak wezenlijk en per se één is, en in eenzijn door eenmaking. Dit laatste is weer te onderscheiden in eenmaking waarbij de naturen behouden blijven, en in eenmaking waarbij de naturen veranderen. Als de naturen behouden blijven, kunnen ze behouden blijven in een derde natuur, zoals de vorm en de materie behouden blijven in het *compositum*; of de ene natuur kan in de andere behouden blijven, zoals bij het enten van een peretwijn op een appelboom de natuur van de pereboom behouden blijft in de natuur van de appelboom¹³⁹.

Een voorbeeld van eenmaking waar beide naturen veranderen, of de een in de ander verandert, heeft men, wanneer men water met wijn vermengt. Naar gelang de hoeveelheid kan dan de ene of de andere natuur overheersen¹⁴⁰.

Tenslotte kan er een accidentele eenheid bestaan. Het is een eenheid die ontstaat door het ene bij het andere te plaatsen. Dan kan het ene een eigenschap van het andere overnemen, bijvoorbeeld de geur; of er gaat geen enkele invloed van uit, zoals bij twee stenen die men bij elkaar plaatst¹⁴¹.

Van al deze wijzen van eenzijn lijkt er geen enkele op de eenheid van Woord en menselijke natuur. Toch ziet de *Summa Halensis* wel een zekere gelijkenis met de eenheid tussen de stam en de daarop geënte tak. En wel om verschillende redenen: de naturen blijven behouden (hier stemt ook Biel mee in); uit de twee

¹³⁶ Coll. 1, p. 593–594; *Summa Halensis* 4, p. 82–95; Aristoteles, *Metaphysica* X, c. 1.

¹³⁷ Coll. 1, p. 594.

¹³⁸ Coll. 1, p. 594.

¹³⁹ Coll. 1, p. 594.

¹⁴⁰ Coll. 1, p. 595.

¹⁴¹ Coll. 1, p. 595.

naturen ontstaat geen derde natuur die van de beide andere onderscheiden is; de ene natuur is afhankelijk van de andere (dit bevestigt ook Biel). De menselijke natuur is afhankelijk van het Woord, zoals *Jak.* 1, 21 zegt „neemt met zachtheid het woord van God aan, dat in u werd geplant“. Biel vindt de ongelijkheid echter groter dan de gelijkheid. In het voorbeeld blijven immers twee bomen of eigenstandigheden bestaan, waardoor er geen hypostatische vereniging plaats heeft¹⁴².

In tegenstelling tot de *Summa Halensis* vergelijkt Scotus de eniging met die van het subject en accident. De overeenkomsten liggen dan op het punt van de eenheid der personen, in zoverre het accident afhangt van het subject; op het punt van de *communicatio idiomatum* in zoverre het accident een eigenschap meedeelt. Maar ook hier is volgens Biel de ongelijkheid groter. Want het accident geeft vorm aan het subject, hetgeen de menselijke natuur niet doet aan het goddelijk Woord. Bovendien is noch het goddelijk Woord, noch het goddelijke wezen subject van de menselijke natuur. Want aan het goddelijke kan geen accident toegevoegd worden, en het goddelijke zelf kan niet als accident functioneren¹⁴³.

Uit de ontleding van het begrip „eniging“ is weliswaar geen bevredigende oplossing voortgekomen voor de vraag welk model van eenheid op de eniging van het goddelijk Woord met de menselijke natuur kan worden toegepast. Toch zijn hierdoor de verschillen met de menswording duidelijker naar voren gekomen. Biel blijkt voor geen enkel model te willen kiezen. Hij geeft er de voorkeur aan het geheim in zijn volle rijkdom te bewaren¹⁴⁴.

De persoonwording

De tweede reden waarom men de hypostatische vereniging zo moeilijk kan vatten is gelegen in de onduidelijkheid van het begrip „persoon“. Speelt er in de eniging behalve de persoon van het Woord en de menselijke natuur nog iets anders mee, dat van beide onderscheiden is? Dit onderscheidene zou dan de *unio* moeten zijn, of zoals anderen het noemen, de genade der eniging¹⁴⁵.

Om dit probleem nader toe te lichten geeft Biel twee meningen over de persoonvorming. Allereerst die van hen, die aan het persoonzijn zelf, afgezien van het feit of het gaat om een goddelijke dan wel om een menselijke persoon,

¹⁴² *Coll.* 1, p. 595–596; *Summa Halensis* 4, p. 83–84.

¹⁴³ *Coll.* 1, p. 596; Scotus, *Quaestiones*, III, d. 1, q. 1, art. 1 (Wadding 7, 1, p. 12).

¹⁴⁴ H. OBERMAN, *The Harvest*, p. 259–261.

¹⁴⁵ *Coll.* 1, p. 596; *Collectorium*, III, d. 1, q. 1, G „quia non est certum quid dicat unio illa hypostatica sive personalis qua natura humana assumitur seu unitur verbo. An scilicet dicat aliquid distinctum ab extremis unitis quo formaliter fiat illa unio an nihil distinctum“.

een bepaalde, van de persoon onderscheiden zaak toeschrijven, waardoor de persoon pas formeel tot persoon wordt. Zoals we hierboven reeds zagen kan men immers persoon opvatten als een zaak, die iets positiefs aan de eigenstandige natuur toevoegt, namelijk het rationeel element¹⁴⁶.

Uitgaande van het feit, dat de persoon een verstandelijke eigenstandigheid vormt, is het positieve waar het woord „persoon“ op doelt een volmaaktheid, die zich onderscheidt van de eigenstandige natuur. Wanneer de menselijke natuur aangenomen wordt door het Woord, moet deze volmaaktheid wijken voor de grotere volmaaktheid van de persoon van het Woord, daar de eniging slechts één persoon met één volmaaktheid of persoonlijkheid tot stand brengt. De menselijke persoonlijkheid verdwijnt dus¹⁴⁷.

De zwakheid van deze opvatting is, volgens Biel, gelegen in het feit, dat men ermee niet kan staven hoe de menselijke natuur zich nu juist met het Woord verenigt en niet met de Vader of de Geest of enig schepsel. Daarom moet er aan de menselijke natuur, behalve de volmaaktheid als persoonlijkheid, ook nog een andere volmaaktheid toegevoegd worden, welke men „*unio*“ kan noemen. De *unio* bepaalt dan dat de menselijke natuur zich juist met het Woord verbindt en met niets anders. Maar indien men deze *unio* moet invoeren, dan is het invoeren van de persoonlijkheid als volmaaktheid overbodig. Want men voerde de persoonlijkheid juist in om geen afzonderlijke onderscheiden *unio* te hoeven invoeren¹⁴⁸.

Nu uit het bovenstaande gebleken is, dat de menselijke natuur van Christus geen volmaaktheid als persoonlijkheid behoeft om persoon te worden, richt Biel zijn aandacht naar een andere mening over „persoon“, namelijk die welke zegt

¹⁴⁶ Coll. 1, p. 597. M. LIENHARD, Luther, témoin de Jésus-Christ. Les étapes et les thèmes de la christologie du réformateur. Parijs, 1973, p. 31–32, bespreekt de drie christologische modellen, welke Petrus Lombardus geeft: 1) de complete mens, niet louter de menselijke natuur wordt opgenomen door het Woord; 2) de twee eigenstandige naturen worden door het Woord geschrapt. De menselijke natuur bestaat in de goddelijke natuur, dit zou de mening van Thomas zijn; 3) in het raam van de onveranderlijkheid Gods heeft God zich met de menselijke natuur bekleed als met een mantel. De ockhamisten willen de mensheid van Christus onderstrepen en een aparte *unio* vermijden. Ockham, Ailly en Biel zijn tegen de opvatting, dat de menselijke natuur met de *persona* van het Woord één enkele *persona* vormt. In de vereniging met het Woord wordt de menselijke natuur van Christus geen *persona* in de zin waarin het Woord *persona* is. Er treedt geen vergoddelijking op van de mensheid, maar de mensheid wordt gedragen door de goddelijke persoon. Volgens deze opvatting wordt de menselijke natuur niet zelf *persona*, maar in vereniging met het Woord realiseert zij zich in een concrete individuele existentie. De menselijke natuur heeft dus geen persoonlijke wezenheid of persoonlijkheid ontvangen. Zij heeft haar substantie in zichzelf verloren en bestaat in de unieke afhankelijkheid van haar *suppositum*, het Woord. Er vindt een *unio suppositalis* plaats in stede van een *unio personalis*. De mensheid geeft aan de godheid een *denominatio concretiva*.

¹⁴⁷ Coll. 1, p. 597.

¹⁴⁸ Coll. 1, p. 597.

dat het woord supposeert voor iets en een negatie connoteert. Het is de opvatting over persoon zoals Scotus en Ockham haar voorstaan¹⁴⁹.

De persoonwording van Christus zou dan als volgt geschieden. De menselijke natuur krijgt vanwege de Triniteit een volmaaktheid ingestort, waardoor ze zich op een bijzondere wijze juist tot het Woord verhoudt en met het Woord verenigd wordt. Ofschoon de gehele Triniteit deze volmaaktheid instort, is de volmaaktheid zelf alleen op het Woord afgestemd. Deze nieuwe bijzondere ingestorte volmaaktheid eist niet nog eens een nieuwe werkelijkheid welke menselijke natuur en Woord zou moeten verbinden¹⁵⁰.

We kunnen dit vergelijken met de inwoning van de Triniteit in de ziel door middel van de ingestorte gave van liefde, waardoor de ziel voor God welgevallig wordt. Maar het welgevallig zijn is geen afzonderlijke werkelijkheid onderscheiden van de ingestorte liefde. Men kan het ook vergelijken met het model van materie en vorm. Zoals er in de vorm een speciale afhankelijkheid is van de materie en deze afhankelijkheid zich niet onderscheidt van de vorm, zo is er in de menselijke natuur een speciale gave ingestort, waardoor de menselijke natuur afhankelijk wordt van het Woord, zonder dat deze afhankelijkheid zich van de menselijke natuur onderscheidt. Ook hier weer, zoals we reeds bij de eerdere behandeling der relatie zagen, steunt de relatie op de *absoluta*. De *absoluta* vormen de relatie. De relatie is niet van de *absoluta* te onderscheiden. Door de afhankelijkheid kan men zeggen dat de mens God en God mens is. Deze afhankelijkheid doet, wat de naam betreft, wel aan een onderscheiden relatie denken, doch is het niet, daar ze verbonden is met de speciale ingestorte genade en met de menselijke natuur¹⁵¹.

Volgens de tweede opvatting over „persoon“ verwijst het woord „personele unie“ of „hypostatische vereniging“ naar vier zaken: de menselijke natuur; de persoon van het Woord; hun intieme aanwezigheid aan elkaar; de ingestorte gave om de menselijke natuur te vervolmaken. Deze vier zijn absolute zaken en geen relaties¹⁵².

Ook de ingestorte gave, welke de *Summa Halensis* noemt „*gratia unionis*“ of „straal van goddelijkheid“ en die ertoe dient de menselijke natuur op een hoger plan te brengen, is dus geen relatie maar een *absolutum*. Zolang als deze gave verbonden is met de menselijke natuur, zolang is het Woord met de natuur verenigd. Het zou een tegenspraak betekenen, wanneer de menselijke natuur met het Woord verenigd zou zijn zonder deze bijzondere gave te bezitten¹⁵³.

¹⁴⁹ Coll. 1, p. 597; *ib.*, p. 503–504; Scotus, *Quaestiones*, III, d. 1, q. 1, art. 3 (Wadding 7, 1, p. 15, 21); Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 30, q. 4, G.

¹⁵⁰ Coll. 1, p. 597.

¹⁵¹ Coll. 1, p. 598.

¹⁵² Coll. 1, p. 598.

¹⁵³ Coll. 1, p. 598; *Summa Halensis* 4, p. 93.

Biel beschouwt de menswording derhalve niet als een wonderlijke verknocht-heden van God en mens zonder meer, maar als het in het bezit komen van een bijzondere gave, waardoor de mens zich met God kan verenigen. De wonderlijke verknocht-heden van God en mens zonder meer wordt door Gregorius van Rimini voorgestaan, waarover we later nog zullen spreken¹⁵⁴.

Ter staving van de genade der eniging weet Biel twee zegslieden aan te voeren. Petrus Lombardus legt immers de woorden „Christus wordt geboren vanwege de heilige Geest“ uit in de zin van de genade der eniging. Ook Augustinus spreekt hierover volgens Biel, wanneer hij zegt, dat God en mens verbonden zijn door de onuitsprekelijke grootheid der genade. Sommigen zien echter in het woord „genade“ geen verwijzing naar een geschapen gave, doch naar Gods genadevolle wil. Biel evenwel ziet in dit verband genade als geschapen gave¹⁵⁵.

De stellingname van Gregorius van Rimini

Gregorius van Rimini ontkent zowel de noodzaak van een werkelijke relatie, de *unio*, alsook de genade der eniging. Wanneer Woord en menselijke natuur zich enigen is de vorming van het nieuwe niet een afzonderlijk zijnde, onderscheiden van Woord en natuur. Maar het is juist het met de natuur geëinigde Woord. Er is dus voor de eniging geen *unio* of genade nodig. God en mens worden de ene Christus, zoals lichaam en ziel de ene mens worden, zonder hulp van enig *medium*. Hoe dat precies gebeurt is voor de mens onderweg onbegrijpelijk. We vinden hier weer de neiging van Gregorius niet te ver te gaan in de verklaring der geloofswaarheden. Wel geeft hij toe, dat God en mens zich in Christus niet op dezelfde manier verhouden als ziel en lichaam in de mens. De vergelijking zelf ontleent Gregorius aan het symbolum „*Quicumque*“¹⁵⁶.

Biel uit echter enige bezwaren tegen de opvatting van Gregorius¹⁵⁷.

A) Als Christus niet onderscheiden is van zijn *constituentia*, dan wordt er niets nieuws geproduceerd en dan gaat het contradictieprincipe niet meer op. Als Christus wél onderscheiden is van zijn *constituentia*, dan kan men vragen waarin deze onderscheidenheid bestaat. En zo begint er een nieuw doolhof. Men kan Christus dan vergelijken met een eenheid per se of met een aggregatieve eenheid.

B) „Christus“ supposeert voor de persoon van het Woord en connoteert de menselijke natuur, zoals „wit“ supposeert voor het subject en de witheid conno-

¹⁵⁴ Zie hieronder p. 252 vv.

¹⁵⁵ Coll. 1, p. 599; Petrus Lombardus, *Sententiarum Libri 4* (PL 192, 764); Augustinus, *De Trinitate* (PL 42, 1033).

¹⁵⁶ Coll. 1, p. 600; Gregorius Ariminensis, *Super Primum et Secundum Sententiarum I*, d. 28, q. 2 (fol. 137 H-L); DS. p. 42, nr. 76.

¹⁵⁷ Coll. 1, p. 601-602; E. GARCÍA LESCÚN, *La teología trinitaria*, p. 123-164.

teert. Toch is Christus geen aggregatieve eenheid, zoals subject en accident. Christus is het Woord dat een menselijke natuur heeft aangenomen. Christus is geen menselijke natuur, want de menselijke natuur in Christus hangt af van het Woord. Christus is een eenheid in zich of per se, zoals het *compositum* uit materie en vorm een eenheid per se is. Christus mag evenwel geen „*compositum*“ worden genoemd.

C) Christus begint niet te zijn, maar is van eeuwigheid af, volgens het woord van *Hebr.* 13, 8 „Jesus Christus is dezelfde gisteren, vandaag en tot in eeuwigheid“ en van *Joh.* 8, 58 „voor Abraham werd, ben Ik“. Biel wil hier wijzen op het verschil tussen het beginnen te zijn van de functionaris en van de functie. Zo begint de Schepper niet te zijn, maar God begint wel Schepper te zijn. En zo begint ook Christus niet te zijn, maar het Woord begint wel Christus te zijn.

D) Ook de gelijkenis die Gregorius uit het symbolum „*Quicumque*“ haalt past hij volgens Biel niet goed toe. Gregorius suggereert een goddelijkheid en menselijkheid als een *compositum*, zoals ziel en lichaam een *compositum* zijn, namelijk de mens. Maar het symbolum wil ziel en lichaam niet vergelijken met goddelijkheid en menselijkheid, maar met God en mens, dat is: God, bezittend een menselijke natuur.

Slotsom

Wanneer we de verschillende opvattingen over de menswording vergelijken, dan zien we dat er tussen de opvatting, die gebruik maakt van de *personalitas* en de *unio* als relatie, en de opvatting die de genade der eniging als absolute zaak invoert, slechts dit verschil bestaat, dat de eerste mening van een relatie uitgaat die God en mens met elkaar verbindt in een hypostatische vereniging, terwijl de tweede mening dit door een *absolutum* wenst te doen. Tegenover deze twee meningen staat die van Gregorius, welke niets absoluuts of relatiefs wil toevoegen, maar de menswording ziet geschieden doordat het Woord een menselijke natuur aanneemt. Voor Gregorius is er geen bepaalde genade nodig, die de menselijke natuur op een hoger plan brengt. Biel kiest voor de tweede mening omdat een absolute zaak beter is dan een relatieve. Hierdoor is hij zijn opvatting over het conceptueel bestaan der relatie in de schepping trouw.

Vergeleken met Ockham schijnt Biel consequenter te zijn in de overtuiging, dat de schepsellijke relatie op zich geen absoluut bestaan leidt. Ockham immers, maakt in sommige zijner geschriften een uitzondering voor de relatie die er bestaat tussen het goddelijk Woord en de menselijke natuur; deze zogenaamde inconsequentie van Ockham kan men echter verklaren vanuit de chronologie zijner werken. In feite is de mening, voorkomend in zijn commentaar op het derde boek der *Sententiae* het oudst, dan volgt die in het eerste boek en die in

de *Quodlibeta*. Deze laatste twee vertonen hetzelfde beeld. Hier kiest Ockham voor de genade der eniging en weet aldus de enigingsrelatie uit te bouwen tot een *absolutum*. Biel sluit zich bij deze opvatting van Ockham aan, het aan zijn lezers overlatend waarvoor te kiezen¹⁵⁸.

Voor Biel bestaan er dus schepsellijke relaties als werkelijkheid in de ziel, relaties van conceptuele aard. Bovendien trinitaire relaties als werkelijkheid buiten de ziel. Deze komen uiteraard alleen in God voor. De menswording van het goddelijk Woord vormt geen inbreuk op het zijnstatuut der relaties.

De relatie tussen Schepper en schepsel

Met de voorgaande beschouwingen over de relaties zijn bijna alle soorten relaties aan ons voorbijgegaan: de relatie in God, de relatie in de schepping, de relatie tussen God en mens in het Woord. Er blijft slechts één soort relaties ter behandeling over. De relatie tussen Schepper en schepsel moeten wij nog aan een onderzoek op haar zijnstatuut onderwerpen. Van welke aard is de relatie die er bestaat tussen de eeuwige Schepper en het in de tijd bestaande schepsel?

Zoals reeds hierboven gebleken is, zijn slechts de in God bestaande relaties werkelijkheden buiten de ziel. Alle overige relaties zijn van conceptuele aard. Maar daarin kan men toch nog relaties onderscheiden, gestoeld op het zijn, en die, gestoeld op het denken. Onder relaties, gestoeld op het zijn, verstaat Biel die concepten welke een verhouding in de werkelijkheid aangeven, zonder dat het verstand of de wil deze verhouding bewerkt, bijvoorbeeld de relatie van overeenkomst. De relaties, gestoeld op het denken, zijn de relaties welke verhoudingen weergeven, die slechts bestaan onder invloed van de werking van het verstand of de wil, bijvoorbeeld de verhouding tussen prijs en artikel. Want in deze verhouding zegt het verstand de prijs over het artikel uit. Of evenwel relatie gestoeld is op het zijn of op het denken, in beide gevallen verwijst zij altijd naar haar polen als *concreta*¹⁵⁹.

Sommigen voegen aan deze twee soorten nog een derde soort relaties toe, die er het midden tussen houdt: de potentiële relatie. Het is een relatie die te herleiden valt tot de relatie, gestoeld op de werkelijkheid, wanneer namelijk de verhouding die ze aanwijst, van potentie is overgegaan naar feitelijkheid. Op die wijze mag men zeggen, dat er een werkelijke relatie bestaat tot een niet-zijn-de¹⁶⁰.

¹⁵⁸ Coll. 1, p. 600 en 602; Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 30, q. 4, G; *ibidem*, III, q. 1, D-F; *id.*, *Quodlibet* VI, q. 8-25 en VII, q. 1-13; H. JUNGHANS, Ockham im Lichte der neueren Forschung, p. 43-55 en 77-78.

¹⁵⁹ Coll. 1, p. 603-604.

¹⁶⁰ Coll. 1, p. 604.

De relatie tussen Schepper en schepsel bestaat niet als werkelijkheid buiten de ziel. Want er wordt aan God niets afzonderlijks toegevoegd, opdat Hij betrokken is op het schepsel in het scheppen of in stand houden van de schepping. Derhalve is deze relatie van conceptuele aard. Echter geen relatie gestoeld op het denken, want de relatie is hier onafhankelijk van de werking van het verstand. Daarom is ze een werkelijke relatie, gestoeld op het zijn. Men mag haar „tijdelijk“ noemen, omdat het schepsel in de tijd leeft. Ofschoon God van eeuwigheid is, moet zijn relatie tot het schepsel, dat in de tijd geschapen is, een tijdelijke relatie, dat is een relatie in de tijd zijn.¹⁶¹

De verhouding tussen Schepper en schepsel heeft ook nog een kenkritisch aspect. Want God kent zijn schepping en hierin kent Hij iets anders dan Zichzelf. Eist deze kennis een relatie, — gestoeld op het denken, — tot wat God kent? Volgens Biel is de betrokkenheid van Gods kenakt zelf voldoende. Er is geen andere relatie meer nodig. Inderdaad kunnen de schepselen wel concepten aanvoeren, die aanduiden dat God de dingen buiten Hem kent. Maar ook zonder deze concepten kent God de dingen. Ook zonder onze concepten, die door ons verstand en onze wil op contingente wijze worden aangevoerd. In God immers is niets contingent. Derhalve is de relatie, die God in het kennen tot zijn schepsel heeft, zijn kennis zelf. Deze kennis is gestoeld op de werkelijkheid; men mag haar daarom niet rationeel noemen¹⁶².

In verband met de potentiële relatie kan men het probleem opwerpen, hoe God de schepselen kent, ook als deze nog niet bestaan. Met andere woorden: wat is het statuut van de ideeën in God? God kent het schepsel van eeuwigheid af. Dus bestaat er een eeuwige relatie tussen God en schepsel. Maar omdat in ons denken en kennen „de eeuwigheid“ geen helder begrip is, moeten wij de propositie „God kent het schepsel eeuwig“, door ons uitgesproken, vals noemen. Want voor ons is kennis slechts van tijdelijke aard. Biel stelt zich dus eerst op menselijk standpunt. Vervolgens neemt hij Gods standpunt in. Vanuit de propositie „God kent het schepsel eeuwig“ vertrekkend, die voor God waar is, kan Biel de goddelijke ideeën, welke sommigen poneren als werkelijkheden van waaruit God schept of als voorbeelden van conceptuele aard, waarvan de schepselen zouden afhangen¹⁶³, terug brengen tot Gods kennis over de schepselen. De goddelijke ideeën zijn de schepselen in zoverre ze door God gekend zijn. Daarom hebben de goddelijke ideeën een conceptueel karakter, maar zijn als concepten afhankelijk van de werkelijkheid der geschapen dingen. Er zijn derhalve evenveel ideeën

¹⁶¹ Coll. 1, p. 605.

¹⁶² Coll. 1, p. 641 (d. 35, q. 4 „Utrum ad hoc quod Deus intelligat distincte omnia alia a se, requirantur necessario in eo distinctae relationes rationis ad sua intelligibilia“; Coll. 1, p. 642–643.

¹⁶³ Zoals bijvoorbeeld Marsilius van Inghen, zie Coll. 1, p. 647; Marsilius Inghensis, *Quaestiones*, I, q. 1, art. 1 (fol. 3–4).

als er afzonderlijke geschapen zaken bestaan. De ideeën bestaan in God, doch niet subjectief of eigenstandig, maar objectief, als objecten in Gods denken. Als God door ideeën kent, wil dat zeggen, dat God zijn schepping kent in de ideeën¹⁶⁴.

Samenvatting van het voorgaande

In de paragrafen die volgden op de behandeling van de relatie in God, hebben we gesproken over Biels opvatting aangaande de relatie in de schepping. Biel heeft zijn gedachten daarover in twee gedeelten uiteen gezet. Vooreerst wilde hij nagaan wat het menselijk verstand over de relatie weet te zeggen, om vervolgens het enge kengebied van het eigen menselijk denken te verruimen met de gegevens die het geloof ons over de schepsellijke relatie verschaft. Vandaar dat als twee bijzondere vormen van schepsellijke relaties de relatie in de menswording en die tussen Schepper en schepsel konden worden onderzocht.

Er bestaat tussen de goddelijke en de schepsellijke wereld een groot verschil in het statuut der relaties. Die in God zijn *absoluta*, buiten de ziel bestaand. Die in de schepping zijn concepten, bestaand in de ziel, die de betrokkenheid van twee *absoluta* uitdrukken. De relatie als concept supposeert voor twee *absoluta* en connoteert hun betrokkenheid. In de schepping is de relatie dus geen *absolutum*, noch een accident, want ook het accident is een *absolutum*, noch is ze als predicament absoluut.

Tussen de relatie en het *universale* bestaat overeenkomst en verschil. Beide hebben een conceptueel karakter. De relatie benadrukt de absoluutheid der zaken, het *universale* de singulariteit der zaken. De relatie verwijst altijd naar twee of meer zaken, het *universale* slechts naar één. De relatie mag men misschien, als relatie zonder meer, oorspronkelijker noemen dan het *universale*, dat naar een bijzondere relatie verwijst, namelijk naar die der overeenkomst.

Ook Aristoteles noemt de relatie geen *absolutum*. Dit blijkt uit zijn propositie „Er is tot de relatie geen beweging“. Dat wil zeggen: de relatie hangt af van de *absoluta* en niet omgekeerd. Wanneer er tot de *absoluta* een beweging is, dus als de *absoluta* veranderen, verandert ook de relatie.

Om zijn relatie-theorie te toetsen, vraagt Biel naar de mogelijkheid van minstens één relatie die wél tot de *absoluta* behoort. Volgens Ockham moet men die mogelijkheid zoeken in de relatie van eniging. Deze speelt in vier gevallen een rol: in de eniging van het goddelijk Woord met de menselijke natuur; in de eniging van materie en vorm; in de eniging van subject en accident; in de eniging van

¹⁶⁴ Coll. 1, p. 643–656; *ib.*, p. 652 „Idea in mente divina est ipsamet cognita creatura“; K. BANNACH, Die Lehre von der doppelten Macht Gottes, p. 54–275.

de delen van een *continuum*. Biel ontkracht het bewijs, dat een dergelijke relatie wil aantonen, door het model van oorzaak en gevolg op de relatie toe te passen. Vanuit dit model redenerend komt hij tot een tegenspraak die de hantering van het model verbiedt. Derhalve is het bestaan van een relatie van eniging als *absolutum* uitgesloten.

Dit maakt Biel nog eens duidelijk aan de hand van de menswording. Door verschillende soorten eenheid op te sommen toont hij aan, dat geen enkele daarvan voor de menswording geldt. Hij geeft drie opvattingen over de menswording. De eerste maakt gebruik van de relatie der *unio*, die God en mens moet verenigen. De tweede, waarvoor Biel zelf kiest, maakt gebruik van een bijzondere ingestorte genade van eniging, welke de menselijke natuur richt op het Woord. Deze genade is geen relatieve maar een absolute grootheid. De derde, die van Gregorius van Rimini, loochent ieder *medium*, maar spreekt over een wonderlijke verknochtheid van God en mens in de menswording.

Biel spreekt in verband met de eniging van materie en vorm over de geneigtheid van de vorm om zich met de materie te verenigen. Deze geneigtheid laat hij niet gelden bij de eenwording van God en mens. Daar voert hij een bijzondere genade in om de menselijke natuur op een hoger vlak te brengen, waardoor zij zich met het Woord kan verenigen. Gregorius van Rimini ontkent een dergelijke genade. Zijn ontkenning behoeft niet slechts een hantering van het „scheermes“ in te houden, dat alle overbodige zijnden te lijf gaat, doch kan bovendien duiden op een andere antropologie, waarin de mens, als geschapen naar God toe, een natuurlijke geneigtheid bezit zich met God te enigen, zonder dat daartoe een bijzondere genade nodig is.

Van de relaties, die er in de goddelijke en schepsellijke wereld voorkomen, kunnen we vooreerst die onderscheiden, welke zich in God bevinden en in Hem *absoluta* zijn, de trinitaire relaties. Vervolgens die, welke zich in de schepping bevinden en die daar een conceptueel bestaan leiden. Deze kan men nog onderscheiden in werkelijke, rationele en potentiële relaties, naar gelang ze gefundeerd zijn op de werkelijkheid, op het denken of op de mogelijkheid die in feitelijkheid kan worden omgezet. Als werkelijke of als potentiële relatie kan men tenslotte in de groep der schepsellijke relaties nog de betrekking tussen Schepper en schepsel onderbrengen.

Nogmaals de relaties in de Triniteit

Nu het verschil tussen de goddelijke en schepsellijke relaties duidelijk is geworden, keren we nog eens terug naar de betrekkingen in de Triniteit. Want ook in de drieëne God bestaan er verschillende soorten relaties. We zullen eerst een overzicht geven van Biels terminologie met betrekking tot de diverse relaties in

de allerheiligste Drieuldigheid. Vervolgens onderzoeken we het zijnstatuut van de betrekkingen, die van de oorsprongrelaties verschillen. Om het tweede gedeelte van dit laatste hoofdstuk te besluiten met een behandeling van de appropriaties.

Terminologie

Het spreken over het begrip „*innascibilitas*“ brengt Biel tot de behandeling van enige termen en dit vooral om het drieuldig karakter der Triniteit te onderstrepen, dat door het spraakgebruik enigszins verduisterd kan worden. In de theologie immers is er sprake van vijf *notiones*, vier *relationes*, drie *proprietates*, terwijl er in feite maar drie werkelijk onderscheiden zaken zijn in de Triniteit. Derhalve ook slechts drie werkelijk onderscheiden *notiones* en *relationes*. Daarom is hier het verschil tussen *proprietas*, *notio* en *relatio* erg belangrijk¹⁶⁵.

Proprietas duidt de werkelijkheid aan, die slechts aan één goddelijke persoon toekomt. Er zijn dus slechts drie *proprietates*: *paternitas*, *filiatio* en *spiratio passiva*¹⁶⁶.

Relatio zegt de werkelijkheid uit, die de ene persoon op de andere betreft. De Vader is betrokken op de Zoon door de *paternitas*; de Zoon op de Vader door de *filiatio*; beiden op de Geest door de *spiratio activa*; de Geest op beiden door de *spiratio passiva*. Daar echter de *spiratio activa* met de *paternitas* en de *filiatio* samenvalt, bestaan er dus maar drie werkelijk onderscheiden *relationes*, ofschoon de traditie er vier namen aan geeft¹⁶⁷.

Dezelfde traditie reserveert voor de *notiones* vijf namen, namelijk de vier van de *relationes* alsmede de *innascibilitas*. De *notio* wordt het best begrepen in het licht van de *proprietas*. De *proprietas* is datgene, dat slechts aan één persoon toekomt. De *notio* is datgene, dat niet-gemeenschappelijk is aan de drie personen. In zoverre het niet-gemeenschappelijke slechts aan één persoon toebehoort, is de *notio* dus gelijk aan de *proprietas*. Omdat iedere *relatio* niet-gemeenschappelijk is aan de drie personen, is ook de *relatio* gelijk aan de *notio*. Toch zijn de „*notio*“, „*relatio*“ en „*proprietas*“ geen synoniemen, daar ze verschillen de zaken connoteren¹⁶⁸.

Met deze logische handgrepen heeft Biel de drieheid in de Triniteit willen beschermen tegen een grotere meervoudigheid. Hij beroept zich nog op de me-

¹⁶⁵ Coll. 1, p. 570–573.

¹⁶⁶ Coll. 1, p. 570.

¹⁶⁷ Coll. 1, p. 570.

¹⁶⁸ Coll. 1, p. 570.

ning van Gregorius van Rimini die, hoewel volgens Biel niet woordelijk, dan toch inhoudelijk met die van Ockham en met de zijne overeenstemt¹⁶⁹.

Oorsprongrelaties en gemeenschappelijke relaties

In de leer van Biel over de Triniteit hebben we reeds vier relaties in God ontmoet, die van niet-conceptuele aard zijn: de *paternitas*, de *filiatio*, de *spiratio activa* en de *spiratio passiva*. Het zijn alle relaties van oorsprong. In zijn onderzoek naar het zijnstatuut der goddelijke relaties vraagt Biel zich af, of er nog andere betrekkingen van niet-conceptuele aard in God bestaan. De personen verhouden zich immers niet alleen als oorsprong, gegenereerde en gespireerde tot elkaar, maar ook als gelijkend op, gelijk aan en identiek met elkaar. Wat is het statuut van de drie laatstgenoemde relaties¹⁷⁰?

Ze verschillen van de oorsprongrelaties hierin, dat ze aan alle drie de personen gemeenschappelijk zijn. De oorsprongrelaties zijn dat uiteraard niet. Iedere persoon is gelijkend op, gelijk aan en identiek met de ander en met alle drie tesamen. Hun identiteit wordt gestoeld op het identificerend wezen. De identiteit, gelijkheid en gelijkendheid zijn relaties met een conceptueel karakter. Want ze zijn niet onderscheiden van het wezen, van de oorsprongrelaties en van de personen als afzonderlijke zaken. Het wezen fungeert immers als de identifier, waaraan geen andere zaak toegevoegd behoeft te worden opdat er identificatie, gelijkheid en gelijkendheid zij¹⁷¹.

„Identiteit“, „gelijkheid“ en „gelijkendheid“ zijn andere namen voor het goddelijk wezen en daarom verwijzen ze naar het wezen. Het zijn geen kwaliteiten van het wezen. Want aan God kunnen geen kwaliteiten kleven wegens de goddelijke eenheid. Als namen zijn ze synoniem en vanwege de synonymie maakt het weinig uit of men een persoon gelijk of gelijkend of identiek noemt. Doch in zoverre men deze namen meerzinnig opvat, daar ze ook schepsellijke verhoudingen kunnen connoteren, zijn ze niet synoniem. Want wat in het schepsel gelijk kan zijn in hoeveelheid, kan verschillen in kwaliteit¹⁷².

¹⁶⁹ Coll. 1, p. 573; Gregorius Ariminensis, *Super Primum et Secundum Sententiarum*, I, d. 33–34, art. 3, dub. 1–4 (fol. 142, L–Q); E. GARCÍA LESCÚN, La teología trinitaria, p. 165–185.

¹⁷⁰ Coll. 1, p. 606 (d. 31, q. un. „Utrum identitas, similitudo et aequalitas in divinis sit relatio realis“). M. SCHMAUS, Der Liber Propugnatorius, p. 570–572.

¹⁷¹ Coll. 1, p. 606–607.

¹⁷² Coll. 1, p. 607–608.

Identiteit tussen relatie, persoon en wezen

Tussen de persoon en de constituerende relaties der andere personen bestaat een werkelijk onderscheid. Tussen de persoon en de relatie, waardoor de persoon geconstitueerd wordt, bestaat een werkelijke, doch niet formele identiteit. De werkelijke identiteit tussen deze twee geldt ook voor het wezen. Immers, wanneer er tussen relatie en wezen geen werkelijke identiteit zou bestaan, zouden er in God twee grootheden voorkomen, die even volmaakt zijn, dus twee goden, of waarvan de een minder volmaakt is dan de ander. Dit zou betekenen, dat in de goddelijke persoon iets volmaakts en iets minder volmaakts voorkomt. En dit te belijden is ketters¹⁷³.

Voor de identiteit tussen persoon en relatie geeft Biel het volgende bewijs. Het geconstitueerde bestaat uit zijn *constituentia*. De *constituentia*, wezen en relatie, zijn met elkaar identiek. De relatie is met zichzelf identiek. Derhalve is de persoon als geconstitueerde identiek met de relatie en met het wezen¹⁷⁴.

Deze bewijzen of verhelderingen zijn meer van formele aard, dan dat ze werkelijk iets nieuws aanbrengen. Biel wijdt er daarom slechts twee korte distincties aan¹⁷⁵.

De appropriaties

Wij hebben in een voorgaande paragraaf het verschil uiteen gezet tussen de *proprietas*, de *relatio* en de *notio*. In dit verband willen we nog spreken over de *appropriatio* of toeëigening ter afsluiting van de behandeling der relatie. Bovendien ter opening van Biels leer over de afzonderlijke goddelijke personen.

We stellen thans eenzelfde bewogenheid vast als bij Biels bespreking van de *notiones*. Hij wil de drieheid in de Triniteit benadrukken en daarom maakt hij duidelijk, dat de appropriaties slechts namen zijn waaraan geen bepaalde afzonderlijke werkelijkheden (méér dan drie) beantwoorden. De appropriatie wijst naar het goddelijk wezen.

Het verschil tussen de vijf *notiones* en de drie appropriaties ligt niet alleen in het aantal. De *notio*, hebben we gezegd, is datgene wat niet-gemeenschappelijk is aan de drie personen; zij verwijst naar een afzonderlijke persoon: de *paternitas* naar de Vader, de *filiatio* naar de Zoon, de *spiratio passiva* naar de Geest; boven-

¹⁷³ Coll. 1, p. 622.

¹⁷⁴ Coll. 1, p. 623; F. WETTER, Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus, p. 346–349.

¹⁷⁵ Coll. 1, p. 621–623 (d. 23, q. un. „Utrum proprietates divinae sit realiter tam essentia quam persona; Coll. 1, p. 624–625 (d. 34 q. un. „Utrum persona sit realiter essentia divina“).

dien de *innascibilitas* naar de Vader en de *spiratio activa* naar de Vader en de Zoon. De appropriatie verwijst niet naar een aparte werkelijkheid in de Triniteit, maar in feite naar het *wezen*. Zij zegt uit, wat de drie personen gemeenschappelijk hebben, maar eigent dit een bepaalde persoon toe. De appropriatie heeft de pretentie van een *proprietas* — de werkelijkheid die slechts aan één persoon toekomt — maar dan van een die haar afzonderlijkheid verliest in het identificerend *wezen*¹⁷⁶.

De appropriaties zijn synoniemen in zoverre ze de schepping niet connoteren. Het zijnstatuut van de appropriatie is dat van de relatie die bestaat tussen Schepper en schepsel, vanwege het feit, dat het schepsel een naam geeft aan zijn Schepper. Het is geen rationele relatie, want de betrekking bestaat zonder dat het verstand haar behoeft te bedenken. Het is een werkelijke relatie, gestoeld op de goddelijke werkelijkheid, met het karakter van iedere relatie in de schepping. Het is een relatie van conceptuele aard¹⁷⁷.

De toeëigening is bepaald door de traditie. Zij zet een goddelijke persoon in een bepaald licht. Er zijn in de geschiedenis van de theologie verschillende reeksen appropriaties bekend. Biel noemt er twee: die van Hilarius en die van Augustinus. De trits van Hugo van Sint Victor vermeldt hij slechts terloops, zijnde de *potentia*, *sapientia* en *bonitas*. Het drietal van Hilarius wordt gevormd door de *aeternitas*, de *species* en de *usus*. De *aeternitas* wordt de Vader toegeëigend, omdat deze niet van een ander beginsel afhankelijk is. De *species* de Zoon, omdat deze als Vaders beeld schoonheid bezit. De *usus* de Geest, omdat deze de liefde vormt die Vader en Zoon elkaar toedragen. „*Usus*“ betekent hier dus eerder genieting of omgang dan gebruik. Ook voor de appropriaties van Augustinus heeft Biel een dergelijke verklaring. De *unitas* wordt de Vader toegeëigend, omdat *unitas* het beginsel van alle getallen is en de Vader het beginsel van Zoon en Geest. *Aequalitas* wordt van de Zoon gezegd, omdat Hij het volmaaktste beeld van de Vader is en wel door middel van de generatie. De Geest tenslotte is de *concordia*, daar Hij de liefdeband vormt tussen Vader en Zoon¹⁷⁸.

Samenvatting van het voorgaande

Nu alle voorkomende relaties zowel in de schepping als in God behandeld zijn, blijkt dat Biel ook in de Triniteit zelf meerdere soorten relaties onder-

¹⁷⁶ Zie hierboven p. 258; *Coll.* 1, p. 618.

¹⁷⁷ *Coll.* 1, p. 607–608. Wat in deze tekst gezegd wordt van de *relatio communis* geldt evenzeer voor de appropriatie; M. SCHMAUS, *Der Liber Propugnatorius*, p. 609–611, 616, 630, 633, 637, 641v, 645v, 663 (niet thematisch).

¹⁷⁸ *Coll.* 1, p. 611–612, 618; Hilarius, *De Trinitate* (PL 10, 51); Augustinus, *De Doctrina Christiana* (PL 34, 21); Hugo a. S. Victore, *De Sacramentis* (PL 176, 209–210); J. SCHNEIDER, *Die Lehre vom dreieinigen Gott*, p. 114–115.

scheidt. Volgens een eerste indeling: de *notio*, *proprietas*, *relatio* en *appropriatio*. Volgens een tweede indeling: de oorsprongrelatie en de gemeenschappelijke relatie. Deze tweede indeling geeft tegelijk het verschil in zijnstatuut der relaties aan. Alleen de oorsprongrelaties bestaan buiten de ziel. De overige leiden een conceptueel bestaan. Hierdoor weet Biel de drieheid in de Triniteit voor een grotere meervoudigheid te bewaren. Tegelijk doet hij de traditie recht, die allerlei termen en namen in verband met de Triniteit heeft overgeleverd. Zo bijvoorbeeld in de reeks *appropriaties*, waar Biel de tritsen van Hilarius en Augustinus uiteenzet. De *appropriaties* willen de gemeenschappelijke betrokkenheid van de goddelijke personen op elkaar uitzeggen, maar in feite supponeren ze voor het wezen.

Vanwege de werkelijkheid der oorsprongrelaties gaat Biel na hoe deze zich tot de persoon en het wezen verhouden. De oorsprongrelaties zijn werkelijk van elkaar onderscheiden en bepalen daardoor de drieheid. Doch van de persoon is de bijbehorende oorsprongrelatie slechts formeel onderscheiden. Dit is evenzeer het geval met het onderscheid tussen oorsprongrelatie en wezen. Tenslotte is ook de persoon zelf slechts formeel van het wezen onderscheiden.

DE DRIE GODDELIJKE PERSONEN AFZONDERLIJK

In het laatste gedeelte van dit hoofdstuk over de termen en namen, welke Biel in zijn triniteitsleer gebruikt, willen we spreken over de namen, waarmee de goddelijke personen afzonderlijk benoemd worden: de Vader vooral als ongebo- ren en als beginsel, de Zoon als Woord en de Geest als gave. Inzonderheid aan de verhouding van de Triniteit tot de schepping zullen wij enige aandacht schenken.

Ook in de vragen, die naar aanleiding van de bovengenoemde te behandelen kwestie naar voren komen, is het Biel er vooral om te doen na te gaan in hoeverre de goddelijke namen beantwoorden aan afzonderlijke werkelijkheden in de Triniteit. Dit gedeelte vertrekt derhalve van de conclusies uit het voorgaande gedeelte en vormt als het ware een toepassing ervan op de afzonderlijke personen.

De Vader als ongebo- ren en als beginsel

Behalve het woord „Vader“ wordt door de theologische traditie, sinds de tijd der vaders, ook de naam „ongeboren“ en „beginsel“ aan de eerste persoon der Triniteit toegekend. De geschiedenis leert twee opvattingen over het woord „ongeboren“. De ene ziet er een negatie in en wel op twee manieren: de negatie van het gegenereerd worden door een ander; de negatie van het geproduceerd worden door een ander zonder meer. Augustinus kiest voor de ontken-

nende betekenis van het woord „ongeboren“. De tweede opvatting ziet er ook een affirmatie in, die uitspreekt, dat de ongeborene vóór alle anderen of beginsel van alle anderen is. Deze beschouwingwijze komt uit de Oosterse kerk en wordt met name door Hilarius en Richard van Sint Victor aangehangen¹⁷⁹.

Biel behandelt de ongeborenheid des Vaders om aan te tonen, dat er behalve de *paternitas* en de *spiratio activa* geen andere relaties in de Vader bestaan. In een voorafgaande distinctie heeft hij zijn aandacht gericht op de tekenfunctie van de uitdrukking „Woord“ voor de Zoon. Hij behandelt in de daarop volgende distinctie de uitdrukking „ongeborenheid“. Biel legt er de nadruk op, dat ongeborenheid geen eigenschap van de Vader is in strikte zin en allerminst een eigenschap die constituerend werkt¹⁸⁰.

In zijn verklaring van het begrip „ongeborenheid“ stoelt Biel zich met Ockham vooral op de uitleg van Scotus. 1) Ongeborenheid kan een zaak zijn, die niet geboren is. Als zodanig moet men niet alleen de Vader, maar ook de Zoon en de Geest onder de ongeborenen rekenen. 2) Het kan ook een zaak zijn, die niet geproduceerd is, of die niet door middel van productie is meegedeeld, of die geen *constituens* is van producent of product. Hierdoor vallen de *paternitas*, de *filiatio*, de *spiratio activa* en *passiva* en het wezen uit¹⁸¹.

Daar Biel „eigenschap“ opvat, ofwel als iets dat tot het wezen behoort ofwel als iets dat accident is, ofwel als een woord of concept over een zaak, is het te verklaren, dat „ongeborenheid“ — te verwisselen met „Vader“ — tot de concepten behoort, die men kan uitzeggen over de Vader. Inzoverre is „ongeborenheid“ een eigenschap van de Vader. Eigenschap dan opgevat als concept. Dat „ongeborenheid“ verwisseld kan worden met „Vader“ volgt uit de tweede betekenis van ongeborenheid. Want alles wordt daaruit geëlimineerd, behalve de Vader zelf. De Vader zelf is evenwel geen eigenschap van de Vader. Zo is dus ook ongeborenheid geen eigenschap van de Vader¹⁸².

Zowel Biel als Ockham geven zich veel moeite om de onverwisselbaarheid

¹⁷⁹ M. SCHMAUS, *Der Liber Propugnatorius*, p. 574.

¹⁸⁰ *Coll.* 1, p. 558 (d. 27, q. 3 „Utrum solus Filius sit Verbum in divinis“); *Coll.* 1, p. 566 (d. 28, q. un „Utrum innascibilitas sit constitutiva Patris proprietatis“).

¹⁸¹ Biel brengt het begrip „*ingenitus*“ ter sprake waar hij zich afvraagt of de wijsheid van de Vader een gegenereerde wijsheid is, *Coll.* 1, p. 616. Daar maakt hij het onderscheid tussen *ingenitus* als niet-genererend (het goddelijk wezen) en *ingenitus* als niet-gegenereerd en wel genererend (de Vader). Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 32, q. 1, C. Voor de positie van Scotus zie M. SCHMAUS, *Der Liber Propugnatorius*, p. 593–596; F. WETTER, *Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus*, p. 353–364.

¹⁸² *Coll.* 1, p. 567–568. De uitgevers van de tekstkritische editie hebben „*Pater*“ tussen aanhalingstekens geplaatst, *Coll.* 1, p. 568, regel 8, om het conceptueel karakter uit te drukken. Biel wil hier echter een werkelijke identiteit uitspreken. De Vader is als Vader geen eigenschap van zichzelf. Daarom zien wij de tekst liever als volgt: „*Patet, quia Pater non est proprietatis Patris*“.

van „*paternitas*“ en „ongeborenheid“ aan te tonen. Zij kiezen eerder voor een verwisselbaarheid van de termen „Vader“ en „ongeborenheid“. Deze keuze is gegrond op het formeel onderscheid, dat er, volgens Ockham en vele andere auteurs – zo zegt Biel –, tussen Vader en *paternitas* bestaat. Daar *paternitas* de constituerende eigenschap van de Vader is en een tweede constituerende eigenschap in de Vader tot de onmogelijkheden behoort – de *spiratio activa* is identiek met de *paternitas* – wordt ongeborenheid als constituerende eigenschap uitgesloten. Eigenschap dan opgevat als zaak bestaande buiten de ziel¹⁸³.

Schmaus drukt Ockhams positie zeer correct uit, wanneer hij zegt dat er ongeborenheid bestaat in de Vader in zoverre dit van de Vader kan worden uitgezegd, doch niet in de zin dat het de Vader constitueert¹⁸⁴.

Voor hen echter, die menen, dat *paternitas* en Vader formeel identiek zijn, geldt wél dat *paternitas* en ongeborenheid verwisseld kunnen worden. „Ongeborenheid“ supposeert dan voor *paternitas* en is in die zin een eigenschap buiten de ziel bestaande¹⁸⁵.

De positieve inhoud van „ongeborenheid“ wordt in de geschiedenis van de theologie omschreven als een zaak, die niet van een andere zaak afhankelijk is maar juist als beginsel van de andere zaak fungeert. Het woord „beginsel“ evenwel wordt niet alleen van de Vader gezegd, maar men kan het ook toepassen op het wezen en de Zoon. Biel toont aan, dat deze predicering niet op eenzinnige wijze geschiedt. Want uitgezegd over het wezen is er sprake van het *principium quo*, uitgezegd over de Vader, van het *principium quod*. Ook „*principium quod*“ wordt niet eenzinnig gebruikt. De activiteit van de Vader als beginsel van de schepping is immers een andere dan de activiteit van de Vader als beginsel van de Zoon. In het laatste geval is er sprake van generatie, terwijl er in het eerste geval over de schepping uit het niets gesproken wordt¹⁸⁶.

Aldus is de gehele kwestie en haar oplossing er op gericht het geloofsgegeven veilig te stellen, dat er namelijk maar drie onderscheiden werkelijkheden in God zijn. Dat wil zeggen, dat de twee *constituentia* die in de Vader bestaan, de *paternitas* en de *spiratio activa*, samenvallen.

¹⁸³ Coll. 1, p. 568.

¹⁸⁴ M. SCHMAUS, Der Liber Propugnatorius, p. 606.

¹⁸⁵ Bijvoorbeeld Gregorius van Rimini, zie E. GARCÍA LESCÚN, La teología trinitaria, p. 178.

¹⁸⁶ Coll. 1, p. 574 (d. 29, q. un „Utrum principium univoce dicatur de omnibus illis in Deo de quibus praedicatur“); Coll. 1, p. 576. Voor het begrip „eenzinnig“ zie hoofdstuk IV, p. 122.

De wijsheid en de liefde van de Vader

Hugo van Sint Victor noemt een reeks van drie appropriaties, waarin de *potentia* naar de Vader, de *sapientia* naar de Zoon en de *bonitas* naar de Geest verwijst. Biel maakt duidelijk, zoals we hierboven zagen, dat deze woorden niet supponeren voor de persoon maar voor het wezen. Het zijn attributen van het goddelijk wezen¹⁸⁷.

Om deze stellingname nog eens te onderstrepen past Biel haar toe op de vraagstukken, of de Vader wijs is door de gegenereerde wijsheid, de Zoon, en of de Vader en de Zoon elkaar beminnen door de heilige Geest, zijnde *bonitas* of *caritas*¹⁸⁸. Want hoe zou de Vader wijs kunnen zijn door de Zoon, daar de Zoon zijn wijsheid juist aan de Vader ontleent. En hoe zouden beiden elkaar beminnen door de liefde van de Geest, daar ze beiden juist de Geest spireren. De Vader zou dan in een deel van zijn bestaan afhankelijk zijn van de Zoon en de Zoon van de Vader, hetgeen onmogelijk is.

De Vader is niet door de gegenereerde wijsheid wijs

Het woord „wijsheid“ supposeert voor het goddelijk wezen en niet voor een relatie of persoon. Aldus bestaat er slechts één wijsheid die identiek is met het wezen. Dit geldt ook voor woorden als „licht“, „kennis“ enz. Het is evenwel mogelijk, dat „wijsheid“ ook voor een persoon supposeert, maar dan moet een dergelijke suppositie door een toegevoegde term aangegeven worden, die van rationele aard is. Bijvoorbeeld in de uitdrukkingen „wijsheid van wijsheid, licht van licht“ of „de ongeboren en de geboren wijsheid“. „Ongeboren“ kan hier echter twee betekenissen hebben: de Vader als ongeboren, en het goddelijke wezen als niet-geboren, niet voortgebracht. Men mag de notionele en de essentiële betekenis van „wijsheid“ niet met elkaar verwarren om valse conclusies te vermijden. Zo zou men kunnen concluderen tot het bestaan van twee wijsheden in God, de ongeboren en de geboren, hetgeen onjuist is¹⁸⁹.

Nu gebleken is, dat de Vader niet wijs is door de gegenereerde wijsheid kan men nog vragen waardoor de Vader dan wel wijs is. Biel gaat daarvoor te rade bij Ailly, die Petrus van Poitiers aanhaalt. Ailly onderscheidt in de *ablativus* een instrumentele *ablativus* „*per*“ (door middel van) en een *ablativus* van oorsprong „*a*“ (vanuit). Vandaar komt hij tot enkele uitspraken¹⁹⁰.

¹⁸⁷ Zie hierboven p. 261.

¹⁸⁸ *Coll.* 1, p. 613 (d. 32, q. 2 „Utrum Pater sit sapiens sapientia genita“); *Coll.* 1, p. 618 (d. 32, q. 2 „Utrum Pater et Filius diligant se Spiritu Sancto“).

¹⁸⁹ *Coll.* 1, p. 613–614.

¹⁹⁰ *Coll.* 1, p. 615; Ailly, *Quaestiones*, I, q. 8, art. 3, dub. 3, R; Petrus Pictaviensis, *Sententiarum Libri* 5 (PL 211, 870).

De Vader is niet wijs door middel van of vanuit de gegenereerde wijsheid. De Vader is ook niet vanuit de niet-gegenereerde wijsheid wijs. Want de Vader is niet vanuit het wezen wijs, maar wel door middel van het wezen, waarmee de Vader identiek is. Zo is de Zoon niet vanuit de gegenereerde wijsheid wijs, maar wel wijs door middel van de gegenereerde wijsheid. De Zoon is immers wijs vanuit de Vader en door zichzelf, dus door middel van de gegenereerde wijsheid. Hilarius is het echter met deze redenering niet eens. Tenslotte is de Zoon wijs zowel vanuit als door middel van de niet-gegenereerde wijsheid, welke de Vader is. Zo is de Zoon ook wijs door middel van het wezen. En wat voor de Zoon geldt, gaat ook op voor de Geest¹⁹¹.

De propositie „*Filius est sapientia ingenita*“ gaat slechts op, waar met „*sapientia ingenita*“ een *ablativus* bedoeld is. Want volgens Augustinus is wijszijn hetzelfde als zijn. En de Zoon is inderdaad wijs door de niet-gegenereerde wijsheid¹⁹².

Naar aanleiding van het wijszijn des Vaders werpt Biel de vraag op of de propositie „de Vader is wijs door het Woord“ niet even geldig is als de propositie „de Vader spreekt door het Woord“¹⁹³. Hiermee het uitgangspunt weer in twijfel trekkend, dat zegt dat de Vader niet door de gegenereerde wijsheid wijs is. Biel lost dit op door Anselmus aan te halen, die beweert dat Vader, Zoon en Geest één sprekende zijn, zoals ze één begripende zijn. „Spreken“ en „begrijpen“ is dus in God hetzelfde, daar beide termen naar het wezen verwijzen. Maar men kan „spreken“ ook notioneel opvatten en dan komt het alleen toe aan de Vader. Om dit te staven doet Biel een beroep op Richard van Sint Victor. Zo kan een essentieel verstaan van „spreken“ slechts de propositie opleveren „de goddelijke persoon spreekt door zichzelf“, terwijl een notioneel verstaan van „spreken“ ruimte biedt aan de propositie „de Vader spreekt het Woord“, doch niet „de Vader spreekt door het Woord“. In de propositie „de Vader spreekt door middel van het Woord“ gaan essentieel en notioneel verstaan van „spreken“ samen. De Vader spreekt immers zichzelf uit door middel van het Woord dat Hij genereert. Daar in deze laatste propositie „spreken“ niet louter essentieel wordt verstaan en in de propositie „de Vader is wijs door de gegenereerde wijsheid“ „wijszijn“ wel essentieel wordt verstaan, kan men de twee proposities dus niet met elkaar vergelijken¹⁹⁴.

¹⁹¹ Coll. 1, p. 615; Hilarius, *De Trinitate* (PL 10, 319).

¹⁹² Coll. 1, p. 616; Augustinus, *De Trinitate* (PL 42, 935v).

¹⁹³ Coll. 1, p. 617.

¹⁹⁴ Coll. 1, p. 617; Anselmus, *Monologion* (PL 158, 209); Richardus a S. Victore, *De Trinitate* (PL 196, 977).

De Vader en de Zoon beminnen elkaar door de heilige Geest

Eenzelfde problematiek als hierboven spreekt uit de vraag, of de Vader en de Zoon elkaar beminnen door de heilige Geest¹⁹⁵. Ook hier vormt de essentiële of notionele suppositie de sleutel tot de oplossing. De vraag suggereert in ieder geval niet, dat alleen de Geest identiek is met de liefde in God, evenmin als de Zoon met de wijsheid geïdentificeerd wordt. „Liefde“ supposeert voor het goddelijk wezen en met dit wezen beminnen de Vader en de Zoon elkaar. Hiervoor verwijst Biel naar Augustinus en Ailly¹⁹⁶. Dat men bij voorkeur de term „liefde“ voor de Geest reserveert is een kwestie van appropriatie, niet van *proprietas*. De heilige Geest wordt „liefde“ genoemd omdat de Vader en de Zoon Hem voortbrengen. Met evenveel recht mag men zeggen, dat de Vader en de Zoon de Geest voortbrengen door elkaar te begrijpen, als door elkaar te beminnen, volgens Ailly. Maar de spreekwijze der heiligen heeft nu eenmaal voor het woord „beminnen“ gekozen. Beminnen en begrijpen zijn echter in het wezen identiek¹⁹⁷.

Niet zoals „wijzijn“ wordt „beminnen“ altijd essentieel opgevat, soms immers ook notioneel. Wanneer dit het geval is verschilt het van „spireren“. Want wel geldt „de Vader en de Zoon beminnen elkaar door de Geest“, maar niet „de Vader en de Zoon spireren elkaar door de Geest“¹⁹⁸.

Dat de Vader en de Zoon elkaar beminnen door de heilige Geest betekent dus, dat ze elkaar beminnen met de liefde, die het wezen is en dat ze in hun liefde voor elkaar de Geest als gave aan elkaar produceren. De Geest fungeert als geschenk binnen de liefderelatie tussen Vader en Zoon. Want ze beminnen elkaar niet alleen met tekens en woorden, maar ook door werken en daden, waarvoor Biel 1 Joh. 3, 18 aanhaalt¹⁹⁹.

Het woord in het spreken

Biel laat aan zijn behandeling van het Woord als de tweede persoon der Triniteit een kwestie voorafgaan, waarin het woord als verschijnsel belicht wordt. Veel daarvan hebben we reeds ontmoet in het hoofdstuk over de logica²⁰⁰.

¹⁹⁵ Zie hierboven p. 265.

¹⁹⁶ Coll. 1, p. 618; Augustinus, *De Trinitate* (PL 42, 927); Ailly, *Quaestiones*, I, q. 8, art. 3, dub. 1, P.

¹⁹⁷ Coll. 1, p. 618; Ailly, *Quaestiones*, I, q. 8, art. 3, dub. 1, P.

¹⁹⁸ Coll. 1, p. 619.

¹⁹⁹ Coll. 1, p. 619 „Diligamus invicem non tantum lingua et verbo, sed opere et veritate“.

²⁰⁰ Coll. 1, p. 552 (d. 27, q. 2 „Utrum verbum intellectus creati sit vera qualitas subiective producta in mente“).

Uitgaande van deze gegevens kunnen we zeggen, dat het woord iets is dat iemand vormt door te spreken. Taal is een uitdrukkingswijze. Men kan iets voor een ander uitdrukken. Dan moet men gebruik maken van het uitwendig woord, een voorbijgaande klank. Maar je kunt ook tot jezelf spreken, iets voor jezelf uitdrukken. Dan maak je gebruik van een inwendig woord, een concept. Het inwendige woord is dan ook iets dat in het verstand wordt voortgebracht om datgene uit te drukken dat de kenner in feite weet. „Uitdrukken“ hangt samen met „duidelijk maken“. Het inwendige woord maakt het onbewust gekende voor de kenner bewust. Augustinus zegt daarom, dat heel ons denken woord is. Biel volgt hierin de augustijnse traditie, bemiddeld door Anselmus en Petrus Lombardus, en beperkt zich aldus tot het door het denken voortgebrachte innerlijke woord²⁰¹.

Om innerlijk woord te zijn moet iets aan vier voorwaarden voldoen. De grond van deze voorwaarden is telkens aan Augustinus ontleend. Trouwens heel Biels woordtheorie is, in navolging van de oorspronkelijke wijze waarop Ockham de teksten betreffende het woord in *De Trinitate* gelezen heeft, louter door Augustinus geïnspireerd. Zo moet het innerlijke woord iets in het verstand zijn (immanentie); het moet voortgebracht zijn (generatie); het moet gelijkenis hebben met de zaak die gekend wordt (*similitudo*); tenslotte moet het die gelijkenis uitdrukken (*imago*)²⁰².

Het goddelijke Woord

Het goddelijk Woord voldoet aan al deze voorwaarden. Want het wordt voortgebracht in God. De voortbrenging is een generatie. Het Woord gelijkt op de Vader. En het Woord drukt die gelijkenis uit als beeld van de Vader. Biel legt er de nadruk op, dat het Woord werkelijk woord is en dat de naam „Woord“ niet

²⁰¹ Coll. 1, p. 552–555; Bonaventura, *Commentaria in 4 Libros Sententiarum*, I, d. 27, pars II, art. un., q. 1; Anselmus, *Monologion* (PL 158, 158v, 184–188, 191v, 207–210); M. SCHMAUS, *Der Liber Propugnatorius*, p. 606–607.

In navolging van Ockham geeft Biel vijf opvattingen van Augustinus over het woord (Coll. 1, p. 552–555). De eerste vier beschouwen het woord als een akt van het verstand. Deze akt kan zijn: een waarnemings- of bevattingsakt; een oordeelsakt; een oordeelsakt die een waar oordeel uitspreekt; een ware oordeelsakt waarin de wil een rol speelt, bijvoorbeeld een geloofsakt. Als vijfde opvatting geeft Biel het concept, weliswaar niet in zijn functie als akt, maar in die van beeld van het gekende of teken dat naar het gekende verwijst. Het concept namelijk, dat in ons weten is, ook als we er niet bewust aan denken. Behalve de Zoon als immanent Woord is er ook nog het door God uitgesproken voorbijgaande woord, het schepsel. Dit woord is niet alleen door de Vader, maar door alle drie de goddelijke personen gelijkelijk voortgebracht, Coll. 1, p. 561.

²⁰² Coll. 1, p. 555–556; Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 27, q. 2, l.

overdrachtelijk gebruikt wordt. Het Woord voldoet immers aan alle voorwaarden, gesteld aan het innerlijke woord²⁰³.

De werkelijkheid van de Zoon als Woord bepaalt Biel nog vanuit een andere hoek, namelijk vanuit de kenleer. Biel wijst met Ockham de mening van Aureoli af, die een kenmodel schetst, dat tussen het kenobject en de kennis van de kenner nog een midden geeft: de verschijningsvorm van het kenobject, die eruit emaneert of voortkomt. Deze verschijningsvorm bestaat niet in de werkelijkheid buiten de ziel; hij is intentioneel van aard en bepaalt het kennen. Aureoli geeft er een paar voorbeelden van: varend op een schip langs de kust zie je de bomen op de kustlijn met je mee varen; als je een stok snel ronddraait zie je een cirkel; wanneer je scheel kijkt naar een kaars zie je er twee²⁰⁴.

Ockham en Biel ontkennen in dit model de aanwezigheid van een derde als midden tussen kenobject en kennis. Volgens hen immers volgt de kennis van de kenner meteen op het kenobject. Dit geldt zelfs voor het *universale*, zijnde het concept van iets singuliers. Alle concepten van iets dergelijks als dat singuliere lijken op het concept van het singuliere. Ockham en Biel wijzen dan ook het bestaan van een verschijningsvorm af. Zijn invloed op het kennen brengen zij terug tot de interpretatie van de kenner. De zaak zelf wordt gezien en gekend, niet de verschijningsvorm²⁰⁵.

Aureoli noemt de verschijningsvorm „woord“. Zoals dit woord voortkomt uit het kenobject, zo komt volgens hem het goddelijk woord voort uit het goddelijk kenobject, dat God en wereld omvat. Slechts met dit verschil, dat het goddelijk Woord een zijnde is, dat buiten de ziel bestaat, terwijl de verschijningsvorm intentioneel van aard is. Biel beoordeelt deze mening van Aureoli negatief. Want iedere akt van het verstand kan men „woord“ noemen. Indien men nu „woord“ ook wil uitzeggen over de verschijningsvorm, zou dat betekenen dat ieder woord verschijningsvorm is. Maar er zijn ook woorden die geen verschijningsvorm zijn, derhalve gaat Aureoli's mening niet op²⁰⁶.

Duidelijk is dat Biel Aureoli's kenmodel als zodanig afwijst en bovendien negatief oordeelt over de gelijkstelling van de Zoon met de verschijningsvorm van God en schepping. Het Woord is geen verschijningsvorm maar beeld van de Vader. Het Woord is derhalve volkomen bepaald. De verschijningsvorm ligt echter voor Biel helemaal aan de kant van de kenner en verkrijgt daardoor een mate van onbepaaldheid.

²⁰³ Coll. 1, p. 560–561; Coll. 1, p. 558 (d. 27, q. 3 „Utrum solus Filius sit Verbum in divinis“).

²⁰⁴ Coll. 1, p. 558–559; Petrus Aureoli, *Scriptum super Primum Sententiarum*, d. 27, pars II, art. 2; M. SCHMAUS, *Der Liber Propugnatorius*, p. 644.

²⁰⁵ Coll. 1, p. 559–560; Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 27, q. 3, C, D, I, K–R, Y–CC.

²⁰⁶ Coll. 1, p. 558–560.

Verschillende namen voor de tweede persoon der Triniteit

In de Triniteit is alleen de Zoon goddelijk Woord, omdat niets anders voldoet aan de voorwaarde der generatie. Aan de voorwaarde der immanentie voldoen ook de wijsheid en wetenschap in God, doch deze worden niet geboren en zijn niet gegeneerd. Zij behoren tot het wezen en zijn er identiek mee. Er moet noodzakelijk wijsheid in God zijn, daar de Vader wijs is en toch niet door de Zoon, zoals we zagen, maar door zichzelf. Want de Vader ontvangt niets van de Zoon. In de geboorte van de Zoon deelt de Vader zijn wijsheid aan de Zoon mee²⁰⁷.

De tweede persoon der Triniteit ontvangt zijn naam naar gelang het licht dat op zijn voortbrenging valt. Voortgebracht als gelijk in wezen met de Vader wordt hij „Zoon“ genoemd. Voortgebracht als medeëeuwig met de Vader noemt men Hem „afglans“. Gelijkend op de Vader heet Hij „beeld“. Voortgebracht op een immanente wijze wordt Hij „Woord“ genoemd. Al deze benamingen duiden een betrekking tot de Vader aan, die slechts eigen is aan de tweede persoon der Drievuldigheid. Toch is hun logische functie verschillend. Zo zeggen „Zoon“ en „beeld“ een betrekking louter met de Vader uit. „Woord“ daarentegen duidt ook een betrokkenheid op de schepping aan. Want het goddelijk Woord is de persoon of de kennis, voortgebracht vanuit het weten van de Vader, welk weten zowel God betreft als alle schepselen²⁰⁸.

Vanuit de eigenschap geboren te zijn mag alleen de Zoon „Woord“ genoemd worden en is de Vader de spreker, degene die het Woord heeft voortgebracht. Maar niet zoals „Woord“ wordt voorbehouden aan de Zoon, behoudt Biel „spreker“ louter aan de Vader voor. Want spreken is zichzelf uitspreken, zichzelf begrijpen. En dit geldt voor alle personen in de Triniteit. Verenigen we de betekenis van spreken echter tot het voortbrengen van het goddelijk Woord, dan spreekt alleen de Vader. De ruimere opvatting over spreken is van toepassing op het goddelijk wezen, de engere op de Vader²⁰⁹.

Men kan „Woord“ ook nog in instrumentele zin gebruiken door de ruimere en engere betekenis van spreken tesamen te nemen. Spreken is dan: alles wat te zeggen valt uit te zeggen door de kennis die door de spreker zelf is voortge-

²⁰⁷ Coll. 1, p. 561. Evenals de *sapientia* wordt ook de *scientia* niet geboren, maar beide behoren tot het wezen. De Zoon wordt niet geboren uit de dingen, die door de *scientia* van de Vader gekend zijn, wordt dus niet geboren uit meerdere zaken, maar uit de *scientia* des Vaders zelf, namelijk het goddelijk wezen, dat de enig gekende zaak is. Met andere woorden: de binnentrinitaire kennis is enkelvoudig. De geboorte van de Zoon vindt niet plaats vanuit de buitentrinitaire gekende zaken. Biel gebruikt het woord „*una*“, waar Ockham „*unica*“ hanteert, Coll. 1, p. 565; Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 27, q. 3, JJ.

²⁰⁸ Coll. 1, p. 561.

²⁰⁹ Coll. 1, p. 562.

bracht. In die zin spreekt de Vader niet slechts het Woord uit, maar spreekt zich ook dóór het Woord uit²¹⁰.

Wat hier voor spreken geldt gaat natuurlijk ook op voor gesproken worden. De betekenis die het wezen betreft kunnen we uitdrukken door de propositie: „alles wat wordt gekend wordt gezegd“. De betekenis die de goddelijke persoon betreft door de propositie: „alleen wat wordt geboren wordt gezegd“. En de instrumentele betekenis door „alles wat door het Woord wordt verklaard wordt gezegd“²¹¹.

Het goddelijke Woord en de schepping

In het voorgaande wezen we er op dat „Woord“ ook een relatie van de Zoon met de schepping uitdrukt. Om het verschil tussen Woord en „Woord“ duidelijk te maken, het verschil tussen de zelfstandigheid buiten de ziel en de term, voert Biel een logische redenering aan. De zelfstandigheid die met de term „Woord“ is aangeduid, zijnde de tweede persoon der Triniteit, welke men ook „Zoon“ noemt, heeft slechts twee relaties: de *filiatio* en de *spiratio activa*. Deze zelfstandigheid connoteert natuurlijk geen relatie, omdat zelfstandigheden niet connoteren. Alleen woorden of concepten connoteren. De term „Woord“ kan dus wel connoteren. Hij connoteert de relatie van de Zoon met de schepping. Want volgens Augustinus is het Woord de persoon, voortgebracht uit 's Vaders kennis, waarvan God en schepping object zijn. De term „Zoon“ connoteert echter geen relatie met de schepping. Dat blijkt uit zijn definitie. Waarom „Woord“ wel connoteert en „Zoon“ niet, is een kwestie van afspraak en spraakgebruik. Ofschoon „Woord“ en „Zoon“ voor hetzelfde supponeren, connoteren ze niet hetzelfde en zijn het dus geen synoniemen²¹².

Zoals men voor de tweede persoon twee niet-synonieme namen kan ge-

²¹⁰ Coll. 1, p. 562.

²¹¹ Coll. 1, p. 563.

²¹² Coll. 1, p. 564; Coll. 1, p. 561–562; Augustinus, *De Diversis Quaestionibus* LXXXIII, q. 63 (PL 40, 54). De uitgevers der tekstkritische editie hebben „Filius“ (Coll. 1, p. 564, regel 15) tussen aanhalingstekens geplaatst als ging het om een concept. Doch er is hier sprake van een zaak buiten de ziel.

Volgens Schmaus zou Ockham geleerd hebben, dat het Woord naar zijn natuur geen betrekking heeft tot de schepping, wel echter volgens afspraak, M. SCHMAUS, *Der Liber Propugnatorius*, p. 644. Men moet deze opmerking begrijpen in de lijn van Ockhams betoog, dat op de eerste plaats het Woord als zaak een even gelijke betrekking tot de schepping heeft als de twee andere personen in de Triniteit. Dat vervolgens „Woord“ als concept de schepping connoteert, hetgeen andere concepten of namen als „Zoon“, „Geest“, „Vader“ niet doen, omdat dit nu eenmaal in de theologie zo afgesproken is. Schmaus verwijst dan naar Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 27, q. 4, dit moet q. 3 zijn.

bruiken, kan men er ook voor de eerste en derde persoon gebruik van maken. Men is dus in staat ook de eerste en derde persoon namen te geven, die wel of niet de schepping connoteren. Waarom de connotatie der schepping bij voorkeur voorbehouden blijft aan de term „Woord“ is een kwestie van definitie en spraakgebruik. Hoewel Biel de uitspraak van Bonaventura kent, die zegt dat het schepsel het door God uitgesproken en voorbijgaande woord is, dat Gods geest openbaart, maakt hij daar toch geen gebruik van om de connotatie van de term „Woord“ te staven²¹³.

De heilige Geest als gave

Biel behandelt de leer over de Geest als gave na uitvoerig ingegaan te zijn op de genade²¹⁴. Hij brengt er onder andere in tot uitdrukking dat er een verschil bestaat tussen de tijdelijke en de eeuwige voortkomst van de Geest, ofschoon dit verschil ligt aan de kant van de schepselen en niet aan de kant van de Geest.

Wanneer men „gave“ opvat als het product dat twee minnenden elkaar geven, — maar wat als product met de minnenden geen gelijkenis heeft —, dan mag men de Geest als een werkelijke gave beschouwen. Biel ondersteunt deze gedachte met het gezag van Augustinus. Dat de Geest product van de liefde is, doch geen gelijkenis heeft met de producenten door de productie, echter wel door het wezen, kan niet bewezen worden maar moet men geloven²¹⁵.

Wanneer men „gave“ opvat als iets dat vrijelijk in het bezit wordt gesteld van iemand, dan moet men niet alleen de Geest, maar ook de Zoon „gave“ noemen. Want beiden worden naar de schepping gezonden en derhalve in het bezit gesteld van de schepselen. Dit volgens *Jes. 9, 5* „Wan' een kind wordt ons geboren, een zoon wordt ons gegeven“. Ook de Vader woont, samen met de Zoon en de Geest in het redelijk schepsel. Maar omdat de Vader niet voortgebracht wordt, doch slechts voortbrengt, kan de Vader geen gave zijn. Trouwens, de Schrift spreekt ook niet over de Vader als gave²¹⁶.

De Geest wordt door de Vader aan de Zoon en door de Zoon aan de Vader van eeuwigheid af geschonken als gave die met Hen geen gelijkenis vertoont. Dit zeggen ook Augustinus en Richard van Sint Victor. De Geest wordt niet door de

²¹³ Coll. 1, p. 565, 561; Bonaventura, *Commentaria in 4 Libros Sententiarum*, I, d. 27, pars II, art. un., q. 1.

²¹⁴ Coll. 1, p. 413–467 (d. 17); Coll. 1, p. 468 (d. 18, q. un. „Utrum donum dicat proprietatem personalem“); M. SCHMAUS, *Der Liber Propugnatorius*, p. 644–650.

²¹⁵ Coll. 1, p. 470–471; Augustinus, *De Trinitate* (PL 42, 919, 908).

²¹⁶ Coll. 1, p. 470–471.

Vader aan de Zoon, en omgekeerd, gegeven als vrijelijk geschonken gave. Want in God is alles noodzakelijk en niets contingent²¹⁷.

Wel aan het redelijk schepsel wordt de Geest vrijelijk geschonken. Want de Geest gehoorzaamt het redelijk schepsel, in de zin, dat Hij altijd bereid is te doen wat het schepsel Hem redelijkerwijze vraagt. We moeten ons niet verbazen over het feit, dat de Schepper en Heer van alles het schepsel op een bepaalde manier gehoorzaamt. Biel haalt enige Schriftplaatsen aan om duidelijk te maken, dat de heiligen op de een of andere wijze macht over God hebben gehad: *Joz.* 10, 13–14 „En de zon was stil en de maan bleef staan. . . Nooit, noch vroeger, noch later is er een dag geweest waarop de Heer zo naar de stem van een mens heeft geluisterd“; *Ex.* 32, 10 „Laat Mij begaan dan kan Ik hen in mijn brandende toorn vernietigen“; *Gen.* 32, 27 „Daarop zei de man, laat mij gaan want de dageraad is aangebroken“. Want zij, die zich in liefde aan Hem binden hebben macht over Hem, in zoverre God in zijn welwillendheid bereid is alles te doen wat ze redelijkerwijze verlangen²¹⁸.

„*Donum*“ als gave die niet op de gever gelijk is geen eigenschap van de Geest, wanneer men eigenschap opvat als een werkelijkheid buiten de ziel. „*Donari*“ daarentegen is wel een eigenschap van dergelijke aard, daar de term verwijst naar de *spiratio passiva*. Indien men „eigenschap“ echter opvat als een concept, mag men „*donum*“ wel een eigenschap van de Geest noemen. Want het woord wordt alleen over de Geest uitgezegd. Immers, slechts de Geest komt voort op de wijze van een gave²¹⁹.

Donum is dus ook geen constituerende eigenschap van de Geest. Constituerend daarentegen is *donari*, dat identiek is met de *spiratio passiva*²²⁰.

Indien men *donum* als geschenk aan de schepselen opvat is niet alleen de Geest gave, maar ook de Zoon. „*Donum*“ geeft echter geen rationele relatie aan met de schepping, daar een dergelijke relatie slechts gestoeld is op het denken en niet op de werkelijkheid. Men moet „*donum*“ dan ook eerder opvatten als een woord, dat supposeert voor de Geest en dat een relatie met de schepping connoteert²²¹.

De voortkomst van de Geest in de tijd

Er bestaat niet alleen een eeuwige voortkomst binnen de Triniteit, maar ook een voortkomst naar buiten, de voortkomst in de tijd. Hoewel de Vader, de

²¹⁷ Coll. 1, p. 472; Augustinus, *De Trinitate*, (PL 42, 921v); Richardus a S. Victore, *De Trinitate* (PL 196, 197, 919v, 927).

²¹⁸ Coll. 1, p. 472–473; Ockham, *Super 4 Libros Sententiarum*, I, d. 18, q. un., E.

²¹⁹ Coll. 1, p. 473–474.

²²⁰ Coll. 1, p. 474.

²²¹ Coll. 1, p. 474.

Zoon en de Geest gedrieën als eenheid de wereld geschapen hebben en op bijzondere wijze in het redelijk schepsel aanwezig kunnen zijn, wordt de voortkomst in de tijd aan de Vader per definitie ontzegd. Want voortkomst in de tijd is gebonden aan de voortkomst in de eeuwigheid²²².

De voortkomst in de tijd is de voortkomst van een in de Triniteit voortgebrachte persoon, die op bijzondere wijze het redelijk schepsel binnengaat om het te helpen een verdienstelijke daad uit te voeren. En omdat de mens op twee manieren aangesproken wordt, namelijk door middel van het verstand en door middel van de wil, zijn de twee voortkomsten in de tijd op verstand en wil afgestemd. Ofschoon zowel de Vader als de Zoon als de Geest in het schepsel gaan wonen, wordt toch het aanspreken van het schepsellijk verstand de Zoon toegeëigend, en het aanspreken van de wil de Geest²²³. De Zoon als Woord, de Geest als gave. Ook in de tijd derhalve blijven de relaties van de personen tot elkaar behouden. Het verlossingswerk is evenals het scheppingswerk trinitair: iedere persoon vervult een geëigende rol, hoewel ze alle drie als eenheid optreden. Het drievuldig proces wordt derhalve in de tijdelijkheid herhaald. Daardoor krijgt de Triniteit ook een heilseconomisch perspectief.

Van de trinitaire *illapsus* of inwoning in de mens kunnen we dus maar twee personen onderscheiden, die voortkomen in de tijd, namelijk de Zoon en de Geest. Het verschil tussen beiden, wat hun tijdelijke voortkomst betreft, ligt in het feit, dat de Geest op onzichtbare wijze is voortgekomen, de Zoon op zichtbare wijze. De Geest heeft zich echter bediend van zichtbare tekens, die niet de Geest zelf waren, doch Hem manifesteerden. De Zoon heeft zich echter niet van het zichtbare als teken bediend, doch heeft het zichtbare als instrument aangenomen. Hij heeft het menselijk lichaam aangenomen. De Zoon is voortgekomen in de tijd in de gestalte van het menselijk lichaam²²⁴.

De zichtbaarheid en onzichtbaarheid van de voortkomst des Geestes duidt er echter niet op, dat er twee voortkomsten van de Geest in de tijd zouden bestaan. Noch betekenen de tijdelijke en eeuwige voortkomst een verdubbeling der voortkomsten. Op tweevoudige wijze immers heeft dezelfde voortkomst plaats. Het voortkomen in de tijd is niet iets, dat aan de Geest wordt toegevoegd. Maar omdat de tijdelijke voortkomst ook betrekking op het schepsel heeft en de eeuwige niet, kan men beide onderscheiden. Doch het is dezelfde Geest, die voortkomt uit de Vader en de Zoon, en die onder ons komt. Wanneer de Geest voortkomt in de tijd op een onzichtbare wijze, dan zelf, of in de gave der liefde, de *caritas creata*. De zichtbare tekenen echter zijn niet de Geest, maar verwijzen naar Hem²²⁵.

²²² Coll. 1, p. 394 (d. 14, q. 1 „Utrum Spiritui Sancto competat duplex processio, temporalis et aeterna“); Coll. 1, p. 395.

²²³ Coll. 1, p. 396–397.

²²⁴ Coll. 1, p. 396, 398–399.

De Geest komt in de tijd als gave. Dat wil zeggen, de Geest komt zelf als gave of komt in de gave der geschapen genade. Een gave is datgene wat door iemand aan een ander wordt gegeven, opdat die ander het naar eigen inzicht kan gebruiken en er heer over is. In de Schrift horen we hoe de Geest zichzelf geeft en zijn gave: *Rom.* 5, 5 „want Gods liefde is in ons hart uitgestort door de heilige Geest die ons werd geschonken“; *Lc* 1, 35 „De heilige Geest zal over u komen en de kracht van de Allerhoogste zal u overschaduwen“; *Apok.* 3, 20 „Ik sta voor de deur en Ik klop“. Hij geeft om ons bij te staan en ons tot de gelukzaligheid te voeren²²⁶.

In de door God vastgestelde orde (*potentia ordinata*) is voor aanvaarding van het schepsel in de gelukzaligheid (*acceptatio*) de gave van de Geest nodig, de heiligmakende genade. Maar volgens Gods absolute orde is de Geest zelf toereikend voor het schepsel om aanvaard te worden. We zien dan ook, dat het algemeen gezegde, dat er zonder noodzaak geen zijnden moeten worden ingevoerd, in Gods vastgestelde orde niet opgaat. Want God handelt door middel van vele dingen, waar Hij met één zou kunnen volstaan²²⁷.

Zowel de absolute als de vastgestelde orde is er een van barmhartigheid. De vastgestelde orde is er niet op gericht Gods willekeur te bedwingen. Want Gods willekeur is zijn redelijkheid en goedheid. Zowel de absolute als de vastgestelde orde zijn geworteld in Gods liefde. De vastgestelde orde is daar een duidelijke fingerwijzing naar. God heeft de bestaande orde zodanig vastgesteld, dat er een overvloed te vinden is van middelen om de zaligheid te bereiken. Daarom mag men met betrekking tot de vastgestelde orde niet de nadruk leggen op haar voorwaardelijkheid, maar moet men haar gerichtheid op het feitelijke van 's mensen beperktheid belichten. Vandaar ook dat God hem die zijn uiterste best doet de genade niet onthoudt. Dit verlaagt de vrije God niet, maar onderstreept duidelijk de troost die Hij wil bieden²²⁸.

²²⁵ *Coll.* 1, p. 398–399, 401.

²²⁶ *Coll.* 1, p. 400–401.

²²⁷ *Coll.* 1, p. 403; voor *potentia absoluta* zie *Coll.* 1, p. 415, 417, 421, 425, 426, 429, 432 etc.; voor *potentia ordinata* zie *Coll.* 1, p. 416, 417, 427, 429, 434 etc.

²²⁸ *Coll.* 1, p. 403; *Collectorium*, II, d. 22, q. 2, art. 3, dub. 1; P. VIGNAUX, *Luther. Commentateur des Sentences*, p. 52, 66, 73, 77–78, 89; tegen de mening van Vignaux heeft H. OBERMAN, *The Harvest*, p. 44, 177 bezwaren. Volgens Oberman is voor Biel de rechtvaardiging door de genade alleen een rationele uiterlijke structuur, afhankelijk van het onderscheid tussen *potentia absoluta* en *ordinata*. De uiterlijke structuur is weliswaar door vrome meditatie te achterhalen, maar de innerlijke structuur is die welke de Kerk verkondigt. Vooral de preken van Biel tonen dit aan. Daarom is het volgens Oberman evident, dat Biels rechtvaardigingsleer wezenlijk pelagiaans is. Vignaux gaat dan ook zijns inziens te ver wanneer hij de *potentia absoluta* ziet als de wijze waarop Ockham en Biel zich tegen het gevaar van pelagianisme beschermen. Vignaux toont evenwel aan, hoe Ockham en Biel zich tegen het pelagianisme van Aureoli verweren, P. VIGNAUX, *Nominalisme*. – *DThC* 11 (1931), 774.

De eeuwige voortkomst en de voortkomst in de tijd

Keren we na deze kleine uitweiding over de genade in Gods absolute en in zijn vastgestelde orde terug tot de voortkomst der goddelijke personen in de tijd. Biel brengt een onderscheid aan tussen de eeuwige en de tijdelijke voortkomst. De tijdelijke voortkomst noemt hij zending. Doch zending is meer omvattend dan voortkomst in de tijd, daar zending zowel de gezondene als de zendende in zich sluit. De Vader, de Zoon en de Geest zenden. De Zoon en de Geest zenden ook zichzelf, omdat ze worden gezonden. Zenden hangt samen met manifesteren, zich bekend maken. Zenden en gezonden worden is voortkomen in de tijd om zich te laten kennen, om het schepsel te helpen. De zending is het verlossingswerk van de Triniteit²²⁹.

Voor de Geest geldt, dat deze zijn zending enige keren kenbaar heeft gemaakt in tekenen. Deze tekenen waren op zintuigelijk waarneembare wijze uitdrukking van de onzichtbare zending van de Geest, doch niet de Geest zelf. Er is hier een verschil met de menswording van de Zoon, waarin het lichaam geen teken is, maar de Zoon zelf. De menswording heeft daarom ook maar éénmaal plaats gevonden, terwijl de Geest zich meerdere malen heeft gemanifesteerd. Zijn tekenen waren een *indicatio*, een aanwijzing van de aanwezigheid des Geestes. Niet zo echter, dat vóór de aanwijzing de Geest niet aanwezig zou zijn. Want de Geest was reeds in Christus vanaf diens conceptie, maar Hij manifesteerde zich uitdrukkelijk pas bij het begin van diens openbaar leven²³⁰.

De zending van de Geest is ook een *confirmatio*, een bevestiging van zijn aanwezigheid, vooral bedoeld om in het prille begin van de Kerk haar geloof te verstevigen. Hoewel de Geest aanwezig blijft, maakt Hij zich naderhand niet meer zo uitdrukkelijk bekend. Ook manifesteert de Geest zich alleen in het Nieuwe Testament als liefdegave, niet in het Oude Testament. Wel maakte hij zich daar eveneens manifest, doch niet als liefdegave. Want het past niet vóór de volheid der genade reeds een teken te geven van die volheid²³¹.

Wanneer de Geest in het Nieuwe Testament zijn gave en zichzelf bekend maakt, gebeurt dat op viervoudige wijze, om hiermee een of andere bijzondere uitwerking, door de Geest in de ontvanger veroorzaakt, aan te wijzen. De duif tijdens Jezus' doop in de Jordaan als teken van Christus' duifachtige eenvoud en nederigheid. De wolk tijdens de transfiguratie als lichtende waarheid. De vurige tongen op Pinksteren als brandende liefde en als eensgezindheid en eenstemmigheid der verkondigende apostelen. Het blazen over de apostelen als teken van de inwendige levenwekkende liefde²³².

²²⁹ Coll. 1, p. 404–405; M. SCHMAUS, *Der Liber Propugnatorius*, p. 572–573.

²³⁰ Coll. 1, p. 408–409.

²³¹ Coll. 1, p. 409, 411–412.

²³² Coll. 1, p. 409; Mt 3, 16; Mt 17, 5; Joh. 20, 22; Hand 2, 3.

Samenvatting

Ook in zijn leer over de afzonderlijke personen is het er Biel veel aan gelegen, evenals in zijn behandeling van de relatie, duidelijk te maken dat er in God slechts drie werkelijk onderscheiden zaken bestaan. Daarom beantwoorden aan de verschillende namen voor de afzonderlijke persoon geen verschillende werkelijkheden of eigenschappen. De namen verwijzen ofwel naar de persoon zelf ofwel naar het goddelijk wezen, hetgeen door de notionele en essentiële suppositie logisch wordt uitgedrukt.

Zo verwijst „ongeboren“ naar de Vader en is te verwisselen met „Vader“. Het is echter geen eigenschap van de Vader, in zoverre men eigenschap opvat als een werkelijkheid buiten de ziel en niet als concept. Vanwege het formele onderscheid tussen *paternitas* en Vader verwijst „ongeboren“ niet naar *paternitas*. Wanneer men „ongeboren“ een positieve betekenis geeft staat de term gelijk met „beginsel“ en ook deze term duidt de Vader aan. Zowel bij „ongeboren“ als bij „beginsel“ is er sprake van een voorkeursaanduiding. Want „ongeboren“ kan bijvoorbeeld ook naar de Geest verwijzen, die eveneens niet-gebo- ren is. Of „beginsel“ naar de Zoon die evenals de Vader het beginsel des Geestes vormt.

Een apart probleem vormen proposities als „de Vader is niet door de gegene- reerde wijsheid wijs“; „de Vader spreekt door het Woord“; „de Vader en de Zoon beminnen elkaar door de Geest“. Biel lost het probleem met een twee- voudige handgreep op. Op de eerste plaats ontleedt hij de term „door“ in: „vanuit“ en „door middel van“. Op de tweede plaats geeft hij het predikaat een essentiële suppositie. Daardoor blijft hij trouw aan zijn uitgangspunt van de eenheid Gods waarbinnen wijszijn, spreken en beminnen identieke akten zijn. Wel kunnen deze woorden aan verschillende personen toegeëigend worden, of kan een essentiële suppositie veranderen in een notionele, wanneer het predikaat door een notionele term bepaald wordt.

Het Woord als tweede persoon der Triniteit is een werkelijk woord, dat men kan vergelijken met een concept, maar dan een dat buiten de ziel bestaat. Het goddelijk Woord voldoet immers aan de vier voorwaarden die Biel aan een zaak stelt om woord te zijn. Biel zet zich af tegen de mening van Aureoli, die een verschijningsvorm poneert, zijnde het midden tussen het kenobject en de kennis. Deze verschijningsvorm noemt Aureoli „woord“.

Noch de Vader, noch de Geest mogen „Woord“ heten, alleen de Zoon is Woord. Naar gelang het licht valt op de verschillende aspecten van de voortbren- ging des Zoons, noemt men Hem „Zoon“, „afglans“, „beeld“ of „Woord“. Deze laatste naam duidt ook een betrekking met de schepping aan, omdat het Woord wordt voortgebracht vanuit de kennis des Vaders, voor Wie God en schepsel sa- men het kenobject zijn.

Zoals de Zoon werkelijk Woord is, zo is de Geest werkelijk gave, indien men gave opvat als het geschenk dat twee minnenden voortbrengen om elkaar te geven en dat niet op hen lijkt. Deze opvatting beantwoordt aan de binnen-trinitaire verhoudingen. Een andere opvatting van gave komt meer overeen met de verhouding tussen Triniteit en schepsel. Volgens dit inzicht is niet alleen de Geest gave, maar ook de Zoon. De Vader echter niet, want Hij wordt niet voortgebracht. Bovendien spreekt de Schrift er niet over. En de Schrift alsmede de vaders zijn hier het richtsnoer waarlangs men de Geest als gave mag zien.

Het feit dat Biel de Zoon een werkelijk woord acht en de Geest werkelijke gave weersprekt nog eens, dat Biel de psychologische triniteitsleer zou laten vallen. Bovendien moeten wij hier vermelden, dat Biel geneigd is alle analogisch spreken of de wijze van uitdrukken, die gebruik maakt van termen als „*tamquam*“ of „*quasi*“ te verwerpen. Hierbij laten we in het midden of Biel vreest, dat door een analogische zeggingswijze het spreken zijn helderheid verliest, of dat hij vanuit zijn ontologie, waarin het ene niet het andere kan zijn en waarin geen deelname en mededeelbaarheid bestaat, het analogisch denken afwijst.

Voor de Zoon en de Geest bestaat er een eeuwige voortkomst en een voortkomst in de tijd. Niet voor de Vader, daar Deze niet wordt voortgebracht. De eeuwige en tijdelijke voortkomst is identiek, maar beide verwijzen mede naar een andere zaak: de eeuwige naar de Triniteit; de tijdelijke naar de schepping. De tijdelijke voortkomst noemt men ook wel zending. De Vader, de Zoon en de Geest zenden de Zoon en de Geest. Op deze wijze zenden Zoon en Geest zichzelf.

De voortkomst in de tijd gebeurt op een zichtbare en een onzichtbare wijze. De Zoon komt op zichtbare wijze voort door het aannemen van een menselijke natuur. De Geest komt op onzichtbare wijze voort. Maar de Geest manifesteert zich in tekenen, waarvan Biel er vier behandelt. Deze tekenen zijn aanwijzingen van de aanwezigheid des Geestes en een bevestiging van het ontluikend geloof. Daarom heeft de Geest vooral in de begintijd der Kerk van zijn aanwezigheid blijk gegeven. De Geest schenkt behalve zichzelf bovendien een gave, de geschapen genade, nodig om volgens Gods vastgestelde orde een verdienstelijke daad te stellen.

De Triniteit is volgens Biel niet een in zichzelf opgesloten geheel, maar treedt ook buiten zichzelf. Op de eerste plaats in het scheppen en vervolgens in de verlossing. In de verlossing van de mens, die gekenmerkt wordt door verstand en wil, spelen de Zoon en de Geest een rol. De menswording van de Zoon, de zending van de Geest en zijn gave der heiligmakende genade, in eenheid met de Vader, zijn het drievuldige verlossingswerk der ongedeelde Triniteit.

Uit hun overvloed van wijsheid en goedheid hebben Vader, Zoon en Geest de schepping tot stand gebracht en het redelijk scheepsel naar hun beeld geschapen. Uit de overvloed van hun barmhertigheid willen Vader, Zoon en Geest,

ieder op eigen wijze in elkaars verbondenheid het redelijk schepsel, de mens, verlossen uit de handen van het kwaad om hem te voeren tot de genieting der gelukzaligheid, het aanschouwen van de Vader en de Zoon en de heilige Geest in hun allerheiligste eenheid.

„Hic enim est Deus trinus cuius opera
indivisa sunt, quae tota Trinitas
tradidit ipsum ad mortem ut tota
redimeret nos a morte per ipsam.“

Gabriel Biel, *Canonis Missae*
Expositio, lectio XXI, M.

ZUSAMMENFASSUNG

Gabriel Biels Trinitätslehre wurzelt in den Fakten der Offenbarung, die für ihn in der Heiligen Schrift, den Kirchenvätern und den Aussagen der Kirche enthalten ist.

Wenn der *viator* nicht durch den Glauben belehrt würde, hätte er kein Wissen von Zeugung und Hauchung in Gott. Biel legt keinen großen Wert auf die Entfaltung einer göttlichen Psychologie, über die weder die Schrift noch die Väter sich geäußert haben. Von Augustinus übernimmt er auswahlweise dessen psychologische Trinitätslehre, insofern sie nützlich ist, um den Unterschied zwischen zeugen und hauchen zu erläutern. Diesem Kirchenvater des Westens entlehnt Biel auch noch andere wichtige Gedanken: daß nichts sich selbst hervorbringen kann; daß der Sohn aus der Substanz des Vaters hervorgeht; daß der Sohn dadurch Sohn ist, wodurch er Gott ist. Wir haben für mehr als 160 der von Biel in seiner Trinitätslehre angeführten Augustinuszitate die Herkunft untersucht und sind zu der Schlußfolgerung gekommen, daß er für seine Lehre über die Dreifaltigkeit nicht Augustins Werke selbst studiert hat. Obwohl dessen *De Trinitate* mehr als 100 mal zitiert wird, findet man fast alle seine Augustinuszitate bei Petrus Lombardus, Bonaventura, Thomas, Skotus, Franziskus Mayronis, Ockham, Gregor von Rimini, Oyta oder Ailly wieder.

Außer Augustinus zieht Biel hauptsächlich Hilarius, Anselm und Boethius zu Rate. Von den großen Kirchenversammlungen zitiert er vorzugsweise Aussagen des Konzils von Konstantinopel, des vierten Laterankonzils und des zweiten Konzils von Lyon. Außerdem führt er manchmal das Glaubensbekenntnis „*Quicumque*“ an.

Biel schließt sich in seinen Gedankengängen eng Wilhelm Ockham an; er faßt dessen Meinungen zusammen und ergänzt sie, wo nötig, mit denen des Thomas, Skotus, Gregor von Rimini, Petrus von Ailly, Holcot, Woodham und Oyta. Doch darf man deshalb nicht behaupten, daß er Ockham sklavisch folgt. Er will vielmehr das System des Inceptor Venerabilis anhand anderer Autoren vervollkommen und, wo sich Ockham nach seiner Auffassung weniger glücklich ausdrückt, fürchtet er sich nicht, dessen Gedanken abzuschleifen, zu verschärfen, zu mäßigen oder sogar wegzulassen.

Die Harmonie, welche Biel in seinem *Collectorium* namentlich seiner Trinitätslehre zu geben sucht, wobei er gleichzeitig eine gesunde theologische Spannung beibehält, ist wohl seine größte Leistung. Er bietet eine ausgewogene Lehre, die Frucht einer lebenslangen Denkarbeit, welche so viele andere Meinungen aufs Tapet bringt, daß der Leser auch in den damaligen Stand des Denkens eingeführt wird. Die Behauptung, seine Trinitätslehre nehme sich gegenüber dem

übrigen Teil seines Sentenzenkommentars dürftig aus, ist entschieden unrichtig. Weder was seine Gewährsmänner angeht, noch in betreff des Reichtums an Information, kann man ihn der Einseitigkeit bezichtigen; nie behandelt er seine Themen auf langatmige Weise, sondern immer so kurz wie nur möglich. Er ist nicht orthodoxer als Ockham, wobei der englische Franziskaner aber nicht heterodox heißen darf. Wo jedoch der letzte sein System noch entwickeln und aufbauen muß, da kann Biel es vollenden. Wir haben Biel kennengelernt als einen vorsichtigen, aber konsequenten, keineswegs oberflächlichen Denker. Er zieht die Grenzen der ratio nicht allzu weit.

In Bezug auf den Augustiner-Eremiten Gregor von Rimini nimmt er einen merkwürdigen Standpunkt ein. Einerseits schätzt er dessen Gedanken und nimmt sie genügend ernst, andererseits gibt es des öfteren zwischen ihm und dem Totor Infantium Meinungsverschiedenheiten, die zu eingehenden Auseinandersetzungen führen. Dagegen ist sein Umgang mit dem Dominus Cameraensis Ailly mehr vertraulicher Art.

Mit den oben erwähnten Autoren hat er die scharfen logischen Analysen gemeinsam, verbunden mit einem sorgfältigen Wortgebrauch, worin die richtige Supposition eine wichtige Rolle spielt; dies sind typische Kennzeichen des spätmittelalterlichen Nominalismus. Das Sprechen über die Trinität teilt er deshalb exakt in *essentialia*, *personalia* und *communia* ein.

Es stellt sich heraus, daß Biel in seiner ganzen Trinitätslehre die traditionelle Sprechweise respektiert, aber zugleich beträchtlich über sie hinausgeht. In seiner Erklärung der traditionellen Begrifflichkeit tritt dann und wann eine pastorale Note hervor, sie verrät den ehemaligen Domprediger. Seine Auffassung über Dogmenentwicklung, welche er Thomas entnimmt, hat auch für heute noch nichts von ihrer Bedeutung eingebüßt.

Biels Vorsicht gegenüber der ratio zeigt sich darin, daß er es ablehnt, in seiner Trinitätslehre kreatürliche Modelle zu verwenden. So weigert er sich, das aristotelische Modell von Materie und Form, von Akt und Potenz oder von Vollkommenheit und Unvollkommenheit zu gebrauchen. Er läßt keine Momente oder *instantia* in Gott zu, gestattet nicht, die Art der Zeugung in eindeutigen Worten auszudrücken, verschmäht den Erkenntnisvorgang beim Menschen als Mittel, um die Zeugung zu erklären. Nur dort, wo er den Unterschied zwischen Zeugung und Hauchung zu erläutern versucht, nimmt er seine Zuflucht zum Erkenntnis- und Willensmodell der psychologischen Trinitätslehre Augustins. Es handelt sich dann jedoch um eine relative, keine absolute Erläuterung: das göttliche Erkennen ist nicht das Prinzip der Zeugung und das göttliche Wollen nicht das der Hauchung. Sonst würden auch der Sohn und der Geist hauchen und zeugen, da auch sie erkennen und wollen; denn Erkennen und Existieren sind in Gott eins und nicht zu unterscheiden. Das menschliche Erkenntnismodell gibt also auf Gottes Vollkommenheit keine Antwort.

Wenn Biel seine Zuflucht zu der psychologischen Trinitätslehre Augustins nimmt, darf man dies nicht so verstehen, als ob er sich gegen seine eigene Überzeugung durch die Tradition gezwungen fühlte, die augustinische Lehre zu übernehmen. Wenn man von dem logischen Kunstgriff absieht, durch den es ihm gelingt, mittels des Unterschiedes zwischen absoluten und konnotativen Ausdrücken das Erkennen und Wollen gesondert und identisch aufzufassen, und die traditionellen Wendungen *per modum intellectus*, *per modum voluntatis* beachtet, stellt sich heraus, daß er den Sohn als ein wirkliches Wort betrachtet und den Geist als wirkliche Gabe.

Die Zeugung des Sohnes und die Hauchung des Geistes verdanken ihr Sein nicht dem erkennenden und wollenden Wesen. Dies spielt jedoch in den Hervorgängen eine wichtige Rolle. Es ist das Prinzip, durch das Hervorgänge möglich sind, es trägt die Hervorgänge. Aber das Wesen ist keine Eigenständigkeit, kein viertes Element in der Trinität. Die Rolle des Wesens besteht nur im Sein, im Sein als Liebe; diese göttliche Liebe wirkt identifizierend. Das Wesen garantiert die Konsubstantialität der göttlichen Personen, aber es ist selber keine Substanz im Sinne der Eigenständigkeit. Es identifiziert die unterschiedenen Personen und Relationen. Die Identität zwischen Wesen und Relation drückt Biel aus mit dem Begriff „*constitutum*“, der eine innigere Einheit bezeichnet als der Begriff „*compositum*“. Da das trinitarische Geschehen von Gott selbst und nicht durch etwas außer Gott getragen wird, geschehen Zeugung und Hauchung nicht unter Zwang, sondern freiwillig. Weil sie jedoch in Gott selbst geschehen, sind die Vorgänge nicht-kontingent, also in sich notwendig.

Die Lehre über die Hauchung des Geistes wird in Gegenüberstellung zur Lehre über die Zeugung des Sohnes entfaltet. Sie beinhaltet zwei wichtige Absichten. Erstens will sie den Unterschied zwischen Sohn und Geist, wie auch zwischen Hauchung und Zeugung erläutern. Zweitens will sie in einem apologetischen Moment der Ostkirche gegenüber die Einheit von Vater und Sohn im Hauchen hervorheben. Diesbezüglich zeigt die Lösung Biels einen ontologischen Aspekt, insofern er ein *constitutum* einführt, das Vater und Sohn umfaßt und das keine Person darstellt; sie zeigt auch einen logischen Aspekt, insofern er die *suppositio mediata* benützt und so der Gefahr, eine vierte Person einzuführen, zu entgehen sucht. Er entfaltet seine Lösung im Gespräch mit Petrus von Ailly, der nach seiner Ansicht die Einheit von Vater und Sohn in der Hauchung nicht genügend berücksichtigt, und in der Auseinandersetzung mit Gregor von Rimini, welcher fürchtet, daß das *constitutum* die Dreifaltigkeit in eine Vierfaltigkeit umändert.

Die *suppositio mediata* ist hier der logisch-propositionelle Niederschlag der *distinctio formalis*. Den Ansatz dazu findet man bei Ockham. Ailly entfaltet den Begriff. Biel aber übernimmt ihn nur für einen einzigen Notfall, nämlich für das *constitutum*, das Vater und Sohn umfaßt. Luther, der vielfache Kritik

an Biel übt, wird die *suppositio mediata* ablehnen. Daß Biel darauf besteht, ein *constitutum* einzuführen, das Vater und Sohn als eine Einheit umfaßt und gleichzeitig der Zweifaltigkeit gerecht wird, hat seinen Grund in der Bedeutung der Alterität von Vater und Sohn, wodurch ihre gegenseitige Liebe ermöglicht wird.

Bei der Behandlung des Begriffes „Person“ unterstreicht Biel die Existenz von Vater, Sohn und Geist als wirklichen Personen. Es ist im Gegensatz zur thomistischen Tradition sogar von einem gewissen univoken Gebrauch des Wortes „Person“ die Rede, das sowohl Gott wie das Geschöpf bedeutet, ähnlich wie auch das Wort „Seiendes“ univok für Gott und das Geschöpf gebraucht werden kann. „Person“ weist an erster Stelle auf das *constitutum* hin und nicht auf die Relation oder das Wesen, woraus das *constitutum* aufgebaut ist. Biel will damit die Eigenständigkeit der Person hervorheben. Obwohl er sich vor allem auf die Beschreibung, welche Boethius von diesem Wort gegeben hat, stützt, zieht er doch auch die Definition des Richard von St. Viktor in Betracht.

Die göttlichen Personen sind aus Relation und Wesen konstituiert. Die Konstitution widerspricht Gottes Einfachheit nicht; denn die Identität, getragen durch das Wesen, wiegt schwerer als die formelle Unterscheidung zwischen Wesen und Relation, und zwischen den verschiedenen Relationen in einer Person. So macht auch die Dreiheit in Gott seine Einheit keineswegs zunichte. Die Personen unterscheiden sich wirklich von einander, aber sind nur formell vom Wesen unterschieden.

Die Dreizahl der Personen wurzelt in den drei wirklich unterschiedenen Relationen. Die Personen werden deshalb nicht durch sich selber unterschieden — das stünde im Widerspruch mit dem identifizierenden Wesen, das sie gemein haben —, sondern durch die Relationen. Hierin folgt Biel Thomas, Skotus und Ockham. Ebenso wenig besteht ein Unterschied der Personen auf Grund ihrer absoluten Eigenschaften. Als absolut bezeichnet Biel die Eigenschaften, welche der Person Eigenständigkeit verleihen, ohne sie auf andere Personen zu beziehen.

Bei seiner Untersuchung der Relationen in Gott fügt Biel einen Abschnitt ein, in dem er untersucht, was sich über die Relation-in-der-Schöpfung sagen läßt, durch den menschlichen Verstand, weiter aber durch den Glauben. Die Relation-in-der-Schöpfung ist ein Begriff, welcher für beide Pole supponiert und ein Verhältnis zwischen beiden aussagt. Die Relation ist hier also abhängig von den beiden Polen. Der Glaube bereichert dieses rein menschliche Denken durch die Lehre von der Relation in der Menschwerdung und vom Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf. Biel sucht mit Hilfe der durch den Verstand und den Glauben verliehenen Erkenntnis eine Relation zu finden, welche das Konzeptsein übersteigt und der Welt der *absoluta* angehört. Jedoch sogar die Relation der Einigung in der Menschwerdung besteht nicht als *absolutum*.

In Gott aber ist das Gegenteil der Fall. In ihm wird die Relation über das Kon-

zept-sein herausgehoben. Sie existiert nicht nur wirklich außerhalb der Seele, sondern ist eine Selbständigkeit, kein Akzidens, sondern ein *absolutum*. Wegen dieses göttlichen, der kreatürlichen Ordnung völlig entgegengesetzten Zustandes kann man die Relationen in Gott als *absoluta* bezeichnen und die *supposita* als relativ. Die Relation in Gott trägt ja das *suppositum*. Wie in der Schöpfung der Akt von der Person getragen wird, so trägt in Gott der Akt die Person, freilich mit dem Unterschied, daß von einem eigentlichen Akt in Gott nicht die Rede sein kann; denn in ihm fängt nichts zu sein an. Die Relation trägt zwar zur Konstitution bei, aber dies ist kein Akt in dem Sinne, wie das Zeugen oder das Hauchen ein Akt genannt werden darf.

Die Absolutheit der Relation bedeutet ein Nichtmitteilbarsein. Eben dadurch kann sie unterscheidend wirken. Denn die eine Relation unterscheidet sich von der anderen durch sich selbst; die eine Person wird von der anderen unterschieden durch die Relation. Auch hier zeigt sich ein Unterschied zwischen der göttlichen und kreatürlichen Ordnung: in der erschaffenen Welt der *singularia* gibt es keine Mitteilbarkeit, es sei denn auf logischer Ebene mittels der *universalia*, während in Gott das Wesen den drei Personen in gleicher Weise mitgeteilt ist.

Es gibt in Gott verschiedene Arten von Relationen: fünf *notiones*, vier *relationes*, drei *proprietaes*. Dieses Ganze von Relationen läßt sich auf drei wirklich unterschiedene Relationen zurückführen, welche die Dreiheit der Dreifaltigkeit garantieren müssen. Weder die Zahl „eins“ noch die gemeinsamen Relationen der Identität, Gleichheit und Ähnlichkeit sagen eine gesonderte Wirklichkeit aus. Es sind andere Namen für das göttliche Wesen. Die drei Appropriationen schließlich wollen die gemeinsame Bezogenheit der göttlichen Personen aufeinander aussagen, welche jedoch in einer speziellen Weise den gesonderten Personen zugeschrieben wird. Es sind tatsächlich Namen, welche für das göttliche Wesen supponieren.

In seiner Lehre über die einzelnen göttlichen Personen sucht Biel vor allem zu zeigen, daß in Gott nur drei wirklich unterschiedene „res“ bestehen. Die verschiedenen Namen für Gott weisen deshalb entweder auf eine Person oder auf das göttliche Wesen hin. So bezeichnet „Ungeboren“ nicht eine Eigenschaft des Vaters, sondern die ganze Wirklichkeit, welche Vater ist. Der Begriff verweist nicht wie bei Bonaventura auf *paternitas*. So wie „Ungeboren“ weist auch „Prinzip“ auf den Vater in seiner Gesamtwirklichkeit hin.

Der Begriff „Wort“ bezeichnet den Sohn, der ein wirkliches Wort ist. Die Wirklichkeit „Wort“ wird in diesem göttlichen Zusammenhang als ein Begriff aufgefaßt, der außerhalb der Seele besteht. Es ist nur dem Sohn vorbehalten und bezeichnet dessen Beziehung zu der Schöpfung, indem er die Erkenntnis des Vaters ist, welche Gott und Schöpfung zusammen kennt. Der Sohn bekommt auch Namen wie „Abglanz“ und „Bild“, je nach dem Gesichtswinkel, von dem aus der *viator* ihn betrachtet. Der Begriff „Gabe“ bezeichnet den Heiligen Geist, der eine wirkliche Gabe ist.

In diesem Zusammenhang sei bemerkt, daß Biel geneigt ist, jede Analogie abzulehnen. In einer Ontologie von *singularia*, welche keine Teilnahme kennen, in der Zurückweisung von jeglicher *logica fidei* zugunsten einer einwertigen Logik ist jedes metaphorische Sprechen, das von einem gemeinsamen Ausgangspunkt ausgeht, als verdächtig zu betrachten und im Stande, den klaren Unterschied zwischen „res“ (außerhalb der Seele) und „Begriffen“ (innerhalb der Seele) zu trüben.

Die Trinität ist nach Biel keine in sich selbst geschlossene Einheit. Sie hat eine Öffnung nach außen: zuerst in ihrem Werke der Schöpfung und weiter in ihrem Werke der Erlösung. So wie es zwei ewige Hervorgänge gibt, so gibt es auch zwei Hervorgänge in der Zeit, welche den Geschöpfen zum Heile gereichen. Der Sohn wird in der Menschwerdung durch die Trinität in einer sichtbaren Weise gesandt; der Geist wird durch sie in einer unsichtbaren Weise gesandt. Zuweilen manifestiert sich der Geist auch in sichtbaren Zeichen. Außer sich selbst als Gabe schenkt er dem Menschen überdies die Gabe der erschaffenen Gnade.

So ist der Gott der Schöpfung, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs derselbe wie die Trinität der „neuschaffenden“ Erlösung, er ist Vater, Sohn und Heiliger Geist, die Allerheiligste Dreifaltigkeit des Heils.

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der
mittelalterlichen Geisteswelt

- Band 1: Joh. B. Schneyer, *Wegweiser zu lateinischen Predigtreihen des Mittelalters*.
XXV, 587 S. Geh. DM 91.20 ISBN 3 7696 9001 X
- Band 2: Thomas von Sutton, *Quodlibeta*, herausgegeben von Michael Schmaus und
Maria González-Haba. L, 681 S. Geh. DM 110.40 ISBN 3 7696 9002 8
- Band 3: Thomas von Sutton, *Quaestiones ordinariae*, herausgegeben von Johannes
Schneider. 279*, 1009 S. Geh. DM 240.- ISBN 3 7696 9003 6
- Band 4: *Walter Burley's Treatise De formis*, herausgegeben von Frederic J. Down
Scott. 71 S. Geh. DM 13.- ISBN 3 7696 9004 4
- Band 5: Maria González-Haba, *La obra De consolatione rationis de Petrus Compo-*
stellanus. 108 S., 47 Tafeln. Geh. DM 36.- ISBN 3 7696 9005 2
- Band 6: Thomas de Sutona, *De generatione et corruptione*, herausgegeben von
Francis E. Kelley. 211 S. Geh. DM 45.- ISBN 3 7696 9006 0
- Band 7: Thomas von Sutton, *Contra Quodlibet Iohannis Duns Scoti*, herausgegeben
von Johannes Schneider. XIII, 112 S. Geh. DM 25.- ISBN 3 7696 9007 9
- Band 8: Heinrich Totting von Oyta, *Quaestiones in Isagogen Porpyrii*, herausgegeben
von Johannes Schneider. X, 153 S. Geh. DM 30.- ISBN 3 7696 9008 7
- Band 9: Martijn Schrama O.S.A., *Gabriel Biel en zijn Leer over de Allerheiligste*
Drieuuldigheid volgens het eerste Boek van zijn Collectorium. XXX, 285 S.
Geh. DM 58.- ISBN 3 7696 9009 5

In Vorbereitung:

Robert Kilwardby, *Sententiarum lib. III, Christologie, Text und Einleitung*, her-
ausgegeben von Elisabeth Gößmann

Preisänderungen vorbehalten

Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

ISBN 3 7696 9009 5