

VU Research Portal

Vrijheidsbegrippen in de leer van Anselmus van Canterbury (1033–1109)

Waterlander, Klaas Hendrik

2021

document version

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

Waterlander, K. H. (2021). *Vrijheidsbegrippen in de leer van Anselmus van Canterbury (1033–1109)*. Gildeprint.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

vuresearchportal.ub@vu.nl

VRIJE UNIVERSITEIT

VRIJHEIDSBEGRIPPEN IN DE LEER VAN ANSELMUS VAN CANTERBURY (1033–1109)

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad Doctor of Philosophy
aan de Vrije Universiteit Amsterdam,
op gezag van de rector magnificus
prof.dr. C.M. van Praag,
in het openbaar te verdedigen
ten overstaan van de promotiecommissie
van de Faculteit Religie en Theologie
op donderdag 4 november 2021 om 11.45 uur
in een bijeenkomst van de universiteit,
De Boelelaan 1105

door

Klaas Hendrik Waterlander

geboren te Leeuwarden

promotoren: prof.dr. C. van der Kooi
 prof.dr. P.M. Wisse

copromotor: prof.dr. E.A. de Boer

promotiecommissie: prof.dr. G. van den Brink
 prof.dr. G. Plasger
 prof.dr. M. Sarot
 dr. A.M.J. Leene
 dr. N.M. Vos

Inhoudsopgave

1 De mens als onvrije.....	1
1.1 Beperking in bewegen en beslissen.....	1
1.2 Maatschappelijke discussie over vrijheid.....	2
1.3 Visies op vrijheid in de Angelsaksische theologie en filosofie.....	4
1.4 De erfenis vanuit de Reformatie en het tegoed van Anselmus.....	6
1.5 Methode.....	10
1.6 Onderzoeksvraag en deelvragen.....	11
Onderzoeksvraag.....	11
Deelvragen.....	11
1.7 Status questionis.....	11
1.8 Samenvatting.....	15
2 Naar een bruikbaar begrippenapparaat.....	16
2.1 Verantwoording van keuzes en begrenzingen.....	16
2.2 Determinisme in de huidige discussie.....	16
2.3 Determinisme, indeterminisme en contingentie.....	18
2.4 De betekenis van voorzienigheid in christendom en Stoa.....	20
2.5 Goddelijke voorzienigheid Bijbels gezien.....	23
2.6 Compatibilisme.....	27
2.7 Contingentie en synchrone contingentie.....	29
2.8 Libertaire vrijheid.....	32
2.9 Formele en materiële vrijheid.....	33
2.10 God eeuwig en present.....	37
3 Context, middelen en methode van Anselmus.....	42
3.1 Het <i>sola ratione</i> als methode.....	42
3.2 <i>Per se et per aliud</i> : waarheid in al wat is en in God.....	47
3.3 Middelen van Anselmus: onderwijs en taal, het klooster van Bec.....	49
3.4 De bibliotheek van klooster Bec.....	51
3.5 De tijd en het leven van Anselmus.....	54
3.6 Verantwoording voor de keuze binnen het oeuvre van Anselmus.....	56
3.7 De eigen theologische positionering.....	56
4 In gesprek over vrijheid.....	58
4.1 Plaats van de Tractatus.....	58
4.2 Close reading van De libertate arbitrii.....	60
4.3 De paradox van de eerste zonde.....	65

4.4	Vrijheid na de zondeval.....	70
4.5	Verleiding: het dilemma van liegen of gedood worden.....	74
4.6	Hiërarchie van vrijheden.....	82
	God.....	84
	Goede engelen.....	84
	Mensen.....	84
	Gevallen engelen.....	84
5	Intermezzo: een tussenspel van engelen.....	87
5.1	Belang van Anselmus' visie op de engelen.....	87
5.2	Schepping in fasen.....	89
5.3	Diepere oorzaak van de val.....	90
5.4	Een gelijke beginsituatie van de engelen.....	93
5.5	Afnemende theologische betekenis van de duivel.....	95
6	De leer van de affecten in <i>De concordia</i>	97
6.1	Belang van <i>De concordia</i>	97
6.2	De opbouw van <i>De concordia</i>	98
6.2	Twee vrijheidsbegrippen.....	99
6.3	Affecten en prioriteiten.....	99
6.4	Subsequente noodzaak.....	100
6.5	<i>Libertas voluntatis</i> : vrije wil en vrij oordeelsvermogen.....	103
6.6	Presentisme, Gods eeuwige en gelijktijdige aanwezigheid.....	108
6.7	Prioriteiten in de wil.....	112
6.8	De werking van de affecten in <i>De concordia</i>	114
6.9	Verandering na de zondeval.....	121
6.10	Evaluatie van <i>De concordia</i>	124
6.11	Resumé van Anselmus' vrijheidsleer.....	126
7	Anselmus ten opzichte van de protestantse theologie.....	130
7.1	De wending naar de calvinistische theologie.....	130
7.2	Calvijn over menselijke vrijheid.....	132
7.3	Voorzienigheid en vrijheid bij Calvijn.....	135
7.4	Calvijn over de resten van het vrij oordeelsvermogen na de val.....	138
7.5	Vincent Brümmer: Calvijn en Bernard van Clairvaux.....	140
7.6	De reactie van Paul Helm op Brümmer.....	144
7.7	De Nederlandse Geloofsbelijdenis.....	145
7.8	Klassiek gereformeerde scholastici.....	151
7.9	Karl Barths afwijzing van het vrij oordeelsvermogen.....	154
7.10	De terugkeer van het vrij oordeelsvermogen bij Barth.....	156
7.11	Evaluatie van Barths visie.....	158
8	Anselmus en de libertaire vrijheid.....	160
8.1	Positionering van de moderne theologie.....	160

8.2 Structuur van dit hoofdstuk.....	162
8.3 Williams' relativering van Free Will Defense.....	162
8.4 Rogers: de libertaire Anselmus.....	167
8.5 Discontinuïteit tussen Augustinus en Anselmus.....	172
8.6 Matthews Grants reactie: het creator omnium argument.....	175
8.7 Beantwoording van de onderzoeksvraag.....	177
Literatuur.....	184
Afkortingen in de dialogen.....	184
Primaire bronnen.....	184
Gebruikte vertalingen.....	184
Secundaire bronnen.....	185
Samenvatting in het Nederlands.....	191
Inleiding.....	191
Korte inhoud van de hoofdstukken.....	191
Conclusies.....	193
Summary in English.....	194
Introduction.....	194
Brief Content of the Chapters.....	194
Conclusions.....	196
Biografie.....	197

Dankwoord

Nu deze dissertatie is voltooid, past een woord van diep gevoelde erkentelijkheid jegens degenen die dit resultaat mogelijk maakten. Deze dank gaat allereerst uit naar prof.dr. Bert Jan Lietaert Peerbolte die de poort naar de Vrije Universiteit voor mij ontsloot en mij in contact bracht met prof.dr. Kees van der Kooi en prof.dr. Maarten Wisse. In een eerdere fase had prof.dr. Annemarie Reijnen, destijds verbonden aan de Faculteit voor Protestantse Godgeleerdheid te Brussel, mij al geholpen met een concept voor een proefschrift over het gekozen onderwerp en ik dank haar voor de hulp en aandacht daarbij. Het is de vertaaling van Anselmus' *De libertate arbitrii* door prof.dr. Arjo Vanderjagt geweest die de eerste aanzet tot een nadere studie over dit onderwerp had gegeven. Ik dank hem voor de interesse die hij toonde bij het incidentele contact dat wij hierover hadden. Bovenal heb ik de promotoren te danken voor hun zo lang volgehouden geduld en aandacht. Het is wel een lang en uitputtend project geworden. Prof. Kees van der Kooi had de supervisie over het project; prof. Maarten Wisse heeft er heel veel aandacht, werk en tijd aan besteed, terwijl prof. Erik de Boer op een wat grotere afstand door zijn stimulerende houding en aandacht voor het Latijn aan het project heeft bijgedragen. Ook de leescommissie verdient lof en dank voor hun aandacht voor het manuscript en de kritische opmerkingen daarbij.

De medepromovendi van de *learning community* wil ik danken, helaas werden deze contacten onderbroken door het coronavirus. De wederzijdse betrokkenheid die wij vooral op de promotiedagen oefenden doorbrak de eenzaamheid en was stimulerend. Dr. Peter Stehouwer wil ik danken voor zijn welwillend kritische aandacht voor het Latijn en onze dochter Sophie dank ik voor het redigeren van de Engelstalige samenvatting. Ook drs. Ype Starreveld die tevens als paranimf op zal treden, dank ik voor zijn waardering en aandacht waarmee hij de totstandkoming van deze studie heeft gevolgd. Onze kinderen Daan en Anna dank ik samen met Sophie voor hun hulp bij het oplossen van computerstoringen; Daan treedt tevens als paranimf op. Mijn lieve vrouw Agnes dank ik voor het jarenlange meelevens en voor alle hulp en steun in het algemeen op de lange weg naar de verdediging.

1 De mens als onvrije

Deze studie gaat over het denken van Anselmus (1033–1109) over vrijheid en het hedendaagse debat daarover enerzijds en de relevantie daarvan voor de protestantse theologie anderzijds. Voor dit onderzoek zijn verschillende aanleidingen. We leiden in dit hoofdstuk de lezer in in de thematiek van dit boek door vier probleemvelden te bespreken die de achtergrond vormen voor dit onderzoek naar Anselmus. Vervolgens zullen we de onderzoeksvraag introduceren en een verkenning bieden van het onderzoek dat al naar het vrijheidsbegrip van Anselmus is gedaan.

1.1 *Beperking in bewegen en beslissen*

Door pastorale bezoeken aan gevangenen in de strafinrichting van Turnhout in het eerste decennium van onze eeuw, raakte ik onder de indruk van de diep ingrijpende gevolgen van gevangenschap. Gevangenschap roept de vraag op wat het moeilijke is van de vrijheidsontneming. Gevangenen gaven aan dat niet het feit van de opsluiting zelf, maar het besef geen beslissingen te kunnen nemen over hun eigen leven psychisch het zwaarste woog. Vooral als beslissingen worden genomen met betrekking tot partner en gezin buiten de gevangene om, weegt de gevangenschap het zwaarst. De beperking in bewegen en beslissen kan een diepgaande reflectie op de diepere oorzaken van deze onvrijheid op gang brengen, eventueel daarin geholpen door beschikbare professionele begeleiding. Door deze reflectie wordt men zich bewust van de veelheid van oorzaken en gevolgen, die als een keten het leven omspant. Noodlottige socialisaties en erfelijke belasting kunnen het maatschappelijk hoog genoteerde ideaal van autonomie en zelfsturing onder grote druk zetten. Deze marginalisering van de beslissingsvrijheid wordt beschreven door de gevangenisaelmoezenier en oprichter van VZW Metanoia, Achiel Neys:

Ruim driekwart van de gedetineerden kun je volgens mij op een of andere manier zelf beschouwen als slachtoffer. Op structureel vlak hebben de meesten onder hen beduidend minder kansen gehad in het leven: een minimale opvoeding, een schrale opleiding en een bijzonder mager toekomstperspectief doen mensen gemakkelijker in de schemerzone van de samenleving belanden. Daarnaast zit een grote groep in gevangnissen voor feiten waarvan ze vroeger zelf het slachtoffer waren. Emotionele en seksuele verwaarlozing bijvoorbeeld. Ik besef dat het slachtofferschap van de dader tegenwoordig niet bepaald modieus klinkt, maar men kan daar niet onderuit. Het is gewoon zo.¹

Gedetineerden willen ondanks deprimerende voortrajecten vaak aan hun morele verantwoordelijkheid vasthouden. “Het is niet omdat mijn vader deze misdaden deed, dat ik het ook moest doen”, vertelde mij een gevangene, die dan ook zwaar leed onder wat hij had aangericht. Helaas weet maar een

¹ B. Demyttenaere, *Levenslang: een blik achter de tralies van de Belgische gevangnissen*, Manteau/De Standaard, Antwerpen, 2002, 201. Een VZW is een Vereniging Zonder Winstoogmerk.

minderheid zich te ontworstelen aan de ontmoedigende factoren die het individu bestendigen in zijn negatieve situatie. Een bewust gekozen en beleefd christelijk geloof blijkt een onmiskenbare steun te zijn om een groter inzicht in de eigen problematiek te krijgen en tot een besef van aanvaarding te komen als een mislukt en toch begenadigd mens. Er blijkt dan toch weer ruimte te zijn om te beslissen; namelijk om een andere houding aan te nemen en onder beperkende omstandigheden vrijheid verwerven. Dat de verwachting niet te hoog gesteld moet zijn, hoeft nauwelijks te worden gezegd. Wanneer echter elke hoop en ieder perspectief ontbreekt, is dat een zeer ernstige zaak voor de betrokkene en voor de maatschappij. Het evangelie als de goede en hoopvolle boodschap die “aan gevangenen vrijlating” verkondigt (Lucas 4, 18) weerspreekt de hopeloosheid en kan innerlijk deuren openen. De pastor zal in deze mogelijkheid blijven geloven, ook als dit geloof bij de pastorant ontbreekt en ondanks de weerbarstige realiteit. De motivatie voor het werk wordt gevoed door de kleine overwinningen op de determinerende machten van het bestaan.

Ervaringen zoals boven beschreven hebben een universele strekking en hebben wellicht ook iets te vertellen aan hen die in veel gunstiger omstandigheden zijn: verandering ten goede kost moeite. Ieder mens moet de confrontatie met mindere kanten aangaan en leren aanvaarden wat niet veranderd kan worden. Er moet geleerd worden te strijden tegen en te breken met verslavingen; het kost moeite het vol te houden met mensen die men zelf niet had gekozen en waarmee toch geleefd moet worden. De gevangenis wordt zo een metafoor voor de beperkingen in onze eigen situatie en in onszelf en de strijd die te overstijgen. De onderzoeker werd op dit spoor gezet door een preek van Karl Barth. Aan het einde van zijn werkzame leven heeft Karl Barth erdiensten geleid in de gevangenis van Bazel. In de preek gehouden op 15 augustus 1955 in de Baseler Strafanstalt over Efese 2, 5 (“Door genade zijt gij behouden.”) komt Karl Barth tot deze identificatie:

Solche Sünder sind wir. Und Gefangene sind wir. Glaubt es nur: es gibt eine Gefangenschaft, die schlimmer ist als die in diesem Hause, Mauern die viel dicker, und Türen die viel fester sind als die, hinter denen ihr hier verschlossen seit. Wir Alle – die draussen und ihr hier – sind Gefangene unseres eigenen Trotzes, unserer verschiedenen Begierden, unserer mannichfachen Angst, unseres Misstrauens und in tiefstem Grunde: Gefangene unseres Unglaubens.²

Barth legt de nadruk op de kern van de onvrijheid: dat we door de eigen trots en begeerte gevangen zijn. Dit is natuurlijk een andere onvrijheid dan de vrijheidsbeperking waar men in de gevangenis mee te maken heeft. Het is echter een fundamenteel probleem; een gevangenschap die ernstiger is dan die van gesloten deuren. Als wortel van dit probleem en dus de fundamentele oorzaak van onze onvrijheid wijst Barth op het menselijk ongeloof. De oplossing begint ermee om dat te erkennen. Zoals uit de hele preek blijkt wil Barth de gevangenen als het ware meevoeren naar een nieuwe vrijheid: via erkenning van de diepere oorzaak van onvrijheid naar een nieuwe ontvankelijkheid voor het geloof en daarmee zicht op een andere vrijheid. Over deze nieuwe vrijheid gaat het in deze studie.

1.2 Maatschappelijke discussie over vrijheid

Een tweede probleemveld dat aanleiding is tot deze studie, doet zich voor in de populairwetenschappelijke literatuur. De laatste decennia is er in het maatschappelijke gesprek over vrijheid een ver-

2 K. Barth, *Den Gefangenen Befreiung*, EVZ, Zollikon-Zürich, 1959, 31.

schuiving gaande van het idee van vrije zelfbeschikking in de richting van deterministische opvattingen. Nadat lange tijd de autonome vrije wil van het individu als de grootste verworvenheid werd gezien, een verworvenheid die men met veel moeite aan de handen van kerk en geloof had ontworpen, wordt ons nu met het gezag van de wetenschap duidelijk gemaakt dat van een vrije wil helemaal geen sprake kan zijn. Op grond van bevindingen in de neurobiologie wordt de vrije wil zelfs als illusoir beschreven. Er is sprake van een nieuw soort determinisme dat in Nederland vooral door Dick Swaab bekend werd. Dick Swaab ontkent de rol van vrije wil of relativeert deze verregaand.

De publicatie *Wij zijn ons brein* van Dick Swaab heeft het probleem van wil en keuzevrijheid in ons land in het centrum van de belangstelling geplaatst. Na een periode van optimisme over de menselijke mogelijkheden richt zich nu de aandacht op de sterke beperktheid en bepaaldheid van de mens. Alle culturele verschijnselen en filosofische problemen zouden door hersenprikkel gedetermineerd zijn en door die prikkels verklaard kunnen worden. De vrije wil moet daarom als een illusie worden beschouwd, blijkens de titel van hoofdstuk 18 : “De vrije wil, een plezierige illusie.” De vrije wil wordt in het betreffende hoofdstuk sterk afgezwakt, zo niet als louter denkbeeld ontmaskerd: “De huidige kennis van de neurobiologie maakt duidelijk dat van een *volledige* vrijheid geen sprake kan zijn.”³ Deze vrije wil zoals geformuleerd door Joseph Price, en door Swaab aangehaald aan het begin van hoofdstuk 18 zou bestaan uit: “...de mogelijkheid om te besluiten wel of niet iets te doen zonder interne of externe beperkingen die deze keuze bepalen.” Het betreft hier een vorm van libertaire vrijheid waar in dit geval niet nader op gereflecteerd wordt.

Swaab lijkt zich hier weinig bewust van de implicaties van dit vrijheidsbegrip. De hier gekozen omschrijving van deze vorm van vrijheid lijkt op het eerste gezicht duidelijk genoeg voor wie in de vrijheidsproblematiek niet thuis is, maar het is een omschrijving die weinig helderheid schept en veel vragen oproept. Interne en externe beperkingen hebben niets te maken met vrije wil als zodanig. Men kan immers allerlei zaken willen die de beperkingen overstijgen. Verder zijn beperkingen geen vast gegeven, zodat de omschrijving van Price niet verder helpt.

Het evolutieproces heeft in deze opvatting de plaats ingenomen van de alles beheersende Logos van de Stoa of van God. Dat alle denken doen en voelen aan willekeurige prikkels onderworpen zouden zijn, overtuigt niet en verschuift het probleem naar de oorzaak van die prikkels. Het is duidelijk dat de neurobiologie zoals ze door Swaab is gepresenteerd, niet verder helpt in het oplossen van de filosofische problematiek rond het vrijheidsbegrip.

Het zou een zorgelijke zaak zijn als de neurobiologisch gemotiveerde ontkenning van vrije wil algemene aanvaarding zou vinden en uitgangspunt van beleid zou worden. Het biologisch bepaalde functionele denken kan een versterking zijn van een maatschappelijke tendens, waarbij de vrijheid formeel hoog in het vaandel staat geschreven, maar waarbij deze vrijheid verregaand wordt ingesnoerd door het technocratische streven naar volkomen controle. De meeste mensen willen waarschijnlijk niet leven in een wereld waarin de overheid over onze hersenscan beschikt en deze voor risicobeheersing gaat gebruiken ten koste van de individuele vrijheid, maar ondenkbaar is een dergelijk scenario zeker niet. De biologie heeft echter niet als enige wetenschap het spreekrecht. Het probleem waar Swaab op duidt is veel algemener en ook al heel oud: namelijk het probleem hoe het idee van vrijheid samengaat met een werkelijkheid die gedetermineerd wordt door oorzaak en gevolg. In de kerkgeschiedenis is gebleken dat de overtuiging dat er zoiets bestaat als menselijke vrijheid, heel goed kan samengaan met de opvatting van een deterministisch opgevatte werkelijkheid. Deze positie wordt compatibilisme genoemd.

3 D.F. Swaab, *Wij zijn ons brein*, Contact, Amsterdam, 2010, 380. Cursivering van de auteur.

1.3 Visies op vrijheid in de Angelsaksische theologie en filosofie

Daarmee komen we bij het derde probleemveld dat aanleiding is voor deze studie. In de Angelsaksische wereld heeft zich daarbij een onderscheid ontwikkeld tussen zogenaamde 'libertaire' en 'compatibilistische' visies op menselijke vrijheid. Libertaire vrijheid houdt in dat de mens werkelijk kan kiezen tussen alternatieven en daarbij niet door God bepaald of beïnvloed wordt, terwijl compatibilisme inhoudt dat mensen wel de ervaring hebben vrij te handelen, maar dat vanuit een hoger gezichtspunt gezien hun keuzes al vast liggen. Compatibilisme proclameert de verenigbaarheid van goddelijke bepaaldheid en menselijke vrijheid: deze zijn *compatibel*.

Op dat punt doet zich een interessant probleem voor. In de recente literatuur wordt aan de theoloog Anselmus van Canterbury zowel een libertaire als een compatibilistische visie op vrijheid toegeschreven. Voor een libertaire benadering pleit Katherin Rogers (2008). Anselmus zou volgens haar de eerste christelijke filosoof zijn geweest die een systematische libertaire analyse van vrijheid biedt.⁴ Robert Pasnau (2010) echter stelt: "... he seems to come close to something like compatibilism. He explicitly denies that free will requires the dual ability, at a single moment, to choose or not to choose a thing."⁵ Sandra Visser en Th. Williams (2006) wijzen op het teleologische karakter van de anselmiaanse vrijheid. Deze doelgerichtheid zou volgens deze auteurs maken dat Anselmus zijn vrijheid nooit in libertaire zin gedacht kan hebben; als een keuze tussen alternatieven.⁶

Wat zowel de libertaire als de compatibilistische benaderingen gemeen hebben, is dat zij Anselmus zien als een partner in een hedendaags en vooral wijsgerig debat over vrijheid. Dit blijkt wel uit de vertaling van *liberum arbitrium* met "free will" zoals bij Pasnau, bij Verweyen ("Willensfreiheit") en in de Engelstalige *Major Works* van Davies en Evans. Van der Jagt gebruikt in zijn Nederlandse vertaling van Anselmus "keuzevrijheid", zoals in de titel: *Over keuzevrijheid* (1997). Deze vertaling is zeker beter dan de vertaling met "wilsvrijheid". De keuze in mijn studie voor "vrij oordeelsvermogen" is bepaald door mijn agenda; namelijk een kritische afstand bewaren tot het libertaire vrijheidsbegrip waarin het element van keuze bepaalt of van vrijheid mag worden gesproken. Een belangrijk nadeel van de gebruikelijke vertalingen "keuzevrijheid" en "wilsvrijheid" is dat er een omkering plaatsvindt van het bijvoeglijk en zelfstandig naamwoord in *liberum arbitrium*. Daarmee wordt de verzelfstandiging van het moment van vrijheid versterkt die in de moderne tijd is opgekomen. Vrijheid wordt zo een zelfstandig begrip dat op één of andere manier in de mens aanwezig is. Daarmee wil niet ontkenkend zijn dat Anselmus het woord vrijheid soms zelfstandig gebruikt, want dat doet hij wel degelijk, maar dat hij vrijheid ziet als een zelfstandig menselijk gegeven. Anselmus spreekt voortdurend over een vermogen dat vrij is. Dat wordt met mijn vertaling als vrij oordeelsvermogen geaccentueerd.

Positief gesproken noem ik twee argumenten. We zijn in de eerste plaats in gezelschap van anderen die dezelfde vertaling gebruiken. Ook Eloë Kingma doet dat in *De mooiste onder de vrouwen*.⁷ In de tweede plaats worden we gesteund door Anselmus zelf en wel in De Concordia 1, 6, waar Anselmus in het voorbijgaan *arbitrium* voorziet van een synoniem: *judicium*:

4 K. Rogers, *Anselm on Freedom*, OUP, Oxford, 2008.

5 R. Pasnau, "Human Nature," in: A.S. Mc Grade, *Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, CUP, Cambridge, 2003, 225.

6 S. Visser, Th. Williams, "Anselm's Account of Freedom", in: B. Davies, B. Leftow (red.), *The Cambridge Companion to Anselm*, CUP, Cambridge, 2004, 183.

7 E. Kingma, *De mooiste onder de vrouwen: een onderzoek naar religieuze idealen in twaalfde-eeuwse commentaren op het Hooglied*, Verloren, Hilversum, 1993, 90.

Hoc arbitrium, quod et iudicium dici potest, liberum est, quoniam ratio qua intelligitur rectitudo, docet rectitudinem illam eiusdem rectitudinis amore semper esse servandam, et quidquid obtenditur ut deseratur esse contemnendum, atque voluntatis est ut ipsa quoque reprobet ac eligat, quemadmodum rationis intellectus monstrat.

(*De Concordia*, Schmitt II, 257)

Dit citaat maakt twee dingen duidelijk. Enerzijds maakt het duidelijk dat de term ‘*arbitrium*’ voor Anselmus qua betekenisveld heel dicht ligt bij ‘*iudicium*’. Anderzijds maakt het duidelijk dat Anselmus in de dynamiek van het oordelen zowel aan de rol van het verstand als ook aan de wil aandacht besteedt. Beide aspecten van dit citaat zijn een ondersteuning van de vertaling met oordeelsvermogen, aangezien keuzevrijheid of wilsvrijheid allebei een accent leggen op de wilszijde van het oordeelsvermogen.

Wat zowel de bijdragen van Rogers als Pasnau en Visser/Williams duidelijk maken, is hoezeer de analyse van Anselmus in de angelsaksische theologie en filosofie door moderne wijsgerige overwegingen bepaald wordt. Visser en Williams starten hun analyse van Anselmus al direct vanuit de wens zijn visie op vrijheid “consistent” te maken.⁸ Ze vertellen er niet bij dat die consistentie feitelijk onder hun eigen voorwaarden moet plaatsvinden, namelijk onder de condities van de vraag of en hoe Anselmus een “account of freedom” levert. Omdat Anselmus’ definitie van het *liberum arbitrium* niet aan die voorwaarde voldoet, onderscheiden ze scherp tussen Anselmus’ definitie van keuzevrijheid (hun vertaling van *liberum arbitrium*, zonder daarop te reflecteren) en zijn visie (“account”) op vrijheid. Ze zijn van mening dat Anselmus in zijn visie op vrijheid wel degelijk antwoord geeft op de vraag naar de aard van keuzevrijheid.⁹ Echter: is dat zo? Is Anselmus bezig een vrijheidsbegrip te ontwikkelen? Om die vraag bevestigend te kunnen beantwoorden, moeten Visser en Williams een nieuw begrip invoeren dat bij Anselmus helemaal niet voorkomt, maar dat door hen wordt afgeleid uit andere beweringen, namelijk een “power to self-initiated action”.¹⁰ Dat vermogen tot zelf-initiërend handelen leiden ze af uit Anselmus’ bewering dat er sprake is van vrijheid van dwang. Maar is de stelling dat het oordeelsvermogen zondigt zonder dwang hetzelfde als het aan het oordeelsvermogen toeschrijven van een vermogen tot zelf-initiërend handelen? Als het al zo zou zijn, kent Anselmus überhaupt zoiets als “self-initiated action,” handelen dat door de handelende persoon zelf wordt veroorzaakt? Een dergelijk concept ontspringt eerder aan een modern causaliteitsbegrip dan aan een voor-moderne manier van denken. Visser en Williams’ visie claimt bovendien een integrale visie op Anselmus’ vrijheidsbegrip te bieden, maar neemt overduidelijk haar vertrekpunt in *De libertate arbitrii* en interpreteert van daaruit *De concordia*.¹¹ Kortom, hoe sympathiek het ook is dat Visser en Williams

Dit oordeel, dat men ook beslissing kan noemen, is vrij, aangezien het verstand, waardoor de rechtheid wordt begrepen, leert dat deze rechtheid uit liefde voor deze rechtheid altijd bewaard moet worden en dat alles wat wordt aangevoerd, opdat die wordt verlaten, moet worden afgewezen, en het is eigen aan de wil dat hij dat verwerpt of verkiest, wat het verstandelijke inzicht aanwijst.

8 Visser, Williams, “Anselm’s Account,” 180.

9 Visser, Williams, “Anselm’s Account,” 179.

10 Visser, Williams, “Anselm’s Account,” 183, 186ff.

11 Visser, Williams, “Anselm’s Account on Freedom,” 201: “Other than some helpful distinctions and examples, which we discuss in this chapter, *De Concordia* contributes little of substance to the account of freedom.”

Anselmus consistent willen maken, maken ze nu Anselmus consistent of vertellen ze hun eigen verhaal met zijn woorden?

Er is nog een extra reden om het begrip *liberum arbitrium* bij een modern vrijheidsbegrip vandaan te houden omdat Anselmus als het gaat om de ontologische status van het kwaad gezien moet worden als een aanhanger van de theorie van de *privatio boni*. Alleen al vanwege de opvatting van kwaad als een afwezigheid van goed is het problematisch om het vermogen om de rechtheid te bewaren te zien als een vermogen waarin zich een “keuze” bevindt. We zullen met name in hoofdstuk 4 zien hoe zorgvuldig Anselmus vermijdt de “keuze” (door Anselmus weergegeven als *potentia peccandi*) voor het kwaad als een “keuze” te zien. Hij spreekt er voortdurend over als een gebrek aan rechtheid in de wil die voor zover ze is, recht is en dus ook niet “vrij” is voor zover ze het vermogen heeft om iets anders te kiezen dan wat recht is. Dit is reden te meer om *liberum arbitrium* niet als een keuzevermogen, maar als een oordeelsvermogen op te vatten, hoe lastig dat binnen een moderne culturele setting ook precies te duiden valt. We houden ons in het weergeven van de betekenis van het vrij oordeelsvermogen dan ook zo streng mogelijk aan Anselmus’ eigen definitie: het vermogen om de rechtheid te bewaren omwille van de rechtheid zelf.

Het is verder belangrijk dat de twee vrijheidsbegrippen *libera voluntas* en *liberum arbitrium* op een onderscheiden manier weergegeven worden. In deze studie richten we ons op de begrippen *libera voluntas* en *liberum arbitrium* bij Anselmus en de specifieke theologische context waarin ze gebruikt worden. Onze hypothese is dat het bij dit begrippenpaar niet gaat om equivalenten, maar om begrippen die verbonden zijn met twee verschillende problemen die zich op verschillend niveau bevinden:

1. De problematiek van voorzienigheid en vrije wil waar het begrip *libera voluntas* mee verbonden is. Anselmus ontmaskert dit probleem als een schijnbare tegenstelling in het denken, die door logisch denken oplosbaar is.
2. De problematiek van de verlossing waarbij het *liberum arbitrium*, te vertalen als “vrij oordeelsvermogen”, een rol speelt in het denken over de oorspronkelijke schepping.

De eerste problematiek is filosofisch en de oplossing die Anselmus biedt gaat terug op Origenes: God kent tevoren onze daden als vrije daden zodat van een tegenstelling in wezen geen sprake is. Het gaat er volgens Anselmus maar om dat wij een uitdrukking in de gebruikelijke taal overzetten in een meer precieze wijze van uitdrukken. Bij het tweede probleem gaat het duidelijk om de complexe relatie tussen goddelijke genade en het *liberum arbitrium*. Voor Anselmus is dit het vermogen om het rechte om zichzelf te willen en te behouden. Het is erg belangrijk deze twee problematieken te kennen en ze te kunnen onderscheiden. Omdat dit vaak onvoldoende gebeurt, ontstaan er gemakkelijk misverstanden.

Op grond van het onderscheid wijzen we als een anachronistische zienswijze af dat Anselmus een ‘libertair’ denker is en een ‘materiële’ of een ‘formele’ vrijheid leert. Onze hypothese is dat de theologiehistorische context van Anselmus’ vrijheidsbegrip niet voldoende verdisconteerd wordt en daarom zijn verfijnde begrippenapparaat vanuit een anachronistisch hedendaags debat over vrijheid wordt gelezen. Een meer zorgvuldige inkadering van zijn begrippenapparaat werpt nieuw licht op de tegengestelde interpretatie van Anselmus in het recente wijsgerige debat.

1.4 De erfenis vanuit de Reformatie en het tegoed van Anselmus

Daarmee komen we ten slotte bij het vierde probleemveld dat als achtergrond dient bij deze studie:

de erfenis die de hedendaagse theologie met zich meedraagt wat betreft het denken over vrijheid. Daarbij doet zich in de christelijke traditie een paradox voor. De geschiedenis van de westerse theologie is er één van zowel aandacht voor vrijheid als onvrijheid. Binnen die paradox situeren we Anselmus als een denker die ons verder kan helpen om met deze paradox om te gaan en eenzijdigheden uit met name de reformatorische traditie te vermijden. Wanneer we vragen naar een sleutelfiguur in het denken over menselijke vrijheid, komen we terecht bij Aurelius Augustinus (354–430). We willen de problematiek hier nu alleen met een paar grote lijnen schetsen: Augustinus legde een grote nadruk op de betekenis van de erfzonde. In het verleden is er veel aandacht uitgegaan naar de manier waarop de mens bij de erfzonde betrokken raakt. Het is evenwel belangrijker te beseffen dat het gaat om een schuld die de mensen gemeenschappelijk hebben en dat er effecten zijn, waar niemand zich aan kan onttrekken. Er is, anders gezegd, een principe van solidariteit mee gemeoid. Augustinus leerde dat de erfzonde, het *peccatum originale*, (oorspronkelijke of eerste zonde) als blijvend effect de *cupiditas* voorbracht: de begeerten en eisen van het ego die 1 Timotheüs 6: 10 de wortel van de zonde noemt: *Radix enim omnium malorum est cupiditas*. De Vulgaat geeft het griekse *filarguria* met *cupiditas* weer. Via deze *cupiditas* wordt de oorspronkelijke gemeenschappelijke zonde in individuele concrete misslagen vertaald. In het gesprek met zijn leerling Evodius haalt Augustinus deze tekst uit 1 Timotheüs aan.¹² Verder verbindt Augustinus in hetzelfde gesprek de zinnelijkheid (*libido*) met de *cupiditas*; *libido* is slechts een ander woord voor *cupiditas*. De *cupiditas* trekt de mens omlaag naar de tijdelijke en vergankelijke aspecten van het leven; in dat geval leven wij onder de tijdelijke wet en dan leiden wij een miezerig bestaan als *miseri*. Het is echter onze bestemming te leven onder de eeuwige wet.¹³ De vrijheid is naar christelijk inzicht dus geen ongelimiteerd bestaan, maar een leven dat congruent is met Gods wil en bedoeling en heeft een teleologische, dat wil zeggen, een doelgerichte strekking.

De Reformatie heeft benadrukt dat de mens onvrij is en niet in staat is zichzelf te veranderen. Voor zover er nog sprake is van vrijheid, wil men er slechts over spreken in termen van resten. Waar het in deze visie vooral om gaat is dat de mens zich nooit door eigen inspanningen uit de misère van het zondige bestaan kan opwerken tot een heilig bestaan dat Gods goedkeuring kan wegdragen. Toch heeft ook de Reformatie willen vasthouden aan een oorspronkelijke vrijheid als mogelijkheid en bestemming, al kan de mens die niet zelfstandig bereiken. Die vrijheid werd ontvangen, ging verloren, maar zal weer worden hersteld, en heeft in deze traditie het karakter van een totaal onverdiend geschenk. In de tijd van de Reformatie verzelfstandigt zich evenwel de filosofie steeds meer en ontwikkelt eigen opvattingen van vrijheid, waardoor het denken over dit onderwerp zeer gecompliceerd wordt. De vraag wat vrijheid is en of wij die hebben, wordt losgemaakt van de relatie tussen God en mens en krijgt daardoor een andere inhoud.

De Reformatie heeft deze lijn gekozen en zich daarvoor beroepen op Augustinus' opvatting van genade. Het *sola gratia* sluit alle menselijke verdienste uit en wordt in contrast gezien met de latere katholieke misvormingen. Wij weten nu dat Augustinus niet gemakkelijk op een enkel standpunt is vast te pinnen en dat zijn vrijheidsbegrip zeer complex is. Wat hij schreef heeft zo vaak betrekking op specifieke situaties en problemen dat wij niet meer tot een eenvoudige en algemene conclusie kunnen komen. Het blijkt ook geen begaanbare weg te zijn een vroege en een late Augustinus van elkaar

¹² Augustinus, *De libero arbitrio*, I, 4, 9.

¹³ "Libido indicates the disorderly and perverse tendency in man's lower nature, resulting from original sin and inclining him to evil. Against the Stoics however, Augustine defends the view that the passions are in se good and necessary for man." W. J. Collinge, J.A. Mourant (eds.), *Four Anti-Pelagian Writings*, Catholic University of America Press, Washington, 1992, v.

te onderscheiden om dan voor de versie te opteren die ons het beste past. Tegen de achtergrond van de heftige polemiek met Rome is het begrijpelijk dat men zich in de Reformatie massief op Augustinus beriep, maar terugkijkend moeten we zeggen dat zowel Rome als Reformatie elementen uit de augustijnse erfenis opnamen en opnieuw verwerkten.

Een creatieve verwerking werd al veel eerder geboden door Anselmus van Canterbury (1033–1109). Vanwege het specifieke karakter van zijn werk biedt Anselmus kansen om het christelijke vrijheidsbegrip opnieuw ter sprake te brengen. Hij maakte het tot zijn levenswerk om Augustinus voor zijn tijd inzichtelijk te maken en het resultaat in een beperkt aantal geschriften te presenteren. Zijn visie is als weergave van de augustijnse gedachten selectief en doelgericht. Zijn eigen oorspronkelijke bijdragen maken dat we van een anselmiaanse theologie mogen spreken met een grote mate van originaliteit en samenhang. Anselmus biedt dus meer dan een selectieve weergave van Augustinus; het is een voortzetting en een uitbreiding daarvan. In de onderhavige studie speelt Augustinus een beperkte rol. Er wordt naar hem gerefereerd als dat nodig is om Anselmus beter te kunnen begrijpen. Bij Anselmus vinden we een duidelijkheid die ons verder zou kunnen brengen; Anselmus geeft bijvoorbeeld steeds eigen omschrijvingen van begrippen en grenst ze af tegen de algemene opinie.

Anselmus biedt een nogal consequent uitgewerkte visie op de vrijheid als het vermogen van de mens om naar Gods wil te leven en het goede te doen. Deze visie geeft aan zijn theologie een optimistisch karakter.¹⁴ Terwijl hij in het augustijnse spoor wil gaan en de erfzonde erkent, lijkt hij minder onder de indruk van de zwaarte van de erfzonde.¹⁵ Het verhindert de mens niet om het goede te doen; ondanks de erfzonde is er wat hem betreft niets wat de mens in dat opzicht zou verhinderen.

Anselmus' interpretatie van Augustinus biedt een andere lijn dan de Reformatie waar het gaat om de theologische verwerking van de menselijke vrijheid ten opzichte van de goddelijke genade. Volgens Anselmus kent de mens een onverliesbaar vermogen ten goede en is daarom "eerder vrije dan slaaf", terwijl het *sola gratia* onverkort geldt. Dat onverliesbare vermogen ten goede dat in de theologie van Anselmus een belangrijke rol speelt is geen vaag spoor of restant, maar wordt door de genade geactiveerd binnen het kader van een heilzame coöperatie van God en mens. Anders gezegd en vooruitlopend op wat nog komt: bij Anselmus leren we dat naast een inherente neiging tot het kwaad, er een inherent vermogen tot het goede bestaat, dat wacht op de activering door genade, zo wordt de mens toch Gods medewerker.

Het verschil met de reformatorische visie moet niet overdreven worden, maar er is bij Anselmus wel meer continuïteit en grotere betrokkenheid van de mens in het beschreven proces. Het maakt verschil te leven met het besef totaal gecorrumpeerd te zijn, of met de overtuiging dat de mens het vermogen het goede te doen heeft behouden; dat laatste is een reden tot hoop. De reformatorische restantenleer, het idee dat de mens vanwege vage sporen van een verdwenen vermogen ten goede toch verantwoordelijk is, maakt een geforceerde indruk. Niemand zal willen beweren dat met het *imago Dei* niets aan de hand is, maar om de mens geheel en al verantwoordelijk te verklaren bij gelijktijdig verlies van zijn vrijheid lijkt te wringen.¹⁶

14 Marilyn McCord Adams stelt dat het op de platoonse metafysica gefundeerde optimisme wordt uitgedaagd door de verschrikkingen zoals die in de moderne kunst wordt blootgelegd: "The occurrence of horrors calls Anselm's global and generic optimism into question." M. McCord Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, Cornell University Press, Ithaca, London, 1999, 150.

15 Het bekende antwoord aan Boso in *Cur Deus homo* lijkt in een andere richting te wijzen. We zullen echter nog merken dat het herstel van de slechte wil tot een goede wil bij Anselmus daardoor niet gehinderd wordt.

16 Een voorbeeld van een dergelijk restant vinden we bij Calvijn in de leer van de mens als schepsel: *Institutie* I, 15, 2 (1559), aangehaald door J. Eck, *God, mens en medemens: Humanitas in de leer van Calvijn*, Van Wijnen, Franeker, 1992, 111. Het be-

In de levenspraktijk van de kerk en de gemeente van onze tijd, en met name in de verkondiging, wordt de mens meer op zijn of haar veronderstelde goede kant aangesproken. Dit gebeurt echter minder op grond van wat de belijdenisgeschriften bieden die het leven onder theologisch perspectief van zonde en genade beschouwen, dan wel onder invloed van onze huidige cultuur met haar belangstelling voor psychologische ontwikkeling en therapieën. Het mensbeeld in de belijdenissen komt in onze tijd passief en statisch over, waarbij de mensheid in twee delen lijkt uiteen te vallen. Hoe kunnen kerk en theologie in het belijden ruimte geven aan geloof en leven in ontwikkeling? Hoe spreken we theologisch over de mens die niet in zwart of wit, maar in grijstinten te tekenen is?

Zoals boven al werd opgemerkt wilde de Reformatie in het algemeen aansluiten bij Augustinus; de grote kerkleraar van het westen had immers grote nadruk op Gods genade gelegd bij zijn bestrijding van Pelagius die levensheiliging door de inzet van menselijke vermogens had voorgestaan en de werking van de erfzonde of eerste zonde sterk had gerelativeerd. Men zal in dat conflict de vragen van de eigen tijd herkend hebben. De theologie van Augustinus is echter zeer breed en veelvormig. Th. Van Bavel schreef in *Augustinus van liefde en vriendschap*:

Er zijn schrijvers wier werk vergeleken kan worden bij een klein bergmeer: helder en overzichtelijk. Geheel anders voelt men zich tegenover het werk van Augustinus: het is als een zee, met stroom en onderstroom; van de zee kan men nooit zeggen dat zij dezelfde is; ze is oneindig genuanceerd. Zijn gedachten laten zich bijna nooit vatten in absolute uitspraken, altijd opnieuw moeten we schakeringen aanbrengen.¹⁷

Met het beeld van zee en bergmeer is de verhouding tussen Augustinus en Anselmus goed gekarakteriseerd. Anselmus van Canterbury heeft Augustinus' veelvormige gedachten verwerkt en op een originele manier in een systematische vorm gegoten. Terwijl Augustinus vaak naar aanleiding van gebeurtenissen en ontwikkelingen schreef, had Anselmus het grote voordeel dat hij het overzicht over het augustijnse oeuvre kon verwerven en van daaruit precies kon formuleren en systematisch-theologisch kon opbouwen. Anselmus heeft daarbij resultaten bereikt die nog te weinig bekend zijn. Anselmus' *Cur Deus homo* is van grote invloed geweest op het protestantse denken en belijden en heeft het denken over verzoening, vaak samengevat als: "Verzoening door voldoening" op protestants erf bepaald.¹⁸ De stijl waarin Anselmus alle alternatieve oplossingen bespreekt en uitsluit, om de menswording als de enige mogelijkheid over te houden vinden we terug in de *Heidelbergse Catechismus*, bijvoorbeeld in zondag 5 (De verlossing van de mens). Wat Anselmus schreef over het vermogen van de mens om door genade vrij van zonde te zijn om zo het doel van het menszijn te bereiken en de rol van dat vermogen in de Gods plan om de schepping te voltooien, is minder bekend. Anselmus biedt in zijn vrijheidsdenken een concretisering van het grote perspectief dat Augustinus in *De civitate Dei* had neergezet. Dit perspectief houdt in dat de vrijheid anders begrepen moet worden, namelijk min-

treft de ziel als "essentiam immortalem" dat aan de mens een besef van onsterfelijkheid geeft en waarmee "iets goddelijks in de mens ingegrift is." (Vertaling C.A. de Niet, 2009). Verder in *Institutie* I, 15, 4: "Het beeld van God is dus de ongeschonden en voortreffelijke staat van de menselijke natuur die in Adam schitterde, toen hij nog niet gevallen was. Maar vervolgens is dat beeld zo door de zonde aangetast en nagenoeg vernield, dat alles wat er na die verwoesting nog overgebleven is, verward, verminkt en besmet geraakt is. Toch wordt het nu voor een deel gezien in de uitverkorenen, in zoverre zij naar de geest wedergeboren zijn, maar zijn volle luister zal het weer in de hemel krijgen." (Vertaling C.A. de Niet, 2009, 196)

17 Th. van Bavel, *Augustinus, van liefde en vriendschap*, Kok, Kampen, 1986, 7.

18 Nog onlangs pleitte ds. Wim de Bruin voor een genuanceerd spreken over deze karakteristiek van de verzoening: "Theologenblog: Zorgvuldig spreken over verzoening," <https://www.nd.nl/nieuws/theologenblog/theologenblog-zorgvuldig-spreken-over-verzoening.2728565.lynkx>, Blog van 4 juli 2017.

der als doel in zichzelf, maar meer onder het aspect van de algehele voltooiing. Terwijl in de gereformeerde traditie zoals die in de belijdenisgeschriften haar beslag heeft gekregen, de vraag naar de individuele rechtvaardiging vooropstaat, ligt het accent bij Anselmus eerst op het totale werk dat God niet uit zijn hand wil laten vallen, terwijl het individuele belang daarin opgenomen is. De theologie van Anselmus is kortom meer op de totaliteit van de schepping gericht, met zijn zienlijke en onzienlijke aspecten. Op dat grote geheel trachtte Anselmus met het instrument van de logica zoveel mogelijk grip te krijgen om de openbaring zo goed mogelijk te leren begrijpen.

Het totaliteitsperspectief en de acceptatie van de onzienlijke wereld leidt tot andere keuzes dan die waar wij aan gewend zijn. Anselmus kent de categorie van rationele wezens, waaronder God zelf, de mensen en de engelen begrepen zijn. Maar wat is voor Anselmus *ratio*? *Ratio* is bij Anselmus onderscheidingsvermogen, samen met de wil, dat wil zeggen één van de twee bestanddelen van het vrije oordeelsvermogen. Onze voornaamste overeenkomst met de engelen is, zo stelt Anselmus, dit vrije oordeelsvermogen. Dit vermogen bestempelt mensen als rationele wezens, zodat zij met de engelen een gemeenschappelijke grond hebben; we zullen tenslotte eens samenwonen in de toekomstige stad. Of de gevallen engelen ook rationele wezens zijn, valt te bezien; ze zijn in geen geval vrij tot het goede, omdat ze zich met hun rationaliteit aan het kwaad hebben overgegeven. Het vrij oordeelsvermogen kennen zij niet, zodat er voor hen geen hoop is.

Hoewel het begrip *liberum arbitrium* ten tijde van Anselmus al een lange geschiedenis heeft, geeft hij er een eigen vorm aan en onderzoekt hij het functioneren ervan. In de latere *De concordia* leidt dit tot een hoogst interessant onderzoek naar het functioneren van de wil. Een onverdeelde wil is onaantastbaar, maar de menselijke wil blijkt inherent instabiel. Zo gaat de mens willen wat hij niet behoort te willen, en komt dan buiten de goede orde terecht. De oplossing is echt theologisch: door een andere genade dan die van de schepping worden we door genade in het geloof hersteld. Eenmaal hersteld is het vervolgens aan de mens om met alle moeite die het kost en met behulp van de genade in het rechte spoor te blijven gaan. Dit is waar de kloosterling zich gedurig in oefent in solidariteit met degenen die zich buiten de muren bevinden. De theologie van Anselmus kan dan ook als de systematische uitdrukking van het levensproject van de monnik die hij is worden beschouwd. Bij deze terreinverkenning willen we het laten om nu ons studieplan te presenteren.

1.5 Methode

In dit proefschrift worden twee onderzoekstradities op het terrein van de theologiegeschiedenis met elkaar verbonden die in het Nederlandstalige onderzoek naar de theologie van Anselmus hun sporen getrokken hebben. Enerzijds is dat een hermeneutische benadering waarin Anselmus wordt gesitueerd in zijn tijd en cultuur.¹⁹ Anderzijds is dat een begripsanalytische benadering van Anselmus waarin zijn theologie systematisch-theologisch maar ook historisch-wijsgerig wordt onderzocht op de precieze betekenisverschuivingen die de door hem gebruikte begrippen door de eeuwen heen hebben ondergaan. De laatste benadering is vooral ontwikkeld binnen de zogenaamde Utrechtse School, met wat het begripshistorische onderzoek betreft vooral Antoon Vos en zijn leerlingen Guus Labooy en Nico den Bok als voornaamste vertegenwoordigers.²⁰ Deze beide benaderingen worden in dit onderzoek met elkaar verbonden om de gebruikte begrippen voor vrijheid opnieuw ten opzichte van el-

19 A. Vanderjagt, *Over keuzevrijheid*, Kok, Kampen, 1997; B. Pranger, *Consequente theologie*, Van Gorcum, Assen, 1975.

20 Zie bijvoorbeeld A.J. Beck, H. Veldhuis (red.), *Geloof geeft te denken: Opstellen over de theologie van Johannes Duns Scotus*. Van Gorcum, Assen, 2005.

kaar te duiden, ze in hun theologiehistorische context te plaatsen en op basis daarvan de tegenstelling in de bestaande literatuur tussen een libertaire en een compatibilistische interpretatie van Anselmus te overwinnen. Dit leidt overigens tot een lezing van Anselmus die zeker niet zondermeer overeenkomt met die uit de Utrechtse School, maar daarover in het volgende hoofdstuk meer.

1.6 Onderzoeksvraag en deelvragen

Theologen kiezen soms positie door veronderstelde misverstanden te bestrijden. Anselmus bestreed het misverstand dat keuzevrijheid de vrijheid is al dan niet te zondigen. Tegenover deze mening stelde hij de opvatting dat wij door te zondigen de vrijheid juist verliezen, zodat vrijheid en zonde niets met elkaar te maken hebben. Dit opmerkelijke inzicht, tevoren niet onbekend, maar nooit zo scherp geformuleerd en toegepast, vraagt in veel opzichten om een nadere uitwerking. We willen nu een onderzoeksvraag formuleren:

Onderzoeksvraag

Wat levert een hernieuwde visie op de door Anselmus gebruikte begrippen voor vrijheid in hun theologiehistorische context op en hoe kan deze visie een nieuw licht werpen op het actuele debat over vrijheid?

Deelvragen

1. Welke wijsgerige begrippen en theorieën spelen een rol in de hedendaagse discussie over vrijheid? Wat is hun bruikbaarheid voor het beschrijven van posities uit het verleden?
2. Welke positie nam de vroege christenheid in de toenmalige theologiehistorische context in?
3. Welke omstandigheden in Anselmus' tijd en leven zijn vooral van belang voor de uitwerking van zijn leer?
4. Wat verstaat Anselmus onder vrij oordeelsvermogen (*liberum arbitrium*) in *De libertate arbitrii*?
5. Waarom introduceert Anselmus in *De concordia* een van het vrij oordeelsvermogen onderscheiden vrije wil (*libera voluntas*) en wat is de relatie met het vrij oordeelsvermogen?
6. Welke relevantie hebben Anselmus' vrijheidsbegrippen voor actuele discussies over vrijheid?

1.7 Status questionis

Ernst Lohmeier promoveerde in 1914 op: *Die Lehre vom Willen bei Anselm von Canterbury*.²¹ In deze studie geeft hij een korte schets van Anselmus' leer. De originaliteit van Anselmus ten opzichte van Augustinus en de vooruitgang ten opzichte van het middeleeuwse denken bestaat er volgens Lohmeier in dat Anselmus de eerste stap zette in de overwinning van de tegenstellingen tussen het goddelijke en het menselijke en tussen hemel en aarde. De onderwerping aan de eeuwige wet is bij Augustinus nog iets uiterlijks, bij Anselmus vindt de mens de vrijheid als een mogelijkheid in zijn be-

21 E. Lohmeier, *Die Lehre vom Willen bei Anselm von Canterbury*, Leipzig, 1914, <https://archive.org/stream/dielehrevomwilleoolohm>.

wustzijn. Voor Lohmeier is er maar sporadisch over dit onderwerp geschreven, na hem blijft dat nog lange tijd zo. Lohmeier wees met zijn studie op de discontinuïteit met de traditie en op het vernieuwende in Anselmus' denken.

In 1964 wees Robert Pouchet, een Benedictijns geleerde, op de *rectitudo* als centraal thema in de theologie van Anselmus²². Deze *rectitudo*, de situatie waarin alle dingen congruent zijn met Gods wil, is het begin- en eindpunt van de soteriologie van Anselmus; zoals we nog zullen zien was de menselijke wil in volkomen overeenstemming met de *rectitudo* voor de zondeval en zullen deze ook eens weer tot deze staat hersteld worden. Het *liberum arbitrium* speelt in deze ontwikkeling een sleutelrol. Deze klassieke studie is nog steeds zeer de moeite waard en legt het accent op de continuïteit tussen Augustinus en Anselmus. Het *rectitudo*-begrip verwijst naar de weg die de ziel moet gaan om tot God te komen, wat blijkt uit de ondertitel: *un itinéraire augustinien de l'âme à Dieu*. *Rectitudo* is een neolatijns woord; in het Frans "la rectitude." Pouchet kon in zijn vertaling van dit begrip heel dicht bij de brontekst blijven. In het Nederlands woord kennen we het woord "rechtvaardigheid" en het minder bekende "rechtheid". Hoewel ze inhoudelijk grotendeels overeenkomen, zijn er toch belangrijke verschillen in het gebruik van die woorden in het Nederlands.

Rechtvaardigheid heeft sterk Bijbelse connotaties als vertaling van het Hebreeuwse "tsedakà" en is moreel gekleurd; bovendien is het door het gebruik in de geschiedenis van de sociale strijd nog eens extra beladen. Het woord rechtheid wordt door Van Dale verouderd genoemd en het woordenboek geeft als betekenis: "het recht-zijn, het recht zijn in godsdienstige en morele zin, syn. *onschuld, de mens in de staat van rechtheid*, voor de zondeval."²³ Arjo Vanderjagt heeft evenwel voor dit woord gekozen als vertaling van het Neolatijnse *rectitudo* en daar sluit ik me graag bij aan, want het is een gelukkige keus. Ik wil hem echter niet volgen in zijn vertaling van *liberum arbitrium* met keuzevrijheid, al is dit beter dan te vertalen met wilsvrijheid. Dit heeft te maken met mijn agenda: de bespreking van de vraag of Anselmus een libertaire vrijheid leert, een vrijheid die bestaat in het kiezen tussen alternatieven. Daarmee ben ik al begonnen met het kort bespreken van de stand van zaken in Nederland. Arjo Vanderjagt heeft de drie delen van de *Tres tractatus* vertaald en van een inleiding voorzien. Dit heeft zelfs de aanzet tot deze dissertatie gegeven.²⁴ Naast deze belangrijke bronuitgave kan hier de website Lucepedia genoemd worden die door Tilburg University wordt ondersteund. Via deze site is de site van Jasper Hopkins en tot veel materiaal over Anselmus te bereiken.²⁵

Van Katherin Rogers verscheen in 2010 een belangrijke studie vanuit wijsgerig perspectief: *Anselm on Freedom*. Rogers karakteriseert Anselmus als de eerste libertaire denker, die in tegenstelling tot de compatibilistisch genoemde Augustinus een plek voor libertaire vrijheid weet te creëren en zo een wegbereider tot ons moderne vrijheidsdenken wordt. Deze interessante visie komt in het laatste hoofdstuk meer uitgebreid aan de orde.

Verder is te noemen het boek *The Christology of Anselm of Canterbury* door Daniel Deme, waarin hij wijst op de gehoorzaamheid als kernbegrip bij Anselmus: "Anselm's theology of the life of Christ is dominated by one motif – namely obedience." Gehoorzaamheid aan Gods wil betekent tevens vrijheid voor de menselijke wil, de vrijheid is dus in gehoorzaamheid gelegen, aldus Deme.²⁶ Inderdaad ligt voor Anselmus de vrijheid in wezen niet in het voor handen zijn van alternatieven om uit te kiezen, want deze maken de wil als zodanig niet vrij, maar het is zoals Deme stelt: "Thus the

22 R. Pouchet, *La Rectitudo chez saint Anselme. Un itinéraire augustinien de l'âme à Dieu*. Etudes Augustiniennes, Parijs, 1964.

23 Van Dale's Groot Woordenboek der Nederlandse Taal, 13e druk, 1999.

24 A. Vanderjagt, *Over waarheid* (1990), *Over keuzevrijheid* (1997), *Over de val van de duivel* (1999), Kok, Kampen.

25 <https://www.lucepedia.nl/dossieritem/anselmus-van-canterbury/website-van-jasper-hopkins>.

26 D. Deme, *The Christology of Anselm of Canterbury*, Ashgate, Burlington, 2003, 239.

notion of obedience, which is conformity to the will of God and its reflection in the order and beauty of the universe, to a large extent, covers the notion of freedom.”²⁷ Deme karakteriseert Anselmus als een discipel van Paulus: “Freedom is emptied and paralysed when it loses its rectitude and instead of being a life-giving power, it becomes the judgement over the sinner. In Anselm’s view the loss of freedom is a more radical annihilation of humanity than death itself, although the two are closely connected.”²⁸ Zeer recent verscheen van Katrin König: *Begnadete Freiheit, Anselm von Canterbury’s Freiheitstheorie*, een studie die het anselmiaanse vrijheidsdenken in specifiek Duitse context bespreekt.²⁹

Een belangrijke bijdrage komt van de school van Antonie Vos; de *Researchgroup Duns Scotus*. Duns Scotus leefde na Anselmus, maar sommige resultaten zoals het onderscheid tussen formele en materiële vrijheid en de synchrone contingentie bij Duns Scotus passen zij toe op een breed veld van onderzoek, waar ook Augustinus en Anselmus in betrokken worden. Vandaar dat deze visie van belang is en nader besproken wordt in hoofdstuk 2. Als recente bijdrage aan het onderzoek naar Anselmus vanuit deze school verscheen in 2015 in *Sententiae* een essay over samenhangende begrippen in *De concordia* door Rostislav Tkachenko.³⁰ De aandacht die Rotislav Tkachenko aan Anselmus’ *De Concordia* geeft, is zeker op zijn plaats: “De Concordia did not receive sufficient attention and analytical consideration.”³¹ Dit terwijl de thema’s in dit laatste grote werk van Anselmus – Gods voorzienigheid en volmaakte kennis en wil in relatie tot de menselijke vrijheid – belangrijk zijn voor het verstaan van Anselmus’ vrijheidsbegrip. Tkachenko noemt dit het “knowledge-will-framework” van Anselmus.³²

Tkachenko biedt een weergave van de anselmiaanse begrippen en hun onderlinge relaties. Daarnaast gaat hij in op het motief van Gods eeuwige presentie in relatie tot onze tijdelijkheid. Hij ziet dat als de sleutel tot het verstaan van het harmonieus samengaan van de perfecte kennis van God met onze menselijke vrijheid. De oplossing die Tkachenko biedt, komt nader aan de orde in hoofdstuk 6, De leer van de affecten in *De concordia* komt aan de orde aan het slot van par. 6.4, dat gaat over de notie van “subsequente noodzaak”. De notie van Gods eeuwige presentie wordt besproken in par. 6.6, dat gaat over “presentisme”.

Omdat een uitgebreide bespreking van de gedeelde inzichten tot veel herhalingen zou leiden, richt ik me hier op meer generieke verschillen van inzicht, zonder uit het oog te verliezen dat wij in belangrijke mate met elkaar overeenstemmen, vooral in de gedeelde waardering voor *De Concordia*.

Naar aanleiding van de definitie die Anselmus in *De libertate arbitrii* geeft, heb ik gekozen voor de vertaling met “vrij oordeelsvermogen”. Tkachenko vertaalt arbitrium als “choice” (p. 7) en “free choice”: “Arbitrium for Anselm is the same as a rational creature’s (free) choice of something or (free) judgment (*iudicium*) on something (DC I, 6).”³³ Volgens Tkachenko zou *liberum arbitrium* dus een dubbele betekenis hebben: vrije keuze en vrij oordeel. Voor deze mening vind ik in *DC I*, 6 geen steun. Dit lijkt mij onjuist omdat Anselmus in dit gedeelte een contrast schetst tussen het algemene spraakgebruik en de meer toegespitste betekenis die hij aan dit begrip geeft. Arbitrium heeft in het algemeen wel de betekenis van oordeel of beslissing, maar in *DC I*, 6 benadrukt Anselmus’ definitie

27 Id.

28 D. Deme, *Christology*, 238.

29 K. König, *Begnadete Freiheit*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2016.

30 R. Tkachenko, “An Analysis of Anselm’s Philosophical Theology and the Problem of Man’s Freedom in the Concordia”, *Sententiae*, 32.1, 2015, 6–35, <https://doi.org/10.22240/sent32.01.006>.

31 Tkachenko, 1.

32 Id.

33 Tkachenko, 3.

van *liberum arbitrium de betekenis van het begrip* met het oog op de vraag naar het heil van de mens. Het *liberum arbitrium* als “a rational creature’s (free) choice of something” is alleen in het algemene spraakgebruik aan te wijzen, waar het Anselmus vervolgens niet om te doen is. De keuze tussen alternatieven verschijnt hier als “bijproduct”.

*In multis dicitur libertas et arbitrium, ut cum aliquem dicimus libertatem habere loquendi et tacendi, et in eius arbitrio esse quod horum velit.*³⁴

Vaak is van vrijheid en oordeel beide sprake, bijvoorbeeld als gezegd wordt dat iemand de vrijheid heeft te zwijgen of te spreken, en het aan zijn oordeel is wat hij wil.

Het gaat hier echter om een spreken over vrijheid en oordeel “*quae non semper assunt aut ad salutem animae nobis necessaria sunt*” (die niet altijd aanwezig zijn of tot heil van onze ziel noodzakelijk zijn).³⁵ Anselmus is het echter uitdrukkelijk wel te doen om de *salus animae nobis* (het heil van onze ziel) en vervolgt dan ook: “*Pro illo autem arbitrio tantum et pro illo libertate ista ventilatur quaestio . . .*” (slechts voor dat oordeel echter en met het oog op die vrijheid wordt die vraag opgeworpen). Kortom: Anselmus is er van op de hoogte dat de begrippen in het algemeen minder strikt worden gebruikt, maar voor zijn doel houdt hij vast aan de eerder geformuleerde definitie. Het is zoals Tkachenko schrijft: “Thus, freedom is not a possibility to choose between several options or specifically between good and evil, although it is possible that free options can appear before the free will.”³⁶ Tegen wat volgt teken ik bezwaar aan: “Rather it is to be identified with the freely exercised ability to choose good and as a result, possess the uprightness (rectitudo) of the will”, etc. De goedheid en rechtheid van wil zijn bij Anselmus steeds gaven van God die daarmee de rechtheid herstelt. Die rechtheid is zeker niet het gevolg van menselijke keuzes.

De analyse van Anselmus die in dit proefschrift wordt geboden, beperkt zich tot het systematisch-theologische deel van Anselmus’ literaire nalatenschap. We dienen ons er wel van bewust te zijn dat dit een eenzijdige benadering is, ten eerste omdat Anselmus ook de auteur van gebeden en meditaties is en ten tweede omdat deze devotieel kant van zijn werk niet volkomen gescheiden mag worden van het systematische werk. Denken we alleen maar aan het gegeven dat het streng logische *Proslogion* in de vorm van een gebed is geschreven. Een argument om toch een scheiding en dan een keuze in Anselmus’ werk te maken kan ontleend worden aan de toch wel verschillende strekkingen van de twee soorten literatuur. De gebeden en meditaties van Anselmus zijn persoonlijk van aard en zijn bedoeld voor zeer bepaalde tijdgenoten buiten de kring van de theologen. Het is kortom en in tegenstelling tot het meer systematische werk, geen “vakliteratuur.” Richard Southern ziet ook hier in Anselmus een innovator en geeft hiervan blijk in zijn voorwoord op de vertaling door Benedicta Ward van *The Prayers and Meditation of Saint Anselm*:

In his prayers and meditations Anselm created a new kind of poetry - the poetry of intimate personal devotion. These poems were not written in lines and stanzas, but in the rhymed prose which was fashionable literary mode in the late eleventh century and with the intricate antitheses which were a special feature of Anselm’s thought and art. (...) He introduced some important innovations both as regards the public for which he wrote and in his

34 *De concordia*, Schmitt II, 256.

35 *De concordia*, Schmitt II, 256.

36 Tkachenko, 10.

manner of writing. (...) Anselm largely wrote for monks; but he also wrote to meet the increasingly articulate needs of lay people, especially women in great positions who had the time, inclination and means to adopt the practices of the monastic life.³⁷

1.8 Samenvatting

In dit eerste hoofdstuk worden motieven aangereikt voor een studie van het christelijk vrijheidsbegrip zoals het door Anselmus van Canterbury werd geformuleerd en binnen het geheel van zijn systematisch gearde theologie door hem werd toegepast. Als motieven voor de studie van het christelijk vrijheidsbegrip werden genoemd: de confrontatie met de gevangenen mens, die tot nadenken over het thema aanleiding geeft, de maatschappelijke discussie over het onderwerp, waar theologie en kerk zich niet afzijdig van mag houden en de vanouds moeizame relatie van het protestants belijden tot de menselijke vrijheid. Als het *sola gratia* geen *corruptio totalis* veronderstelt, dan komt er meer ruimte voor nuanceringen vanuit Bijbelse theologie en pastorale psychologie. Het dilemma van erfschuld en onmacht hoeft dan niet klemmend te zijn.

Om dit te kunnen realiseren, is herbronning nodig. De keuze voor Anselmus wordt gemotiveerd door het gegeven dat hij de augustijnse erfenis origineel en systematisch heeft verwerkt en een integrale en gebalanceerde leer van vrijheid en verlossing biedt. Deze vrijheidsleer heeft minder aandacht getrokken dan Anselmus' verzoeningsleer of zijn godsbewijzen; deze studie wil er juist wel de aandacht op vestigen. Aldus wil ik bijdragen aan de discussie over christelijke vrijheid als een vrijheid met een totaliteitsperspectief dat wereld- en levensbevestigend is.³⁸ Deze discussie raakt aan het christelijk belijden zoals we het in het protestantisme kennen en aan de seculiere discussie over vrijheid ten aanzien van biologische, maatschappelijke en technologische uitdagingen.

37 R. Southern (voorwoord), in: B. Ward (red. en vertaling), *The Prayers and Meditations of Saint Anselm*, Penguin Books, Harmondsworth, 1973, 9.

38 A. Schweitzer, *Aus meinem Leben und Denken*, Fischer Verlag, Frankfurt Am Main, 1990, 45, 46: "Das Wesen des Christentums ist Weltbejahung, die durch Weltverneinung hindurchgegangen ist."

2 Naar een bruikbaar begrippenapparaat

2.1 Verantwoording van keuzes en begrenzingen

In het vorige hoofdstuk is gesteld dat in onze tijd verschillende moderne filosofische begrippen worden gebruikt om er theologisch-historische posities mee te beschrijven. Voor we aan de anselmiaanse vrijheidsbegrippen zelf toekomen zullen we een aantal courante begrippen bespreken en tegelijk iets van de lange geschiedenis meenemen die aan Anselmus voorafging. Wat bedoelen we als we het hebben over determinisme, contingentie, vrij oordeelsvermogen of welk ander begrip ook dat courant is in de discussie over ons onderwerp? Dat is de leidende vraag in dit hoofdstuk. Deze vraag is niet bevredigend te beantwoorden door het geven van een aantal korte omschrijvingen, al kunnen zulke omschrijvingen een uitgangspunt zijn. Eén van de problemen is namelijk dat het veel uitmaakt aan wie de vraag wordt gesteld en welke belangen ermee gemoeid zijn. Aan de andere kant is het ook niet mogelijk binnen het bestek van deze studie van elk begrip een zeer uitgebreide *Ideengeschichte* te geven. Er wordt daarom enige balanceerkunst gevraagd, vooral om dan ook nog iets weer te kunnen geven van de hedendaagse discussie in Nederland en daarbuiten.

Wat Nederland betreft gaat het om de begrippen formele en materiële vrijheid, zoals besproken in de kring van Antoon Vos en Nico den Bok en daarbuiten om de begrippen compatibilisme en libertarisme die Katherin Rogers gebruikt om er de augustijnse, respectievelijk de anselmiaanse opvatting van keuzevrijheid mee te karakteriseren. De vraag naar continuïteit en discontinuïteit tussen Augustinus en Anselmus kan mogelijk door dit onderscheid verhelderd worden. Bij het bespreken van de libertaire vrijheid wordt de VU-dissertatie *Love, Freedom and Evil* van Thaddeus J. Williams betrokken. Bij elke selectie van auteurs zijn vragen te stellen, maar de literatuur op dit gebied is zo uitgebreid dat daaraan moeilijk te ontkomen valt. Door deze filosofische bezinning worden we voorbereid op de eigenlijke studie waarin we nagaan wat juist Anselmus verstond onder keuzevrijheid, welke andere begrippen en ideeën daarbij een rol spelen en hoe deze in *zijn* theologisch denken functioneren.

2.2 Determinisme in de huidige discussie

We openen met het begrip *determinisme* en het met determinisme samenhangende begrip *providentia Dei*, de goddelijke voorzienigheid. De mogelijkheid van het samengaan van menselijke vrijheid met providentie wordt door Anselmus in *De concordia* behandeld. Het is voor ons doel nodig te weten wat determinisme is en we merken dan dat daarover verschillende opvattingen bestaan. Verder is het goed iets te weten over de controverse in de vroege kerk inzake het determinisme van de Stoa. Anselmus gaat deels terug op de oplossingen die toen bereikt werden.

In het Engels is het meer gebruikelijk dan in het Nederlands, maar wij kunnen in onze taal ook zeggen dat iemand gedetermineerd is tot a of b. Bijvoorbeeld in de zin: “Marie is gedetermineerd haar rijbewijs te halen.” In dit geval betekent gedetermineerd zijn: vastbesloten zijn. Gedetermineerd zijn betekent dat iets vast staat, in dit geval het besluit van Marie, uiteraard niet het feitelijke behalen van het rijbewijs. Dit voorbeeld roept de vraag op wat er nu eigenlijk vaststaat als we spreken van determinisme en meer in het bijzonder van causaal determinisme. Als Marie inderdaad haar rijbewijs haalt, al is het na nog zoveel pogingen, dan mag haar voorafgaande besluit als oorzaak, als *causa* worden aangemerkt; omdat Marie zo vastbesloten was, heeft ze dat rijbewijs inderdaad gehaald. Dat is natuurlijk heel iets anders dan te zeggen dat het vooraf vaststond dat zij het rijbewijs zou halen. Hooguit geldt: “Marie was vastbesloten haar rijbewijs te halen en zij haalde het dan ook.”

Causaal determinisme wordt echter meestal anders opgevat: namelijk alsof oorzaken in het verleden geen andere resultaten in heden en toekomst konden bewerken dan de resultaten die werkelijkheid zijn geworden. We leven dan in een bevroren wereld die niet anders had kunnen zijn dan deze is. Verleden en toekomst zijn congruent; zoals er maar één verleden is, zo is er maar één mogelijke toekomst. Bij deze beschouwing die de klassieke beschouwing is, zou causaal determinisme geen ruimte aan contingentie laten. Zoals uit de volgende omschrijving blijkt, is het typerende van causaal deterministisch denken dat er een overgang gemaakt wordt van oorzakelijkheid naar noodzakelijkheid:

Causal determinism is, roughly speaking, the idea that every event is necessitated by antecedent events and conditions together with the laws of nature. The idea is ancient, but first became subject to clarification and mathematical analysis in the eighteenth century. Determinism is deeply connected with our understanding of the physical sciences and their explanatory ambitions, on the one hand, and with our views about human free action on the other. In both of these general areas there is no agreement over whether determinism is true (or even whether it can be known true or false), and what the import for human agency would be in either case.³⁹

De omschrijving van *Van Dale's* woordenboek biedt: “Leer volgens welke onze wilsbepalingen en handelingen geheel door voorafgaande en uiterlijke omstandigheden bepaald worden, die dus de vrijheid van wil ontkent.”⁴⁰ Deze ontkenning gaat in tegen een natuurlijk gevoel dat we omtrent de wil hebben, zodat we geneigd zijn determinisme te verwerpen. Mogelijk zijn wij, volgens diezelfde leer, vastbesloten tot deze verwerping en staan we onvoldoende open voor inzichten die we wellicht onplezierig vinden, maar waar we toch rekening mee hebben te houden. De omschrijving van *Van Dale* vertolkt de breed gedeelde opvatting dat determinisme en vrijheid ongeveer water en vuur zijn.

Het moderne causale determinisme rekent alleen met natuurlijke oorzaken, waarbij de vooronderstelling is dat die oorzaken voor het verstand principieel toegankelijk zijn. Dit noodzakelijkheidsdenken waarbij alleen natuurlijke verifieerbare oorzaken gelden, wordt ook *metafysisch-filosofisch naturalisme* genoemd.⁴¹ In dat geval wordt niet ontkend dat bovennatuurlijke oorzaken kunnen bestaan, maar omdat wij ze principieel niet kennen, worden ze buiten beschouwing gelaten in een wetenschappelijk kader. De opvatting dat alle verschijnselen altijd wetenschappelijk verklaard kunnen

39 C. Hofer, “Causal Determinism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2010 Edition), in: Edward N. Zalta (red.), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/determinism-causal/>.

40 Van Dale, *Groot Woordenboek der Nederlandse Taal*, 13e uitgave, 1999.

41 T.A. Smedes, “Over het methodologisch naturalisme van Van den Brink”, <https://tamedes.wordpress.com/2011/12/29/het-methodologisch-naturalisme-van-van-den-brink/> geraadpleegd 15 juni 2016.

worden en dat wetenschappelijke kennis alleen echte kennis is, heet *sciëntisme*. Dat alle kennis wetenschappelijke kennis is, is niet onbestreden.⁴² Het sciëntisme heeft de beperking dat over theologische begrippen als *providentia Dei* geen uitspraken gedaan kunnen worden. We zien dus hoe het christelijk geloof, ontstaan in een omgeving waarin deterministische ideeën sterk vertegenwoordigd waren, vandaag opnieuw die discussie te voeren heeft. Als we het sciëntistische model accepteren, zal het niet mogelijk zijn theologisch in de discussie binnen te komen. De theologie wordt dan als irrelevant beschouwd en de toegang geweigerd. Het volgende inzicht kan helpen dit probleem te overstijgen.

Gezichtspunten hangen niet zelden met bepaalde belangen samen. Een visie kan zich presenteren als de enige mogelijke en juiste vertaling van onbetwistbare en zuivere wetenschappelijke inzichten, maar kan in wezen aan technocratie, of in het geval van de Stoa, aan een rigide standenmaatschappij dienstbaar zijn. Daarom mag ook het sciëntisme op haar vooronderstellingen bevestigd worden. Die zullen dan mogelijk niet zo onweerlegbaar blijken als het zich eerst liet aanzien.

Causaal determinisme is in zijn strenge vorm een abstrahering en kwalificatie van geestelijke stromingen, die zich presenteren als een hogere vorm van inzicht ten opzichte van het geloof in de vrije wil, die door dit determinisme wordt ontmaskerd als een illusie. Dit hogere inzicht is naar zijn aard elitair; het werd steeds door een minderheid van meer ontwikkelden vertegenwoordigd. We hoeven daarbij maar aan het determinisme van Spinoza te denken, dat door Albert Einstein zeer bewonderd werd. Vrijheid kan alleen een subjectieve beleving zijn, maar is gezien vanuit het hogere standpunt dat het determinisme wil zijn, illusoir. Eventuele tegenwerpingen vallen ook binnen het paradigma van het deterministische denken en kunnen daar zonder veel moeite in worden opgenomen. Hier zit echter ook het zwakke punt: het causaal determinisme in zijn strenge vorm kan werkelijk alles verklaren en is niet falsifieerbaar. Dit wat betreft het streng causale determinisme dat contingentie uitsluit. Dit is wel de bekendste vorm van determinisme, maar niet de enige vorm. Determinisme hoeft contingentie, de voorwaarde voor libertaire vrijheid, niet uit te sluiten.

2.3 Determinisme, indeterminisme en contingentie

Het klassieke determinisme veronderstelt een in principe voorspelbaar en gesloten wereldbeeld dat inmiddels als gedateerd moet worden beschouwd. In de moderne opvatting van determinisme kan aan contingentie meer recht worden gedaan. William K. Frankena is voorzichtig, houdt de kwestie van de vrijheid er vooralsnog buiten en omschrijft de complementaire begrippen determinisme en indeterminisme aldus: “Here determinism is the view that every event, including human choices, is caused by other events and happens as an effect or result of these other events. Indeterminism denies this, and adds that some events, among them choices or volitions happen without any cause or explanation.”⁴³ Het is belangrijk dat in het voorgaande citaat wordt vastgesteld dat *choices or volitions*, keuzes en wilsakten, zich niet buiten de werking van de causaliteit bevinden. Heel ons willen en denken is veroorzaakt door voorafgaande oorzaken waar we maar weinig van weten. Determinisme

42 “De VU is 2013 gestart met het onderzoeksproject *Science beyond Scientism* en het *Abraham Kuyper Center for Science and Religion*. De belangrijkste hypothese die de faculteit wijsbegeerte wil toetsen is dat er allerlei betrouwbare kennis van niet-wetenschappelijke aard is en dat zowel in de samenleving als in wetenschappelijk onderzoek ontsporingen plaatsvinden wanneer dat niet wordt erkend.” <https://godenenmensen.wordpress.com/2013/01/05/scientisme-en-de-grenzen-aan-de-wetenschap/> geraadpleegd 15 juni 2016.

43 W.K. Frankena, *Ethics*, Prentice Hall, London, 1973, 73.

op het gebied van de menselijke keuzes is een veronderstelling die nog onbewezen is; we weten niet half wat het is dat ons denken en willen veroorzaakt. Dat men toch wil aannemen dat ze veroorzaakt zijn is omdat de menselijke geest als deel van de fysische natuur wordt gezien en dan geen uitzondering kan zijn.

Immanuel Kant (1724–1806) heeft zich afgevraagd hoe men aan de vooronderstelling van vrijheid die voor de praktische rede noodzakelijk is, ruimte kan geven binnen de causaliteit. Kant merkte namelijk op dat alle ervaringen in een natuurlijk gebeuren veranderen waarbij vrijheid in de betekenis van niet-veroorzaakt-zijn theoretisch wel kan, maar praktisch niet zal bestaan: “...weil es ein allgemeines Gesetz selbst der Möglichkeit aller Erfahrung ist, dass Alles was geschieht, eine Ursache, mithin auch die Kausalität der Ursache die selbst geschehen oder entstanden, wiederum eine Ursache haben müsse; wodurch denn das ganze Feld der Erfahrung, so weit es sich erstrecken mag, in einen Inbegriff blosser Natur verwandelt wird.”⁴⁴ Kant onderscheidde de kosmologische vrijheid, die zonder oorzaak was, van de praktische vrijheid. De kosmologische vrijheid kan alleen aan God worden toegeschreven, wij die aan de causaliteit onderworpen zijn genieten een praktische vrijheid. Daaronder verstaat Kant de onafhankelijkheid van de impulsen van de ervaringswereld en hij kent de mens een vermogen toe een doel boven de innerlijke en uiterlijke aandrang uit na te streven. Met gebruik van oorspronkelijk augustijnse termen laat Kant de rede over de gevoelens heersen: “Die menschliche Willkür ist zwar ein *Arbitrium sensitivum*, aber nicht *brutum*, sondern *liberum*, weil Sinnlichkeit ihre Handlung nicht notwendig macht, sondern dem Menschen ein Vermögen beiwohnt, sich unabhängig von der Nötigung durch sinnliche Antriebe von selbst zu bestimmen.”⁴⁵

Vragen we nu op welke grond de mens over dit vermogen zou beschikken, dan verwijst Kant naar de *Vernunft*, het redelijk vermogen, als bron. Deze rede ordent alle indrukken zodat we daar innerlijk mee kunnen omgaan en die ons een overzicht verschaft en daarmee een vorm van vrijheid ten opzichte van de verschijnselen. We hebben zo een ervaring van vrijheid die door de rede wordt geschapen, om zo vrij te staan tegen de invloed van de natuur in en om ons. Deze vrijheid is geen geschenk van God, zoals de scholastici soms leerden, maar komt als een “transcendentale voorstelling” uit de mens zelf voort. De mens is met rede begiftigd en deze rede scheidt in haar: “die Idee von einer Spontaneität die von selbst anheben könne zu handeln”.⁴⁶ Anders gezegd: de vrijheid ontspringt niet aan de causale werkelijkheid, maar aan de voorstelling van vrijheid die de mens zich maakt en volgens welke hij of zij vervolgens handelt. Men kan dus alleen vrij zijn in de overtuiging vrij te zijn, nergens anders. Kants oplossing komt er op neer dat aan mensen door de werking van het redelijk vermogen zich de vooronderstelling van vrijheid opdringt; daarmee is het voorstellingsvermogen en niet de werkelijkheid de bron van vrijheid. We kunnen niet ordenen, reflecteren of anticiperen zonder de vooronderstelling van vrijheid; zodra we met deze activiteiten beginnen accepteren we de “transcendentale” vrijheid. Op dit werkzame vrijheidsidee zou dan volgens Kant de menselijke verantwoordelijkheid gefundeerd zijn en deze verantwoordelijkheid valt samen met wat voor mensen de plicht is. Tot zover Kant.

Wie op zijn of haar eigen wilsakten in het verleden reflecteert, moet toegeven hoe vaak de wil bepaald was door voorgegeven factoren zoals opvoeding en cultuur, en beperkt werd door een gebrek aan overzicht van de aanwezige mogelijkheden. We dachten destijds wel dat onze keuze vrij was, maar achteraf is daar veel op af te dingen. In de ethiek wordt de vraag gesteld of de boven geschetste

44 I. Kant, *Die Kritik der reinen theoretischen Vernunft. Von der Idee der Freiheit*, Kröner, Stuttgart, 1975, 170, 171.

45 I. Kant, *Theoretischen Vernunft*, 171. Cursivering in de uitgave van Kröner, *Die Drei Kritiken*, Kröner, Stuttgart, 1975.

46 Id.

stand van zaken onze verantwoordelijkheid wegneemt. De vaak gehoorde opvatting dat determinisme ons van alle verantwoordelijkheid ontslaat is onjuist, omdat men in alle bepaaldheid toch de actor blijft en als zodanig aanspreekbaar is. Een handelen kan verantwoord worden als beantwoordend aan de plicht of aan de noodzaak in een situatie en geheel tot iemands verantwoordelijkheid worden gerekend. William Frankena schrijft:

As far as this view is concerned, a man's choice may be determined by his own beliefs, character, and desires (which in turn, may be determined by previous causes) and yet be free and responsible.⁴⁷ (...) some determinists have maintained not only that determinism is compatible with moral responsibility, but that moral responsibility presupposes determinism, and that it is really indeterminism that is incompatible with responsibility."⁴⁸

Hier laat het determinisme zich van de aangename kant zien en wordt het de ware hoeder van vrijheid en verantwoordelijkheid. Juist door de voorspelbaarheid van gevolgen van acties kunnen we verantwoordelijkheid voor die acties nemen. Determinisme wijst op de vele voorafgaande en bepalende factoren van ons willen en handelen, waarvan we ons bewust moeten worden om te begrijpen dat hetgeen we eerst voor vrijheid hielden bij nader inzien bepaald is door omstandigheden buiten onze wil. Idealiter wordt de illusoire vrijheid dan tot een echte vrijheid omdat de bepalende factoren van ons leven ontmaskerd zijn en we er in een nieuwe verhouding toe komen te staan. Gedetermineerd zijn plus het bewustzijn daarvan hoeft in dat geval niet tot verlamd fatalisme te leiden maar kan ook het inzicht scheppen dat hetgeen waarin en waartoe men bepaald is tevens de plicht is waarvoor men verantwoordelijkheid draagt. Vandaar dat Frankena in zijn *Ethics* determinisme "een normatieve theorie van morele waarde" noemt, die een "theorie van morele verplichting" moet ondersteunen.⁴⁹ Anders gezegd: determinisme is een theorie waarin de vraag in hoeverre wij moreel verplicht zijn, aan de orde komt. De theorie beweegt zich daarmee op het niveau van het normatieve denken, waarbij redenen worden gegeven voor een moreel oordeel.⁵⁰ Men is gehouden het goede te doen omdat men ertoe genoodzaakt en verplicht is, zo mag Kant geparafraseerd worden. Het bewustzijn daarvan maakt ons tot morele wezens.

De bewering dat determinisme menselijke vrijheid uitsluit is onjuist, maar streng determinisme problematiseert de vrijheid wel. Menselijke vrijheid in een naturalistische context is problematisch. Ze houdt steeds iets onverklaarbaars en staat feitelijk zwak tegenover deterministische aanspraken.

2.4 De betekenis van voorzienigheid in christendom en Stoa

Het christelijke denken over goddelijke voorzienigheid en menselijke vrijheid werd uitgedaagd en gevormd door de Stoa. De spanning tussen de twee visies vinden we vooral terug bij Origenes die de tegenstelling trachtte te overbruggen. De wijsgerige richting van de Stoa heeft op deze wijze in de klassieke periode grote invloed op het ontstaan van de christelijke theologie gehad. Het gesprek tussen de twee visies spitste zich toe op de goddelijke voorzienigheid en de stoïcijnse oorzakenketen, de *heimarmenè*. Zowel de voorzienigheid als de oorzakenketen golden als goddelijke bepalingen gereguleerd door de Logos, maar het christelijk godsbegrip was van een persoonlijke en van een radicaal re-

47 Frankena, *Ethics*, 72.

48 Frankena, *Ethics*, 73.

49 Frankena, *Ethics*, 61.

50 Frankena, *Ethics*, 5.

lacionele aard, anders dan het aristotelische godsbegrip van de Stoa.

De Stoa is een breed uitgewaaierde geestesrichting geweest met een lange ontwikkeling die zich niet kort laat samenvatten. Hier gaat het slechts om het element van de *heimarmenè*: de keten van oorzaak en gevolg die eenmaal door de godheid is ingesteld en nu ieders leven bepaalt. De meest verstandige reactie van mensen daarop was gewillige acceptatie. Origenes, de eerste christelijke systematische theoloog,⁵¹ hield aan de ene kant vast aan het idee van de onwrikbare keten van oorzaak en gevolg, maar blies deze in feite op door de goddelijke voorzienigheid daaraan vooraf te laten gaan en onze daden als vrije daden in deze voorzienigheid een plek te geven. Gods voorzienigheid doorbreekt de starre wereldorde en maakt ruimte voor geschiedenis. Zowel de Stoa als de christenheid namen aan dat er in de kosmos een eeuwige wetmatigheid bestaat die morele aspecten heeft. We denken aan het gegeven dat Augustinus het bestaan van een eeuwige wet leert naast een tijdelijke wet; Augustinus motiveert dit wel vanuit de Bijbel, maar op de achtergrond speelt de Logosleer daar een rol in. De vroege apologeten hadden de Logos, een scheppend beginsel dat aan alles voorafgaat, met Christus geïdentificeerd; “als een authentieke poging om de oerbelijdenis *Christos Kyrios* rationeel te funderen en tot een wervende boodschap te maken.”⁵² Tussen het strikte determinisme van de Stoa en de Bijbelse boodschap bestond spanning: volgens de Bijbel is de wereld niet zoals die zou moeten zijn en kan de wereld niet door de gelovige innerlijk geaccepteerd worden.

Terwijl determinisme in minder strenge vorm samengaat met contingentie, de mogelijkheid dat zaken, al zijn ze veroorzaakt, toch verschillend kunnen uitpakken zodat de toekomst niet vanuit het verleden kan worden geëxtrapoleerd, is dat samengaan bij de Stoa bijna niet mogelijk. De Stoa kon geen plaats inruimen voor alternatieve uitkomsten van oorzaken. Dit denken vond een maatschappelijke bevestiging in een gelaagde leefwereld waarin de sociale mobiliteit gering was. Het christelijke denken heeft steeds in een ambivalente relatie tot het deterministische denken gestaan; aan de ene kant kon het de vooronderstellingen van het determinisme nooit tot het zijne maken en moest het zich tegen het determinisme afgrenzen, aan de andere kant kon het zich niet onttrekken aan de vragen die het determinisme opwierp. In die ontmoeting zijn principiële beslissingen gevallen die de hele kerkgeschiedenis zijn meegegaan.

Het begrip determinisme als zodanig is zoals zoveel van dit soort termen pas in de periode van de achttiende eeuw ontstaan, maar de geesteshouding die er mee wordt aangeduid, heeft het christelijke denken van het begin af aan en de gehele kerkgeschiedenis door begeleid. Wanneer we het noodzakelijkheidsdenken van de oudheid deterministisch noemen, dan moeten we in het oog houden dat ons moderne determinisme een newtoniaanse natuurwetenschappelijke achtergrond heeft, terwijl in de oudheid de kosmos als een bezielde geheel werd beleefd. Er is wel een duidelijke overeenkomst in de gedachte dat alles wordt bepaald door dwingende oorzaken die in een kettingreactie met elkaar verbonden zijn, maar er is een verschil in de beleving in de doelgerichtheid van de ons omringende werkelijkheid.

Het determinisme van de Stoa is de noodzakelijkheid van de wil van de godheid. Kleantes van Assos, leerling en opvolger van Zeno in de derde eeuw v. Chr. noemt in zijn hymne Zeus: “Leider van de natuur, U die alles met uw wet bestuurt.”⁵³ De achtergrond van dit bestuur is de onveranderlijk-

51 H. Küng, *Grote christelijke denkers*, Kok, Kampen, 1996, 53. “Hij was het die het eerste model van een wetenschappelijke theologie opzette, zelfs belichaamde.”

52 J. Roldanus, *De historie herzien*, Verloren, Hilversum, 1987, 163.

53 M. Huig, D.F. Lunsingh Scheurleer, *De klassieke Oudheid*, Aula, Het Spectrum, Utrecht, 1994, 204, 205. “Door de opvolgers van Zeno zijn verschillende aspecten van de leer benadrukt. Bij Kleantes van Assos (331–232 v. Chr.) was de religieuze beleving van de leer belangrijk: hij schiep een persoonlijker contact met de logos die hij Zeus noemde, als aanduiding

heid van het aristotelische godsbegrip dat zich in de *Logos* openbaart. Uiterlijk lijkt de rol van de *Logos* op die in het christendom, maar bij Kleanthes en in de Stoa in het algemeen gaat het om een zeer strenge en consequente regering waarbij passies geen rol kunnen spelen. Genade, barmhartigheid en dergelijke zijn in deze filosofische opvatting van de *Logos* uitgesloten. De godheid wordt in de Stoa niet meer zoals in de mythologie als een door hartstochten gedreven macht opgevat, maar valt samen met de natuur. Deze positie is filosofisch zeer sterk en staat een mystieke beleving toe, maar past niet bij de ethische godsvoorstelling van de Bijbel.

Toen het christelijke geloof met haar Bijbelse godsvoorstelling met de heidense wereld in aanraking kwam, kwam het tot een worsteling met en een aanpassing aan de ideeën die daar leefden. Het gedachtegoed van de Stoa bleek een grote uitdaging te vormen voor het jonge christendom. De Stoa, de toonaangevende wereldbeschouwing onder de elite van de laatklassieke oudheid, kon als een sterk deterministisch stelsel geen ruimte bieden aan Gods veranderende kracht in het leven. Hoewel er een verschil ligt in de benadering van de natuur – destijds als meer bezield, later als meer mechanisch Newtoniaans opgevat – is de karakterisering van de Stoa als deterministisch juist. Het uitdagende lag en ligt in het sterke verklarende vermogen van deze visie. De prijs voor deze helderheid is het gegeven dat de Stoa wel een mystiek kent, maar geen plaats heeft voor echte ethiek. Tegenover de noodzakelijkheid van alle toestanden staat contingentie, de niet-noodzakelijkheid der dingen. In de christelijke visie is de wereld, zoals deze zich nu voordoet, niet noodzakelijk maar contingent. Het christendom beoordeelt de wereld negatiever dan de Stoa, maar is daarbij hoopvoller. Helemaal zonder concessies aan wat wij nu contingentie noemen, kon ook het stoïcijnse denken niet blijven, maar deze concessies bleven minimaal.

De leer van de *heimarmenè*, de eenmaal door een eerste oorzaak op gang gebrachte keten van oorzaak en gevolg, riep alle verschijnselen niet alleen in het leven, maar gaf ze ook het stempel van noodzakelijkheid.⁵⁴ Deze noodzakelijkheid werd niet beperkt tot de fysieke wereld, al werden er ook binnen de Stoa wel pogingen gedaan om een compromis te vinden tussen de strenge theorie en de ervaring. Deze pogingen maakten dat er binnen de Stoa verschillende stromingen ontstonden, waarin naar praktische aanpassingen en toepassingen van het principe van oorzakelijkheid werd gezocht en naar een plek voor vrijheid binnen het systeem. Deze vrijheid kon alleen bestaan in passiviteit en aanvaarding; de oorzakenketen omvat in de opvatting van de Stoa alle menselijke handelen en alle gebeurtenissen.

Alle gebeurtenissen worden in de Stoa als veroorzaakt en daarom als noodzakelijk gezien; de grens tussen veroorzaakt zijn en genoodzaakt zijn was flinterdun omdat het idee van contingentie, die de band tussen oorzaak en gevolg losser maakt, ontbreekt. Simone Mooij-Valk merkt in haar inleiding op *Persoonlijke notities* van Marcus Aurelius op: “Binnen het strikte determinisme van de Stoa

van het hoogste. Onder de schaarse fragmenten die van hem zijn overgeleverd, is zijn Hymne aan Zeus de bekendste.” P.W. Van der Horst, *Bronnen voor de studie van het vroege christendom*, deel 2: Pagane bronnen, Kok, Kampen, 1997. In dit deel introduceert Van der Horst de belangrijkste stoïcijnse auteurs met een voor hen kenmerkend tekstfragment.

54 Een kort overzicht van de herkomst, de belangrijke vertegenwoordigers en de ontwikkeling van de Stoa door: Petra Gemünden, “Stoa”, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/53988/>, geraadpleegd 28 september 2018. Uit dit artikel een interessante opmerking betreffende de langdurige invloed van de Stoa op het christendom in het klooster: “Epiktets Handbuechlein (Encheiridion), eine Zusammenfassung stoischer Ethik, wirkte im Mittelalter und der Neuzeit auf indirekte Weise. Als original christliches Werk fungierte das leicht übergearbeitete Handbuechlein als Ratgeber für eine christliche Lebensführung und stand in jeder Klosterbibliothek.” (3.2). Een meer uitgebreid overzicht in: P. Tzamalikos, *Anaxagoras, Origen, and Neoplatism: The Legacy of Anaxagoras to Classical and Late Antiquity*, De Gruyter, Berlin, 2015, deel II, hoofdstukken 9–11.

is er voor toeval in eigenlijke zin geen plaats.”⁵⁵ De vrijheid die rest is zeer beperkt: “Wat wel in onze macht ligt, is het *oordeel* over de omstandigheden. Alles is zoals je het beoordeelt, zegt Epictetus en Marcus zegt het hem na. De wijze zal dus, als hij ziek is wel pijn voelen, maar niet oordelen dat pijn een kwaad is en zo zijn gemoedsrust kunnen bewaren.”⁵⁶ De vrijheid van de Stoa zoals we die hier ontmoeten is de vrijheid zaken te beoordelen, niet om ze te veranderen en de ethiek die hieruit voortvloeit schrijft gewillige aanvaarding voor.⁵⁷

De Stoa in de tijd van het christendom is niet meer de Stoa van Zeno, maar een Stoa die een godsdienstige overtuiging is geworden. Epictetus (ca. 50–130 n. Chr.) is de bekendste vertegenwoordiger geweest van deze latere richting in de Stoa. Hij leefde in de tijd van vroeg christendom en rabbijns jodendom.⁵⁸ Epictetus heeft de Stoa niet alleen voor zijn tijd opnieuw doordacht, maar heeft aan het stelsel ook een persoonlijke invulling gegeven, zodat we enigszins van de abstractie wegkomen. Tegenover de uiterlijke en feitelijke onvrijheid en afhankelijkheid zocht Epictetus een innerlijke vrijheid en onafhankelijkheid door gewillige aansluiting bij de natuur. Door een scheiding aan te brengen tussen uiterlijke omstandigheden en het innerlijke zelf, hoeft de mens geen last te hebben van zijn onvrijheid. Aanvaarding van wat niet vermeden kan worden bespaart een mens onnodige frustraties en in deze gewillige aanvaarding vindt de mens de innerlijke vrijheid. In dit opzicht heeft de mens wel een keuze, namelijk de keuze zich al dan niet door de rede te laten leiden, waarbij het volgen van de rede ook het goede en het voor God welgevallige is. Met recht kan worden gezegd dat Epictetus de deugd van de berusting predikte en als we zijn leerling Arrius mogen geloven, deed hij dit op een bijzonder overtuigende wijze.⁵⁹ Epictetus’ levenspraktijk was bovendien in overeenstemming met zijn leer. Alleen staat de titel van vrijheid naar ons besef haaks op de berusting die er tegelijkertijd mee gepaard gaat.

2.5 Goddelijke voorzienigheid Bijbels gezien

Het conflict van het christendom met de Stoa was terug te voeren op de verschillende vooronderstellingen van de voorzienigheid. De vooronderstellingen van de Stoa waren van meet af aan filosofisch

55 S. Mooij-Valk (red. en vertaling), *Marcus Aurelius, Persoonlijke notities*, Ambo, Baarn, 1994, 31.

56 Marcus Aurelius, *Notities*, 32. Cursivering van S. Mooij-Valk.

57 A. Schweitzer, *Kultur und Ethik*, C.H. Beck, München, 1981, 133: “In unaufhaltsamen Prozesse wird die Ethik des griechischen Denkens im Epikureismus und Stoizismus zur Dekadenzethik. Nicht fähig Ideale der fortschrittlichen Entwicklung der Kollektivitäten hervorzubringen, ist sie auch unvermögend, wirklich Kulturethik zu werden. An Stelle des Ideals des für Kultur tätigen Menschen setzt sie das des “Weisen“. Nur noch die innerliche, individuelle Kultur des vornehmen und überlegenen Losgelöstseins von der Welt, aber diese in ihrer ganzen Tiefe, schwebt ihr vor. Gewiss ist die Predigt der Resignation, die das über das Leben wissend gewordene antike Denken an die Menschen ausgehen last, etwas Gewaltiges. Resignation ist die Halle, durch die man zur Ethik ingeht. Epikur und die Stoiker aber bleiben in dieser Halle stehen. Resignation wird ihnen zur ethischen Weltanschauung. Darum sind sie unfähig, die antike Gesellschaft aus der unbefangenen Lebens- und Weltbejahung zur Überlegten zu führen.”

58 Th. H. Rolleston (vertaler), *The Teaching of Epictetus: Being the Encheiridion of Epictetus with Selections from the “Dissertations” and “Fragments”*, Project Gutenberg, 2012. Nederlandse Vertaling van Epictetus’ *Encheiridion* door de Stichting School voor de Filosofie, De Driehoek, Amsterdam, 2003.

59 Zo Rolleston in de inleiding van *The Teaching of Epictetus* (zie vorige noot). In deze helaas niet gepagineerde inleiding leren we dat Epictetus’ leerling Arrius een biografie schreef die echter verloren is gegaan. Er is daarom maar weinig bekend over het leven van Epictetus. In het jaar 94 zou Epictetus met andere filosofen uit Rome verdreven zijn door een decreet van keizer Domitianus en zich als vrijgelatene gevestigd hebben in Nicopolis, waar Arrius onderwijs van hem heeft gotten. Ook Rolleston maakt er in deze inleiding melding van dat het *Encheiridion* in de zesde eeuw in een iets aangepaste vorm voor het gebruik in kloosters werd aangewend.

en daarom consequent, de vooronderstelling van het christendom was bepaald door de Bijbelse boodschap. Uit veel openbaringsgegevens blijkt deze voorzienigheid, zoals in Genesis 45, 4–9 waar het handelen van mensen achteraf het voorzienige handelen van God blijkt te zijn. Van voorzienigheid getuigen ook de profetieën en Jezus' eigen aankondigingen van zijn lijden en sterven (vgl. ook Handelingen 2, 23). We mogen stellen dat de voorzienigheid Gods of *providentia* een stevige Schriftuurlijke basis heeft. Zoals we zagen zijn *providentia* en determinisme niet ongeveer hetzelfde, maar doorbreekt de *providentia* het starre determinisme.⁶⁰ Daarin is de christelijke leer optimistischer dan de Stoa die de causaliteit in de wereld wel zag als uitdrukking van de goddelijke wil, maar ook als goddelijke bevestiging van bestaande maatschappelijke verhoudingen. De Bijbels gefundeerde *providentia* bevestigt niet zonder meer al het bestaande als het goede door God gewilde maar stelt het onder kritiek. Bovendien heeft de voorzienigheid een element van liefde. De *Encyclopaedia Judaica* verstaat onder *providentia* of voorzienigheid:

Providence is God's guidance or care of his creatures emanating from his concern for them and for the achievement of His purposes. Its object is also to deal out fitting retribution in the world – in order to establish justice in the world, retribution itself often serving as a means of guidance (...) Hence there is a connection between providence and the principle of reward and punishment. The origin of the term providence is Greek (πρόνοια, lit. “perceiving beforehand”) and first appears in Jewish literature in the Wisdom of Solomon, 14:3; 17:2. The basis of the belief in a constant and eternal divine providence is the biblical conception of God.⁶¹

Anders dan in het determinisme is in het concept van voorzienigheid een rol voor Gods reactie op de vrije daden van de mens weggelegd en geeft het dus ruimte aan de ethiek. Een probleem bij het maken van het onderscheid tussen determinisme en de voorzienigheid van God is, dat het voorziene noodzakelijk moet gebeuren of gedetermineerd is te gebeuren, aangezien het bij Gods voorzienigheid om een volmaakt vooruitzien moet gaan. In dat geval zou de gewenste ruimte voor ethiek niet ontstaan. Dit probleem is echter goed op te lossen. Dat het vooruitzien of tevoren weten van God niet hetzelfde is als het voorziene bepalen en vastleggen werd al verdedigd door Origenes in zijn apologie tegen de stoïcijnse tijdgenoten.⁶² Origenes bereikt een oplossing waarop Augustinus verder zal

60 S.P. Bergjan, “Clemens of Alexandria on God's Providence and the Gnostic Life Choice,” in: M. Harvda e.a. (red.) *The Seventh Book of the Stromateis*, Brill, Leiden, 2012, 66. “Pronoia designates the care a father has of his children and the ruler has for his subordinates. It is conceived to be the natural law that the stronger being takes care of the weaker one. This makes it possible to speak of the pronoia of God, since God the Creator takes care the created, or more precisely, guarantees the continued existence and maintainance of creation.” Ook (67): “While the term *heimarmene* foregrounds the inalterability of the worldorder, the term *pronoia* causes the listener to think of reasonably charitable action.” Hier blijkt dat Clemens en Eusebius zich niet hoefden te verstaan met de stoïcijnse *heimarmene*, omdat zij in de *pronoia* een volwaardig alternatief hadden.

61 F. Skolnik, M. Berenbaum (red.), *Encyclopaedia Judaica*, ed. Macmillan, Detroit, 2007, 648.

62 E. Moore, *Origin of Alexandria, an Analysis and Critical Evaluation of their Eschatological Doctrines*, Dissertation.com, Boca Raton, CA, 2005. Origenes werd vooral bepaald door het platonisme en de gnostiek: “In the case of Plato, of course, Origenes debt is obvious.” (35) Wat betreft de gnostiek: “It is well known that the first Christian theologians of any great stature were Gnostics, or at least, they were given that designation by later orthodox heresiologists.” (34) Volgens Moore zag Origenes het gevaar van het mogelijke ondergaan van het christelijk geloof in een gnostieke synthese: “Origen recognised the danger, and realised that if mainstream Christianity (such as it was in his day) were to survive as the sole witness to the truth of the Gospels, it would require a carefully worked out theological system, based on the same philosophical principles of Moad, Dyad and World Soul (or Demiurg).” Origenes' grote platoonse perspectief dat begint met vrijheid in Gods eenheid en in de schepping leidt tot verwijdering van de oorspronkelijke vrijheid tot het uiteindelijke her-

bouwen.⁶³

Het jonge christendom neemt door Origenes' toedoen een beslissende stap en kent de mens een vermogen toe tot het maken van een keuze die voor de redding noodzakelijk is en die door de geopenbaarde genade ook een echte mogelijkheid is. Dit betekent een radicale sprong naar emancipatie en verantwoordelijkheid. In het christelijk geloof staat de mens op tegen het lot of *fatum*, dat het leven tot dan heeft beheerst en in sommige culturen nog heerst. Hij of zij kan op beslissende wijze het verschil maken, voor zichzelf en voor anderen. De keten van de noodzakelijkheid van alle maatschappelijke verhoudingen is in principe verbroken; de christen staat nog wel met één voet in de noodzakelijkheid van het heden, maar is geroepen burger te zijn van Gods koninkrijk en heeft het Godsrijk als bestemming. Deze emancipatoire notie wordt door Origenes verdedigd. Omdat God bij alle verschillen tussen christenen en stoïcijnen toch door beide als zowel almachtig als voorzienig wordt beschouwd, lijkt het christelijk denken voor dezelfde problemen geplaatst te worden als bij de Stoa. Origenes lost het probleem echter op door een vlucht vooruit: juist omdat God almachtig en voorzienig is heeft de vrijheid een plaats, want Hij kent tevoren onze daden als vrije daden en heeft de keten van oorzaken tevoren op deze vrijheid ingesteld.

Origenes ontkent ter wille van de discussie van zijn stoïcijnse tijdgenoten niet dat de oorzakenketen bestaat, maar terwijl de Stoa het doet voorkomen of God aan de oorzakenketen onderworpen is, maakt Origenes de oorzakenketen afhankelijk van de wil van God, die de oorzakenketen afhankelijk van vrije gebeurtenissen laat zijn. God neemt deze vrijheid op in zijn plan. Hij kent alle toekomstige gebeurtenissen vanaf het begin, maar zijn kennis determineert de toekomstige beslissingen van mensen niet. Zo slaagt Origenes er als eerste in Gods voorzienigheid en menselijke vrijheid te laten samengaan. Zijn systeem maakt een sterke indruk, maar heeft een zwakke plek. Rick Benjamins die zijn dissertatie *Eingeordnete Freiheit* (1993) aan de oplossing van Origenes wijdde, wijst deze zwakte aan:

Origenes' opvatting van de verordening van de wereld is problematisch, omdat niet duidelijk is, hoe God vrije daden kan kennen, voordat deze in de wereldorde worden ingevoegd, terwijl die daden van de wereldorde afhankelijk zijn. De verordening lijkt als volgt gedacht te kunnen worden. Aanvankelijk schept God identieke redelijke wezens, die zich vervolgens uit eigen besluit van hem afwenden en naar mate van hun verwijdering van God verschillend goed of kwaad zijn. Naar aanleiding hiervan schept God de materiële wereld, die dient als opvoedingsplaats van de gevallen wezens. Aannemelijk is dat God na de val van de redelijke wezens kan overzien hoe zij zich onder gegeven omstandigheden in de materiële wereld zullen gedragen en dat God op grond van die kennis de materiële wereld verordent.⁶⁴

stel van de oorspronkelijke vrijheid, is een model waarop Augustinus en Anselmus zullen variëren. H. Küng, *Grote christelijke denkers*, 53. "... vanaf het begin bedreef hij theologie met als bedoeling de verzoening van het christendom en het hellenisme. Beter gezegd: een overdracht van het hellenisme op het christendom, waarbij de christianisering van het hellenisme evenwel ook een hellenisering van het christendom ten gevolge moest hebben." De discussie met de Stoa over heimarmenè past binnen deze algemene tendens van zijn theologie.

63 J.A. McGuckin (red.), *The Westminster Handbook to Origen*, John Knox Press, Louisville, Londen, 2004. "In the beginning of the PEuch (afkorting voor Peri Euches, KW) chapter 5, Origen is concerned to address the issue of how prayer for particular things can be reconciled with the sense that all reality is under God's providential and stable guidance." J.W. Trigg, *Origen*, Routledge, Londen, New York, 2002, 27. "God's *oikonomia* entails an exercise of providence that respects the free choice of rational creatures." Zie ook de verwijzing naar Benjamins (28): "Hendrik Benjamins has recently shown how Origen's understanding of God's *oikonomia* underlies his discussions of freedom of choice."

64 H.S. Benjamins, *Eingeordnete Freiheit. Freiheit und Vorhersehung bei Origenes*, diss., Groningen, 1993, 186.

De vrijheid is bij Origenes reëel, maar is geen doel in zichzelf. Het is een functie van de opvoeding van de ziel. Hier vindt de vrijheid tevens haar beperking. Door de invoeging in de tevoren gekende wereldorde, lijkt onze vrijheid voor het totale verloop er niet toe te doen: wij zijn niet in staat de grote beweging van de geschiedenis door onze beslissingen echt te veranderen. Dit wil zeggen dat Origenes het probleem van de vrijheid ter sprake brengt binnen de voorstellingen over de kringloop van de geschiedenis; de zogenoemde *apokatastasis toon pantoon*.⁶⁵ Eginhard Meijering beschrijft de vrijheid binnen de grote kringloop van Origenes zo:

Achter Origenes' uiteenzettingen hieromtrent (m.b.t. Celsus, KW) schuilt het geloof dat God de macht heeft om alles tot zich terug te brengen. Origenes, de grote verdediger van de vrije wil van de mens, heeft een nog groter vertrouwen in de macht van de wil van God. God voltooit al het werk van de mens dat uit vrije wil wordt verricht, en uiteindelijk heeft God volgens hem het meeste bewerkt, als de mens de hoogste staat van Godegelijkvormigheid in de zaligheid bereikt. God spaart, om zo te zeggen, buiten zichzelf een ruimte uit, waarin de mens in vrijheid moet handelen, werkt wel op de mens in zodat hij door die ruimte heen, weer tot God kan komen, waar hij geen misbruik van de hem verleende vrijheid kan en wil maken. Een subjectieve vroomheid speelt bij de mysticus Origenes een grote rol, maar deze subjectiviteit ligt besloten in de objectiviteit van het handelen van God, die met zijn wil alles tot het door hem bestemde einde, de door hem voorbereide voleinding zal voeren.⁶⁶

Zo biedt Gods wil ruimte aan, maar prevaleert ook over menselijke vrijheid. Menselijke wil en vrijheid zijn ingekaderd in Gods wil en in een door deze goddelijke wil vastgesteld wereldgebeuren. Het gaat bij Origenes altijd om vrijheid binnen het grote door God bepaalde geheel, maar deze visie is niet zonder problemen. De vraag is namelijk of een ingekaderde of ingeperkte vrijheid een echte vrijheid kan zijn. Onze vrijheid zoals Origenes zich die voorstelt, kan in een modern beeld worden vergeleken met de vrijheid van muizen in een laboratorium, die voor bepaalde keuzen worden geplaatst en daarvan leren. De grote context waarbinnen alles plaatsvindt, kunnen zij niet bepalen of veranderen. Bovendien verandert hun vrijheid de uitkomst van het onderzoek niet en zo lijkt de vrijheid van de muizen zonder gevolgen te blijven. Dat de menselijke vrijheid een ingekaderde vrijheid is als die van muizen is binnen de heilsgeschiedenis is voor Origenes geen beklemmende gedachte, omdat zelfs een verkeerd gebruikte vrijheid de volstrekt positieve uitkomst niet zal kunnen verhinderen. Voor ons moderne levensgevoel is dit beslist anders, daar wij vrezen dat onze vrijheid er toe kan leiden dat de wereld te gronde wordt gericht.

Origenes bleef dicht bij de kosmische opvattingen van de Stoa omdat hij het wereldgebeuren eveneens als cyclisch en gedetermineerd zag, maar binnen de noodzakelijke opeenvolging van de zich herhalende cycli gaf hij een plaats aan de vrijheid van de mens waardoor de mens vrij werd van het onveranderlijke lot en het daarmee gepaard gaande tragische levensbesef. De menselijke vrijheid is bij Origenes een voorziene vrijheid. Het idee dat God bij het inrichten van de wereld onze vrijheid voorzien en opgenomen heeft, is voor de latere patres zoals Augustinus als de oplossing van het compatibiliteitsprobleem blijven gelden. Ook Anselmus blijkt deze eenmaal gevonden oplossing te kennen en te gebruiken als oplossing van de compatibiliteit van vrijheid en voorzienigheid. Wij zijn, zo

65 Cf. Handelingen 3, 21: "Hem moest de hemel opnemen tot de tijden van de wederoprichting aller dingen waarvan God gesproken heeft bij monde van zijn heilige profeten, van oudsher." (NBG, 1951)

66 E. Meijering, *Van Irenäus tot Barth: Klassieke gestalten van christelijk geloven en denken*, Kok, Kampen, 2008, 50.

schrijft Anselmus eeuwen later, zelfs noodzakelijk vrij, omdat God weet dat ik zondaar zal zijn en wel zonder noodzaak, of dat niet zal zijn.⁶⁷

In het algemeen was de laatantieke periode een periode van cultureel pessimisme; beter kon het niet worden volgens het algemene besef, de glorie van het Romeinse rijk lag in het verleden. Epictetus was, hoewel als erkende wijze en betrokken in de hoogste keizerlijke kringen, een slaaf, later een vrijgelatene. Terwijl verandering van zijn statuut voor hem niet was weggelegd, bleef hem die bepaalde innerlijke vrijheid die hij dan ook verregaand benutte, maar die alleen tot resignatie kon leiden. Zo werden maatschappelijke en persoonlijke nood tot een ethische deugd gemaakt. Deze uitzichtloze mentaliteit moest wel in conflict geraken met de boodschap van heil en bevrijding van Godswege.

De sterkte van het determinisme uit de klassieke periode is het allesomvattende karakter van de ijzeren greep van noodzakelijkheid op de werkelijkheid. Tegenover deze sterkte van het determinisme staat een grote zwakte: de grote mate van consistentie betekent ook staat een grote mate van geslotenheid. Het klassieke determinisme kan zich er niet mee tevreden stellen te wijzen op oorzaken die ons denken en handelen bepalen, want dat wij de wereld als een causale wereld interpreteren, is niet omstreden. De kwestie is niet dat wij in *sommige* opzichten en *min of meer* door voorafgaande oorzaken bepaald zijn in ons denken en handelen, maar of wij het *geheel* zijn en in *ieder* opzicht. In het determinisme moeten alle ramen en deuren gesloten blijven.

De Stoa probeerde het determinisme zo consequent mogelijk vol te houden, maar moest niettemin tal van concessies doen om een ruimte voor menselijk verantwoordelijkheid te scheppen. Belangrijke vertegenwoordigers van deze richting die door Williams worden genoemd, geven de mens de mogelijkheid te doen of te laten.⁶⁸ Deze concessies trachtte men te funderen op de onwetendheid van mensen, maar deze poging kan alleen een psychologische vrijheid opleveren. Het oorspronkelijke strenge causale determinisme van de Stoa verdraagt zich niet met werkelijke vrijheid en verklaart deze tot een illusie.⁶⁹ Samenvattend: het Stoïcijnse determinisme ontleende haar kracht aan de alomvattendheid van de oorzakenketen waarmee de wereld verklaard en begrepen kan worden, maar faalde door de inherente wereld- en levensontkenning die wegens haar onnatuurlijkheid niet door te voeren is.⁷⁰ Zoals Frankena stelt, geldt de geslotenheid en de dwang die uitgaat van de oorzakenketen voor het moderne determinisme veel minder. De stelling dat moderne determinisme elke vrijheid uitsluit, blijkt bij nader inzien niet waar te zijn.

2.6 Compatibilisme

We beginnen de bespreking van het filosofisch compatibilisme met een algemene omschrijving. De

67 *De concordia*, Schmitt II, 246: “praescit deus me peccatum sine necessitate vel non peccatum.”

68 Williams, *Love*, 13. In het schema wordt niet alleen Aristoteles (geen Stoïcijn) aangehaald, maar ook Epictetus (Stoïcijn): “Zeus gave you this faculty of impulse to act and not to act, of will to get and will to avoid.” Zie ook H.S. Benjamins, *Eingeordnete Freiheit*, 20: “Chrysippus versuchte auf Grund seiner Untersuchung der Arten der Ursachen die Vereinbarkeit der Entscheidungsfreiheit mit der *heimarmene* zu behaupten und mit seinem Begriff des Möglichen die Notwendigkeit der schicksalsbestimmten Ereignisse zu verneinen.”

69 Namelijk door de vrijheid te funderen op onwetendheid: weliswaar ligt alles vast, maar omdat we dit niet weten, lijken er nog alternatieven te zijn. Benjamins, *Eingeordnete Freiheit*, 21.

70 A. Schweitzer, *De wereldbeschouwing der Indische denkers*, vertaling J. Eigenhuis, Tjeenk Willink, Haarlem, 1935, 3. Het onderscheid dat Schweitzer in dit werk maakt tussen wereld- en levensbevestiging en wereld- en levensontkenning lijkt ons verhelderend, al komen geen van beide ooit ergens in zuivere vorm voor, zoals Schweitzer zelf stelde. Het zijn de twee ethische polen waartussen de wereld- en levensbeschouwingen zich bewegen.

Stanford Encyclopedia of Philosophy beschrijft compatibilisme aldus:

Compatibilism offers a solution to *the free will problem*. This philosophical problem concerns a disputed incompatibility between free will and determinism. *Compatibilism* is the thesis that free will is compatible with determinism. Because free will is typically taken to be a necessary condition of moral responsibility, compatibilism is sometimes expressed in terms of a compatibility between moral responsibility and determinism.⁷¹

Vanwege de evidente bezwaren tegen de ontkenning van contingentie wordt al snel naar oplossingen gezocht die een samengaan van determinisme en vrijheid mogelijk maken: het compatibilisme. Compatibilisme is daarmee een uitbreiding van het determinisme die de hoofdbedoeling daarvan in tact laat. Compatibilisme is in principe slechts de veronderstelling dat determinisme en vrijheid elkaar verdragen. Het kan in theologische context ook het samengaan van Gods providentie en predestinatie met menselijke vrijheid betekenen. Over de wijze waarop dit samengaan gedacht kan worden, kunnen grote verschillen bestaan; het gaat er alleen maar om dat twee uitgangspunten die op het eerste gezicht een tegenstelling vormen, toch aan elkaar gepast worden en voor het geloof dan niet langer een blokkade vormen. In de filosofie is sprake van compatibilisme als wordt vastgehouden aan een causaal wereldbeeld waarin gebeurtenissen noodzakelijk gebeuren zoals ze gebeuren, waarbij men om morele indifferentie te voorkomen een van de causaliteit vrijstaande wil aanneemt. In de theologie is de uitzondering die de mens daarmee vormt, gemakkelijker te verklaren dan buiten de theologie. Zowel Augustinus als Anselmus hebben zich met dit probleem beziggehouden en gesteld dat de mens geschapen is met een beginsel van vrijheid en de mogelijkheid wijs en rechtvaardig te leven. Zoals we boven al zagen, heeft Kant een poging gedaan een dergelijk beginsel vanuit de natuurlijke hoedanigheden van de mens te verklaren. God is bij hem niet meer de schenker en garant van de vrijheid en dit is de eerste haarscheur tussen Gods orde en de morele orde; in principe kunnen we sindsdien zonder God moreel juist handelen.

De oplossing van het klassieke compatibilisme gaat terug op Thomas Hobbes (1588–1679). Om morele verantwoordelijkheid te kunnen handhaven, moet een vorm van vrijheid erkend worden en dit doet Hobbes dan ook in zijn bekend geworden omschrijving van menselijke vrijheid: “No liberty can be inferred to the will, desire, or inclination, but the liberty of the man; which consisteth in this, that he finds no stop, in doing what he has the will, desire, or inclination to do.”⁷² De vrijheid is het vermogen om te doen wat men wil, en men let daarbij, anders dan bij de libertaire vrijheid, niet op alternatieven. Alternatieven roepen niet zonder meer vrijheid op; die is voor Hobbes gelegen in het vermogen de realisatie zijn verlangens te bewerken. Hobbes beschrijft daarmee de vrijheid in de situatie dat men een keuze heeft gemaakt. Om dit met een eigen voorbeeld voorstelbaar te maken: het gaat niet om de vrije keuze tussen verschillende sporten, maar om de vrijheid de sport van keuze uit te oefenen. Wie daarmee doorgaat, geeft een demonstratie van haar of zijn vrije wil. Daarom is de vrijheid van Hobbes' compatibilisme op te vatten als een vervolg op de libertaire vrijheid, de eerste vrijheid beschrijft hoe we er aan toe zijn voor er een keuze is gemaakt, de tweede, de compatibilistische vrijheid van Hobbes beschrijft onze situatie na de keuze; de alternatieven zijn niet meer aan de orde, maar daarmee is de vrijheid niet achter de horizon verdwenen, de vrijheid is nu geactualiseerd. De beschrijving van Hobbes heeft veel trekken van de materiële vrijheid; men is vrij te doen wat men

71 Michael S. McKenna, “Compatibilism,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/compatibilism/>.

72 T. Hobbes, *Leviathan* (1651), Penguin Books, London, 1968.

verlangt te doen, zonder dat de oorzaak van het verlangen ter sprake komt. Men kan in deze theorie dus volkomen bepaald zijn en toch een materiële vrijheid genieten. De compatibiliteit van determinisme en vrijheid is bij Hobbes inzichtelijk gemaakt. Het is niet tegenstrijdig vol te houden dat men in aanleg en verlangen gedetermineerd is en vrij om aan aanleg en verlangens uiting te geven. Het compatibilisme van Hobbes heeft dus een idee van materiële vrijheid als consequentie en resultaat.

Het klassieke compatibilisme beschrijft vrijheid niet als een keuze tussen alternatieven, maar als de mogelijkheid in een eens gekozen richting voort te gaan, zonder daarin gehinderd te worden. Deze vrijheid lijkt op de anselmiaanse vrijheid die bestaat in het leven naar Gods wil door de samenwerking tussen genade en menselijke aanleg. Niemand is gedwongen te zondigen, zo Augustinus en Anselmus, en al helemaal niet om het goede te doen, maar de vrijheid wordt alleen door het laatste gerealiseerd.

Samengevat: volgens Hobbes hebben we in de causale werkelijkheid het vermogen te doen en laten wat we willen, maar ten opzichte van dat wat we willen staan we dan nog niet vrij. Hobbes' vrijheid is de vrijheid van handelen. Er is zeker een overeenkomst te vinden in Hobbes' vrijheidsopvatting als niet gehinderd worden in te doen wat men wil en de anselmiaanse opvatting dat wij op geen enkele manier verhinderd worden om de rechtheid te bewaren en vrij zijn zolang wij dit doen. Deze anselmiaanse vrijheid heeft een uitgesproken ethisch karakter; Anselmus zou een mens die doorgaat met kwaad doen niet vrij noemen omdat die mens daartoe in staat is en niet gehinderd wordt, maar met de Schrift een "slaaf van de zonde." Eigenlijk spreekt Anselmus met twee woorden over vrijheid, waarbij het hem vooral om de vrijheid gaat waarin mensen door genade worden gesteld. In de bespreking van de problematiek van goddelijke voorzienigheid en menselijke vrijheid grijpt hij echter naar een meer algemeen gedeelde opvatting van vrijheid die niet ethisch is. De noodzakelijkheid waaraan de wereld is onderworpen is volgens Anselmus niet verplichtend en neemt de vrijheid niet weg. De achterliggende reden is een verschil in perspectief: God kent alle toekomstige gebeurtenissen, maar wij kennen ze meestal niet en daarom ligt wat voor God vaststaat, voor mensen nog niet vast. We zullen deze standpunten bij de bespreking van *De concordia* nog nader leren kennen. In feite weet Anselmus het samengaan van causale noodzakelijkheid met vrijheid beter te funderen dan Hobbes die vrijheid constaterend aanneemt. Voor Anselmus kent de mens wegens zijn bestemming een onvervreembare vrijheid, daarmee is het dus een teleologische vrijheid. Anselmus stelt zich in *De concordia* op het standpunt dat de oorzaken van gisteren de gevolgen van vandaag noodzakelijk hebben gemaakt en dat dit ook voor de toekomst geldt: wat dan zal zijn, zal noodzakelijk zo zijn, maar hij ontkent dat deze noodzaak ons verplicht of onze vrijheid wegneemt.

2.7 Contingentie en synchrone contingentie

Dan is er nog het begrip contingentie dat inhoudt dat de wereld anders had kunnen zijn dan deze nu is. We beginnen met de omschrijving die Huib Hubbeling gaf in zijn *Einführung in die Religionsphilosophie*: "Kontingenz ist das, dessen Nichtexistenz wenigstens gedacht werden kann", en: "Etwas ist Kontingent wenn es möglich, aber nicht notwendig ist."⁷³ Contingentie sluit noodzaak uit; wat contingent is, is niet-noodzakelijk zo. Omgekeerd wordt gesteld dat wat noodzakelijk is, ook mogelijk is, maar niet niet-mogelijk is. Wat noodzakelijk is, is dus niet contingent, al is het wel mogelijk. Er bestaat dus een noodzakelijke mogelijkheid en een contingente mogelijkheid, pas dit laatste is contin-

73 H. Hubbeling, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1981, 88, 184. Verscheen in het Nederlands als *Denkend geloven*, Kok Kampen, 1976.

gentie, volgens Hubbeling. Het voorbeeld van de zwarte Ford maakt dit duidelijk: de oude Fords waren zwart vanwege de door Henry Ford in het productieproces toegepaste sneldrogende lak die alleen in zwart beschikbaar was. De Fords waren noodzakelijk zwart, maar niet gedwongen zwart. De mogelijkheid van een ander kleurenschema bleef open en dit heet contingentie.

Dat we in een contingente werkelijkheid leven staat volgens Anselmus niet op gespannen voet met geopenbaarde waarheden over wat de toekomst zal brengen. Nogmaals de *Stanford Encyclopedia of Philosophy* :

In discussing statements such as ‘What is known by God necessarily takes place’, Anselm of Canterbury (1033–1109) distinguished between the antecedent and consequent necessity of things which are known. The latter is the necessity of a thing’s actuality which is caused by the actuality of the thing itself. The former is the necessity by which a thing exists because of an external cause (*Cur Deus homo* 2.17, 125.6–126.2). Neither antecedent knowledge nor antecedent truth has a compelling effect on things. In explaining Mary’s believing the truth of a prophetic statement concerning the death of Christ, Anselm writes: “Therefore, since her faith was true faith it was necessary that things would be as she believed. But if you are once again disturbed by my saying “It was necessary...”, then remember that the truth of the virgin’s faith was not the cause of his dying freely but that her faith was true faith because this was going to happen. (*Cur Deus homo* 2.17, 124.27–125.3) Anselm thought that future contingent statements based on divine revelation were true without deterministic implications.⁷⁴

Met een beroep op Duns Scotus wordt gesproken van *synchrone contingentie*. Eenvoudig gezegd betekent dit dat alternatieven niet alleen hadden kunnen zijn, maar nog altijd kunnen zijn en realiter naast elkaar voortbestaan. Nog eens met het voorbeeld van de T-Ford: het gehele kleurenschema bestaat naast de gerealiseerde stand van zaken nog voort; de zwarte uitvoering blijft optioneel. Het is een uitspraak over de werkelijkheid waarin wij leven die niet noodzakelijk zo is als wij die nu ervaren. De synchrone contingentie relativeert daarmee onze visie op de werkelijkheid en verbiedt ons die als de enig mogelijke te zien. Antonie Vos en de door hem geïnitieerde *Researchgroup Duns Scotus* ziet de franciscaanse theoloog Johannes Duns Scotus (1266–1308) als degene die *de* synchrone contingentie in de westerse theologie heeft geïntroduceerd.⁷⁵ Duns heeft, schetsen Beck en Veldhuis samenvattend: “... de theologie willen vrijwaren van het kosmologisch noodzakelijkheidsdenken van de aristotelische filosofen en daarbij nieuwe begrippen van vrijheid, contingentie, personaliteit en individualiteit ontwikkeld.”⁷⁶ Het gaat om een na-anselmiaanse ontwikkeling, want in zijn elfde eeuw was Aristoteles nog maar fragmentarisch bekend.

In de *Researchgroup Duns Scotus* wordt synchrone contingentie gezien als een methode om het inzicht in de opvattingen van de patres te vergroten.⁷⁷ Uit de informatie van de groep op hun website,

74 Simo Knuuttila, “Medieval Theories of Future Contingents”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2015 Edition), Edward N. Zalta (red.), <http://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/medieval-futcont/>.

75 “Almost twenty-five years ago in 1981, I showed how the main concepts of John Duns Scotus’ theory of science constitute a coherent web of ideas based on his central logical and ontological innovations, and utilizing the basic notion of synchronic contingency as a matrix in his theory.” A. Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006, preface, x.

76 A.J. Beck, H. Veldhuis (red.), *Geloof geeft te denken: Opstellen over de theologie van John Duns Scotus*, Van Gorcum, Assen, 2005, 1, 2.

77 Zoals blijkt uit de website “Onderzoeksgroep Johannes Duns Scotus”, <http://www.dunsscotus.nl>: “In 1981 promoveerde Antonie Vos, docent aan de theologische faculteit te Utrecht, op het proefschrift *Kennis en Noodzakelijkheid* (Utrecht),

blijkt dat uitgegaan wordt: "... van Lectura I 39, de sleuteltekst van Scotus waarin hij voor het eerst zijn fundamentele theorie van contingentie en vrijheid ontwikkelt. Van daaruit verbreedde zich het aandachtsveld naar andere thema's en teksten." De theorie heeft wat betreft de onderzoeksgroep een veel bredere geldigheid en kan het ogenschijnlijk tegenstrijdige spreken van Augustinus over vrijheid verhelderen. Terwijl Antonie Vos zich is blijven concentreren op Duns Scotus, gingen de leden van de onderzoeksgroep met de resultaten aan de slag op hun veld van onderzoek; daarbij nam Nico den Bok de uitbreiding naar Augustinus voor zijn rekening. Augustinus heeft namelijk "belangrijke voorzetten" in deze richting gegeven.⁷⁸ Zoals we in het vorige hoofdstuk hebben besproken, leverde Tka-chenko recentelijk een bijdrage aan het onderzoek naar Anselmus.

Het begrip synchrone contingentie is de gelijktijdige geldigheid van alternatieve mogelijkheden: als P gekozen is, blijft $\neg P$ als parallelle mogelijkheid bestaan. Deze theorie is een latere doorontwikkeling van een inzicht dat we al bij Anselmus vinden, namelijk de gedachte van *subsequente noodzakelijkheid*. Volgens deze theorie is bijvoorbeeld een hek, als het eenmaal groen is geschilderd, op subsequent noodzakelijke wijze groen. Eenmaal groen geschilderd kan het hek niet ook bruin zijn op grond van de basisregel van de klassieke logica *P vel $\neg P$* . Synchrone contingentie betekent dat het hek op ieder moment mogelijk groen, mogelijk elke andere kleur als eigenschap heeft. Maar welke betekenis kan deze "ontologische innovatie" voor de theologie en het vrijheidsdenken hebben?

Het antwoord is dat het voortbestaan van de verschillende mogelijkheden een garantie is dat de werkelijkheid niet fysisch gedetermineerd is. De werkelijkheid heeft een open karakter. Het groen geschilderde hek is niet langer noodzakelijk groen, maar is omdat de mogelijkheid van een andere kleur blijft voortbestaan, op ongedwongen wijze mogelijk groen. Het hek heeft in de terminologie van de *Researchgroup Duns Scotus* een *formele vrijheid* van groen zijn die permanent is. Want wordt het hek overgeschilderd in een andere kleur, dan heeft het hek die andere kleur als eigenschap, terwijl groen als mogelijkheid blijft gelden. Hoewel dit een wat vreemde manier van denken lijkt, is de waarde ervan het besef dat onze waarneming geen absolute zekerheid geeft en een openheid voor nog verborgen kanten van de werkelijkheid. De theorie van de synchrone contingentie opent de mogelijkheid van de talloze mogelijke parallelle werelden. Voor God zouden er synchrone werelden zijn met hekken en Fords in alle mogelijke kleurencombinaties, waarbij bij iedere keuze steeds een afsplitsing plaatsvindt.

De vraag hoe de theorie van synchrone contingentie zoals die in de onderzoeksgroep John Duns Scotus is ontwikkeld, zich verhoudt tot het denken van Anselmus, is niet eenvoudig te beantwoorden. In het scotisme dat door Antoon Vos en zijn onderzoeksgroep is ontwikkeld, spelen allerlei bezorgdheden mee die pas in de tijd na Anselmus urgent zijn geworden, met name in de moderne tijd. Het gaat dan bijvoorbeeld over natuurwetenschappelijk denken van waaruit de gedachte van fysisch determinisme opkwam. Ook is in de moderne tijd het begrip van causaliteit sterk veranderd. De wereld kan in een modern natuurwetenschappelijk wereldbeeld (tenminste, voor Einstein) maar op één manier zijn. Elke stand van de werkelijkheid veroorzaakt op noodzakelijke wijze de volgende stand van de werkelijkheid. Dat is wat in veel gevallen bekend is geworden met de term 'determinisme'. Het is echter nog maar de vraag of Anselmus zich met zijn spreken over antecedente en subsequente

waarin het denken van Johannes Duns Scotus een cruciale plaats inneemt. In diezelfde tijd verzamelde hij een groep leerlingen om samen met hen het werk van Scotus te bestuderen. Zo ontstond er een werkgroep die om te beginnen studie maakt van *Lectura I 39*, de sleuteltekst van Scotus waarin hij voor het eerst zijn fundamentele theorie van contingentie en vrijheid ontwikkelt. Van daaruit verbreedde zich het aandachtsveld naar andere thema's en teksten."

78 N. den Bok, "In vrijheid voorzien: Een systematisch-theologische analyse van Augustinus' teksten over voorkennis en wilsvrijheid", *Bijdragen: Tijdschrift voor Filosofie en Theologie* 56,1995, 40–60.

noodzakelijkheid wel op dat terrein begeeft. Voor Anselmus gaat het er toch vooral om, zoals we in de volgende hoofdstukken uitvoerig zullen bespreken, dat noodzakelijkheid nog geen dwang van buitenaf impliceert. Als God weet wat wij in de toekomst gaan doen, of zelfs als God van tevoren besluit dat wij tot heil worden gepredestineerd, dan, zo betoogt Anselmus, betekent dat nog niet dat God ons van buitenaf dwingt tot bepaalde handelingen. Welke metafysische vooronderstellingen er precies nodig zijn ten aanzien van de werkelijkheid waarin wij ons bevinden om een dergelijke stelling te kunnen volhouden, heldert Anselmus niet op. Hij gaat ervan uit dat wij in vrijheid kunnen handelen. Daarmee is een tot op zekere hoogte open werkelijkheid verondersteld, maar het karakter van die werkelijkheid of de metafysische vooronderstellingen die daartoe vereist zijn, worden door Anselmus besproken noch opgehelderd.

2.8 *Libertaire vrijheid*

Als we de werkelijkheid als synchroon contingent zien, bestaan er alternatieven van handelen waar wij tussen kunnen kiezen. De theorie van de libertaire vrijheid ziet in het voorhanden zijn van gelijkwaardige alternatieven in verhouding tot ons vermogen een ongedwongen keuze te maken de vrijheid ontstaan. Deze vrijheid is vervolgens de noodzakelijke voorwaarde voor verantwoordelijkheid. Voor de keuze gesteld tussen A of B heeft de libertaire vrije idealiter geen vooringenomenheid. De libertaire vrijheid is een vrijheid van zowel uiterlijke als innerlijke factoren, die tenslotte niet los van elkaar staan. In dit type vrijheid zit beslist een emancipatoire notie; het is niet de bedoeling dat de libertaire vrije zich door traditionele waarden laat bepalen. Uit de navolgende omschrijving blijkt dat het bijna vanzelf spreekt dat goddelijke providentie in mindering komt op menselijke vrijheid, hetgeen vanuit Bijbels-theologisch perspectief wel het grote misverstand van onze tijd mag heten. Een omschrijving van libertaire vrijheid is:

Libertarian free will means that our choices are free from the determination or constraints of human nature and free from any predetermination by God. All “free will theists” hold that *libertarian freedom* is essential for moral responsibility, for if our choice is determined or caused by anything, including our own desires, they reason, it cannot properly be called a free choice. Libertarian freedom is, therefore, the freedom to act contrary to one’s nature, predisposition and greatest desires. Responsibility, in this view, always means that one could have done otherwise.⁷⁹

Het verschil tussen libertaire vrijheid en de vrijheid van Hobbes’ compatibilisme is het verschil tussen het moment en de akt van het kiezen tegenover de vrijheid van het ongehinderd nastreven van een eenmaal gemaakte keuze. Dit type vrijheid stelt minder hoge eisen dan de libertaire vrijheid die al snel op praktische grenzen stuit. Mensen zijn uiteraard nooit vrij van al hun verlangens, hun aangeleg en verstand, los van enige traditie en vrij van iedere vooronderstelling. Een dergelijk wezen zal nooit tot een keuze komen, daar het aan ieder motief daartoe ontbreekt. Volkomen libertaire vrijheid zal dan ook niet mogelijk zijn, maar men kan zijn of haar motieven onderzoeken en afwegen. Aldus kunnen zij net als bepaalde gewoonten en neigingen overstege worden om een hoger niveau van vrijheid te bereiken. Het is hier niet de plek om dit nader te onderzoeken, maar mogelijk is er een

79 Zoals bijvoorbeeld gegeven op de website Theopedia, “Libertarian free will”, http://www.theopedia.com/Libertarian_free_will.

verband tussen dit filosofisch concept van libertaire vrijheid en de psychologische notie dat inzicht in de eigen beweegredenen een grotere vrijheid schept.

In de *contextuele therapie* van Ivan Nagy bijvoorbeeld, neemt de bewustmaking van de verborgen loyaliteiten in familieverbanden een belangrijke plaats in; pas als we die ons bewust zijn kunnen we onze houding in vrijheid bepalen. De libertaire vrijheid zou een vrijheid zijn waarin dergelijke verbondenheden en loyaliteiten niet meer naar hun eigen aard en kracht werken, maar tegen andere factoren afgewogen worden en zo worden wij in een ethisch-neutrale sfeer binnengeleid.⁸⁰ Volgens het idee van libertaire vrijheid kan de mens zijn eigen voorkeuren onderzoeken en onder ogen zien. De mens heeft daarmee de unieke mogelijkheid tegen de *prima facie* wil in te gaan en bijvoorbeeld besluiten niet meer te willen roken. Het is daarmee een vrijheid die ontstaat door reflectie en bezinning waarmee de mens zich van het dier onderscheidt. Door de vraag aan de orde te stellen waarom we eigenlijk willen wat we willen, om het met psychologische termen te zeggen: door deze motieven in de sfeer van het bewuste te trekken, komen de alternatieven in beeld die voor libertaire vrijheid zo kenmerkend zijn. Dat is dan ook het tweede kenmerk: dat er alternatieven zijn waartussen gekozen kan worden. Ik hoop enigszins duidelijk te hebben gemaakt dat deze alternatieven zich juist voordoen als gevolg van reflectie op en afstandelijkheid ten opzichte van het eigen willen. In de materiële wil zoals bij Hobbes gaat het om onbelemmerde vermogen van de wil zonder meer, zonder dat zich alternatieven hoeven voor te doen.

2.9 Formele en materiële vrijheid

Formele vrijheid is de onvervreembare vrijheid naar onze voorkeur te willen, terwijl materiële vrijheid inhoudt in dat de mogelijkheid openstaat het gewilde te realiseren. Bij Anselmus vinden we dit onderscheid onder andere bewoordingen waar hij spreekt over de wil die onverdeeld zijnde niet overwonnen kan worden, terwijl diezelfde wil zich toch de rechtheid niet kan verschaffen wanneer hij die heeft verlaten. We hebben dus wel een belang bij dit onderscheid, hoewel we niet meegaan in alle implicaties die er door de school van Antoon Vos aan worden verbonden. In deze paragraaf wordt het onderscheid tussen *formele* versus *materiële* vrijheid besproken zoals dit wordt gebruikt in de groep rond Antonie Vos (1944) en ontwikkeld is op grond van een intensieve bestudering van het werk van Johannes Duns Scotus. Vervolgens zullen we ons kort vanuit onze studie naar Anselmus tot dit onderscheid verhouden.

Het onderscheid tussen *formele vrijheid* en *materiële vrijheid* zou bij Augustinus herkenbaar aanwezig zijn. Duns Scotus past volgens Vos namelijk in de augustijnse, niet-aristotelische lijn: "... broadly scotist means in particular Augustinian, in combination with a will based doctrine of God, including true contingency and a central position for will, individuality and freedom."⁸¹

De theorie van synchrone contingentie heeft belangrijke consequenties voor het augustijnse denken als we die betrekken op de fundamentele werkelijkheid van zonde. Volgens Augustinus zijn we subsequent noodzakelijk zondaar op grond van de eerste zonde die zich als "erfzonde" door de geslachten voortzet en hij gaat nadrukkelijk in tegen de visie van Pelagius die in die eerste zonde vooral een slecht voorbeeld ziet. Bij Augustinus is de zonde meer dan alleen accidenteel; we hebben in dit

80 M.A. van Rhijn, J.N. Meulink-Korff, *De Context en de Ander: Nagy herlezen in het spoor van Levinas met het oog op pastoraat*, Boekencentrum Zoetermeer, 1998, bijv. 165: "De verbondenheid en zorg krijgt betekenis en geeft betekenis vanuit wat als 'justice' wordt gekwalificeerd."

81 A. Vos, *Philosophy of Duns Scotus*, 1.

opzicht dan ook geen keuze. Toch veronderstelt de theorie van de synchrone contingentie dat op metafysisch niveau een alternatieve mogelijkheid formeel niet afgesloten is. We worden immers niet gedwongen te zondigen, we kunnen willen vrij van zonde te zijn. Daardoor hebben wij blijkbaar toch een formele vrijheid. Helaas hebben we er weinig gemak en veel last van. Immers, omdat formele vrijheid altijd bestaat, kan men zich nooit beroepen op de dwingende noodzaak op grond van het ontbreken van materiële vrijheid. De formele vrijheid is een puur titulaire vrijheid, zoals een sergeant-titulair wel de rang, maar niet de bevoegdheden van een sergeant geniet. In dat laatste voorziet namelijk de *materiële vrijheid*. Dit wordt onder meer duidelijk uit wat Eef Dekker daarover zegt. Eef Dekker houdt de formele vrijheid voor een geabstraheerde vrijheid, dat wil zeggen: geabstraheerd van de situatie. Het onderscheid formele vrijheid – materiële vrijheid vindt hij terug in de *Sententiën* van Petrus Lombardus:

Deze auteur maakt een onderscheid tussen vrijheid van noodzakelijkheid en vrijheid van zonde. We kunnen dit onderscheid vertalen als het onderscheid tussen formele en materiële vrijheid, of tussen geabstraheerde vrijheid en gesitueerde vrijheid. Onder de formele of geabstraheerde vrijheid versta ik het ingeschapen vermogen van de mens om vrije keuzes te maken (een object te willen, terwijl het ook mogelijk is om een ander object te willen in plaats van dat object).⁸²

Formele vrijheid is dus volgens Dekker, lid van voornoemde *Researchgroup*, twee dingen: situationeel niet gedwongen zijn en qua aanleg in staat zijn. Pas als men kan effectueren wat men wil, is er sprake van materiële vrijheid. Van formele vrijheid is sprake, als de werkelijkheid van dien aard is dat ik metafysisch in staat zou zijn ofwel de ene ofwel de andere keuze te maken. Vrije keuzes zijn ook volgens Dekker keuzes tussen alternatieven die in het voorteken van synchrone contingentie staan: alternatieve mogelijkheden moeten voortdurend en parallel aan elkaar voortbestaan. Het is Duns Scotus die deze synchrone parallelliteit voor het eerst scherp in het theologische vizier kreeg. Zoals hierboven al aangegeven, houdt Anselmus zich niet met deze vragen bezig.

Nico den Bok noemt de formele vrijheid bij zijn bespreking van Augustinus: het vrije wilsoordeel. Dit vrije wilsoordeel zou bij Augustinus voorkomen onder de naam *liberum arbitrium*. De *bona voluntas* zou corresponderen met het materiële vrijheidsbegrip. Den Bok: “Uit een analyse van Augustinus’ genadeleer blijkt dat hij aanneemt dat ook na de zondeval het vrije wilsoordeel (*liberum arbitrium*) bestaat en functioneert.”⁸³ Als we Den Bok op dit punt direct al even mogen onderbreken: we zullen er zeker rekening mee moeten houden dat bij Augustinus met name in *De libero arbitrio*, verschillende wils- en vrijheidsbegrippen door elkaar lopen die wij gescheiden zouden willen houden. Zo is er bij Augustinus wel degelijk een vrije wil als het ware voor huishoudelijk gebruik waarmee we van alles kunnen, behalve er recht en vroom mee leven. Het verwarrende bij Augustinus is dat wij tot dat laatste niet meer in staat zijn, terwijl het *liberum arbitrium* nu juist daarvoor is gegeven.

82 E. Dekker, “Vrijheid in meervoud: Over drie verschillende interpretaties van Duns Scotus’ theorie van wilsvrijheid”, in: A.J. Beck, H. Veldhuis (red.), *Geloof geeft te denken*, 106.

83 Den Bok, “In vrijheid”, 55. De bedoelde analyse is die in: “Gelukkig wie bestemd is tot geloof: Een systematisch-theologische analyse van Augustinus’ verkiezingsleer in relatie tot de menselijke wilsvrijheid”, *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 48 (1994), 192. Daar geeft Den Bok deze opvatting als conclusie: “Elders ben ik tot de conclusie gekomen, dat in elk geval Augustinus’ gedachten over genade tot in zijn laatste geschriften toe ruimte laten voor het vrije wilsoordeel van de mens.”

Den Bok noemt een aantal augustijnse kenmerken van de wil: de wil is bij Augustinus een zelfveroorzakende kracht en is in die zelfbepaaldheid vrij. Een zeer positieve uitspraak van Augustinus over deze kenmerken zelfbepaaldheid vinden we in *De libero arbitrio*: “Voluntas igitur nostra nec voluntas esset nisi esset in nostra potestate.”⁸⁴ (De wil zou daarom niet onze wil zijn, wanneer deze niet in onze macht zou zijn.) Hier spreekt Augustinus van de wil zoals deze zich aan ons voordoet; een fenomenologische wil. Deze fenomenologische wil is voor Augustinus geen maskerade van de goddelijke wil (zo Rogers) en is evenmin op de wijze van een vallende steen onderworpen aan de causaliteit van de natuur zoals in de Stoa, maar is *voluntarius*, aldus Den Bok.⁸⁵

Nu moeten we de stap naar de contingentie maken. Een menselijke wil die *voluntarius* is, veronderstelt contingentie. Nico den Bok sluit aan bij de opvatting dat God een onfeilbare kennis van toekomstige gebeurtenissen heeft, inclusief de dingen die niet Hij, maar de mens vrijelijk voortbrengt.⁸⁶ Ter vergelijking: de contingentie die hier verondersteld wordt, verschilt hemelsbreed van Origenes' strenge causaliteit van de *heimarmene*, waarin onze tevoren door God als vrij gekende daden zijn opgenomen. “Augustinus gespreksgenoten namen aan, (...) dat God de toekomst kent omdat Hij de structuur van oorzaken in de kosmos kent. We hebben gezien, dat Augustinus de veronderstelling van zijn opponenten overneemt en vervolgens toevoegt, dat de wil óók een oorzaak is.”⁸⁷

Gods onfeilbare voorkennis heeft op feitelijkheden betrekking, maar ook op onze *status salutis*: “Als God alles al met zekerheid weet, dan ook wélke mensen uiteindelijk behouden worden, en welke niet.” De kwestie is welke vrijheid ons dan in dat opzicht nog gelaten is, een kwestie die in Augustinus' leven uitdrukkelijk aan de orde is geweest. Het is namelijk van meet af aan duidelijk dat de verantwoordelijkheid gevaar loopt als er geen vrijheid zou zijn. Het is op dit punt dat het begrip formele vrijheid aan de orde komt; de mens is ook wat betreft Augustinus minimaal nooit gedwongen tot zondigen en heeft daarmee een formele vrijheid. Formele vrijheid is niet gedwongen zijn, wat uiteraard niet betekent dat men tot iets in staat is. Formele vrijheid betekent dat niets ons verhindert, waarmee onze verantwoordelijkheid verzekerd is. Deze formele vrijheid betekent vervolgens, wanneer deze betrokken wordt op het geheel van de mensheid, dat onze situatie contingent is omdat onze situatie een andere had kunnen zijn, namelijk als Adam niet gezondigd had. Intussen hebben we te maken met de realiteit die door de zondeval ontstaan is en hoewel in deze realiteit onze formele vrijheid voortbestaat – God verhindert ons immers nog steeds niet rechtvaardig te zijn – is de vrijheid om naar Gods wil te leven beperkt geworden.

In het opstel “Gelukkig wie bestemd is tot geloof”, maakt Den Bok daarover een aantal opmerkingen. Den Bok stelt vast dat Augustinus steeds meer geneigd was tot deterministische gedachten: mensen blijken in de pastorale praktijk niet erg veranderbaar te zijn. Ze blijven steken in hun gewoonten:

Naarmate hij ouder wordt, lijkt Augustinus sterker onder de indruk van de mate waarin mensen overgeleverd zijn aan (innerlijke) gewoonten. Wie deze afhankelijkheid beseft, mag zich geborgen weten in Gods wil, die hem ook tot het goede *geneigd en genegen* maakt. (...) Aangezien Augustinus tot in zijn laatste geschriften blijft zeggen, dat God niet dwingt en dat het vrije wilsoordeel niet verloren is gegaan of door de genade buiten spel wordt gezet, worden we ertoe gedrongen, enerzijds Augustinus' gedachte van een effectieve en selectie-

84 Augustinus, *De libero arbitrio*, III, 8, aangehaald door Den Bok in: “In vrijheid”, 51.

85 Den Bok, “In vrijheid”, 51, 52.

86 Den Bok, “In vrijheid”, 45. Zie ook hierna Linda Trinkaus Zagzebski, die dit als uitgangspunt neemt.

87 Den Bok, “In vrijheid”, 49.

ve verkiezing, en anderzijds het respect voor het vrije wilsoordeel vast te houden. Alles wijst erop dat zij moeten (kunnen) samengaan. Maar hoe?⁸⁸

Augustinus' toenemend pessimisme over menselijke neigingen heeft niet direct met onze ontologische situatie van zondaarschap te maken. Dat Augustinus "sadder and wiser" werd zal waar zijn. Als bisschop zou Augustinus volgens Hans Küng sterk veranderd zijn: "Hij neigde meer dan vroeger tot het institutionele denken, tot hardheid, intolerantie en pessimisme."⁸⁹ De wijze waarop hij de pelagiaan Celestius op een door hem zelf georganiseerd concilie liet veroordelen verdient in onze ogen zeker geen schoonheidsprijs, maar het wijst nu juist niet op een paradigmaverschuiving. Als we Nico den Bok goed begrijpen, dan bevinden we ons in een spanningsveld tussen de formele vrijheid, het ingeschapen vermogen om in te stemmen met Gods wil en de macht van onze gewoontes die ons in een bepaald opzicht gevormd hebben en ons verregaand blijven bepalen. Zo is het spreken van Augustinus over de wil complex en het helpt niet dat Augustinus zijn begrippen niet altijd consequent toepast. Den Bok ziet hier echter wel een patroon:

Wat verstaat Augustinus onder (vrije) wil? Hij blijkt tamelijk consequent in het onderscheiden van twee realiteiten, die ook wij doorgaans allebei met 'wil' aanduiden: enerzijds het vrije wilsoordeel, het instemmingsvermogen ('*liberum arbitrium*') en anderzijds het complex van neigingen, het geheel van cognitieve en affectieve, in de loop van de geschiedenis aangebrachte instellingen en disposities van de menselijke psyché (*voluntas* komt ook wel in meervoud voor). Ook het geloof van mensen – Augustinus verstaat daaronder doorgaans hun feitelijke geloven – is zo'n dispositionele realiteit in hun innerlijk leven, een bepaalde '*bona voluntas*'. Het vrije wilsoordeel, dat principieel de vrijheid behoudt wel of niet zijn instemming te geven, geeft feitelijk zijn instemming meestal aan dat voorwerp waarmee de sterkere neiging in zijn innerlijk correspondeert. De menselijke wil behoudt naar zijn subjectzijde het vermogen te kiezen- dit noem ik de formele vrijheid van de menselijke wil. Tevens heeft de menselijke wil, in de een of andere mate allerlei voorkeuren, namelijk door het gebonden zijn aan die objecten waaraan hij reeds feitelijk gehecht is. In de mate waarin hij die objecten ook feitelijk in staat is te kiezen (en te realiseren), is hij ook materieel vrij.⁹⁰

De redenering van Den Bok kan worden gerecapituleerd in vier punten:

1. Het vermogen om te kiezen, het instemmingsvermogen *sec* is de formele vrijheid, die bij Augustinus consequent met *liberum arbitrium* wordt aangeduid.
2. Alle gehechtheden waaronder de geloofsintenties, heten bij Augustinus: *bona voluntas*.
3. Voor zover het instemmingsvermogen *sec* gehechtheden realiseert, is men materieel vrij.
4. Eventueel kan de formele vrijheid afwijken van disposities.

We maken hieruit op dat er sprake is van materiële vrijheid als een mens zijn of haar gewoonten en culturele voorkeuren kan volgen. Aangezien afwijking van deze disposities een mogelijkheid is, hebben deze geen determinerende werking, maar in feite zal de mens steeds naar deze disposities kiezen.

Hoe verhoudt zich deze scotistische analyse van Augustinus door middel van het onderscheid tussen een formeel en een materieel vrijheidsbegrip zich tot Anselmus? Net als bij de theorie van

88 Den Bok, "In vrijheid", 193. Cursivering van Den Bok.

89 H. Küng, *Grote christelijke denkers*, Kok, Kampen 1996, 88; oorspronkelijke titel: *Grosse Christliche Denker*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1994.

90 Den Bok, "In vrijheid", 194, 195.

synchrone contingentie is die vraag niet gemakkelijk te beantwoorden. Ons project vertrekt vanuit de waarneming dat de analyse van Anselmus' vrijheidsbegrip eerder gehinderd dan bevorderd is door begrippenkaders die pas later hun intrede hebben gedaan in de geschiedenis van het Westerse denken.

Een paar dingen kunnen we wel vaststellen. Ten eerste stemt Anselmus met Augustinus overeen dat God ons niet van buitenaf dwingt en er zoiets als wilsvrijheid bestaat. Die vragen bespreekt Anselmus vooral in *De concordia* en hij houdt overeind dat God onze vrije handelingen als vrije handelingen kent. Dat God de toekomst kent, betekent niet dat God die toekomst afdwingt. Datzelfde geldt ook voor de predestinatie. Er is volgens Anselmus dus zoiets als wat men in de school van Antoon Vos formele vrijheid noemt. Ten tweede: de vraag is of Anselmus dit begrip van formele vrijheid bedoelt als hij over het *liberum arbitrium* spreekt. Formele vrijheid staat voor het hebben van alternatieven waaruit men kan kiezen. In *De libertate arbitrii* introduceert Anselmus heel bewust een ander verstaan van het *liberum arbitrium*, namelijk als een oordeelsvermogen dat vrij is in het bewaren van de rechtheid omwille van de rechtheid zelf. De vrijheid van het oordeelsvermogen is dus juist niet gelegen in het kiezen tussen alternatieven, maar in het vasthouden aan één alternatief. Anselmus houdt op zijn eigen manier vol dat de mens als zondaar tot op zekere hoogte en op een bepaalde manier in staat blijft om de rechtheid te kiezen en daarin te volharden, maar in een ander opzicht ook helemaal niet. Dat kiezen voor de zonde is echter geen keuzemogelijkheid op zich, maar een verlies aan volhardend bewaren van de rechtheid omwille van de rechtheid zelf. De materiële onvrijheid waarvan dus door de zondeval sprake is, is eerder een keuzeverlies dan een keuzevrijheid.

Gegeven de verschillen tussen Anselmus en de scotistische lijn die door de leerlingen van Antoon Vos is ontwikkeld, interpreteren wij Anselmus eerder op een compatibilistische dan een liberale manier. Daarmee is de waarde van het onderscheid tussen formele en materiële vrijheid niet per se ontkend, maar wordt het wel gevuld vanuit de begrippen die Anselmus ervoor gebruikt. Daarnaast worden de vooronderstellingen van en implicaties van Anselmus' denken voor het hedendaagse debat over vrijheid en determinisme niet tot op het niveau opgehelderd zoals dat in de onderzoeksgroep Duns Scotus gebeurt. De reden daarvoor is dat we, om dat te kunnen doen, veel latere debatten in het werk van Anselmus moeten importeren waar hij zich in zijn werken niet mee bezighoudt. Zoals in de inleiding al aangegeven, vertroebelt dat eerder het zicht op wat Anselmus wel doet, dan dat het verheldering biedt.

2.10 God eeuwig en present

Een belangrijk idee in de klassieke theologie is het eeuwig present zijn van God, ofwel *presentisme*.⁹¹ Het presentisme wil een antwoord geven op de vraag hoe wij ons Gods eeuwige aanwezigheid kunnen voorstellen en welke gevolgen dit heeft. Er bestaat namelijk een samenhang tussen voorzienigheid, vrije wil en het idee van presentisme: het laatste begrip helpt om de compatibiliteit van de eerste twee begrippen te constitueren. Anders gezegd: het antwoord op de vraag hoe goddelijke voorzienigheid kan samengaan met menselijke vrijheid wordt beantwoord door te stellen dat God niet zoals wij gebonden is aan het lineaire tijdsverloop, maar vrij staat ten opzichte van de tijd en vanuit de eeuwigheid aan iedere tijd present is. Men zegt in dit verband ook wel dat voor God alle gebeurtenis-

91 Presentisme wordt door Trinkaus-Zagzebski in deze specifiek theologische betekenis gebruikt. De betekenis van presentisme in algemene zin is: "uncritical adherence to present-day attitudes, especially the tendency to interpret past events in terms of modern values and concepts." Zie <https://www.merriam-webster.com/dictionary/presentism>.

sen zich in één ogenblik afspelen. Het gaat hier om een ontwikkeling na Origenes die de compatibiliteit van een goddelijk bestuur en menselijke vrijheid nog verdedigde door te stellen dat God onze daden *tevoren* als vrije daden kent en ze in het wereldgebeuren invoegt. Het idee van presentisme opent in principe de mogelijkheid dat God gedurende de geschiedenis reageert op gebeurtenissen door bijvoorbeeld corrigerend op te treden of reddend in te grijpen, zonder dat zijn onfeilbare voorkennis in gevaar komt. De wereld kan onder deze voorwaarde contingent zijn. De theorie van Gods eeuwige presentie is als het ware het cement dat vrijheid, voorzienigheid en contingentie bij elkaar houdt.

Nu is het de vraag hoe zich presentisme verhoudt tot de vele mogelijke werelden die vanwege de synchrone contingentie als mogelijk naast elkaar kunnen bestaan; dit is alleen denkbaar door een presentisme in evenveel tot oneindig veel richtingen. Voorzienigheid met betrekking tot oneindig veel mogelijke werelden is problematisch, zoals Marcel Sarot stelde in het artikel "Alwetendheid en de dialoog tussen theologie en natuurwetenschap" in het *Tijdschrift voor Theologie*. Sarot gaat in dit artikel uit van een contingentie die vele mogelijke werelden voortbrengt zodat de toekomst onkenbaar is voor zover het geen extrapolaties van uit het heden zijn. Deze contingentie eist volgens Sarot van een alleswetende Kenner dat deze alle mogelijke toekomstige posities moet kennen en dat zou geen ruimte laten aan de creativiteit van deze Kenner. Het is in wezen de zich alsmaar uitbreidende contingentie die deze kennis onmogelijk maakt.⁹²

Dekker en Den Bok hebben in hun artikel "Eeuwigheid, tijd en alwetendheid", een antwoord willen geven op dit probleem door een beroep te doen op presentisme. Ze achten het onbewezen dat kennis van de toekomst alleen door extrapolatie mogelijk is: "In de klassieke theologie zocht men het ook voor Gods kennis in de richting van een "schouwen". Waarom moet het schouwen als mogelijkheid van kennen afgewezen worden? Waarom is elke vorm van kennen van de toekomst gebonden aan voorspelbaarheid uit het heden?"⁹³ Daarom pleiten zij voor een herneming van het klassieke presentisme:

Augustinus en Boëthius onderbouwden Gods alwetendheid door de visie dat de tijd een structuur van de geschapen werkelijkheid is. God zelf is, als Schepper, niet aan tijd onderhevig. Hij kan haar vanuit zijn eeuwigheid geheel overzien. Verleden, heden en toekomst zijn voor Hem tegenwoordig; de tijdsstroom is Hem present, zoals een toeschouwer die op het dak staat, een stoet ziet. De aandacht is vooral gericht op het kennen van de toekomst die, anders dan heden en verleden, nog 'niet vastligt'; de vraag komt op of God die toekomst wel echt kan kennen, en als dat zo is, of mensen nog wel in vrijheid kunnen handelen. De beide kerkvaders ontwikkelden inzichten waarin aan (goddelijke) voorkennis en menselijke vrijheid vastgehouden kon worden. Gods kennen is een niet-determinerend direct schouwen.⁹⁴

De vraag is of deze klassieke visie nog kan gelden en vruchtbaar gemaakt kan worden in onze tijd, met name vanwege de vanuit de fysica aangereikte inzichten betreffende tijd en ruimte. Een boeiende poging daartoe is het werk van Linda Trinkaus-Zagzebski. Zij bespreekt klassieke visies op presen-

92 M.Sarot, "Alwetendheid en de dialoog tussen theologie en Natuurwetenschap", *Tijdschrift voor Theologie*, 56.2 (1994): "It is argued that (1) the temporal nature of the world we live in requires an omniscient God to be temporal as well. (2) The real openness of the future makes it in principle impossible for anyone who has had not similar experiences himself, to have perfect knowledge of them"(abstract).

93 E. Dekker, N. Den Bok, "Eeuwigheid, tijd en alwetendheid: een antwoord aan Marcel Sarot", *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 48 (1998), 223.

94 E. Dekker, N. Den Bok, "Eeuwigheid", 216.

tisme en zet haar eigen visie uiteen in *The Problem of Freedom and Foreknowledge*.⁹⁵ Trinkaus-Zagzebski neemt haar uitgangspunt in Augustinus' vraagstelling in *De libero arbitrio* III, 2:

I have a deep desire to know how it can be that God knows all things beforehand and that, nevertheless, we do not sin by necessity... Since God knew that man would sin, that which God foreknew must come necessarily to pass. How then is the will free when there is apparently this unavoidable necessity?⁹⁶

Trinkaus-Zagzebski wil bij haar onderzoek onverkort vasthouden aan twee overtuigingen die beide geworteld zijn in de christelijke traditie: "These beliefs are, first, that God has infallible true beliefs about everything that will happen in the future, and second, that human beings have free will in an sense of 'free' that is incompatible with determinism."⁹⁷

In principe staat Trinkaus-Zagzebski als katholiek theoloog dicht bij de thomistische visie dat God kennis van alles heeft op grond van de volmaakte kennis die Hij van Zichzelf heeft. De kennis van toekomstige gebeurtenissen vloeit bij Thomas van Aquino dus voort uit de volmaakte zelfkennis van God. Hoewel Trinkaus-Zagzebski in principe wel akkoord is met Thomas, vindt ze zijn oplossing onvolledig. Zij faciliteert de mogelijkheid van een samengaan van vrijheid en voorzienigheid, maar bewijst die niet positief. Op dit punt biedt zij een eigen bijdrage. Een stap in de richting van een positieve bewijsvoering is de invoering van de tijd als vierde dimensie, waarbij God zoals bij Boëthius temporeel is, maar dan in eindeloze uitgebreidheid, en de geschiedenis kan lezen als in een enorme encyclopedie. Om de vierde dimensie voorstelbaar te maken verwijst Trinkaus-Zagzebski naar het boek *Flatland* door Edwin Abbot (1880). Het verhaal speelt zich af in een wereld met maar twee dimensies met bewoners die volkomen plat zijn. De platlanders zouden het binnentreden van een lichaam uit de wereld van de drie dimensies in hun platte wereld als een uitbreiding en inkrimping zien die zij alleen aan de tijd zouden kunnen toeschrijven. Voor de bewoners in de driedimensionale wereld gaat het om een beweging door de ruimte. Deze vergelijking kan volgens Trinkaus-Zagzebski worden doorgetrokken vanuit onze driedimensionale wereld naar een wereld met vier dimensies, waarin, anders dan voor ons, de tijdsaspecten van verleden heden en toekomst synchroon beschikbaar zijn. "Everything that has been is now, or will be from the viewpoint of three dimensions and is already present to be observed in the fourth dimension. (...) Foreknowledge is fundamentally a problem of time."⁹⁸

Het vernieuwende van de studie van Trinkaus-Zagzebski is haar toepassing van de begrippen symmetrische en asymmetrische tijd. In de asymmetrische tijd is de toekomst ongelijk aan het heden en het verleden; er is maar één heden en één verleden en vele mogelijke toekomst. Trinkaus-Zagzebski wijst erop dat in de asymmetrie het dilemma van voorzienigheid en vrijheid niet kan worden opgelost:

The dilemma of divine foreknowledge and human freedom is difficult enough. But I have discovered an even deeper dilemma, one that purports to show that the foreknowledge of an omniscient being is inconsistent with the very notion of temporal asymmetry described in this book and at least indirectly defended. This dilemma is entirely independent of the issue of free will. I have repeatedly claimed that the common sense notion of time involves

95 L.Trinkaus Zagzebski, *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, OUP, Oxford, 1996.

96 Trinkaus-Zagzebski, *Dilemma*, 3.

97 Ibid.

98 Trinkaus-Zagzebski, *Dilemma*, 178.

the idea that there is both an ontological and a modal asymmetry between past and future. The past is real, the future is not. The past is not related to the present as the present is related to the future, since the future does not exist. The present contains traces of the past, but no traces of the future. There is only one possible past, but many possible futures.⁹⁹

Asymmetrie is echter geen vaststaande werkelijkheid, maar een menselijke categorie gebleken. In de fysica is het bestaan van vele dimensies geaccepteerd en de oplossing van Zagzebski is dan ook geen theologische kunstgreep, maar de toepassing van een inzicht dat breed gedragen wordt. Als God over de vierde dimensie beschikt, zijn verleden heden en toekomst voor hem synchroon en de tijd symmetrisch. Kennis van eindeloos veel mogelijke werelden hoeft in dat geval niet te worden aangenomen en perfecte kennis van voor ons toekomstige gebeurtenissen is mogelijk zonder dat dit met onze vrijheid in conflict is. De klassieke visie op Gods presentie heeft geen schipbreuk geleden, maar kan vanuit modern denken ondersteund worden en biedt de oplossing voor het gestelde probleem. Tenslotte concludeert Zagzebski: "Essentially omniscient foreknowledge is more threatening to a certain view of time, and only indirectly to human freedom."

Het is opmerkelijk dat de kerkvaders aanzetten hebben gegeven die dit denken al voorafschaduwden. Niet alleen zij, maar ook schriftloze volken hebben hier al diep over nagedacht. Hubbeling wijst op het denken van de Australische Aboriginals: "Die Ewigkeit kann nach ihnen in der Zeit präsent sein. Für sie, ebenso wie für viele Theologen, hat der Zeit einen Anfang. Sie begann erst, als die übernatürlichen Wesen aus ihrem Schlaf erwachten und aus der Ewigkeit geboren wurden."¹⁰⁰ De leer van Gods eeuwige presentie is zeker geen christelijke noodoplossing voor lastige problemen, maar weerspiegelt een breed gedragen weten van de mensheid.

Tot slot een relativering van alle schematische benaderingen van de patres. In filosofische schema's zijn we vaak bezig dingen helder tegenover elkaar te stellen omwille van de duidelijkheid; hopelijk is het bovenstaande niet te onduidelijk geweest. Maar in de wereld van de godsdienst komen we met schema's vaak niet uit en prevaleert onverwacht de harmonie. Een bekende spreuk is die van Gamaliël in Pirke Awot II,4: "Maak Zijn wil tot uw wil opdat Hij uw wil doet of het Zijn wil is. Offer uw eigen wil op voor Zijn wil opdat Hij andermans wil ongedaan maakt voor uw wil."¹⁰¹ Een mooi samengaan van goddelijke voorzienigheid en menselijke verantwoordelijkheid biedt ook hoofdstuk 15: 11–20 van Jezus Sirach, waarmee we dit hoofdstuk willen besluiten:

Zeg niet: "Het ligt aan de Heer,
dat ik mij van Hem heb afgewend!"
Wat Hij verfoeit, veroorzaakt Hij niet.
Zeg niet: "Hij heeft mijzelf misleid!"
Want aan een zondaar heeft Hij geen behoefte.
De Heer haat alles wat verfoeilijk is
en Hij bespaart het aan wie Hem vrezen.
Hij heeft vanaf het begin, toen Hij de mens maakte,
die mens aan zijn eigen beslissingen onderworpen.
Wanneer gij wilt kunt gij de geboden onderhouden
en het is ook verstandig te doen wat Hem behaagt.
Hij heeft vuur en water voor u neergezet:

99 Trinkaus-Zagzebski, *Dilemma*, 181.

100 Hubbeling, *Einführung*, 117.

101 J. Dasberg, *Gebet van Jitschak*, Siddoer, N.I.K., Amsterdam, 1986, 194.

Gij kunt uw hand uitsteken naar wat ge verkiest.
Voor de mensen liggen het leven en de dood,
En wat een mens behaagt wordt hem gegeven.
Want groot is de wijsheid van de Heer,
Zijn macht is geweldig en Hij ziet alles.
Zijn ogen zijn gericht op wie Hem vrezen,
en iedere daad is Hem bekend.
Hij heeft niemand bevolen om te zondigen,
en aan niemand verlot gegeven kwaad te doen.¹⁰²

¹⁰² Willibrordvertaling, KBS, 1978.

3 Context, middelen en methode van Anselmus

3.1 *Het sola ratione als methode*

In de inleiding van zijn dissertatie *Consequente Theologie* (1975) stelde Burcht Pranger de vraag naar de toegankelijkheid van het denken van Anselmus. Dit denken zou bepaald zijn "... door de ruimtelijke positie van het klooster als *similitudo* van het volmaakte goddelijke zijn."¹⁰³ Het enige aanknopingspunt tussen Anselmus' denken en het onze zou gelegen zijn in de taal.¹⁰⁴ De keuze die in de genoemde studie gemaakt wordt, is *sola ratione* Anselmus redenerend te volgen en te begrijpen in het vertrouwen dat daarmee de subjectiviteit zoveel mogelijk wordt vermeden. We vinden hier dan ook geen historische noties terwijl "... van secundaire literatuur weinig of geen gebruik" wordt gemaakt.¹⁰⁵ De dissertatie van Pranger is inderdaad een rondgang in de kloostergang tijdens welke de anselmi-aanse begrippen besproken en tegen elkaar afgewogen worden, maar zonder dat er een verbinding wordt gelegd met historie of actualiteit. Zo lijkt Pranger dicht bij Anselmus' eigen methode te blijven, maar bij nader inzien is dit toch niet het geval. Het *sola ratione*, de methode waarbij de autoriteit van Schrift en traditie niet in het betoog betrokken worden, houdt niet in dat de verbondenheid ermee ontbreekt.

Anselmus' theologie en filosofie zijn in dialoog met zijn leermeester, leerlingen en andere tijdgenoten ontstaan, zo gaat hij bijvoorbeeld in gesprek met Gaunilo van Marmoutiers, die in *Pro Insipiente* had betoogd dat aan een mentale voorstelling geen realiteit hoeft te bantwoorden, zo ook niet aan het *aliqua talis natura, qua nihil maius cogitari possit*.¹⁰⁶ Hoewel Anselmus argumenteert zonder een beroep te willen doen op voorgegeven autoriteiten, is het hem er niet om te doen tegen diezelfde autoriteiten in te gaan, zoals hij stelt in de inleiding van *Monologion*.¹⁰⁷ Zijn theologie blijkt een rationale bevestiging te zijn van wat met name Augustinus al eeuwen tevoren in kaart had gebracht.

Anselmus kan afzien van voorgegeven autoriteit in zijn theologie, omdat hij een fundamenteel idee met Augustinus deelt. Dat idee is dat God communiceert met de mens, die zijn communicatieve mogelijkheid niet is verloren, dat Hij dus intreedt in het gesprek dat nu plaatsvindt, los van de eerdere gesprekken toen, waarvan de oude plakboeken van Schrift en tradities getuigen, hoe constitutief deze getuigenissen ook zijn. Maar in deze beweging kan Anselmus principieel niet tegen de autoriteit van de zuivere bronnen ingaan, daar God niet is veranderd (Maleachi 3,6).¹⁰⁸

103 B. Pranger, *Consequente theologie*, diss., Van Gorcum, Assen, 1975, ix. Cursivering van de auteur.

104 Ibid.

105 Pranger, *Consequente theologie*, x.

106 Davies/Evans, *The Major Works*, 105: "something of such a nature than which nothing greater can be thought."

107 *Monologion*, Schmitt I, 8. "Quam ego saepe retractans nihil potui inuenire me in ea dixisse, quod non catholicorum patrum et maxime beati Augustini scriptis cohaereat." Davis/Evans, *The Major Works*, 6: "In the course of frequent rereadings of this treatise I have been unable to find anything which is inconsistent with the writings of the Catholic Fathers, and in particular with those of the blessed Augustine."

108 Het idee van het communicatieve karakter van God bij Augustinus ontleen ik aan Maarten Wisse, "Het tegoen van de an-

Anselmus deelt tevens met Augustinus het christelijk neoplatoonse schema: alle tijdelijke zaken komen voort uit een hogere bron, de veelheid van de dingen kan teruggevoerd worden op de uiteindelijk eenvoud van Gods hoogste wezen. Anselmus is in staat hier een consequentie wat betreft de methode voor heel zijn werk uit te trekken en deze bestaat erin om zonder steun van Schrift of autoriteit een weg naar de waarheid te zoeken en te vinden. Met deze beslissing gaat hij verder dan zijn voorbeeld Augustinus bij wie Schriftuurlijke argumenten en logische redeneringen elkaar afwisselen en aanvullen. Anselmus geeft in de proloog van zijn eerste belangrijke theologische geschrift *Monologion* aan, dat hij op verzoek van zijn leerlingen zijn gedachten weergeeft in een zekere vorm (*forma*), zonder een beroep te doen op de autoriteit van de traditie en in een heldere stijl met eenvoudige argumenten:

Nothing whatsoever to be argued on the basis of the authority of the Scripture, but the constraints of reason concisely to prove, and the clarity of truth clearly to show, in the plain style, with everyday arguments, and down-to-earth dialectic, the conclusions of distinct investigations.¹⁰⁹

Anselmus' *sola ratione* komt dus niet voort uit een verlangen naar een filosofisch gefundeerde godsdienst, maar is de toepassing van een fundamenteel idee over communicatie van God en mens. God kan ook nu en zonder hulpmiddelen met ons in contact treden en zal dit doen als wij gewetensvol en nauwkeurig redeneren. De vraag of bij Anselmus sprake is van theologie of van filosofie is daarom een vraag die alleen achteraf en vanuit het moderne idee van scheiding tussen de twee gebieden gesteld kan worden. De godsdienstfilosoof Hubertus Hubbeling heeft in zijn inleiding *Denkend geloven*¹¹⁰ deze vraag willen behandelen en gaf daar een criterium voor aan. In de theologie staan volgens Hubbeling steeds twee wegen open: de theologie kan zich beroepen op de autoriteit van de openbaring en op verstandelijke argumenten die de openbaring ondersteunen. "Bei einer philosophischen Betrachtung kann man sich *nicht* auf Offenbarung berufen, hingegen ist es in der Theologie erlaubt."¹¹¹ Hubbeling voegt eraan toe dat dit onderscheid niet zo duidelijk is als het op het eerste gezicht schijnt, maar volgens Hubbeling hebben we hiermee een voorlopig criterium.¹¹²

Een beroep op de autoriteit van de openbaring is in de theologie steeds toegestaan, maar het maakt verschil of we bij de openbaring beginnen en daar nog ondersteunende verstandelijke argumenten bij zoeken, of dat wij beginnen met verstandelijk onderzoeken in het vertrouwen dat de openbaring daardoor bevestigd zal worden. Anselmus neemt zoals boven getoond, als *forma* af te zien van de steun van Schrift en traditie om aan een heldere, voor ieder met een goed verstand toegankelijke manier van redeneren de voorkeur te geven. Vervolgens blijkt hij deze *forma* voort te zet-

tropologie van Augustinus voor de hedendaagse gereformeerde pedagogiek," Lezing gepresenteerd bij Conferentie PTO project Driestar Educatief, Gouda, 2015, <https://www.geloven.nu/2016/03/het-tegoed-van-augustinus-voor-een.html>, geraadpleegd op 12 juli 2019. Dit communicatieve karakter is kenmerkend voor Augustinus' antropologie volgens Wisse; dit gedeelde kenmerk maakt de communicatie mogelijk. De uitdrukking "oude plakboeken van Schrift en traditie" ontleen ik aan een titel van C. Labuschagne, *Gods oude plakboek*, Boekencentrum, Den Haag, 1990.

109 *Monologion*, Schmitt I, 7: "Hanc mihi formam praestituerunt: quatenus auctoritate scripturae penitus nihil in ea persuaderetur, sed quidquid per singulas inuestigationes finis assereret, id ita esse plano stilo et vulgariis argumentis simplici- que disputatione et rationis necessitas breuiter cogeret et ueritatis claritas patenter ostenderet." Vertaling Davies/Evans, *The Major Works*, 5.

110 Hier aangehaald in de Duitse uitgave H.G. Hubbeling, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1981.

111 H. G. Hubbeling, *Einführung*, 11.

112 Id.

ten in de latere geschriften.¹¹³ Men kan zelfs zeggen dat Anselmus het rationele spoor blijft volgen en maar sporadisch het verband met de openbaring legt, hoewel kennis van die openbaring wel verondersteld wordt in de gedachten van de gespreksdeelnemers aanwezig te zijn.

Wat Anselmus ondernam, houdt voor ons besef het risico in al redenerend buiten het spoor van de geopenbaarde waarheid te raken, maar waarheid als rechtheid die in de geest wordt gezien – zijn definitie van waarheid¹¹⁴ – heeft ongetwijfeld deel aan de hoogste waarheid. Hoewel hij dit pas in *De veritate* aantoonst, moet deze visie al eerder tot zijn inzichten hebben behoord.¹¹⁵ Als het verstand doet wat het behoort te doen, kan er niets misgaan, wat Anselmus betreft. Logisch redeneren en het Bijbelse narratief verwijzen elke op hun eigen manier naar eenzelfde hoogste waarheid en tegenspraken zullen daarom tijdelijk zijn en weer opgelost worden. Alles maakt immers deel uit van één groot goddelijk geheel. De opheldering van de begrippen waarheid en rechtheid zijn door de auteur bedoeld als een inleiding en hulp bij het verstaan van de Bijbelse boodschap. De waarheden die in ieder ding zijn, zijn als het ware de pasmunt van de Hoogste Waarheid. Bij Augustinus hadden Schriftuurlijke en verstandelijke argumenten elkaar afgewisseld. Bij Anselmus is dit – tenminste methodisch – anders. Hij veronderstelt dat door zorgvuldig begeleide denkoperaties geloofswaarheden gekend kunnen worden.¹¹⁶ Maar waarom bewandelt Anselmus deze weg? Waarom baseert hij zich zo uitsluitend op de rede? Deze nieuwe benadering wordt ingegeven door zijn situatie en positie binnen het kloosteronderwijs in wisselwerking met een praktijk van contemplatie. Anselmus verbindt deze twee elementen in zijn voorwoord bij het *Proslogion: ad contemplandum deum et quaerentis intelligere quod credit subditum scripsi opusculum*.¹¹⁷

Wat het onderwijs betreft, geldt dat wij het beste onthouden wat wij zelf zijn gaan inzien door eigen denkinspanningen. Het onderwijs is een oefenplaats waar studenten leren het christelijk geloof te verantwoorden door rationele bevraging waarbij men van zijn fouten mag leren. De ratio is tegelijk de toegangsweg tot de tijdgenoot die zich niet zonder meer door autoriteit en traditie laat overtuigen van de christelijke waarheden. Anselmus sluit zich aan bij de lange stoet van heilige vaders en leraren die in navolging van de apostelen over de logische principes (*de fidei nostrae ratione*) van het geloof hebben gesproken: “Om de dwaas te weerleggen, en de hardheid van de ongelovige te doorbreken en om diegenen te voeden die met een door geloof gereinigd hart vreugde hebben in de redelijkheid van het geloof.”¹¹⁸ Er is dus zowel een apologetisch motief aan te wijzen als een pastoraal motief, waarbij

113 G. Kapriev, *Ipsa Vita. Der ontologische Gottesbeweis und die Ideenwelt Anselms von Canterbury*, Brill, Leiden, 1998, 22: “Es gibt keine Gründe zu behaupten, dass Anselmus in seinen späteren Texten von diesem Programm abwich. Ganz im Gegenteil: das *Proslogion* ist eine deklarierte Fortsetzung des *Monologion* und *Cur deus homo* wird der Ort wo das *sola ratione*-Prinzip seine häufigste Erläuterung erhält. Ausgerechnet hier findet sich die Rede zu den *rationes necessariae*, dadurch soll die Menschwerdung bewiesen werden, und zwar *remoto christo*, als ob er niemals gewesen war”

114 *De veritate*, Schmitt I, 191, “Possumus igitur, nisi fallor, definire quia ueritas est rectitudo mente sola perceptibilis.” In vertaling: “Als ik me niet vergis, kan daarom waarheid als rechtheid die in de geest gezien wordt, gedefinieerd worden.” Cf. Davies/Evans, *The Major Works*: “Therefore we can, unless I am mistaken, define truth as retitude perceptible by mind alone.”

115 In hoofdstuk 10, “De summa veritate”, verwijst Anselmus terug naar *Monologion*: “quomodo summam veritatem in meo Monologio probavi non habere principium vel finem”.

116 *Cur Deus homo*, Schmitt II, 42: “sola ratione remoto Christo”; *Epistola de incarnatione verbi*, Schmitt II, 20: “sine scripturae auctoritate”.

117 *Proslogion*, Schmitt I, 94. “Om God te overdenken en om te proberen te begrijpen wat men gelooft heb ik dit boekje geschreven.” Cf. Davies/Evans, *The Major Works*, 83: “I have written the following tract ... to contemplate God and seeking to understand what he believes.”

118 *Cur Deus homo*, Schmitt II, 39: “... ad confutandum insipientiam et frangendum duritiam infidelium, et ad pascendum eos qui iam corde fide mundato eiusdem fidei ratione.” Cf. Davies/Evans, *The Major Works*, 260: “... to confute unwise, and to feed those who have already been enlightened by faith with the same reason of faith.”

Anselmus vertrouwt op het inherente logische karakter van het christelijk geloof. Dit helpt mensen voor wie de christelijke Bijbel en de kerkelijke traditie niet vanzelfsprekend zijn.

In zijn monografie *Fides Quaerens Intellectum* (1931)¹¹⁹ over het *Proslogion* heeft Karl Barth een ander motief genoemd. Het zou Anselmus volgens Barth niet te doen zijn om het bedrijven van een van de theologie losstaande filosofie, alsof God door verstandelijk redeneren alleen begrepen kan worden. Wel toont Anselmus de mensen hoe zij zichzelf kunnen overtuigen van de waarheid van het christelijk geloof, zonder voorafgaand de waarheid van de openbaring te hebben aangenomen, maar juist deze insteek veronderstelt volgens Barth het christelijke dogma. De activiteit van het *intelligere* resulteert in vreugde, voor Anselmus en voor degene die de beweging in denken met Anselmus mee wil maken.¹²⁰ Wij zouden het onderscheid willen maken tussen de redenering door analyse te begrijpen¹²¹ en de openbaring begrijpen en accepteren, maar het lag volgens Barth niet binnen Anselmus' horizon dat het kennen en begrijpen van de openbaring niet tot de acceptatie ervan zou leiden. Barth stelt namelijk in het eerste hoofdstuk onder paragraaf 2 dat geloven bij Anselmus een wilsakte van het rationele wezen is waarbij kennen en geloven onvermijdelijk in elkaar overgaan:

Nach Anselms Psychologie ist der Glaube sachlich primär eine Bewegung des Willens. (...) Glauben heisst freilich wollen, aber das Wollen der vernünftiger Kreatur heisst Wählen und beruht auf die Unterscheidung zwischen *iustum et iniustum, verum et non verum, bonum et malum*.¹²²

Elders schrijft Barth:

Das ist die allen Zwecken, also allem Beweisen- und Erfreuenwollen gegenüber unabhängige *ratio* des *credo ut intelligam*: der geglaubte Gott ist *causa veritatis in cogitatione*. Der im Glauben beschlossene Liebe zu Gott ist die Erkenntnis unweigerlich zugeordnet.¹²³

Het begrijpen zien wij hier, is bij Anselmus het resultaat van analyserend denken dat zich kenmerkt door kiezen en onderscheiden en is een speciale vorm van het gebruik van de wil binnen de sfeer van het geloof. Karl Barth gaat vooral terug naar de fundamentele betekenis van *intelligere*; volgens hem is dat het reflecteren op wat in het Credo is gezegd.¹²⁴ Door deze uitleg trekt Barth de anselmiaanse methode geheel terug op theologisch terrein. We dachten ons met het *sola ratione* even in een ruimte van vrije gedachtenvorming te bevinden, maar dit is bij nader inzien toch niet het geval, volgens Barth. Het *sola ratione* heeft volgens Barth niets met wetenschappelijke objectiviteit te maken, en zal nooit de grenzen van het *Credo* overschrijden. Sterker nog: het denken over Gods bestaan, het *intelligere*, is in wezen geen activiteit die van de mens uitgaat, maar die van God uitgaat en in de grond openbaring is.

to shatter the rigid resistance of unbelievers and to nourish those who, with cleansed hearts, take delight in the same logic of faith.”

119 K. Barth, *Fides Quaerens Intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, EVZ, Zollikon-Zürich, 2e druk, 1958.

120 Barth, *Fides*, 14. “Indem das *intelligere* sich vollzieht, kommt es auch – zur Freude.”

121 Analyse van teksten of geloofsuitspraken is een erg eenzijdige wijze van begripsvorming. Informatie was er destijds vooral in de vorm van mondeling voordracht aan de groep studenten. De interactie in het persoonlijk contact met de leermeester geeft een meerwaarde aan de analytische benadering.

122 Barth, *Fides*, 18.

123 Barth, *Fides*, 20.

124 Barth, *Fides*, 39. “Intelligere heisst bei Anselm ... das im Credo Vorgesagten nachdenken.”

Gott gab sich seinem Erkennen zum Gegenstande und Gott erleuchtete ihn, dass er ihm als Gegenstand erkennbar wurde. Ohne dieses Ereignis kein Beweis der Existenz, d.h. der Gegenständlichkeit Gottes!¹²⁵

Zo is de cirkel rond, van een zelfstandig menselijk denken is hier geen sprake meer. Want wat zelfstandig denken lijkt, is openbaring waarin God zich bekend maakt in het denken. Anselmus' positie zou dan geheel congruent met Barths eigen positie in de theologie zijn en geen ruimte bieden aan een zelfstandig filosoferen over God; Barth kon aan een zelfstandig filosoferen immers ook geen ruimte geven.¹²⁶ Hoewel Barth heel wat interessante inzichten over Anselmus' naar voren brengt, gaat deze conclusie waarschijnlijk te ver. Inderdaad wilde Anselmus niets leren wat inging tegen de door de Kerk gewaarborgde openbaring, maar dat hij daarbij aan de filosofie geen zelfstandige positie toekent, wordt bestreden door Hubbeling:

Viele Interpreten, zu denen in erster Linie der grosse schweizerische Theologe Karl Barth zu zählen ist, sehen deshalb auch keinen Unterschied zwischen Anselms Philosophie und Theologie. Alles sei bei Anselm nur Theologie. Bei genauerer Betrachtung seiner Argumentation zeigt sich aber, dass Anselm sehr sorgfältig unser oben gegebenes Kriterium für die Unterscheidung von Theologie und Philosophie beachtet. Zwar erkennen wir vieles zuerst mittels der Offenbarung: (...) Aber alle diese Sachverhalte sind dann hinterher auch mittels der Vernunft, *remoto Christo* (abgesehen von Christus), zu beweisen. Und bei dieser Beweisführung beruft Anselm sich nicht auf die Schrift oder auf eine durch eine kirchliche Autorität gewährleistete Tradition. Im Gegensatz zu dem, was später Thomas von Aquin verteidigt, ist Anselm der Meinung, dass *alle* in der Schrift und in der Tradition geoffenbarten Wahrheiten von der Vernunft nachträglich auch bewiesen werden können. Bei Thomas trifft dies nur für einen Teil der geoffenbarten Wahrheiten zu.¹²⁷

Voor Anselmus is het verstand in die zin zelfstandig dat het door de sluier van het dagelijks spraakgebruik heen kan dringen en zich kan concentreren op de waarheid; voorbij de schijn van de dingen tot op hun ware aard. Dat is de definitie die Anselmus in *De veritate* geeft: de rechtheid die *in de geest* gezien wordt (*rectitudo sola mente perceptibilis*).¹²⁸ Anselmus' uitgangspunt *credo ut intelligam*¹²⁹ geeft het doel aan waar Anselmus het instrument van het verstand wil gebruiken volgens de regels die hij zelf stelt.¹³⁰ Het is niet aan de orde dat het verstand zelf al door de openbaring bepaald is en geen zelfstandigheid kent. Bij Anselmus heeft de openbaring niet dezelfde alles bepalende functie als later bij Barth die er van uitgaat dat de menselijke geest nooit naar de waarheid van de openbaring zal vragen en daarom door Gods initiatief bepaald moet zijn. Zoals Hubbeling stelt, gaat de openbaring vooraf en deze kan achteraf zelfstandig door geest en verstand bevestigd worden. Anselmus maakt zich over de uitkomst geen zorgen omdat alle waarheid betrokken is op God die de hoogste waarheid is: *summa veritas*, en de oorzaak is van alle waarheid: *causa veritatis, quae cogitationis est*.¹³¹

125 Barth, *Fides*, 163.

126 Hubbeling, *Einführung*, 34, "Einer selbständigen Philosophie gibt Barth keinen Roll."

127 Hubbeling, *Einführung*, 18.

128 *De veritate*, Schmitt I, 196.

129 *Proslogion*, Schmitt I, 191.

130 A. Vanderjagt, *Over Keuzevrijheid*, Kok, Kampen, 1990, 11.

131 *De veritate*, Schmitt I, 176.

Toch moeten we vervolgens een onderscheid maken tussen soorten van waarheden waarop theologie, respectievelijk filosofie betrekking hebben. Van alle waarheden zijn sommige geopenbaard en andere rechtstreeks voor het verstand toegankelijk. Gods hoogste waarheid vertaalt zich in theologische waarheden en in natuurlijke waarheden, die tegelijk ‘rechtheden’ zijn. Een vuur dat brandt, voldoet aan de voor het vuur geldende bestemming en is in niet-morele zin recht en waar.¹³² Dit soort waarheden hoefde God niet te openbaren. De twee soorten van waarheden, de geopenbaarde en de natuurlijke, passen perfect in elkaar.

3.2 *Per se et per aliud: waarheid in al wat is en in God*

De begrippen waarheid en rechtheid definiëren elkaar bij Anselmus. Bovendien ziet hij Gods hoogste waarheid in alle dingen voor zover ze zijn en zo toont het zijnde iets van Gods waarheid, zoals Pablo Irizar in zijn artikel in *Saint Anselm Journal* stelt: “... because things are what they ought to be, everything that exists exhibits the rectitude of truth.”¹³³ Zo is de rechtheid waarmee de dingen zijn zoals ze behoren te zijn, tegelijk een afbeelding van Gods waarheid. De zonde valt buiten het bestek van de waarheid en heeft er geen deel aan omdat de zonde niet tot het zijnde gerekend wordt en alleen in termen van het ontbreken van wat moest zijn beschreven wordt.

We zien hoe Anselmus begrippen van elkaar afleidt en ze verbindt met het Hoogste Zijnde als bron van waarheid en rechtheid. Daarbij blijft het *per se* van de Schepper en het *per aliud* van het geschapene het onderscheid.

De begrippen convergeren bij Anselmus, komen zeer dicht bij elkaar en verklaren elkaar, al blijft Anselmus ze onderscheiden. In het geval van *De veritate* betekent dit volgens Pablo Irizar: “Crucially put, the core argument Anselm advances in *De veritate* is that the truth of all things converges in a single Supreme Truth which is God.”¹³⁴ De zogenaamde “Doctrine of Divine Simplicity” waar Irizar aan refereert, geeft de algemeen gedeelde christelijke opvatting van Gods wezen weer: dat Hij ondeelbaar, enig of eenvoudig is, niettegenstaande het dogma van de Triniteit. Door deze eigenschap van eenvoud moeten rechtheid en waarheid in God convergeren.

In God zijn waarheid, rechtheid, en andere eigenschappen niet te onderscheiden; hoewel voor ons verschillend, zijn ze in God één. In alle dingen die iets van deze eigenschappen tonen, zien we iets van God terug. Dat in deze voorstelling van zaken toch het verschil tussen Schepper en schepping gehandhaafd blijft, komt door het belangrijke kwaliteitsverschil tussen bestaan *per se* en bestaan *per aliud* dat Anselmus leert. Alleen God bestaat *per se*: door Zichzelf en in absolute onafhankelijkheid, al het andere in de schepping bestaat *per aliud*, heeft het bestaan van God ontvangen en is daarin van God afhankelijk. “Indeed, that God exists *per se* is for Anselm the most fundamental metaphysical truth.”¹³⁵ Dit verschil maakt, om het in eigen woorden te zeggen, dat de eigenschappen die naar God verwijzen, slechts geleende eigenschappen zijn. Ze zijn niet van de dingen en van de schepselen zelf. We kennen ze slechts in afgeleide vorm maar zelfs zo zijn zij meer reëel dan wat tastbaar voor handen is. Anselmus staat daarmee in de traditie van het realisme.

132 *De veritate*, Schmitt I, 181, 182: “Est quippe actio rationalis, ut dare eleemosynam; et est irrationalis actio, ut actio ignis qui calefacit.” Davies/Evans, *The Major Works*: “For there is rational action, such as giving alms, and irrational action, such as the action of the fire that heats.”

133 P. Irizar: “Simply True: The Function of the Doctrine of Divine Simplicity in Anselm’s Account of Truth in *De Veritate*.” *Saint Anselm Journal*, 12.1 (2016), 63–80, 70.

134 P. Irizar, “Simply True”, 78.

135 P. Irizar, “Simply True”, 79.

De begrippen zijn voor Anselmus realiteiten: dit realisme houdt in dat begrippen geen menselijke constructies achteraf zijn, maar dat zij juist voorafgaan aan het zijnde en zelfs in meer absolute zin bestaan dan waarneembare entiteiten. Zo is ook de *rectitudo* een dergelijke onstoffelijke maar daarom niet minder reële entiteit en Anselmus schrijft en spreekt dan ook over deze dingen als over zelfstandige zaken die gegeven en bezeten kunnen worden, of verloren kunnen gaan en dan weer teruggegeven worden. Zo is het zelfs met de eigenschap van het bestaan of het zijn zelf: bij alles wat over God gezegd kan worden, moet deze eigenschap worden gedacht als een onvervreemdbaar wezenskenmerk dat God tot het grootste maakt van wat gedacht kan worden.¹³⁶ Tegelijkertijd is God ook juist zo groter dan gedacht kan worden, omdat de absolute eenvoudigheid van God ondenkbaar is. Ook hier is het zo dat wij mensen de eigenschap “bestaan” alleen in afgeleide en vervreemde vorm kennen.

We zeggen nog kort iets over de verhouding tussen verstand en geloof. Twee van Anselmus' vele uitdrukkingen waarmee de verhouding tussen beide wordt weergegeven, zijn zeer bekend geworden, namelijk *fides quaerens intellectum*, en *credo ut intelligam*: het geloof vraagt naar begrip en om te begrijpen is geloof nodig. Deze beide uitdrukkingen vinden we in het *Proslogion*,¹³⁷ het korte traktaat waarin Anselmus binnen het kader van een gebed het ene argument voor Gods bestaan zoekt en vindt. Volgens Barth is Anselmus' *intelligere* synoniem met gelovig erkennen, maar volgens Hubbeling houdt Anselmus geloven en begrijpen gescheiden. Dat laatste beantwoordt het meest aan de positie die ik voorsta omdat gelovige erkenning niet gecompliceerd hoeft te worden met inzicht in wat men gelooft. Gelovige erkenning kan verstandelijk inzicht zelfs afwijzen. Vele gelovigen zijn in de verste verte geen Anselmus en daar is niets mis mee. Dat sommigen toch naar begrip streven heeft naar mijn inzicht met het apologetische motief te maken. Het geloof wil gedeeld worden; dan gaat rationele verantwoording een rol spelen.

Een sterk argument voor de positie van Barth is het volgende. Anselmus zal geweten hebben dat het geloof is: “de zekerheid van de dingen die men hoopt en het bewijs van de dingen die men niet ziet”.¹³⁸ Het geloof zelf is al zekerheid en bewijs en is daarom niet van een van elders aangedragen bewijs afhankelijk. Als Barth zegt dat geloven voor Anselmus geen onzekere zaak is die door het verstand alsnog tot een zekerheid gemaakt kan worden, heeft hij daarin wel gelijk. Het gaat er dus niet om de twijfel, welke wij met het geloof verbinden, het zwijgen op te leggen door het begrip en via die omweg alsnog te geloven. Maar daarom vloeien geloven en achteraf begrijpen nog niet in elkaar over.

Het hierboven aangestipte realisme van Anselmus maakt dat geloof in zichzelf geen bewijsvoering nodig heeft omdat geloven betrekking heeft op een absolute werkelijkheid. De begrippen als goedheid, wijsheid, waarheid en rechtheid zijn realistisch opgevatte concepten die de schepping stutten. Deze concepten worden samengevat in het overstijgende concept van de Logos. De twee beroemde uitgangspunten, *fides quaerens intellectum* en het *credo ut intelligam*, kunnen niet los gezien worden van het christelijke neoplatoonse wereldbeeld en zijn niet goed te begrijpen vanuit onze opvatting, of die van onze tijd, over wat geloven is; namelijk datgene wat voorbij het zekere en bewijs-

136 *Proslogion*, Schmitt I, 102–104; Davies/Evans, *The Major Works*, 88–89.

137 *Proslogion*, Schmitt I, 93. De titels *Monologion* en *Proslogion* werden door Anselmus aanvankelijk anders aangeduid gezien deze mededeling uit het voorwoord van *Proslogion*: *unicuique suum dedi titulum, ut prius exemplum meditandi de ratione fidei, et sequens fides quaerens intellectum diceretur*. Davies/Evans, *The Major Works*: “So I have given to each its title, the first being called *An Example of Meditation on the Meaning of Faith*, and the sequel *Faith in Quest of Understanding*.” Vervolgens blijkt Anselmus zich er van bewust te zijn dat de titels *Monologion* en *Proslogion* al in omloop zijn.

138 Hebr. 11, 1, N.B.G. 1951.

bare ligt of althans wordt aangenomen daar te liggen, maar dat om die reden uiteraard niet bijster relevant wordt geacht te zijn.

3.3 Middelen van Anselmus: onderwijs en taal, het klooster van Bec

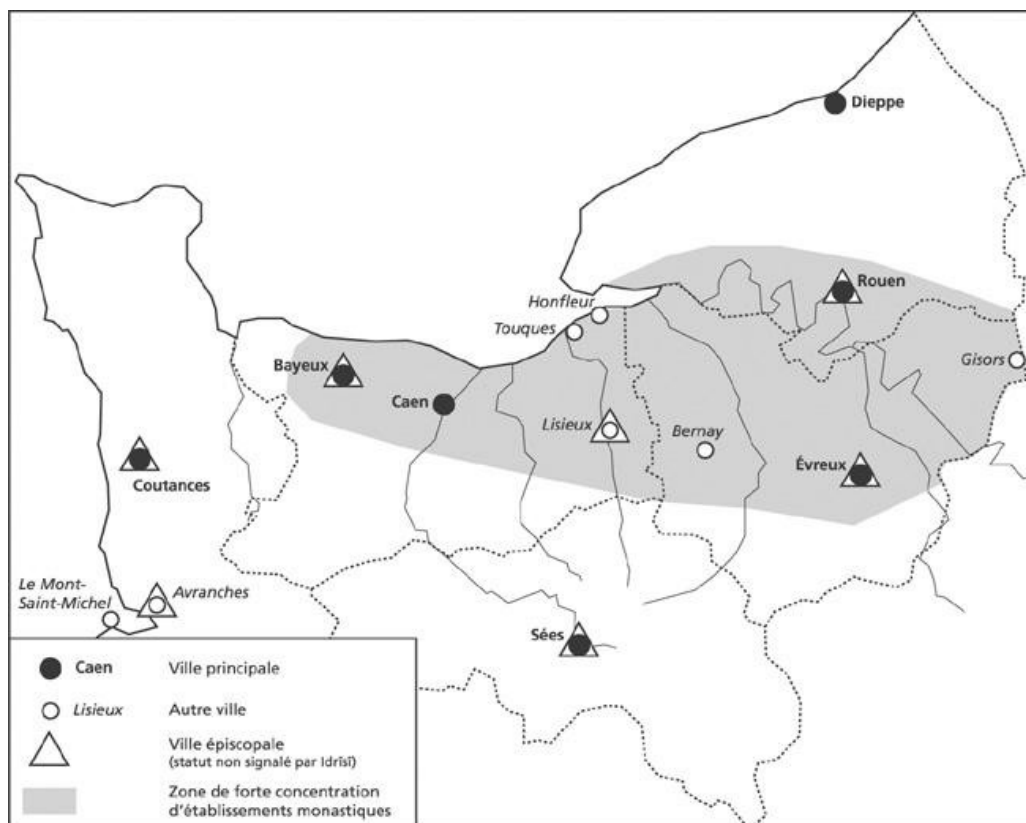
Na de theologische methode van Anselmus besproken te hebben, komen nu de middelen aan de orde. Bij dat laatste denken we aan de literatuur die hem ter beschikking heeft gestaan en aan de rol van studiecentrum en van opleidingscentrum die het klooster vervulde. Aan deze rol was indertijd een sterk toegenomen behoefte. West-Europa begon zich na de chaotische periode die op de Karolinische tijd volgde, te ontwikkelen en te organiseren. Na een tijd van stagnatie begon de bevolking weer te groeien, werden gronden ontgonnen en begonnen jongeren zich te interesseren voor wat er nog aan kennis beschikbaar was. Er vond een overgang plaats van puur gewapende machtsuitoefening over gebieden te vergelijken met dat van gangsters over stadsbuurten, naar een burgerlijk juridisch gefundeerd bestuur, in principe ten behoeve van de bevolking. De toegenomen veiligheid maakte internationaal verkeer mogelijk. Een gevolg was dat kloosters als paddenstoelen uit de grond schoten. Talentvolle jongeren, onder wie Anselmus trokken door Europa aangetrokken door de kloosters die een netwerk vormden waarin kennis werd bewaard, voortgebracht en uitgewisseld. Een goed overzicht van deze ontwikkeling biedt Richard Southern in *The Making of the Middle Ages*.¹³⁹ Ook in een overzichtswerk als *Eeuwen des ondersheids* wordt een vergrote landbouwproductie en een aanzienlijke groei van de bevolking in deze periode vermeld.¹⁴⁰

De bovenstaande schets van de algemene ontwikkeling moet worden gepreciseerd voor Normandië. Terwijl de regio deel had aan deze ontwikkeling, was Normandië in de voorafgaande tiende eeuw niet ontvolkt of verlaten. Volgens een studie van Mathieu Arnoux en Christophe Maneuvrier is dit beeld een mythe die de jonge Normandische dynastie moest legitimeren.¹⁴¹ In deze studie wordt de gebiedskaart van Abu Abdullah Ibn Idrisi weergegeven; Normandië blijkt in de elfde eeuw een dicht bevolkt en intensief gecultiveerde streek te zijn en die ontwikkeling kan zich niet van het ene op het andere jaar voltrokken hebben. In afbeelding 1 wordt de kaart van Idrisi met het commentaar van Arnoux/Maneuvrier weergegeven.

139 R.W. Southern, *The Making of the Middle Ages*, Pimlico, Londen 1993 (eerste druk: 1953).

140 W. Blockmans, P. Hoppenbrouwer, *Eeuwen des ondersheids*, Prometheus, Amsterdam, 2016, 23.

141 M. Arnoux, C. Maneuvrier, "Le pays normand. Paysages et peuplement (IX^e-XIII^e siècles)", *Tabularia* (2003) <https://journals.openedition.org/tabularia/1835>; "Le thème de la terre désertée se retrouve dans d'autres textes normands du XI^e siècle : les *Miracles de saint Vulfran*, rédigés à Saint-Wandrille vers 1054, évoquant les ravages des Vikings, décrivent la région comme *in desertum atque solitudinem tandem redacta*. La chronique de l'évêché de Coutances, rédigée au début du XII^e siècle reprend le même stéréotype. (...) Il est pourtant totalement démenti par les faits, archéologiques, religieux ou institutionnels, qui excluent formellement que la Normandie ait pu connaître au X^e siècle une phase de désertion étendue et prolongée."



Afbeelding 1: Né à Ceuta vers 1100, Abu Abdullah Ibn Idrisi est l'auteur d'un très célèbre ouvrage de géographie destiné à accompagner un grand planisphère d'argent offert à Roger II de Sicile (1097-1154), habituellement connu sous le nom de *Kitâb Rujâr* (« *Le Livre de Roger* ») ou de *L'agrément de celui qui désire traverser les pays*.

Het klooster Bec werd gesticht door ridder Herluin, “simple chevalier sans éducation.”¹⁴² In 1039 bleek hij met enkele metgezellen in de vallei van Le Bec een kapel te hebben gesticht, op grondgebied dat hem toebehoorde. Van de bisschop van Lisieux ontving Herluin de wijding als abt naar de regel van Bernardus. De stichting van de kloosterschool wordt gedateerd in 1045 en was het initiatief van Lanfranc van Pavia. De school genoot al snel een grote faam en behalve Anselmus is als vooraanstaand oud-leerling Yves van Chartres te noemen die van 1061 tot 1073 paus Alexander II was. Het klooster Bec voorzag zoals andere kloosters in een programma dat ongeveer de functie had van onze middelbare school. De inhoud van het onderwijs was echter totaal anders. Sinds de Karolingische renaissance kende het schoolsysteem een compendium van zeven vakken. In dit opzicht was er een eenheid bereikt die zelfs gunstig afsteekt bij de verscheidenheid in de schoolcultuur en diplomawaardering van het huidige Europa. De eerste fase was het *trivium*. Dit *trivium* omvatte: logica, grammatica en retorica.¹⁴³ Via de Vulgaat en de vastgestelde teksten voor de missen kwam iedereen in aanraking met

142 Abbaye Notre-Dame du Bec, *Wikipedia*, https://fr.wikipedia.org/wiki/Abbaye_Notre-Dame_du_Bec.

143 J.C. Ijsseling, “The Liberal Arts and Education in the Middle Ages”, in: *Rhetoric and Philosophy in Conflict: An Historical*

het Latijn. Wie niet vaak in de mis kwam, zal wel niet alles begrepen hebben, maar kennis van het Latijn was breed aanwezig. Het ging er om de kennis van het Latijn uit te breiden, en het ordelijk te leren lezen, schrijven en spreken (*ars recte loquendi*).

De klassieke teksten dienden als literair voorbeeld en als hulpmiddel het Latijn verder machtig te worden. De kennis van de antieke logica was verder nuttig en nodig voor een goed begrip van Augustinus' werken. De theorie van tekens en betekenissen in *De doctrina christiana*, om een voorbeeld te noemen, veronderstelt bij de lezer een filosofische basis en een vermogen tot abstract denken dat tevoren in een of andere vorm geoefend moet zijn. Had men dit voldoende onder de knie, dan volgde het *quadrivium*, dat de vakken rekenen, muziek, meetkunde en astronomie omvatte.

Vanuit het Latijn dat ook al in de periode van het Romeinse rijk regionale varianten kende, waren de Romaanse talen ontstaan, toen de eenheid van het rijk was verbroken, onder invloed van de talen die oorspronkelijk in de regio's werden gesproken en van de Germaanse volkeren die zich er vestigden. De onderlinge overeenkomsten waren nog altijd groot genoeg om zich in geheel West-Europa verstaanbaar te maken: "This broad similarity of language from the Lowlands of Scotland to Sicily was a real bond between men."¹⁴⁴ Net zoals nu op veel plekken kan men spreken over een "hoge taal" die gereserveerd is voor officieel gebruik en die ook schrijftaal is, en "lage taal" die informeel en onderling gebruikt wordt. Het Latijn was in dit geval de "hoge taal."

3.4 De bibliotheek van klooster Bec

De kloosterbibliotheek was het voornaamste middel om kennis te verwerven, samen met de mondelinge overdracht van de leermeester: Lanfranc. De kloosters stonden met elkaar in een relatie van moederklooster – dochterklooster en er vond een uitwisseling plaats in het netwerk van deze kloosters. Nu mogen volgens de Regel van Benedictus monniken het klooster uit eigen beweging niet verlaten,¹⁴⁵ maar wel kunnen zij op reis gezonden worden om bepaalde opdrachten uit te voeren.¹⁴⁶ Anselmus zal broeders hebben uitgezonden om bij verwante kloosters werken te kopiëren die in Bec ontbraken. Door deze uitwisseling ontstond op de duur een algemene standaard voor de inhoud van een kloosterbibliotheek.

Lanfranc was begonnen met het verzamelen van boeken: hij legde deze basis om het arme klooster door de stichting van een school betere economische vooruitzichten te geven.¹⁴⁷ "He (...) brought prosperity to Bec by opening its school to outsiders for study of grammar and logic, vital for the trades of law and administration."¹⁴⁸

Lanfranc transformeerde Bec tot een centrum van studie. Vanuit een onaanzienlijk begin bouwde hij in korte tijd een instituut op waarvan de roem de eeuwen heeft doorstaan. In de vallei van Le Bec, strategisch als het gelegen was in Normandië, een dagreis van bisschopsstad Evreux en op een

Survey, Martinus Nijhof, Dordrecht, 1976, 46: "The trivium included grammar, rhetoric and dialectics, and the quadrivium comprised arithmetic, geometry, music and astronomy. Lessons in grammar enabled one to read and write, since grammar as *ars recte loquendi* supplied the rules for speaking and writing correctly."

144 R.W. Southern, *The Making of the Middle Ages*, 19.

145 Frans Vromen OSB (vertaling), "Regel van Benedictus",

<http://kloosterbibliotheek.nl/bronteksten/basisdocumenten/regel-van-benedictus-tekst/>, 58.15. Voor wie intreedt geldt: "dat hij van die dag het klooster niet meer mag verlaten."

146 Hierover hoofdstuk 67 van de Regel: "Over broeders die op reis gestuurd zijn."

147 R.W. Southern, *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*, Blackwell, Oxford, 1995.

148 Southern, *A Portrait in a Landscape*, 242.

wat langere, maar nog goed te overbruggen afstand van Parijs, was de adellijke jeugd te vinden en de veranderende tijden maakten hen tot een gevarieerde en gefortuneerde doelgroep voor zijn onderneming. Lanfranc trof de abdij aan als een “ramshackle abbey”,¹⁴⁹ maar ten tijde van zijn vertrek was de abdij in ieder opzicht goed gefundeerd.

Toen Lanfranc zich bij het klooster voegde, zal er niet veel meer zijn geweest dan een Bijbel en de Regel van St. Benedictus.¹⁵⁰ Een getijdenboek voor het gebed zal toch ook niet ontbroken hebben. Op grond van analyses van Lanfrancs eigen productie wordt aangenomen dat hij de beschikking had over een bloemlezing van Augustinus, het *Collectaneum* van Florus van Lyon, dat gedateerd wordt rond 850.¹⁵¹ Lanfranc blijkt in *De corpore et sanguine domini*, het debat over de eucharistie dat hij met Berengarius voerde, te kunnen citeren uit Augustinus, Ambrosius en anderen. Dit heeft hij niet meer op basis van een bloemlezing kunnen doen, maar verraadt beschikbaarheid van complete werken. Op grond van deze citaten heeft Richard Southern vastgesteld dat Lanfranc tenminste de volgende werken heeft geraadpleegd:¹⁵²

- Augustinus: *Ennarationes in Psalmos, In evangelium Ioannis, De civitate Dei, De Trinitate, De doctrina christiana, De sermone Domini in monte, De baptismo contra donatistas, De catechizandis, Epistolae*
- Ambrosius: *De sacramentis, De mysteriis, De fide*
- Gregorius Magnus: *Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum*
- Leo I Magnus: *Sermones, Epistolae*
- Hiëronymus: *Hosea, de Ioannis evangelium*

De boven beschreven omstandigheden geven niet meer dan een eerste indruk van de inhoud van de kloosterbibliotheek te Bec: er is geen catalogus bewaard gebleven. Hoe kan dit beeld scherper worden gesteld? Dit kan alleen indirect, namelijk door afleiding uit de geschriften van Anselmus en door vergelijking met catalogi uit dezelfde periode die wel zijn bewaard gebleven. Giles Gasper noemt een catalogus uit de twaalfde eeuw van een kloosterbibliotheek uit het nabije Avranches, een Benedictijns klooster op de Mont Saint-Michel. Van een aantal genoemde werken die hierin gevonden worden, wil hij aannemen dat ze ook in de elfde eeuw al in de bibliotheek van Bec te vinden waren. “The catalogue indicates some 166 volumes which, although not of the same magnitude as Cluny, – some 570 volumes – or Lyon, is not insubstantial.”¹⁵³ Emmanuel Falque schat het aantal titels op 250. In vergelijking met moderne bibliotheken is dit bijzonder weinig en in een eigen uitgave van het hedendaagse klooster Bec-Hellouin is sprake van: “La petitesse de la bibliothèque”.¹⁵⁴ De monniken hebben de beschikking gehad over ongeveer 250 manuscripten, waaronder één complete Bijbel. Onder de titels kunnen zich werken van Griekse vaders hebben bevonden, maar in Latijnse vertaling: “In the Middle Ages, outside Byzantium, very few thinkers – Christians in the Latin world, Muslims, or Jews – knew Greek, they had to rely on translations.”¹⁵⁵

149 S.N. Vaughn, *Anselm of Bec and Robert of Meulan*, Berkeley, University of California Press, 1987, 68.

150 Gasper, *Anselm of Canterbury and his Theological Inheritance*, Ashgate, Aldershot, 2004, 83.

151 Gasper, *Inheritance*, 84, voetnoot 22, waar Gasper verwijst naar de studie van M.T. Gibson, “Lanfranc’s *Commentary on the Pauline Epistles*,” *Journal of Theological Studies*, 22, 1971, 86–112.

152 R. W. Southern, *Saint Anselm, a Portrait in a Landscape*, CUP, Cambridge, 1990, 57.

153 G.E. Gasper, *Inheritance*, 94.

154 E. Falque, “L’argument Theophanique, Les sources des manuscrits”, in: P. Clenet (red.), *Saint Anselme, un penseur et un saint pour notre temps*, Les Ateliers du Bes, 2009, 74.

155 J. Marenbon, *Medieval Philosophy*, Routledge, Londen, New York, 2007, 28.

Giles Gasper heeft onderzoek gedaan naar het voorkomen van werken van Griekse kerkvaders in de Normandische kloosterbibliotheken in *Anselm of Canterbury and his Theological Inheritance*. Het betreft de erfenis waarover Anselmus heeft kunnen beschikken, niet de erfenis die hij achterliet. De brieven zijn voor Gasper zelfs aanleiding geweest voor een studie over de verspreiding en behandeling van malaria in de elfde eeuw.¹⁵⁶ Gasper gaat verder en stelt dat Lanfrancs bronnen heel wat Griekse kerkvaders in Latijnse vertaling bevatten:

Other sources used include Greek patristic commentaries, representatives of the exegetical school of Antioch, which emphasised rather the literal than the allegorical interpretation. Lanfranc had the access to the commentaries of Ambrosiaster, an anonymous fourth-century, probably Western author, and to commentaries in Latin translation by Theodore of Mopsuestia (c. 350–428), the Antiochene exegete *par excellence* of the fourth century, and John Chrysostom on Hebrews. Thirty-four Homilies on Hebrews by Chrysostom were translated by Mutanius at Vivarium in the sixth century, which were abridged by Alcuin in the late eighth century, and from which version Lanfranc seems to quote.¹⁵⁷

Dat Anselmus doorkneede was in Augustinus is duidelijk en wijst op de aanwezigheid van bijna het gehele werk van de grote kerkvader in de bibliotheek van het klooster. Het betekent dat een derde gedeelte van de beschikbare werken van Augustinus was. Bovendien staat vast dat Anselmus thuis was in de fundamentele werken voor logica die in de elfde eeuw beschikbaar waren, te weten die van Aristoteles en Boëthius.¹⁵⁸ Deze logica zou zich tot tegen het einde van de eeuw nog blijven baseren op een beperkte beschikbaarheid van de aristotelische geschriften, de *logica vetus*. W.A. de Pater wijst erop dat er buiten *De categoriæ* en *De interpretatione* van Aristoteles voor 1130 in Europa niets bekend was.¹⁵⁹ Dit heeft te maken met het algemene probleem van de verminderde toegang tot het oosten in de middeleeuwen. Onder Anselmus breidde de bibliotheek zich dan ook steeds meer uit: “Anselm’s correspondence contains evidence for volumes held in, or added to the library. Letters of request for works from Bec reveal or confirm holdings, and letters from Bec show the holdings developing.”¹⁶⁰

Anselmus vond volgens Richard Southern in Bec een voldoende uitgeruste bibliotheek: “He needed to live with a few congenial texts, and make them his own. The necessary Patristic texts were all at Bec, together with Aristotle’s Categories.”¹⁶¹ De inhoud van Anselmus’ *De grammatico* geeft blijk van een grondige kennis van de categorieënleer van Aristoteles. Plato was vooral bekend door het commentaar van Calcidius op de *Timæus* en het platonisme van Boëthius’ *De consolatione philosophiæ* en Macrobius’ commentaar op *Somnium Scipionis* van Cicero.¹⁶² “De vier belangrijkste kerkvaders waren Hiëronymus (341–420), Ambrosius (ca. 340–397), Augustinus (345–430), en paus Gregorius de Grote (ca. 540–604). Hun consensus was, zowel inzake Bijbellexegese als met betrekking tot an-

156 G.E. Gasper, “A doctor in the house? The context for Anselm of Canterbury’s interest in medicine with reference to a probable case of malaria”, *Journal of Medieval History*, 30.3, 2004, 245–261.

157 G.E. Gasper, *Inheritance*, 85, onder verwijzing naar: M.L.W. Laistner, “Antiochene Exegesis in Western Europe during the Middle Ages”, *Harvard Theological Review* 40, 1947, 51–67.

158 R.W. Southern, *Saint Anselm and his Biographer*, CUP, Cambridge, 1963, 15, “...the works became later known as the *logica vetus*.”

159 W.A. De Pater, P. Swiggers, *Taal en teken*, Van Gorcum, Assen, 2000, 87.

160 G.E. Gasper, *Inheritance*, 89.

161 R.W. Southern, *Saint Anselm and his Biographer*, 59.

162 A. Vanderjagt, *Over Waarheid*, Kok, Kampen, 1990, 83.

dere onderwerpen, beslissend.¹⁶³ Van de Griekse kerkvaders is Eusebius' kerkgeschiedenis courant en ook in Bec aanwezig. Verder een werk dat in geen andere Normandische bibliotheek is gevonden: *De Herder* van Hermas, een werk uit de tweede eeuw.¹⁶⁴

De Bijbel is voor Anselmus ongetwijfeld de centrale kenbron. Zoals bij iedere monnik is de *lectio continua* volkomen verweven met zijn leven. Het lijkt op het eerste gezicht of daarvan maar weinig doorklinkt in zijn theologie. Het gaat dan nog vaak om vaste stereotiepe teksten: zoals de verharding van het hart van de farao: Romeinen 9: 14–18:

Wat zullen wij dan zeggen: Zou er onrechtvaardigheid zijn bij God? Volstrekt niet! Want Hij zegt tot Mozes: Over wie Ik mij ontferm, zal ik mij ontfermen, en jegens wie Ik barmhartig ben, zal ik barmhartig zijn. Het hangt dus niet daarvan af of iemand wil, dan wel dat iemand loopt, maar van God die zich ontfermt. Want het Schriftwoord zegt tot Farao: Daartoe heb ik u doen opstaan, opdat Ik in u mijn kracht zou tonen en mijn naam verbreid zou worden over de gehele aarde. Hij ontfermt Zich dus over wie Hij wil en Hij verhardt wie Hij wil.¹⁶⁵

Deze Bijbelplaats verschijnt enkele malen in Anselmus' werk. Het gegeven dat God verhardt wie Hij wil terwijl het toch ook de mens is die zijn hart verhardt, is immers de problematiek van vrijheid versus goddelijke bepaaldheid in een notendop. Nog een voorbeeld is psalm 78, 39 die op de situatie van de zondaar wordt betrokken.¹⁶⁶

Bij de verschillende gesprekken nodigt Anselmus zijn gesprekspartners uit om van het waarneembare en feitelijke bestaan op te klimmen naar de oorzaken van onze ervaring. Deze oorzaken zijn tevens hogere realiteiten en zijn niet slechts een samenvatting en conclusies, maar ze moeten door het verstand als vaststaand worden aangenomen, wanneer ze eenmaal zijn ontdekt. Door zich te ontdoen van het accidentele en bijkomstige, kan het verstand tot helder inzicht komen in de realiteit van ons bestaan. Zo wordt de gesprekspartner geleid naar de lectuur van de Bijbel zelf. De Schrift is zo begin- en eindpunt. Daarmee beweegt Anselmus zich in de traditie van de neoplatonische filosofie. De christelijke geloofswaarheden zijn realiteiten die verborgen zijn achter de ervaringen, maar kunnen door het verstand gekend worden.

3.5 *De tijd en het leven van Anselmus*

Met de jeugd, de volwassenheid en ouderdom van Anselmus corresponderen drie plaatsnamen: de antieke stad Aosta in Italië, het klooster te Bec in Normandië, het toneel van zijn volwassenheid en Canterbury in Britannië, waar Anselmus op zestigjarige leeftijd het episcopaat op zich nam. Voor en na 1066 was het klooster van Bec door landbezit sterk betrokken bij Engeland. Enkele belangrijke jaartallen en feiten zijn:

1033–1059 geboorte en jeugd te Aosta

Op 24 jarige leeftijd verlaat Anselmus het ouderlijk huis te Aosta. M.J. Charlesworth veronderstelt dat

163 M. Mostert, "Bronnen en tradities", in: E.P.M. Stoffers (red.), *De middeleeuwse ideeënwereld 1000–1300*, Verloren, Hilversum, 1994, 61.

164 G.E. Gasper, *Inheritance*, 101.

165 NBG Vertaling 1951. Vulgaat, Rom 9, 18: "ergo cuius vult miseretur et quem vult indurat."

166 Vulgaat, Psalm, 77, 39: "et recordatus est quia caro sunt spiritus vadens et non rediens."

Anselmus: “... probably spent some time in schools in Fleury sur Loire and Chartres”, al kan zijn verblijf op deze scholen volgens de auteur niet met volstrekte historische zekerheid aangetoond worden.¹⁶⁷ Southern noemt een bezoek aan Cluny in deze periode: “very likely.”¹⁶⁸

1059–1062 *Studententijd en intrede te Bec in Normandië*¹⁶⁹

Meer dan dertig jaar verblijft Anselmus in Bec. Het klooster is van de Benedictijnse richting en stond onder invloed van de Cluniacenser kloosterreformatie. Er moet zich in die periode een geestelijke verandering hebben voltrokken in Anselmus, zoals Antoin Desfarges, zelf monnik te Bec, opmerkt: “Peu a peu naquit en lui le désir de se faire moine, mais il dut, avant prendre sa décision, traverser un combat spirituel contre la vaine gloire, qui l’amena à une véritable conversion intérieure.”¹⁷⁰

1066 *Slag bij Hastings*

Verovering van Engeland door Willem de Veroveraar. Lanfranc en later Anselmus raken betrokken bij deze politieke omwenteling.

1087 *Schisma van oosterse en westerse kerk*

Het *filioque* vormde het centrale geschilpunt. De westerse visie is door Anselmus verdedigd op het concilie van Bari (1098).¹⁷¹

1095 *Eerste kruistocht uitgeroepen door paus Urbanus II te Clermont*

Tevens jaar van Anselmus' verheffing tot aartsbisschop te Canterbury. Te Canterbury raakt Anselmus in conflict met de opvolger van Willem de Veroveraar, diens zoon Willem de Rode. Dit conflict, dat zich afspeelt tegen de achtergrond van de investituurstrijd in die periode, is voor ons doel niet van belang.

1099 *Dood van Anselmus te Canterbury*

Voor verdere bijzonderheden van het leven van Anselmus verwijs ik naar bestaande studies en biografieën.¹⁷²

167 M.J. Charlesworth, *Saint Anselm's Prologion*, Londen, University of Notre Dame Press, 1979, 9.

168 R.W. Southern, *Saint Anselm and his Biographer*, CUP, Cambridge, 1963, 12.

169 Het dorpje heet “Le Bec”. Waar het klooster bedoeld is, volg ik de gewoonte om kortweg “Bec” te schrijven.

170 A. Desfarges, “Illic solus Deus intentio mea”, in: P. Clenet (red.), *Saint Anselme, un penseur et saint pour notre temps*, Le Bec Hellouin, 2009, 8.

171 Voor een korte geschiedenis van het dogma van het Filioque en Anselmus' betrokkenheid bij dit onderwerp, zie: D. Gruzetski, *Karl Barth on the Filioque*, Routledge, Londen, New York, 2009, 6, 7.

172 Friedrich Hasse, *Anselm von Canterbury*, Leipzig, 1842, laat al halverwege de negentiende eeuw zien welke contemporaine bronnen ter beschikking staan: Crispinus, *Vita beati Lanfranci* (slechts van indirect belang); Anselmus: *Epistolae* (geeft een beeld van de “andere” Anselmus); Eadmer, *Historia novorum* (geeft een tijdsbeeld); *De vita et conversatione Anselmi Archiepiscopi Cantuariensis* (een geïdealiseerde beschrijving). Sindsdien is er niet wezenlijk iets veranderd in deze situatie. Southern schreef in *Saint Anselm, a Portrait in a Landscape*, CUP, Cambridge, 1990, 1993, 404: “Nearly nothing that can be known about Anselm's life and the development of his thought and devotion comes either from his own writings or from those of Eadmer”. De brieven van Anselmus geven informatie over de verhoudingen waarin Anselmus leefde en werpen een licht op de relaties met andere kloosters en op de investituurstrijd. In de brieven licht wel iets van Anselmus' persoonlijkheid op; hij geeft blijk van grote emotionele betrokkenheid bij de kloosterbroeders.

3.6 Verantwoording voor de keuze binnen het oeuvre van Anselmus

Wat betreft Anselmus' eigen productie geldt dat de overlevering ervan niet problematisch is.¹⁷³ De canon van zijn werken is in hoofdlijnen goed afgebakend en goed overgeleverd, niet in de laatste plaats omdat de auteur zelf zich bij leven al voor een goede overlevering heeft ingezet.

De schriftelijke nalatenschap is in tweeën te verdelen: het theologisch-filosofische werk en de *Epistolae*. Voor het doel van deze studie richten we ons vooral op de *Tres tractatus* (dit zijn de drie samenhangende tractaten: *De veritate*, *De libertate arbitrii* en *De casu diaboli*) en op *De concordia*. In *De libertate arbitrii* ontwikkelt en bepaalt Anselmus zijn begrip van vrij oordeelvermogen, in *De concordia* bespreekt hij dit met het begrip *libertas voluntatis*, te vertalen als vrije wil. Het uitgangspunt dat lang niet altijd geëerbiedigd wordt, is hier dat Anselmus die twee soorten vrijheid duidelijk onderscheidt. Andere werken zoals het *Monologion*, een vroeger essay dat als een staalkaart van anselmianse theologie mag gelden, bieden een achtergrond waar soms naar wordt verwezen. Het *Monologion* is een samenhang van gedachten over de Triniteit en is geënt op *De Trinitate* van Augustinus. Van het begin tot het eind is Anselmus gestempeld door de neoplatoonse visie op de wereld in al zijn aspecten. De *Tres tractatus* stammen uit de jaren tachtig als hij bisschop van Canterbury is, kort voor zijn overlijden.

3.7 De eigen theologische positionering

Herkenbaar voor mij is het streven om het geloof waar men zelf in deelt rationeel te verantwoorden, door er als het ware even buiten te gaan staan om er zo goed zicht op te krijgen. Het neoplatoonse schema heeft echter afgedaan. Onze methoden kunnen daarom niet dezelfde zijn als die in Anselmus' eeuw en daarom kunnen we niet toe met een analyse van teksten en geloofsopvattingen. De waarheid in geloofsuitingen verbinden wij niet in de eerste plaats met een absolute realiteit die door analytisch redeneren benaderd kan worden. Wij verbinden die met de historie van waaruit de geloofsvormen ons zijn overgeleverd. Dit brengt ons bij de historisch-kritische methode, waar ik tijdens de theologiestudie in Groningen bekend mee ben geraakt. Maar omdat kennis van de achtergronden fragmentarisch voorhanden is, zullen we ons inlevingsvermogen en voorstellingsvermogen inschakelen om tot begrip te komen.

De analyse moet door de synthese aangevuld worden. Albert Schweitzer noemt in zijn *Geschichte der Leben Jesu Forschung* als componenten van een veelzijdige theologie: "Das lebendigen

¹⁷³ R. Sharpe, "Anselm as Author, Publishing in the Late Eleventh Century", *The Journal of Medieval Latin*, 19, 2009, <https://doi.org/10.1484/JJML.1.100545>, 1–87. Sharpe noemt dit een gunstige situatie ten opzichte van de destijds ondoorzichtige praktijk van wat wij nu "uitgeven" noemen: "It is an advantage that his books were short, because perforce they all began their circulation as booklets, and some significant early examples survive to witness this. It is also clear that works, once completed, were not continually revised, but we are fortunate also to have some very early sketches relating to some of the treatises. The investigation of the manuscripts for the most part dates back to the 1920s and '30s when Dom Wilmart (1867–1941), Dom F.S. Schmitt (1874–1972) and to a lesser extent R.W. Southern (1912–2001) sought out new textual evidence." De teksten kunnen worden gevonden via de website van de Bodleian Library te Oxford, <https://www.bodleian.ox.ac.uk>. Deze compilatie is al spoedig na het overlijden van Anselmus tot stand gekomen op grond van de aanwijzingen van de auteur. We kunnen dankzij de kritische arbeid van F.S. Schmitt teruggaan op teksten zoals ze in de elfde en twaalfde eeuw al ter beschikking stonden en dat spreekt zeker niet vanzelf. Er was immers ook veel corrupt materiaal in omloop, toegeschreven aan grote namen, maar Anselmus is zich kennelijk van deze gevaren bewust geweest. Positief is het gegeven dat Anselmus gewacht heeft met het schrijven tot zijn gedachten een voldragen vorm hadden gekregen.

Nebeneinander und Ineinander von Philosophischem Denken, kritischem Empfinden, historischen Anschauung und religiösem Fühlen, ohne welche keine tiefe Theologie möglich ist.¹⁷⁴ Het gaat daarbij steeds om het leren kennen van een waarheid voorbij de schijn van de dingen, het is zoals Anselmus leert, in de geest dat waarheid en rechtheid gezien worden. Onze waarneming geeft letterlijk een gekleurd beeld, volgens het voorbeeld dat Anselmus in dezelfde passage geeft: namelijk wanneer het licht ons door een gekleurd glasraam bereikt.¹⁷⁵ Zo zijn wij op zoek naar die diepere waarheid die we in de geest willen kennen voorbij de letterlijke en uiterlijke opvatting van Bijbelse waarheden. Er is wel een verschil in waarheidsopvatting. Het is sinds *Wittgensteins Philosophische Untersuchungen* meer geaccepteerd dat wij allen in en met eigen waarheden leven die bij bepaalde taalspelen horen. De middeleeuwse positie was dat er niet meer waarheden bestaan, maar dat er wel verschillende niveaus van waarheid zijn, die geschikt zijn om door mensen in verschillende stadia van ontwikkeling begrepen te worden; de zoektocht naar waarheid bleef zo een gezamenlijk project.

¹⁷⁴ A. Schweitzer, *Geschichte der Leben Jesu Forschung*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1921, 1.

¹⁷⁵ *De veritate*, Schmitt I, 184: "Cum vero transit idem visus per alium colorem, ut per vitrum non sui coloris, sed cui alius color est additus: ipsum colorem qui prius occurrit accipit." Davies/Evans, *The Major Works*, 159: "But when the same seeing passes through another colour, as through glass not of its own colour, but to which another colour is added, it receives the first colour it encounters."

4 In gesprek over vrijheid

4.1 Plaats van de *Tractatus*

Nadat we in de vorige hoofdstukken de vraagstelling hebben geïntroduceerd, begrippen rondom de discussie over vrijheid hebben verhelderd en de context van Anselmus' werk hebben geschetst, gaan we in de nu volgende hoofdstukken verder met de nauwkeurige bespreking van Anselmus' vrijheidsbegrip vanuit zijn belangrijkste werken daarover. In dit hoofdstuk staat *De libertate arbitrii* centraal.

Tussen 1080 en 1090 vervaardigt Anselmus de *Tres tractatus*, bestaande uit: *De veritate*, *De libertate arbitrii* en *De casu diaboli*. In de 'Praefatio' die voorafgaat aan de eigenlijke tekst van *De veritate*, vermeldt Anselmus dat hij de drie traktaten op verschillende tijdstippen schreef, maar dat ze dezelfde doelstelling hebben: *ad studium sacrae scripturae*.¹⁷⁶ Behalve dat de broeders via het *Breviarium* en in het koorgebed via het *Psalterium* met fragmenten van de Bijbel bekend raakten, werd de Bijbel ook als geheel bestudeerd. De dagelijkse liturgie had ook plaats voor het doorlezen van grotere delen van de Bijbel, voornamelijk tijdens het nachtofficie. Daarnaast werden er Bijbelboeken uitgedeeld voor privé-lezing, tijdens de uren die daarvoor waren voorgeschreven.¹⁷⁷ De kandidaten, novicen en jonggeprofesten¹⁷⁸ bespraken en overdachten biddend de gehoorde of gelezen teksten. We hebben gezien dat zich in de kloosterbibliotheek ook commentaren bevonden die in de discussies betrokken konden worden zodat er een wisselwerking tussen schriftlezing en kerkelijke traditie ontstond. Verder kon de vraag aan de orde komen hoe de openbaring zich verhield tot inzichten die de heidense auteurs boden waarbij begripsverheldering welkom was.

Voor de studie van de Heilige Schrift is volgens Anselmus een bepaalde voorbereiding noodzakelijk, die bestaat in het verkrijgen van inzicht in de begrippen die hier behandeld zullen worden. We vinden dat thema ook in *Cur Deus homo*: het is, zegt Anselmus tot Boso bij het overdenken van de noodzaak van de menswording, essentieel begrip te hebben van kracht, noodzaak en wil, begrippen die zo samenhangen dat zij niet los van elkaar beschouwd kunnen worden, (*quae sic se habent, ut earum nulla possit plene sine aliis considerari*). Verder van: "het bekend zijn met vermogen en noodzaak en wil en met zekere andere dingen, want onwetendheid van deze dingen maakt sommige dingen moeilijk, welke gemakkelijk gemaakt worden door de kennis ervan." (*notitia potestatis et necessitatis et voluntatis et quarundum aliarum rerum, ignorantia quaedam facit difficilia, quae per earum notitiam fiunt facilia*).¹⁷⁹ Een goed conceptueel inzicht past bij een hermeneutische benadering waarbij de

¹⁷⁶ *De veritate*, Schmitt I, 173.

¹⁷⁷ F. van Liere, *An Introduction to the Medieval Bible*, CUP, Cambridge, 2014. Met name: "Bibles for Liturgical use", 27, "Psalms", 29, "The Bible in Medieval Libraries", 45, "The Bible in Liturgy and Prayer", 208. De Bijbel was – aldus Van Liere – zelden als complete verzameling beschikbaar, maar leken zowel als geestelijken waren beter van de inhoud van de Bijbel op de hoogte dan vaak werd verondersteld, Van Liere, 208.

¹⁷⁸ Drie groepen genoemd door Rudolf van Dijk in de inleiding op *Thomas van Kempen, Navolging van Christus*, Ten Have, Kampen, 2008, 9.

¹⁷⁹ *Cur Deus homo*, Schmitt II, 48, 49.

Bijbel niet in termen van ontwikkeling wordt begrepen, maar als het zeer onmiddellijke Godswoord dat in historische of poëtische vormgeving eeuwige waarheid bemiddelt. De vorm van het drieluik wijst erop dat de *Tres tractatus* samen een geheel vormen, terwijl dat geheel niet los mag worden gezien van het *Monologion*. Het *Monologion* heeft als onderwerp de Triniteit en leert de congruentie van Gods hoogste zijn met de waarheid. Dat vooral *De veritate* als een vervolg daarop gezien kan worden blijkt uit de vraagstelling van de leerling die aanknoopt bij wat in het *Monologion* bereikt werd:

D: Quoniam deum veritatem esse credimus, et veritatem in multis aliis dicimus esse, vellem scire, an ubicumque veritas dicitur, deum eam esse fateri debeamus. Nam tu quoque in Monologio tuo per veritatem orationis probas summam veritatem non habere principium vel finem, (...)

(*De veritate*, Schmitt I, 176; Vanderjagt, *Waarheid*, 78)

L: Aangezien wij geloven dat God waarheid is en ook zeggen dat er in veel andere dingen waarheid is, zou ik graag willen weten of wij overal waarin sprake is van waarheid behoren te erkennen dat zij God is. In uw *Monologion* bewijst u immers zelf door middel van een uitdrukking dat waarheid begin noch einde heeft.

Het *Monologion* werd door Anselmus zelf als een oefening in conceptueel denken bij het onderwijs gebruikt, zo blijkt uit de opmerking van Boso. “Quod veritas non habeat principium vel finem”¹⁸⁰ is de conclusie van *Monologion* en titel van de eerste paragraaf van *De veritate*. Evenals God heeft de waarheid geen begin of einde en is dus eeuwig, een gedachte die tegen het moderne waarheidsrelativisme ingaat. Om Anselmus goed te begrijpen, is het echter nodig dat wij aan deze absolute waarheidsvoorstelling wennen. Aan die eeuwige, van God uitgaande waarheid hebben we deel, we benaderen die vanuit ons eigen standpunt, maar we kunnen elkaar zeker ontmoeten op onze tocht naar hogere waarheid. God is de garantie voor de hoogste waarheid. Vandaaruit gaan de gesprekspartners op zoek naar een definitie van waarheid. De begrippen waarheid en rechtheid hangen nauw met elkaar samen en definiëren elkaar wederzijds:

M: Possumus igitur, nisi fallor, definire quia veritas est rectitudo mente sola perceptibilis.

(*De veritate*, Schmitt I, 191; Vanderjagt, *Waarheid*, 109)

M: Als ik mij niet vergis kunnen we daarom waarheid definiëren als rechtheid die door de geest alleen wordt waargenomen.

Waarheid, zo blijkt uit deze omschrijving, kan daarom alleen in de geest worden begrepen en kan niet zonder meer worden geconstateerd. Het voorbeeld dat Anselmus in *De veritate* gebruikt om dit duidelijk te maken is van een stok die recht is maar in het water staande gebroken lijkt: de rechtheid komen we door onze geest en niet door onze ogen op het spoor.¹⁸¹ Over de noodzaak en mogelijkheid van het behoud van de rechtheid die wij in de geest kunnen zien, gaat het verder in *De libertate arbitrii*. Het vervolg van *De casu diaboli* gaat over de vervolgvraag waarom de duivel diezelfde rechtheid niet heeft behouden; ontbrak het hem soms aan de volharding (*perseverantia*) om in de waarheid te blijven staan, zoals de goede engelen die blijkbaar wel hadden ontvangen? Dat blijkt toch niet het geval te zijn, maar daarover later meer. Het ging er immers hier maar om de innerlijke samenhang tussen de drie geschriften te laten zien.

180 *De veritate*, Schmitt I, 174.

181 Vanderjagt, *Waarheid*, 54.

Met de kennis van de samenhang van waarheid en rechtheid die beide hun oorsprong in God hebben, beginnen we aan de nauwkeurige lezing van *De libertate arbitrii*. We volgen in de bespreking in het vervolg van dit hoofdstuk de volgorde van de paragrafen met hun respectievelijke titels, die tevens samenvattingen zijn. Vanderjagt merkt op dat de indeling van de hoofdstukken niet van Anselmus is, maar door een redactie tot stand is gebracht.¹⁸² De meest aannemelijke plek voor deze arbeid is het klooster van Bec.

4.2 Close reading van *De libertate arbitrii*¹⁸³

CAPITULUM I. QUOD POTESTAS¹⁸⁴ PECCANDI NON PERTINEAT AD LIBERTATEM ARBITRII

Dat het vermogen om te zondigen niet besloten ligt in het vrije oordeelsvermogen

D: Quoniam liberum arbitrium videtur repugnare gratiae et praedestinationi et praescientiae dei: ipsa libertas arbitrii quid sit nosse desidero, et utrum semper illam habeamus. Si enim libertas arbitrii est 'posse peccare et non peccare,' sicut a quibusdam solet dici et hoc semper habemus: quomodo aliquando gratia indigemus? Si autem hoc non semper habemus: cur nobis imputatur peccatum, quando sine libero arbitrio peccamus?

L. Aangezien het vrije oordeelsvermogen op gespannen voet lijkt te staan met zowel de genade als de voorbestemming en voorkennis van God, begeer ik te weten wat vrij oordeelsvermogen eigenlijk is en of wij dit altijd bezitten. Want als vrij oordeelsvermogen betekent, 'kunnen zondigen of niet kunnen zondigen' – zoals sommigen plegen te zeggen – en wij deze steeds bezitten, waarom hebben wij dan ooit genade nodig? En als we dit vrij oordeelsvermogen niet steeds bezitten, waarom wordt ons dan de zonde aangerekend als wij zonder vrij oordeelsvermogen zondigen?

(*De libertate arbitrii*, Schmitt I, 207; Vanderjagt, *Keuzevrijheid*, 96)

Behalve de eigenlijke vraag, brengt de leerling meteen al mogelijke problemen in in het gesprek. De mening dat vrijheid de keuze is tussen zondigen en niet zondigen leidt tot een dilemma. Bernd Goebel wijst in zijn dissertatie op het voorkomen van de omschrijving van *liberum arbitrium* als de keuze tussen wel en niet zondigen in de *Libri Carolini* waarin de leer van de Frankische kerk is vervat. Deze omschrijving ging in de twaalfde eeuw voor augustijns door.¹⁸⁵ Het gaat hier blijkbaar om een breed gedragen opvatting, die echter niet aan Augustinus toegeschreven mag worden, omdat, zoals Goebel opmerkt, deze gangbare visie wel bij Augustinus voorkomt, maar daar steeds is verwoord door leerlingen of door pelagiaanse tegenstanders, met name Julianus van Eclanum.¹⁸⁶

182 A. Vanderjagt, *Over keuzevrijheid*, Kok, Kampen, 1997, 94.

183 D. Fisher, N. Frey, "Student and Teacher Perspectives on a Close Reading Protocol," https://www.researchgate.net/publication/271927342_Student_and_Teacher_Perspectives_on_a_Close_Reading_Protocol geraadpleegd op 19 december 2018: "Close reading is an instructional practice that has gained attention of late. It involves reading a complex text, annotation, and repeatedly reading to answer text-dependent questions."

184 Potentia/ae en potestas/atis komen naast elkaar voor.

185 B. Goebel, *Rectitudo, Wahrheit und Freiheit bei Anselm von Canterbury. Eine philosophische Untersuchung seines Denksatzes*, diss. Bonn, 1998, 283.

186 B. Goebel, *Rectitudo*, 285.

Anselmus zal de vraag wat vrij oordeelsvermogen is en of wij dit altijd hebben kunnen beantwoorden na eerst de valse mening die ons in problemen brengt kort en goed af te wijzen. Hij scheidt het probleem van menselijke vrijheid en goddelijke voorzienigheid van de vraag naar de aard van de vrijheid die hij hier wil behandelen: het eerste bewaart hij voor het latere *De concordia*.

Het is duidelijk dat de onjuiste opvatting van *liberum arbitrium* rechtstreeks naar het pelagianisme voert en de vraag van de leerling is dan ook eigenlijk hoe deze valkuil vermeden kan worden. In de vraagstelling van de leerling kan men ook bezorgdheid beluisteren: is een vrij oordeelsvermogen na de zondeval niet louter theoretisch geworden? Moeten we met Augustinus inderdaad aannemen dat oordeelsvrijheid alleen daarin vrij is dat wij niet door God tot zondigen gedwongen worden, maar dat het vermogen sinds de zondeval niets positiefs inhoudt? Kortom: "sommigen" hebben het vrij oordeelsvermogen gedefinieerd als het vermogen te zondigen of niet te zondigen en aangenomen dat de mens tot beide in staat is en in die keuze vrij lijkt te zijn. Voor de christelijke theologie is deze weg echter niet zonder problemen gebleken. Een zuiver formele vrijheid is echter geen aantrekkelijk alternatief. We staan voor een dilemma: zonder vrijheid zijn we niet verantwoordelijk, met vrijheid kunnen we de zonde vermijden, zelfs zonder de genade, die in dat geval overbodig zou zijn en dat is pelagianisme.

Zoals wel meer voorkomt bij een dergelijk dilemma is er iets mis met de vooronderstelling. Anselmus geeft een opmerkelijk antwoord om het dilemma te doorbreken door te stellen wat vrij oordeelsvermogen in ieder geval niet is en tegelijk introduceert Anselmus een nieuw begrip namelijk *potentia (non) peccandi*:

M. Libertatem arbitrii non puto esse potentiam peccandi et non peccandi. Quippe si haec eius esset definitio: nec deus nec angeli qui peccare nequeunt liberum haberent arbitrium; quod nefas est dicere.

M. Vrij oordeelsvermogen is, denk ik, niet het vermogen om te zondigen of om niet te zondigen. Als dit immers de definitie ervan was, zouden noch God noch de engelen, die niet kunnen zondigen, vrij oordeelsvermogen bezitten; het is heiligschennis dat te beweren.

(*De libertate arbitrii*, Schmitt I, 207; Vanderjagt, *Keuzevrijheid*, 97)

Het is de vrijheid van het oordeel (*arbitrium*) die hier in het geding is; niet het gehele begrip maar alleen die vrijheid: die kan geen vermogen wel of niet te zondigen zijn. Zo houdt Anselmus van meet af aan vrijheid en zonde uit elkaar. Vrijheid en zonde verdragen elkaar niet en omdat zelfs de mogelijkheid van het zondigen de vrijheid vermindert, daarom kan ook deze mogelijkheid geen bijdrage aan de vrijheid zijn, in het denken van Anselmus. Alleen bij oppervlakkige beschouwing schijnt de zonde onze vrijheid te vergroten, maar wie zo denkt, heeft van het wezen van de zonde niets begrepen. De zonde treedt op met de misleidende belofte van vrijheid, maar de grote tragiek van de zondeval is dat deze onverhoeds tot onvrijheid leidt; het is: "het drama van de menselijke vrijheid."¹⁸⁷ De mens leerde deze onvoorziene uitwerking van de zonde pas toen de val was dichtgeklapt,

187 M.E. Brinkman, *Het drama van de menselijke vrijheid: de ambivalente rol van het christelijke vrijheidsbegrip in de westerse cultuur*: Meinema, Zoetermeer, 2000. Het drama waar Brinkman op doelt, bestaat erin dat de mens zich door zijn vrijheid van zijn vrijheid berooft, zonder menselijke mogelijkheid van herstel. Bijvoorbeeld 137: "Tot een dergelijke vrijheid komt een mens niet zonder slag of stoot. Daartoe moet een mens doorgaans eerst bevrijd worden. 'Opdat wij waarlijk vrij zouden zijn, heeft Christus ons vrij gemaakt,' schrijft Paulus dan ook (Gal. 5, 1). Want van die vrijheid is de mens nogal eens beroofd, hetzij door eigen toedoen, hetzij door toedoen van anderen." Dit komt dicht bij het probleem dat Anselmus in *De libertate arbitrii* behandelt.

evenals de waardering voor de vrijheid nadat deze verloren was gegaan. Nu we nog aan het begin van het traktaat staan, is er de gelegenheid te wijzen op het accent dat de titel *De libertate arbitrii* plaatst: op de vrijheid *van* het oordeel. Het gaat om een onderzoek naar het wezen en de rol van die op het oordeelsvermogen gerichte vrijheid. Dat is iets geheel anders dan de vraag te stellen in hoeverre de wil vrij is of misschien gedetermineerd is, bijvoorbeeld door Gods voorzienigheid. Daarover gaat het in *De concordia*, maar nu nog niet. David Hogg ziet scherp dat Anselmus' vrijheidsbegrip niet door de aanwezigheid van keuzemogelijkheden bepaald wordt en verbindt het met de goddelijke wil.

Anselm explains that any definition of a liberum arbitrium must at the least, eliminate sin. Approaching the question of liberum arbitrium in this way immediately removes the emphasis from the prospect of choice and places it firmly on the will. What matters is the purity of the will, the degree to which it reflects the divine will.¹⁸⁸

Anselmus laat de nadruk inderdaad niet op de keuze, maar op de vrijheid van de rechte wil vallen. Het vrij oordeelsvermogen drijft de zonde uit door de rechttheid te behouden.

M: *Quae tibi voluntas liberior videtur: illa quae sic vult et potest non peccare, ut nullatenus flecti valeat a non peccandi rectitudine, an illa quae aliquo modo flecti potest ad peccandum?*

M. Welke wil lijkt jou vrijer: een zodanige wil die niet zo wil en kan zondigen, dat hij op geen enkele manier kan worden weggebogen van de rechttheid van het niet zondigen, of een zodanige wil die wel op een of andere manier weggebogen kan worden tot het zondigen?

D: *Cur non sit liberior illa quae ad utrumque se habet non video.*

L. waarom een zodanige wil die tot beide in staat is niet vrijer is, zie ik niet in.

(*De libertate arbitrii*, Schmitt I, 208; Vanderjagt, *Keuzevrijheid*, 97, 98)

Met meer mogelijkheden zal de vrijheid groter zijn, zouden ook wij vanuit een libertaire optiek willen inbrengen. Het vermogen te kunnen zondigen is dan een uitbreiding, tenzij het in het geval van de *potentia peccandi* niet om een echte mogelijkheid gaat, maar integendeel om een onmogelijkheid: een onvermogen iets positiefs te kunnen. Dat is inderdaad het geval: *kunnen* zondigen is niet tot iets in staat zijn, maar integendeel iets niet vermogen.¹⁸⁹ De mogelijkheid overwonnen te kunnen worden betreft dus het verlies van vrijheid.

De taal van Anselmus biedt echter de mogelijkheid een eindweegs met de leerling mee te gaan omdat Anselmus een zijn *per se* en een zijn *per aliud* veronderstelt. Met een zijn *per se* is het begrip *significatio* verbonden; daarnaast is er sprake van *appellatio*; een *per aliud* kan dus oneigenlijk zo genoemd worden.¹⁹⁰ In het antwoord op deze voor de hand liggende tegenwerping wijst de magister op

188 D.S. Hogg, *Anselm of Canterbury: The Beauty of Theology*, Ashgate, Aldershot, UK, 1988, 145.

189 In de hoge en late middeleeuwen was er discussie over de aard van Gods alvermogen, in relatie tot de betekenis van het werkwoord *velle* (kunnen). William J. Courtenay, "The Dialectic of Omnipotence in the High and Late Middle Ages," in: T. Rudavsky (red.) *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1985, 245: "Since God was the highest wisdom, goodness, truth, and justice, discussions of what God cannot do, such as lie, deceive, be corrupted or change the past, are meaningless by definition. They are based on the poverty or peculiarities of our language in which statements seeming to imply ability, such as: 'I can lie' really imply a liability and thus cannot be applied to God."

190 Dit onderscheid leert Anselmus in *De grammatico* en spreekt dan ook over de *usus loquendi*, het dagelijkse spraakgebruik. Het onderscheid *usus loquendi/usus rectus* is ontleend aan Boëthius: "Boëthius from whom the vocabulary of this remarks is directly drawn." D.P. Henry, *Commentary on De Grammatico*, D. Reidel, Dordrecht, 1974, 214.

de vatbaarheid voor verlies: dit risico maakt onze vrijheid kwetsbaar en vermindert de kwaliteit ervan. Gods volkomen vrijheid wordt anders dan de onze niet bedreigd door het vermogen tot zonde, dat wil zeggen: het onvermogen het goede te doen, en is daarom van grotere kwaliteit.

M: *An non vides quoniam qui sic habet quod decet et quod expedit, ut hoc amittere non queat, liberior est quam ille qui sic habet hoc ipsum, ut possit perdere et ad hoc quod dedecet et non expedit valeat adduci?*

(*De libertate arbitrii*, Schmitt I, 208; Vanderjagt, *Keuzevrijheid*, 98)

Als Anselmus het zo stelt, gaat de leerling toch mee: wie iets zo bezit dat hij het niet kan verliezen is vrijer dan wie gevaar loopt het te verliezen: wellicht omdat de laatste het op enig moment wel eens zal verliezen. Het is voor de leerling een geruststelling; bij God is de vrijheid veilig. Hij beschikt er op zulk een wijze over, dat Hij die niet kan verliezen. Niemand zou God de rechtheid van wil kunnen teruggeven, indien God die verloor. Dat is gelukkig onmogelijk nu de *potentia peccandi* Hem ontbreekt.¹⁹¹ We mogen juist wegens dat niet kunnen zondigen aannemen dat God op de meest volstrekte wijze vrij is.

Wat betekent het echter dat God vrij oordeelsvermogen heeft, maar niet kan zondigen, zodat “kunnen zondigen” buiten het begrip van de oordeelsvrijheid valt? We moeten rekening houden met de verschillende betekenissen van “kunnen”: bij nader inzien blijkt dat Christus in die zin volledig mens was dat Hij wel de mogelijkheid, maar niet de wil om te zondigen had. William Courtenay schrijft: “If divine power and freedom mean anything, they mean freedom of choice, not just freedom to implement one’s will. St. Anselm eventually arrived at this position, not by analyzing the nature of God, but by attempting to understand the Incarnation in his *Cur Deus homo*. If Christ had to be fully human, he had to have the ability to sin, the ability to lie, deceive, or do any of the culpable acts within our power, even if the ability was never and could be never actualized.”¹⁹² Omdat Christus deelt in de goddelijke eigenschappen geldt ook voor God dat Hij in principe wel in staat is, maar niet de wil heeft om te zondigen. Gods wil is niet als de onze gecorrumpeerd en daarom zal God nooit zondigen. In dit opzicht is Hij meer (*maior*) dan de mens. Niet kunnen zondigen, het vermogen of de wil daartoe niet bezitten, is dus een voorwaarde voor volkomen vrijheid, maar daarmee is ook duidelijk dat de mens die volkomen vrijheid niet kent. De leerling vraagt daarom of de vrijheid van God en de goede engelen geen andere is:

D. *Quid si dicitur aliud esse liberum arbitrium dei et bonorum angelorum, aliud nostrum?*

M. *Quamvis differat liberum arbitrium hominum a libero arbitrio dei et angelorum bonorum, defi-*

M: Zie je dan niet in dat degene die wat passend en nuttig is op zodanige wijze bezit dat hij het niet kan opgeven, vrijer is dan degene die hetzelfde zo bezit dat hij het kan verliezen en gevaar loopt afgeleid te worden naar wat niet passend en nuttig is?

L. Maar als zou worden gezegd dat het vrij oordeelsvermogen van God en de goede engelen anders is dan die van ons?

M. Hoewel het vrij oordeelsvermogen van mensen verschilt van het vrij oordeelsvermogen van

191 *Potentia peccandi* is een begrip dat Anselmus gebruikt om de situatie binnen de wil van de mens na de zondeval mee te karakteriseren. We zullen verderop nog zien dat dit begrip toen pas ging gelden. Een zelfstandig vermogen kan het in feite niet zijn, eerder is het een aanduiding van de verzwakking van de wil die uit de zondeval resulteerde.

192 W. J. Courtenay, “Dialectic”, 245.

nitio tamen huius libertatis in utrisque secundum hoc nomen eadem debet esse. Licet enim animal differat ab animali sive substantialiter sive accidentaliter, definitio tamen secundum nomen animalis omnibus animalibus est eadem. Quapropter talem oportet dare definitionem libertatis arbitrii, quae nec plus nec minus illa contineat. Quoniam ergo liberum arbitrium divinum et bonorum angelorum peccare non potest, non pertinet ad definitionem libertatis arbitrii 'posse peccare'. Denique nec libertas nec pars libertatis est potestas peccandi.

God en de goede engelen, moet toch de definitie van deze vrijheid in beide gevallen dezelfde zijn, krachtens de strekking van dat woord. Bijvoorbeeld: ofschoon het ene levende wezen naar aard of toevallige eigenschap van het andere levende wezen verschilt, is de definitie die hoort bij het begrip 'levend wezen' toch voor alle levende wezens dezelfde. Daarom moet een definitie van vrij oordeelsvermogen worden gegeven zodanig, dat deze niet teveel en niet te weinig omvat. Welnu, aangezien het goddelijke vrij oordeelsvermogen en ook die van de goede engelen niet kan zondigen, is 'het vermogen te kunnen zondigen' geen deel van de definitie. Dus is het vermogen om te zondigen geen vrijheid en heeft het evenmin iets met vrijheid te maken.

(*De libertate arbitrii*, Schmitt I, 208; Vanderjagt, *Keuzevrijheid*, 97)

Omdat het voor dit onderzoek belangrijk is dat wij het ook begrijpen, parafraseer ik wat Anselmus dan ter verduidelijking naar voren brengt: hoewel het op het eerste gezicht lijkt dat men vrijer is wanneer men de keuze heeft wel of niet te zondigen, is dat bij nader inzien niet waar. Juist iemand die iets goeds (wat passend en nuttig is, *quod decet et quod expedit*) zo bezit dat hij het niet kan verliezen is vrijer dan degenen die gevaar loopt het wel te verliezen en dat geldt in het bijzonder voor de vrijheid zelf. De leerling ziet dit ook in, waarop Anselmus nog retorisch vraagt of wat vrijheid wegneemt, vrijheid kan zijn.¹⁹³ De leerling moet dan wel met de conclusie instemmen dat het vermogen om te zondigen geen vrijheid is en met vrijheid niets te maken heeft. Datgene waardoor men zijn vrijheid kan verliezen, vormt geen bijdrage tot de vrijheid, zouden wij zeggen.

Anselmus stelt hier dat voor God, de goede engelen en mens dezelfde definitie van oordeelsvrijheid geldt, welke verschillen er verder ook mogen zijn: substantieel of accidenteel. Dieren kunnen onderling ook verschillen maar hebben toch de definitie van "levende wezens" gemeenschappelijk. Anselmus ontkent niet dat God, engelen en mensen onderling erg verschillen, maar zij hebben dezelfde vrijheid, zij het in een verschillende gradatie. De oordeelsvrijheid van God en mens verschillen niet in aard, maar wel in gradatie of kwaliteit, waarbij aangenomen wordt dat God dezelfde oordeelsvrijheid in de hoogste kwaliteit bezit. Zo wordt voor ons die als het ware aanschrijven bij dit gesprek duidelijk hoe God bij het ontbreken van het onvermogen dat *potentia peccandi* wordt genoemd, groter kan zijn dan al hetgeen gedacht kan worden.

Nog even het belangwekkende inzicht dat de basis is van al wat volgt: vrij oordeelsvermogen houdt volgens Anselmus geen zonde in, omdat zondigen en kunnen zondigen een onvermogen is. Het is een ontbreken, als het ware een vacuüm in het zijnde. Dat onvermogen duidt Anselmus hier aan met het begrip *potentia peccandi et non peccandi*. Een eventuele *potentia peccandi et non peccandi* is een probleem met betrekking tot de augustijnse traditie waarin Anselmus wil staan en is ook on-

193 Vanderjagt, *Keuzevrijheid*, 98. Het citaat volgt onder.

tologisch kwestieus.¹⁹⁴ Natuurlijk zal Anselmus van meet af aan bekend zijn met deze bezwaren en hij weigert dan ook deze straat in te lopen. Het bezwaar dat Anselmus ten overstaan van de leerling noemt – God en zijn engelen kan het niet aan een vermogen ontbreken waar wij over zouden beschikken – kunnen we verbinden met Anselmus' opvatting over God in *Proslogion* geformuleerd als: *aliquid quo nihil maius cogitari possit*.¹⁹⁵ Een God met oordeelsvrijheid is immers *maior* dan een God zonder dit vermogen. In tegenstelling tot *potentia peccandi* is *liberum arbitrium* wel een positief vermogen dat in staat stelt. Anselmus suggereert dat als God zelf niet over oordeelsvrijheid beschikte, God dit vermogen niet aan de mens zou hebben kunnen geven. Vandaar dat Anselmus er tamelijk zeker van is dat God zonder te kunnen zondigen over dit vermogen beschikt. Dit betekent ook dat het *liberum arbitrium* ontologische kwaliteit heeft en heel goed zonder de mogelijkheid van het zondigen kan bestaan. Net zo min als de leerling zouden we de controlevraag van de leermeester positief willen beantwoorden, als hij in de eerste paragraaf voor alle duidelijkheid vraagt of het soms zo is dat wat bij toevoeging de vrijheid vermindert en bij wegname vermeerderd, vrijheid kan zijn of aan vrijheid deel kan hebben:

M. An putas quod additum minuit et separatim auget libertatem, id aut libertatem esse aut partem libertatis?

(*De libertate arbitrii*, Schmitt I, 209; Vanderjagt, *Keuzevrijheid*, 98)

M. Of denk je dat dat wat bij toevoeging vrijheid vermindert en bij wegname vermeerderd, vrijheid is of iets met vrijheid te maken heeft?

De leerling is inmiddels geheel van zijn eerdere standpunt afgestapt en antwoordt ontkennend, om meteen daarop een netelig probleem op te werpen.

4.3 De paradox van de eerste zonde

CAPITULUM II QUOD TAMEN ANGELUS ET HOMO PECCAVERUNT PER HANC POTESTATEM ET PER LIBERUM ARBITRIUM; ET QUAMVIS POTUERINT SERVIRE PECCATO, NON TAMEN EIS POTUIT DOMINARI PECCATUM

Dat engel en mens niettemin hebben gezondigd door middel van dit vermogen en door vrij oordeelsvermogen; en dat hoewel zij zich vermochten te onderwerpen aan de zonde, de zonde toch op hen niet de overhand kon verkrijgen.

In deze paragraaf biedt Anselmus een oplossing voor het moeilijke probleem van het ontstaan van de eerste zonde. Als oordeelsvrijheid niets met zonde en de mogelijkheid van zonde te maken heeft, hoe kon de mens die immers goed is geschapen en onaangetast door de erfzonde, dan beginnen te zondigen? Dat zal niet mogelijk zijn geweest door de *potentia peccandi* want dat is geen vermogen in eigenlijke zin waarmee de mens was en is toegerust, maar een aanduiding voor het vermogen waarmee de mens eventueel kon maar niet hoefde te zondigen. In zijn antwoord ontkoppelt Anselmus het vermogen en het doel van het vermogen. Toch zegt hij niet dat wij maar één wilsvormogen hebben dat voor verschillende doelen kan worden aangewend, maar blijft hij onderscheidend

194 Wegens de gedachte van het kwaad als *privatio boni*. Deze *privatio boni* werd geleerd door Augustinus, *De Civitate Dei*, XI, 9; *Stad Gods*, vertaling G. Wijdeveld, 507: "Het kwaad heeft namelijk geen natuur: het verlies van het goede heeft de naam 'kwaad' gekregen."

195 *Proslogion*, Schmitt I, 101.

spreken over twee *potentiae*. Blijkbaar hebben engel en mens door twee vermogens gezondigd: door het oneigenlijk zo genoemde vermogen dat tot zonde in staat stelt (*potentia peccandi*) en tot onze niet geringe verbazing door het vrij oordeelsvermogen (*liberum arbitrium*). Toch wil dat niet zeggen dat wij voortaan door de zonde overheerst worden, volgens deze samenvatting van de tweede paragraaf. Dit betekent dat wij nog steeds niet gedwongen zijn te zondigen.

De leerling redeneert als volgt: het staat nu eenmaal vast dat engel en mens gezondigd hebben. Dat hadden zij nooit kunnen doen als zij daartoe niet een vermogen hadden: (...) *sed non parum me movet quia et angelica et nostra natura in principio habuit potestatem peccandi, quam si non habuisset, non peccasset.*¹⁹⁶ De eerste mens kon zondigen, anders had hij niet gezondigd. Dit kunnen-zondigen wordt als een vermogen beschreven waar het om een deficiëntie gaat van het vermogen recht te leven.¹⁹⁷

Van dit vermogen hebben de gesprekspartners juist vastgesteld dat het volkomen vreemd aan de vrijheid is. Dat kan ook nu staande worden gehouden, maar het betekent wel dat de eerste mens geen volkomen vrijheid genoot en dat heeft Anselmus ook niet beweerd. De leerling stelt nu dat de eerste mens kon zondigen, anders had hij niet gezondigd, en dat hij dit in ieder geval niet noodzakelijk deed maar door het *liberum arbitrium*. Want wanneer deze (engel, mens) niet door vrij oordeelsvermogen zondigde dan zondigde hij uit noodzaak: *At si per liberum arbitrium non peccavit, ex necessitate peccasse videtur*. Vrijwillig of noodzakelijk, dat is hier de kwestie. Het antwoord van de meester maakt het er in eerste aanleg niet duidelijker op:

M. Et per potestatem peccandi et sponte et per liberum arbitrium et non ex necessitate nostra et angelica natura prinitus peccavit et servire potuit peccato; et tamen non illi dominari poterat peccatum, unde illa non libera aut eius arbitrium non liberum dici possit.

D. Opus habeo ut quod dicis aperias, quia clausum mihi est.

(*De libertate arbitrii*, Schmitt I, 209; Vanderjagt, *Keuzevrijheid*, 100)

M. Het was ook door het vermogen om te zondigen, zowel vrijwillig als door het vrije oordeelsvermogen en niet uit noodzaak, dat onze natuur en die van de engelen voor het eerst hebben gezondigd en zich aan de zonde konden onderwerpen. En toch kon de zonde op deze natuur niet op zo'n manier de overhand krijgen dat zij niet vrij genoemd kan worden of vrij haar oordeel.

L. Ik heb er behoefte aan dat u opening van zaken geeft over wat u zegt, want het is voor mij een gesloten boek.

Het is uitgesloten dat God de mens zo heeft geschapen dat deze uit noodzaak moest zondigen, dat kan zelfs van de mens in de huidige staat niet gezegd worden. De eerste zonde werd dan ook van uit de met de schepping gegeven vrijheid gedaan. Dit vormt waarschijnlijk het moeilijkste punt uit het gehele traktaat en het valt ons op dat Anselmus dit lastige probleem al meteen aanpakt. Burcht Pranger stelt dat Anselmus hier bewust een paradox schept:

196 Schmitt I, 209. "Toch verontrust het mij niet weinig dat zowel de natuur van de engelen als die van onszelf oorspronkelijk het vermogen bezat om te zondigen en dat als zij dit vermogen niet hadden bezeten, zij niet gezondigd zouden hebben." Vanderjagt, *Keuzevrijheid*, 99.

197 Ook dit idee kan terug gevoerd worden op Augustinus: *De Civitate Dei*, XII, 7; Vertaling G. Wijdeveld, 55: "Niemand moet dus vragen naar de bewerkende oorzaak van de slechte wil. Die oorzaak is namelijk niet een bewerkende, een efficiënte, maar een tekortschietende, een deficiënte oorzaak."

Anselmus formuleert het antwoord op deze vragen zo paradoxaal en onwaarschijnlijk mogelijk: zowel door de vrije wil als door het vermogen tot zondigen hebben de gevallen engelen en de mens gezondigd, echter niet *per hoc unde liberum* (sc. *arbitrium*) *erat* (d.w.z. het vermogen om niet te zondigen), noch zijn zij door de zonde zelf tot slavernij gedwongen (I, 210). Moge dit tegennatuurlijk, in de zin van ingaand tegen het gewone spraakgebruik lijken, dan moet ook hier weer het *improprie* spreken van ons aansprakelijk worden gesteld. De vrijheid zelf is onaantastbaar en verheven zowel voor als na de zonde.¹⁹⁸

Misschien is het niet nodig naar het middel van het *improprie*-spreken te grijpen, namelijk als wij het *per* in de anselmiaanse formulering opvatten als: “door het tekortschieten van.” Door het tekortschieten van het vrij oordeelsvermogen ontstond de mogelijkheid van zonde, zonder dat de oordeelsvrijheid er wezenlijk door geraakt wordt. Vandaar dat Anselmus beide vermogens nodig heeft: het *oneigenlijke* vermogen van het kunnen zondigen en het eigenlijke vermogen van vrij oordeel, waarbij dan een wisselwerking tussen de vermogens optreedt en het eerste vermogen gebruik maakt van de ontologische status van het tweede. Dit is mogelijk waar het vrij oordeelsvermogen misleid wordt en dan voor het oneigenlijke doel wordt gebruikt. We moeten om dit te kunnen begrijpen vooruitgrijpen naar een inzicht dat vooral in *De concordia* wordt verwoord: namelijk het gegeven dat de zonde niet omwille van de zonde zelf wordt gewenst. Hierover Arjo Vanderjagt:

Voor Anselmus is het kwaad juist gelegen in de fragmentatie van de scheppingsorde wanneer het redelijke wezens – de engelen en de mensen – ontbreekt aan een gezamenlijke gerichtheid op het einddoel, een *mutual unity of purpose*, dat is: op het Goede. Daarin vervalt men als het vermogen het goede te willen zich afkeert naar wat wordt gezien als eigenbelang; als belangrijk voorbeeld: ‘dat je dan gelijk zult worden aan God’, de misleiding van de slang in de hof van Eden.¹⁹⁹

In deze visie die ik wil onderschrijven, ontstaat de mogelijkheid van *de potestas peccandi* vanuit een deficiëntie, wat nog eens een bevestiging van de leer van het *privatio boni* biedt. Het vermogen tot zonde wordt dan ook oneigenlijk zo genoemd, het is in de terminologie van Anselmus een *quasi aliquid*. Uit de leer van de affecten in *De concordia* blijkt dat Anselmus geen zelfstandig vermogen tot zondigen nodig heeft; de wil die op het goede is gericht wijkt toch van het doel af, door de aantrekkingskracht van de misleiding.

Anselmus leert in *De concordia* dat de wil twee neigingen kent; een *affectio ad volendum rectitudinem* – maar die vormt het probleem natuurlijk niet – en een *affectio ad volendum commoditatem*. Wegens deze laatste aanleg, de aanleg ‘het aangename te willen,’ wil de mens steeds de gelukzaligheid en het gelukkig zijn: *Per affectionem quidem quae est ad volendum commoditatem, semper vult homo beatitudinem et beatus esse.*²⁰⁰ In mijn volgende hoofdstuk zal de leer van de affecties meer uitgebreid ter sprake komen, maar ook nu al hebben we iets ervan nodig om de oplossing die Anselmus voor de paradox biedt, te begrijpen. Die oplossing komt er wezenlijk op neer dat de mens vrijelijk of willens en wetens zondigt, niet omwille van de zonde, maar omwille van het aangename. Het per-

198 B. Pranger, *Consequente theologie*, 23.

199 Vanderjagt, *Over de val van de duivel*, Klement, Kampen, 2002, 12.

200 *De concordia*, Schmitt II, 281.

spectief van het aangename is misleidend hoewel het aangename of dat wat ons past, in zich niet zondig is. De zonde is daarom als zodanig niet bedoeld, maar is een mogelijk bijkomend gevolg van het nastreven van het aangename, of dat wat men als goed ziet, terwijl het dat niet is. Het tuinverhaal van Genesis 3 zou deze visie kunnen onderbouwen, al wordt daar niet expliciet naar verwezen. Het aangename is niet per se zondig, maar kan zonde tot gevolg hebben of als bijverschijnsel met zich meebrengen, namelijk als de rechtheid niet de prioriteit krijgt die het verdient. Dan wordt het aangename gewild met voorbijgaan aan het rechte en ontstaat een moreel conflict. Daarom zegt Anselmus nogal cryptisch dat de eerste mens ook door het vrije oordeelsvermogen zondigde, maar niet door hetgeen dat vermogen vrij maakt. Laten we het antwoord van Anselmus eens nauwkeurig nagaan:

M: *Per liberum arbitrium peccavit apostata angelus sive primus homo, quia per suum arbitrium peccavit, quod sic liberum erat, ut nulla alia re cogi posset ad peccandum.*

(*De libertate arbitrii*, Schmitt I, 210; Vanderjagt, *Keuzevrijheid*, 100)

Terwijl blijft gelden dat vrijheid en zonde elkaar uitsluiten was er tot en met de seconde voor de zondeval een vrije keuze tussen zondigen en niet zondigen. Niets behalve het eigen vrije oordeelsvermogen dwong de mens of engel, maar evenmin verhinderde iets de mens of engel te zondigen.²⁰¹

De vrijheid van keuze tussen goed en kwaad heeft voor de zondeval wel bestaan, maar is juist door die zondeval teniet gedaan. De Meester vervolgt:

M. *Et ideo iuste reprehenditur, quia cum hanc haberet arbitrii sui libertatem, non aliqua re cogente, non aliqua necessitate, sed sponte peccavit.*

(*De libertate arbitrii*, Schmitt I, 210; Vanderjagt, *Keuzevrijheid*, 100)

Anselmus scheidt hier de vrijheid als vermogen van het oordeel, zodat de eerste mens ermee kan zondigen zodra het niet meer op dat oordeel betrokken is. Dat had de eerste mens niet hoeven doen en daarom draagt hij alle verantwoordelijkheid. De scheiding van vrijheid en oordeel wordt doorgetrokken als de Meester vervolgt:

M. *Peccavit autem per arbitrium suum quod erat liberum; sed non per hoc unde liberum erat, id est per potestatem qua poterat non peccare et peccato non servire, sed per potestatem quam habebat peccandi, qua nec ad non peccandi libertatem inwabatur nec ad peccandi servitutum cogebatur.*

M: Zowel de afvallige engel als de eerste mens heeft uit vrij oordeelsvermogen gezondigd omdat hij heeft gezondigd door zijn oordeel, dat zo vrij was dat niets anders hem tot zonde kon dwingen.

M. Terecht werd hij daarom ook aansprakelijk gesteld, omdat hij, hoewel hij ten behoeve van zijn oordeel deze vrijheid bezat, door niets anders gedwongen, zonder enige noodzaak, vrijwillig heeft gezondigd.

M. Hij heeft dus gezondigd door zijn oordeel dat vrij was, echter niet door dat waardóór zij vrij was, namelijk het vermogen waardoor hij in staat was niet te zondigen en zich niet te onderwerpen aan de zonde. Hij heeft echter gezondigd door het vermogen dat hij had om te zondigen, dat hem niet ondersteunde wat be-

²⁰¹ Zoals het nu volgens Anselmus staat, zijn de goede engelen bevestigd in rechtheid en daarmee verhinderd te zondigen, een staat die wij nog zullen bereiken.

treft de vrijheid om niet te zondigen, maar hem evenmin dwong tot de slavernij van het zondigen.

(*De libertate arbitrii*, Schmitt I, 210; Vanderjagt, *Keuzevrijheid*, 100)

Deze vrijheid was blijkbaar wat Augustinus een *medium bonum* noemde; in zichzelf goed noch slecht en bedoeld om het oordeel van vermogen te voorzien, maar toch niet exclusief daaraan verbonden.²⁰² Goebel stelt: "Aus dieser Freiheit, obwohl sie in der (Fähigkeit zur) sittlichen Gutheit besteht, ergibt sich das Vermögen des Menschen, in eigener Verantwortung das göttliche *ordinare* (Ordnen) durch ein *inordinare velle*, ein gegen die Ordnung gerichtetes Wollen zu kontrahieren."²⁰³

Het vermogen ordelijk te willen is het vermogen waarin het oordeel vrij is, vanuit deze vrijheid ontstaat de mogelijkheid van het onordelijke willen, dat vervolgens het zondige willen blijkt te zijn, aldus Goebel. Het idee van orde speelt inderdaad een grote rol bij Anselmus; het grote plaatje van zijn soteriologie is het proces van de verstoring en het herstel van de goddelijke orde. Zolang de verstoring nog niet is veroorzaakt, gaat de redenering sterk in de richting van de moderne *Free Will Defense*: "It is the exercise of this self-moving, two way power that makes good choices rewardable and bad choices punishable."²⁰⁴

Deze situatie geldt zolang de verkeerde keuzes niet zijn gemaakt. Anselmus geeft als eigentijds voorbeeld de mens die zich niet hoeft, maar wel kan onderwerpen aan een vreemde macht: zolang hij het vermogen zich te onderwerpen niet gebruikt is er niets aan de hand. Vrije verarmde boeren begaven zich in de elfde eeuw nogal eens in lijfeigenschap, ze waren vrij dit te doen, maar het was niet terug te draaien en het betrof ook de nakomelingen van het betrokken boeregezin. Daarin ligt een mooie analogie met de werking van de eerste zonde, die om die reden ook "erfzonde" wordt genoemd. Het is dus wel een gelukkig voorbeeld, waarin Anselmus overigens de rol van rijke en arme omkeert:

M. Nam et si dives liber possit se facere servum pauperis: quamdiu hoc non facit, nec ille nomen amittit libertatis, nec pauper illi dicitur posse dominari; aut si dicitur, improprie dicitur, quia hoc non in eius sed in alterius est potestate. Quamobrem nihil prohibet angelum et hominem ante peccatum liberos fuisse aut liberum arbitrium habuisse.

M. Zo ook als het een rijk man vrij staat zich de slaaf van een arme te maken: zolang hij dat niet doet verliest hij ook niet zijn titel op vrijheid, en evenmin kan gezegd worden dat de arme hem overheerst. Mocht dat toch gezegd worden, dan wordt het oneigenlijk gezegd, omdat dit niet in zijn vermogen (n.l. dat van de arme) ligt, maar in dat van de ander (n.l. de rijke). Om deze reden belemmert vóór de zondeval niets engel en mens vrij te zijn geweest of om een vrij oordeel in bezit te hebben gehad.

(*De libertate arbitrii*, Schmitt I, 210; Vanderjagt, *Keuzevrijheid*, 101)

Wat voor de zondeval voor de hele mensheid in Adam en Eva gold, geldt op individuele schaal. We zullen zien dat de situatie sinds de zondeval niet zo rigoureuus is veranderd als het bij Augustinus

202 Augustinus, *De libero arbitrio*, II, 196.

203 B. Goebel, *Rectitudo*, 242.

204 Th. Williams, *Love, Freedom and Evil: Does Authentic Love Require Free Will?* 12.

lijkt te zijn: de zonde domineert ons nog altijd niet. De oplossing die Anselmus biedt, kan ons enigszins onbevredigd achterlaten. Kan werkelijk staande worden gehouden dat vrij oordeelsvermogen niets met zonde te maken heeft? Het vermogen dat wij hebben ontvangen om er – met de woorden van Augustinus – eerlijk en rechtvaardig mee te leven ²⁰⁵ kan verkeerd gebruikt worden, maar dan eerder door onoplettendheid en zwakheid dan door intrinsieke slechtheid. Zolang deze mogelijkheid nog geen werkelijkheid is geworden, is er volkomen vrijheid in de congruentie met Gods wil. Zodra deze vrijheid verloren is gegaan, heeft de mens God niet langer lief omdat er iets anders voor in de plaats is gekomen. De vraag wat onze vrijheid nu nog kan zijn, komt in het vervolg aan de orde.

4.4 Vrijheid na de zondeval

CAPITULUM III. QUOMODO POSTQUAM SE FECERUNT SERVOS PECCATI, LIBERUM ARBITRIUM HABUERUNT; ET QUID SIT LIBERUM ARBITRIUM

Op welke manier zij, nadat zij zich slaven van de zonde hadden gemaakt, vrij oordeelsvermogen behielden; en wat vrij oordeelsvermogen is

D. *Satisfecisti mihi, quia nihil certe hoc prohibet ante peccatum; sed postquam se fecerunt servos peccati, quomodo liberum arbitrium servare poterunt?*

M. *Licet peccato se subdidissent, libertatem tamen arbitrii naturalem in se interimere nequiverunt; sed facere poterunt, ut iam non sine alia gratia quam erat illa quam prius habuerant, illa libertate uti non valeant.*

D. *Credo, sed intelligere desidero.*

(*De libertate arbitrii*, Schmitt I, 210; *Vanderjagt, Keuzevrijheid*, 102)

L. U hebt mij ervan overtuigd dat vóór de zondeval niets dat vrije oordeel belemmerde. Maar nadat zij zich tot slaven van de zonde hadden gemaakt - hoe hebben zij toen het vrije oordeelsvermogen kunnen behouden?

M. Ofschoon zij zich ondergeschikt hadden gemaakt aan de zonde, waren zij toen niet bij machte een einde te maken aan de hun eigen natuurlijk vrij oordeelsvermogen; maar zij hebben bewerkstelligd dat zij niet in staat waren die vrijheid te gebruiken zonder een andere genade dan die zij eerst bezaten.

L. Ik geloof het, maar ik wil het ook begrijpen.

Wat betreft de situatie die ons het meest aangaat, die na de zondeval, heeft Anselmus goed en slecht nieuws voor ons. Het goede nieuws is dat het vrije oordeelsvermogen niet verloren ging. Voor de zondeval was er geen enkele belemmering in vrijheid, zo eindigt Anselmus dit gedeelte van het gesprek. Maar in feite is dit na de zondeval niet anders, want het *liberum arbitrium* bleef ons immers eigen. Het is een natuurlijk gegeven dat door de eerste zonde niet verloren is gegaan. Deze permanentie is een bepalend kenmerk van dit vermogen. Er is wel een verandering opgetreden, niet zozeer in het vermogen zelf, maar in de mogelijkheid van het gebruik ervan: dat is voortaan nog maar mogelijk door de ondersteuning van de “andere genade”(*alia gratia*). Met de eerste genade wordt steeds bedoeld de genade die met de schepping gegeven is. Na de zondeval moest echter een tweede genade volgen namelijk de komst en het werk van Jezus Christus, over de noodzaak waarvan Anselmus nog uitgebreid zal schrijven in wat zijn bekendste werk is geworden: *Cur Deus homo*. Hier is dat alles in

²⁰⁵ Augustinus, *De libero arbitrio* I, 12. 25: *Bona voluntas est: voluntas qua appetimus recte honesteque vivere, et ad summam sapientiam pervenire.*

het kort weergegeven met *alia gratia*, maar de leerling schijnt perfect te begrijpen waar Anselmus op doelt.

In deze paragraaf zien wij hoe Anselmus omgaat met continuïteit en discontinuïteit voor en na de zondeval. Wegens de permanentie van het natuurlijke vrije oordeelsvermogen is het onveranderd gebleven dat dit vermogen dient *ad rectitudinem voluntatis*. Maar in de onbelemmerde vorm waarin het vrij oordeelsvermogen zelfstandig kon functioneren, bestaat dit vermogen niet langer; in die zin is het verloren gegaan. Doordat het zich heeft losgemaakt van de rechtheid die het moest bewaren, is er een ernstige verzwakking opgetreden die alleen gerepareerd kan worden door de *alia gratia*. Pas dan kan het vrij oordeelsvermogen weer doen waartoe het gegeven werd naar de eerste genade: de rechtheid bewaren en wel, zoals de gespreksleider toevoegt: omwille van de rechtheid zelf en niet omwille van iets anders. Dit *propter ipsam* is in wezen het antwoord op de vraag naar de wijze van het bezitten van de rechtheid. Bedoelingen buiten de rechtheid zelf mogen geen rol spelen. Zo komt de leermeester in de loop van hoofdstuk III dan ook tot de definitie die voor het verdere zal vaststaan:

M: *Iam ergo clarum est liberum arbitrium non esse aliud quam arbitrium potens servare rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem.*

M: Het is nu dus duidelijk dat het vrije oordeelsvermogen niet anders is dan een oordeel dat rechtheid van wil vermag te bewaren omwille van die rechtheid zelf.

(*De libertate arbitrii*, Schmitt I, 212; Vanderjagt, *Keuzevrijheid*, 105)

Anselmus onderscheidt het vermogen tot een zaak van die zaak zelf, maar dit onderscheid is niet onomstreden en de vraag is of het onderscheid ook in het geval van de keuzevrijheid legitiem is. Deze vraag werd door Stanley Kane opgeworpen, die in zijn beantwoording negatief is.²⁰⁶ Ik kan autorijden, al beschik ik op dit moment niet over mijn auto. Dit geeft de positie van Anselmus weer. Voor hem is “kunnen” een onvervreemdbaar vermogen dat door de omstandigheden niet teniet wordt gedaan. Toch kan met reden beweerd worden dat ik niet kan autorijden als ik niet over een auto beschik. Dit laatste is wat Kane beweert, in lijn met zijn opvatting van ‘kunnen’. Nu kan ik in het geval van autorijden nog mijn rijbewijs laten zien, maar in het geval van het bewaren van de rechtheid van wil is dat moeilijker. Hoe kan ik weten dat iemand het vermogen tot het bewaren van rechtheid heeft bewaard, ook bij volkomen ontstentenis van rechte daden? Is dit vermogen niet volkomen illusoir? Een voorbeeld dat Kane geeft is dat van het staatsburgerschap met als kenmerkende daden het stemmen en belasting betalen. Het al of niet aanwezig zijn van zulke kenmerken definieert of er van een goed staatsburgerschap gesproken mag worden. Een ander voorbeeld is dat van het houden van de wet. Die wet kan niet als een boek of een munt worden bewaard,²⁰⁷ zo zegt Kane. Alleen wanneer iemand aan de wet beantwoordt, respecteert hij de wet. Daarom is het onderscheid tussen het vermogen rechtheid van wil te bewaren en de rechtvaardigheid zelf, zeer kwestieus, volgens Kane.²⁰⁸

In het vervolg van het gesprek komt de vraag op hoe het vrij oordeelsvermogen de rechtheid kan bewaren die zij niet meer bezit, want door de zondeval heeft het vermogen zich daarvan immers afgescheiden. Het antwoord daarop is in wezen niet moeilijk; men kan in staat zijn iets te bewaren

206 G.S. Kane, *Anselm's Doctrine of Freedom and the Will*, Edwin Mellen Press, New York, 1981, 131.

207 In het Engels: “to keep the law.”

208 Kane, *Anselm's Doctrine*, 131. “The distinctions Anselm draws here are valid and important. But the use of them raises very serious questions.”

wat men niet heeft, zoals er op een bankrekening een groot bedrag *kan* staan, al staat het er op dit moment niet op. Dat ligt natuurlijk niet aan die bankrekening. Men zou kunnen zeggen dat de mens voor de zondeval over een bankrekening met een groot tegoed aan rechtheid beschikte, maar dat dit tegoed aan rechtheid werd afgeschreven. De rekening zelf bestaat nog wel. In Anselmus' dagen was het economisch verkeer nog niet zo ontwikkeld om deze vergelijking te kunnen maken, daarom gebruikt Anselmus een andere gelijkenis om het onderscheid dat hij wil maken duidelijk te maken. Deze gelijkenis is de gelijkenis van het gezichtsvermogen en het zien. Om te kunnen zien moet men over een gezichtsvermogen beschikken, maar daarnaast moet ook aan andere voorwaarden worden voldaan om een object te kunnen zien, want: *Sicut nullum instrumentum solum sibi sufficit ad operandum; (...)*²⁰⁹ Geen werktuig bijvoorbeeld is op zichzelf alleen voldoende voor het werken; (...)

Om een berg te kunnen zien heeft men gezichtsvermogen nodig:

M. Habet igitur potestatem et instrumentum videndi montem qui visum habet.

M. Dus iemand die gezichtsvermogen bezit heeft het vermogen en het instrument om de berg te zien.

(*De libertate arbitrii*, Schmitt I, 213; Vanderjagt, *Keuzevrijheid*, 106)

Maar behalve aan de beschikking over het gezichtsvermogen moet nog aan de volgende voorwaarden worden voldaan: het object, in dit geval de berg, moet aanwezig zijn, er moet licht zijn en er mag geen belemmering zijn die de berg aan het oog onttrekt. Met de toevoeging dat het vermogen van het zien anders is voor wie ziet, voor het geziene en voor het medium dat doet zien, maakt Anselmus duidelijk dat het gezichtsvermogen van deze voorwaarden niet afhankelijk is. Ontbreekt een van de vier voorwaarden die Anselmus vermogens noemt (*Quattor igitur istae potestates sunt*)²¹⁰ dan kunnen de andere vermogens niet maken dat men iets ziet. Met deze gelijkenis heeft Anselmus het toneel klaargezet voor de expositie van zijn genadeleer. Aan ieder element kan een betekende zaak worden gekoppeld: *visus* kan staan voor *liberum arbitrium*, *mons* voor *rectitudinem*, *lux* voor *gratia*. Blijft: *aliquid visui obstat ut si quis illi oculos claudat* (iets dat het zien belemmert zoals iemand die hem de ogen sluit): blijkbaar zijn mensen niet altijd in staat om de rechtheid die er wel is te onderscheiden, al ontbreekt het niet aan het vermogen dit te kunnen. Overigens relativeert Anselmus dit laatste vermogen meteen in de korte vierde paragraaf. Het begin van deze paragraaf is duidelijk een voortzetting van de conclusie van de Magister waarmee de derde paragraaf eindigt.

CAPITULUM IV QUOMODO HABEANT POTESTATEM SERVANDI RECTITUDINEM, QUAM NON HABENT

Op welke manier zij het vermogen behouden de rechtheid te bewaren, die zij niet bezitten

M. Quarta autem potestas improprie dicitur. Quod enim solet impedire visum, non ob aliud dicitur dare potestatem videndi cum non impedit, nisi quia non aufert (...)

M. Toch wordt dit vierde vermogen oneigenlijk zo genoemd. Want van dat wat onder normale omstandigheden het zien belemmert, wordt, wanneer het niet belemmert, alleen gezegd dat het dat vermogen om te zien schenkt, omdat het dat vermogen niet opheft.

(*De libertate arbitrii*, Schmitt I, 213; Vanderjagt, *Keuzevrijheid*, 108)

²⁰⁹ *De libertate arbitrii*, Schmitt I, 213.

²¹⁰ *De libertate arbitrii*, Schmitt I, 213.

Zo is, moeten we kennelijk begrijpen, het vermogen dat ons zou verhinderen de rechtheid te zien geen echt vermogen, al wordt het soms zo genoemd. Evenmin als een gezichtsbelemmering heft dit oneigenlijke vermogen het gezichtsvermogen op. Vermogens zijn in dit voorbeeld wat wij zouden noemen: voorwaarden. Wordt aan deze voorwaarden voldaan dan kunnen wij zien en dan zien wij het daadwerkelijk. Anselmus onderscheidt dan het eigenlijke gezichtsvermogen van de voorwaarden en komt tot de slotsom dat wij wanneer wij in het bezit zijn van het gezicht, er niets is dat ons kan verhinderen elk mogelijk object te kunnen zien, ook bij afwezigheid van licht en van het object zelf. Dat geldt ook voor de rechtheid:

M: (...) quid prohibet nos habere potestatem servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem, etiam ipsa absente rectitudine, quamdiu et ratio in nobis est qua eam valemus cognoscere, et voluntas qua illam tenere possumus? Ex his enim constat praefata libertas arbitrii.

M. (...) wat verhindert ons dan het vermogen te bezitten om rechtheid van wil te bewaren omwille van die rechtheid zelf – zelfs als die rechtheid er niet is, zolang als er rede in ons is waarmee we die kunnen kennen en een wil waardoor wij die kunnen vasthouden. Want hierin bestaat het voornoemde vrije oordeelsvermogen.

(*De libertate arbitrii*, Schmitt I, 214; Vanderjagt, *Keuzevrijheid*, 108)

Het verschil tussen het *kunnen* zien en het daadwerkelijke waarnemen wordt overgebracht op het onderscheiden van de rechtheid, die ook waarheid is: rechtheid die in de geest gezien wordt. Ook voor die rechtheid zou men de ogen kunnen sluiten. Het onderscheid, de *ratio* in ons is daarmee niet opgeheven evenmin als onze wil. Met deze retorische vraag is het in de titel van de paragraaf gesteld probleem opgelost. We weten nu wat keuzevrijheid is, dat we er permanent over beschikken en dat het altijd in staat is te functioneren, hoewel het in feite niet altijd functioneert. De verleiding die in de volgende paragraaf aan de orde komt, verandert dit niet. Niet alleen is de mens ook na de zondeval niet gedwongen te zondigen, hij blijft over het vermogen beschikken om met behulp van de genade het goede na te streven en er blijft altijd nog een mogelijkheid van terugkeer naar het rechte willen. Zo gezien lijkt de zondeval niet zo dramatisch te zijn als zij zich eerst liet aanzien; over *non posse non peccare* horen we Anselmus niet. Dit roept dan wel de vraag op waarin het verschil zit tussen de situatie voor en na de zondeval, behalve dan dat een mens voortaan de *alia gratia* nodig heeft om recht te willen. Deze vraag wordt in deze vorm niet door de leerling gesteld en dan ook niet door de leermeester beantwoord, maar hierna is wel sprake van *tentatio*, de verleiding.

De *tentatio* was er al in het paradijs, maar sinds de mens eraan heeft toegegeven, is de wereld waarin wij leven veranderd. Het goede doen en willen geeft niet langer de toon aan en daarom is het veel moeilijker geworden het goede te willen. Aan die moeite gaat Anselmus niet voorbij, het is immers voor de broeders van Bec een dagelijkse worsteling. Zoals elke christen moeten ook zij zich door een moeizaam proces ontworstelen aan hun persoonlijke beperkingen. Anselmus is jarenlang verantwoordelijk geweest voor de vorming en begeleiding van aankomende kloosterlingen voordat hij een pen op het perkament zette; iets van zijn ervaring als zielzorger klinkt door in zijn spreken over de verleiding. Het komt er op neer dat Anselmus de kracht van de verleiding niet onderschat terwijl hij staande houdt dat de mens niet machteloos tegenover de verleiding staat en er niet door kan worden overwonnen wanneer de mens dat zelf niet wil. Tenslotte is het niet de verleiding die ons ten val zou kunnen brengen, maar alleen onze eigen wil. In het paradijs was er niets wat de mens ver-

hinderde het goede te willen, maar na de val is de wil zwakker komen te staan tegenover de verleiding. Het vermogen waardoor de mens kon maar niet behoefde te zondigen is tot *potentia peccandi* geworden, zodat de wil in conflict met zichzelf is geraakt.²¹¹

De kennis van de zonde die het ongevormde deel van de wil tot *potentia peccandi* maakte, is de blijvende schade van de eerste zonde. Dit laat zich, zoals Anselmus aan de hand van de situatie van de gevallen en de goede engelen laat zien, niet meer omkeren. De wil is bij Anselmus ook na de zondeval niet geheel gecorrumpeerd, maar blijft voor een deel gericht op het goede. Het verschil met de situatie voor de zondeval is, dat de *potentia peccandi* nu een grote rol en aantrekkingskracht in de wereld heeft en een deel van de individuele wil is geworden. *De tentatio* is dat het goede willen van twee kanten belaagd wordt. Verleiding is niet op te vatten als een incidentele en tijdelijke gebeurtenis, maar wijst op het continu doortrokken zijn van de mens en van de werking van de zonde in de opvolging van de geslachten. Dat alles weegt zo zwaar dat God niet zomaar met een knip van de vingers vergeving kon schenken zoals Anselmus in zijn beroemde boek *Cur Deus homo* tot Boso zegt. Met de mens is de hele wereld in ordeloosheid geraakt, zodat het onmogelijk lijkt om het evenwicht weer te hervinden. Anselmus stelt niettemin heel nadrukkelijk dat de verleiding in zichzelf niet in staat is de mens af te brengen van de rechtheid van wil. Als dit toch gebeurt dan is het de wil zelf die zich van de rechtheid heeft afgekeerd. De wil heeft het wel veel moeilijker gekregen door de kennis van de zonde, maar de hoopvolle boodschap is dat wij de mogelijkheid om tegen de zondemacht in te gaan te allen tijde behouden.

4.5 Verleiding: het dilemma van liegen of gedood worden

CAPITULUM V QUOD NULLA TENTATIO COGAT INVITUM PECCARE

Dat geen verleiding dwingt tot zondigen tegen wil en dank

D. Sed nunc quomodo est humanae voluntatis arbitrium hac potestate liberum, cum saepe rectam habens homo voluntatem ipsam rectitudinem invitatus cogente tentatione deserat?

L. Maar hoe is nu door dit vermogen het oordeel van de menselijke wil vrij? Dikwijls immers laat de mens, die een rechte wil bezit, onder dwang van de verleiding, tegen wil en dank die rechtheid in de steek.

(*De libertate arbitrii*, Schmitt I, 214; Vanderjagt, *Keuzevrijheid*, 110)

De meester heeft gesteld dat wij altijd een *ratio* hebben om de rechtheid te onderscheiden en de wil om deze te bewaren en wij daarom over een vrij oordeelsvermogen beschikken. Het zal in het vervolg nog blijken dat dit vermogen bovendien onvervreemdbaar is. Dat verklaart volgens de leerling niet waarom de mens die een rechte wil bezit onder invloed van de verleiding de rechtheid steeds tegen wil en dank (*invitatus*) in de steek laat. Volgens de leerling blijkt hieruit, dat het *liberum arbitrium* niet in staat is de herstelde rechtheid van wil vast te houden en daarom vraagt de leerling hoe reëel onze vrijheid is. Het antwoord van de meester is dat niemand de rechtheid verlaat, zonder dit zelf te willen: *Nemo illam deserit nisi volendo*. We kunnen namelijk tot allerlei dingen gedwongen worden, we kunnen onvrijwillig worden gefolterd en gedood, maar we kunnen niet tegen onze wil in

²¹¹ *De libertate arbitrii*, Schmitt I, 209. In hoofdstuk 2 onderscheidt Anselmus in de prelapsarische wil *potentia peccandi* en *liberum arbitrium*.

willen, want ieder die wil, wil zijn eigen willen: *Nam omnis volens ipsum suum velle vult*. Dat geldt zelfs wanneer iemand voor de keuze wordt geplaatst tussen liegen en gedood worden:

Alia namque est voluntas qua volumus aliquid propter se, ut cum volumus salutem propter se; et alia cum aliquid volumus propter aliud, ut cum volumus bibere absinthium propter salutem.

Want de wil waardoor wij iets willen omwille van zichzelf – zoals wanneer wij gezondheid willen omwille van zichzelf – is van een andere orde dan de wil waardoor wij iets willen om iets anders – zoals wij kruidenbitter willen drinken voor de gezondheid.

(*De libertate arbitrii*, Schmitt I, 215; Vanderjagt, *Keuzevrijheid*, 111)

Iemand die liegt om niet gedood te hoeven worden, liegt niet omwille van het liegen, maar omwille van het leven dat hij wil behouden. Maar deze keuze is een schuldige keuze waarbij men zich niet op dwang zou mogen beroepen.

M. Neutrum enim est determinate in necessitate, quia utrumlibet est in potestate. Ita quoque licet invitus aut mentiatur aut occidatur, non tamen ideo consequitur ut invitus mentiatur aut ut invitus occidatur.

M. Immers, geen van beide mogelijkheden wordt bepaald door noodzaak, omdat elk van beide in zijn vermogen ligt. Het moge zo zijn dat hij tegen wil en dank óf liegt, óf gedood wordt, maar hieruit volgt toch niet dat hij tegen zijn wil en dank liegt of gedood wordt.

(*De libertate arbitrii*, Schmitt I, 215; Vanderjagt, *Keuzevrijheid*, 111, 112)

In het gewone spraakgebruik zeggen we dan inderdaad dat men gedwongen is te liegen, men als het ware gedwongen is te willen wat men niet wil. Als het ware, want de *usus loquendi* is misleidend. De leerling moet toegeven dat iemand in deze situatie wel noodzakelijk of liegt, of gedood wordt, maar deze noodzakelijkheid gaat de wil niet aan: Wie liegt omwille van het lijfsbehoud, wil niet de leugen, maar het leven. Hier blijkt juist dat de we oordeelsvrijheid hebben:

M. Quomodo ergo non est libera voluntas, quam aliena potestas sine suo assensu subicere non potest?

M. Dus hoe is de wil niet vrij, die, als zij er zelf niet in toestemt, niet door een vreemde macht kan worden onderworpen!

(*De libertate arbitrii*, Schmitt I, 216; Vanderjagt, *Keuzevrijheid*, 112)

In de *tentatio* blijkt de *ratio*, het onderscheidingsvermogen waarmee in de geest rechtheid kan worden gezien, een beslissende rol te spelen. Een tegenvraag van de leerling is de aanleiding om het punt van de menselijke *ratio* te verduidelijken: namelijk de vraag of men dan ook van een paard niet zou kunnen zeggen dat het vrij is wanneer het door zijn wil zijn vleselijke verlangens dient. Een paard heeft echter anders dan een mens een wil zonder *ratio* en dus geen *liberum arbitrium*, zodat een paard altijd aan de natuur onderworpen is. Bij dit stukje antropologie blijft het hier helaas, want we zouden graag weten of en hoe het dier in de zondeval betrokken is.

Zolang de mens volgens zijn natuur leeft, geldt blijkens de leerling dat de rechte wil overwint wanneer het de rechtheid blijft vasthouden, maar overwonnen wordt, wanneer hij wil wat niet behoort. En zoals de meester aanvult:

M. Quis ergo potest voluntatem dicere non esse liberam ad servandam rectitudinem, et liberam a tentatione et peccato, si nulla tentatio potest illam nisi volentem avertere a rectitudine ad peccatum, id est ad volendum quod non debet? Cum ergo vincitur non aliena vincitur potestate sed sua.

(*De libertate arbitrii*, Schmitt I, 216; Vanderjagt, *Keuzevrijheid*, 113–114)

Verleiding kan een rechte wil dan ook niet overwinnen, dat kan alleen de wil zelf.

CAPITULUM VI QUOMODO SIT NOSTRA VOLUNTAS POTENS CONTRA TENTATIONES, LICET VI-DEATUR IMPOTENS

Op welke manier onze wil, ofschoon hij zwak lijkt, sterk staat tegenover verleidingen.

In deze korte paragraaf gaat de Meester nader in op de aard van de kracht van verleiding, omdat de leerling uit ervaring weet dat tegen het geweld van de kracht van de verleiding weinigen bestand zijn. De Meester zet uiteen dat het wel moeilijk maar zeker niet onmogelijk is om de verleidingen te weerstaan: *Non esse ex impossibilitate, sed ex difficultate.*²¹² Maar deze moeite neemt de vrijheid niet weg. De Meester voegt hier een helpende gedachte aan toe: het zich bewust zijn van de consequenties van keuzes voor het eeuwige leven.

M. Si enim vult homo mentiri, ut non sustineat mortem et servet vitam ad tempus: quis dicet impossibile velle eum non mentiri, ut vitet aeternam mortem et sine fine vivat?

(*De libertate arbitrii*, Schmitt I, 217–218; Vanderjagt, *Keuzevrijheid*, 117)

M. Wie kan dus beweren dat de wil niet vrij is om rechtheid te bewaren en vrij van verleiding en zonde, als geen verleiding zonder dat hij dat wil, hem van rechtheid kan verleiden tot zonde; dat is: naar het willen wat hij niet behoort te willen? Als hij dus onderworpen wordt, wordt hij onderworpen door geen vreemd maar door zijn eigen vermogen.

M. Want als een mens wil liegen om niet ter dood te worden gebracht en het leven tijdelijk te bewaren, wie zou dan willen zeggen dat het hem onmogelijk is om niet te willen liegen om de eeuwige dood te vermijden en zonder einde te leven?

Argumentatief biedt deze paragraaf geen nieuwe inzichten. Het lijkt een schakel te zijn naar de zevende paragraaf:

CAPITULUM VII QUOMODO FORTIOR SIT QUAM TENTATIO, ETIAM CUM AB ILLA VINCITUR

Op welke manier onze wil sterker is dan de verleiding, zelfs als hij door haar wordt overwonnen.

Hier komt de meester terug op de waarneming van de leerling dat de rechte wil dan toch maar menigmaal overwonnen wordt door de verleiding. Dat wordt de rechte wil niet, hebben we gezien, door die verleiding, maar door de eigen wilskracht, waarbij we aan de *potenta peccandi* hebben te denken. Dat zou tot de opvatting kunnen leiden dat deze verkeerde gerichtheid sterker is dan de rechte wil. Dat is gelukkig niet het geval, wel moeten we er rekening mee houden dat de op zichzelf onoverwinnelijke kracht van de rechte wil niet steeds voor de volle honderd procent wordt ingezet

²¹² *De libertate arbitrii*, Schmitt I, 218.

bij het willen. Naar aanleiding van het gezichtsvermogen maakt Anselmus het onderscheid tussen het instrument en de werking ervan, het *instrumentum videndi* en de werking, het *opus instrumenti*.

M. Eodem modo dicitur voluntas ipsum instrumentum volendi, quod est in anima, et quod convertimus ad volendum hoc vel illud, sicut visum ad videndum diversa convertimus; et dicitur voluntas usus eius voluntatis, quae est instrumentum volendi, sicut dicitur visus usus eius visus, qui est instrumentum videndi.

M. Op dezelfde manier kan gezegd worden dat 'wil' het instrument zelf is om te willen, dat in de geest is en dat wij aanwenden om dit of dat te willen, zoals wij 'zien' aanwenden om verschillende dingen te zien. Ook kan gezegd worden dat 'wil' het gebruik is van die wil die het instrument is om te willen, zoals gezegd wordt dat 'zien' het gebruik is van dat zien, dat een instrument is om te zien.

(*De libertate arbitrii*, Schmitt I, 219; Vanderjagt. *Keuzevrijheid*, 120)

Wij hebben instrumenten om te zien, te willen, te voelen, et cetera, instrumenten waarvan Anselmus aanneemt dat zij zich in de geest bevinden of daar deel van uitmaken. De aanwezigheid van het instrument is echter op zichzelf niet voldoende; er zal een motiverende kracht op dit instrument moeten inwerken. Deze kracht ligt in het instrument zelf en kan voldoende of onvoldoende zijn. Daarom kan er sprake zijn van een te geringe prestatie, maar dat ligt niet aan hoedanigheden van het instrument. Die heeft van origine voldoende kracht om de opgedragen taak uit te voeren, maar die kracht wordt blijkaar niet volledig ingezet. Wat gisteren uitstekend lukte, mislukt vandaag. Anselmus wil recht doen aan deze ervaring, maar het compliceert zijn schema flink.

Over het tekortschieten van het rechte willen schreef Augustinus in de *Confessiones*: "De geest geeft het lichaam een bevel en er wordt gehoorzaamd. De geest geeft zichzelf een bevel en er volgt verzet (...) De zaak is echter dat hij niet algeheel wil: dientengevolge beveelt hij niet algeheel."²¹³ De wil keert zich tegen zichzelf of komt maar voor een deel in actie. Anselmus doet aan deze ervaring recht met de gelijkenis van de sterke man die een stier kan bedwingen, maar daar vervolgens bij een ram niet in slaagt. We weten allen dat een man die een stier kan bedwingen, ook in staat is een ram te bedwingen, tenzij hij zijn kracht niet volledig inzet. John Hopkins stelt dat er oorzaken buiten de wil kunnen zijn, die het tijdelijke falen juist in deze situatie kunnen verklaren. "These reasons are sought in order to explain his present inability; for his willingness is not in question."²¹⁴ Ziekte bijvoorbeeld kan het vermogen tijdelijk wegnemen.

Thus, the assertion that a man is unable to use his ability, is neither a self-contradiction nor a redundancy. It is simply a way of speaking about a person's unexpected subperformance, or even nonperformance, in the light of certain types of intervening conditions. So then, Anselm must withdraw his example about the bull and the ram. He must do so since he is suggesting that in all cases where a person is overcome by temptation, he is overcome because he does not will more strongly, even though he is able to will more strongly. But the application of the example suggests a condition in which a person *cannot* will more strongly, regardless of how hard he should try.²¹⁵

213 Augustinus, *Belijdenissen*, vertaling G. Wijdeveld, Athenaeum Polak & Van Gennep, Amsterdam, 1981, VIII, ix, 21, 239..

214 J.A. Hopkins, *A Companion to the Study of Saint Anselm*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1972, 147.

215 J. Hopkins, *Companion*, 148.

Het is inderdaad niet zonder risico dat Anselmus variaties in de toepassing van de wil aankaart, want hoe herkenbaar deze ervaring ook is, het brengt de eenduidigheid van zijn wilstheorie in gevaar. Aan de andere kant heeft Anselmus deze bespreking van wilsvariaties nodig om uiteindelijk het zondigen te kunnen verklaren uit een verschil in prioriteitsstelling. Anselmus herkent gradaties in de intensiteit van de wilskracht: de wil waarmee we iets toelaten is zwakker dan de wil waarmee we doelbewust iets nastreven. Het is dan mogelijk dat wanneer wij iets willen, we onder de invloed van de verleiding iets anders sterker gaan willen, zodat de wil zichzelf naar wat hij sterker wil keert. Het zou theoretisch sterker zijn te veronderstellen dat een mens één zaak tegelijkertijd wel of niet wil, maar in werkelijkheid willen we verschillende zaken tegelijkertijd en met verschillende intensiteit, dat is de complexiteit van ons willen. Deze complexiteit maakt het willen onstandvastig:

M. Unde quod fortius vult, nullatenus deserit oblato eo quod minus fortiter vult; et cum offertur quod vult fortius, statim dimittit quod non pariter vult; (...)

M. Vandaar dat hij in het geheel niet dat wat hij sterker wil in de steek laat als hem iets wordt aangeboden dat hij minder sterk wil. En als aan de wil dat wat hij sterker wil wordt aangeboden, laat hij onmiddellijk dat schieten wat hij niet op gelijke wijze wil.

(*De libertate arbitrii*, Schmitt I, 219–220; Vanderjagt, *Keuzevrijheid*, 121)

Variaties in de toegepaste wil houden iets raadselachtigs. Waarom passen we de originele kracht van het instrument niet integraal toe, steeds als we iets willen? Het instrument van het willen kan niet overmeesterd worden door een externe kracht, maar de toegepaste wil kan dat wel, ook de herregen rechtheid kunnen we opnieuw verliezen omdat de kracht van het instrument van de wil te weinig wordt toegepast in het actuele willen, zodat het *potentia peccandi* de overhand krijgt.

Vanderjagt zegt het in zijn toelichting zo: “Hij blijft daarom zelf verantwoordelijk maar hij heeft zich in dit geval door het niet gebruiken van zijn vermogen om voor rechtheid te kiezen in vreemde slavernij begeven.”²¹⁶ Het gaat dus niet om een keuze voor kwaad, maar om een onvoldoende inzet van vermogen voor rechtheid met het kwade als gevolg en dat is typerend voor het anselmiaanse denken. De leerling meent dat de wil niet sterker kan zijn dan de kracht van de verleiding als zij erdoor overmeesterd wordt, maar Anselmus buigt niet voor deze logica. Ook als de wil wordt overwonnen door de kracht van verleiding, is de wil sterker, dat wil zeggen: het instrument van het rechte willen of het vrij oordeelsvermogen. Daarover beschikken wij zelfs als wij slapen:

M. (...) ita voluntas, instrumentum scilicet volendi, semper est in anima, etiam cum non vult aliquid, velut cum dormit; (...)

M. Zo is ook de wil – dat wil zeggen, het instrument om te willen – altijd in de geest, zelfs wanneer hij niet iets wil, zoals wanneer hij slaapt.

(*De libertate arbitrii*, Schmitt I, 219; Vanderjagt, *Keuzevrijheid*, 120)

Wij hebben altijd een instrumentele wil, al zijn wij ons het willen ook niet bewust.

M. Cum ergo videas duas esse voluntates, instrumentum scilicet volendi et opus eius: in qua ha-

M. Je ziet dus dat er twee willen zijn, te weten een instrument om te willen en het werk ervan.

²¹⁶ Vanderjagt, *Keuzevrijheid*, 71.

rum duarum intelligis fortitudinem constare volendi?

(*De libertate arbitrii*, Schmitt I, 219; Vanderjagt, *Keuzevrijheid*, 121)

In welke van deze twee huist, denk je, de kracht om te willen?

De kracht om te willen huist in het instrument, niet in het werk van de wil. Het is deze kracht die onvervreemdbaar en niet door een andere kracht te overheersen wordt genoemd. De onvervreemdbaarheid van het instrument van het rechte willen, wordt in de volgende paragraaf stevig in de verf gezet.

CAPITULUM VIII QUOD NEC DEUS POTEST AUFERRE VOLUNTATIS RECTITUDINEM

Dat zelfs God de rechtheid van wil niet kan wegnemen

Dit is een korte paragraaf waarin Anselmus aantoont dat God niet kan willen dat de mens gescheiden wordt van de rechtheid van wil, omdat God dan zou willen wat Hij niet wil. Wat God wil is immers altijd rechtvaardig. Zou God willen dat wij met onze wil de rechtheid in de steek laten, dan zou Hij in tegenspraak met zichzelf komen. Het zou betekenen dat God wil wat Hij niet wil, wat absurd is. Daarom stelt Anselmus tot verbazing van de leerling dat zelfs God de oordeelsvrijheid niet weg kan nemen. Dit is ook via een andere lijn te verdedigen: God kan niet zondigen, het wegnemen van de oordeelsvrijheid zou ongetwijfeld zonde zijn. De leerling en wij kunnen nu weten dat wij inderdaad altijd oordeelsvrijheid hebben.

CAPITULUM IX QUOD NIHIL SIT LIBERIUS RECTA VOLUNTATE

Dat niets vrijer is dan een rechte wil

Dit hoofdstuk is zelfs korter. Voor de laatste maal komt Anselmus terug op het dilemma van liegen of gedood worden. Anselmus vat samen hoe wij niet gedwongen worden het een of ander te willen en kiezen wat wij zelf het liefste willen.

M. Nam si praesentem videret gloriam aeternam quam statim post servatam veritatem assequetur, et inferni tormenta quibus post mendacium sine mora traderetur: procul dubio mox virium sufficientiam ad servandum veritatem habere cerneretur.

(*De libertate arbitrii*, Schmitt I, 221; Vanderjagt, *Keuzevrijheid*, 125)

M. Want als hij zich de eeuwige glorie die hij onmiddellijk zou verwerven na het bewaren van waarheid, en de kwellingen van de hel waaraan hij zonder dralen na de leugen zou worden overgeleverd voor ogen zou stellen, dan zou hem zonder twijfel meteen duidelijk zijn dat hij voldoende kracht heeft om waarheid te bewaren.

Het is niet Anselmus' pedagogie om door het vooruitzicht op beloning en angst voor eeuwige hellestraffen mensen in het rechte spoor te brengen; de rechtheid moet omwille van zichzelf gezocht worden. Het is al vaak gebleken dat de mens zich niet door dreiging van straf van het kwaad laat afhouden, er is zelfs alle reden eraan te twijfelen. Het op grond van de openbaring geschetste perspectief is in de geschiedenissen van de martelaren wel een bron van geestelijke kracht gebleken, waaruit heilige martelaren de kracht ontvingen om zware beproevingen te doorstaan: zij vreesden Gods oor-

deel meer dan dat van de mensen en grepen naar de belofte van de komende heerlijkheid. We zouden het helemaal niet zo moeilijk hoeven hebben als we hun voorbeeld navolgen, is de les die hier kan worden geleerd.²¹⁷

CAPITULUM X QUOMODO PECCANS SIT SERVUS PECCATI; ET QUOD MAIUS MIRACULUM SIT CUM DEUS REDDIT RECTITUDINEM ILLAM DESERENTI, QUAM CUM REDDIT MORTUO VITAM

Op welke manier de zondaar de slaaf is van de zonde, en dat het een groter wonder is als God recht- heid teruggeeft aan degene die deze in de steek heeft gelaten, dan wanneer Hij het leven teruggeeft aan een dode

Eenmaal gevallen is de mens als “een wind die niet terugkeert.”²¹⁸ Dan is niet minder dan een wonder nodig. Het vrijwillig verlaten van de rechtheid van wil is de meest ernstige zonde. In *Cur Deus homo* lezen we hier meer uitgebreid over: aan de eer van God werd tekort gedaan doordat de mens niet gaf wat hij verschuldigd was te geven, dat is “the crime of the century” en van alle eeuwen. Zelfs de zelfdoding neemt Anselmus minder zwaar op. Het verschil tussen het verlies van de recht- heid en het verlies van het leven is dat de rationele natuur vrijwillig en door te zondigen de rechtheid heeft verlaten, terwijl van het lichaam geldt, dat het niet zondigt door te sterven:

*M. Et maius miraculum existimo cum deus vo-
luntati desertam reddit rectitudinem, quam cum
mortuo vitam reddit amissam. Corpus enim ne-
cessitate moriendo non peccat, ut vitam num-
quam recipiat; (...)*

M. En ik denk dat het een groter wonder is als God aan de wil de rechtheid teruggeeft die hij had verlaten dan als Hij aan een dode het leven teruggeeft dat deze had verloren. Want het li- chaam dat noodzakelijk sterft zondigt niet, zo- dat het het leven nooit meer terugkrijgt.

(*De libertate arbitrii*, Schmitt I, 222; Vanderjagt, *Keuzevrijheid*, 126)

Maar tegenover deze diepe ernst staat het grootste wonder. De leerling trekt de conclusie dat als de rechtheid ons geschonken is, wij er steeds op moeten letten dat deze niet verloren gaat. Het doet ons wat merkwaardig aan dat Anselmus van een mens, die zich het leven beneemt of het vrijwillig in gevaar brengt laconiek opmerkt, dat deze zich niet iets ontnemt dat nooit verloren was gegaan, ter- wijl de rechtheid van wil altijd bewaard moet worden. We moeten, zo lijkt Anselmus hier te willen zeggen, niet bang zijn ons leven te verliezen, maar wel onze ziel van zonde vrijwaren. Deze uitspraak is vergelijkbaar met zijn visie op het dilemma tussen liegen of gedood worden.

CAPITULUM XI QUOD ISTA SERVITUS NON AUFERAT LIBERTATEM ARBITRII

Dat deze slavernij het vrije oordeelsvermogen niet opheft

De leerling is enigszins teleurgesteld over het feit dat de mens, al is hij in zekere zin vrij, toch ook onderworpen blijft aan de slavernij van de zonde en hij vraagt zich af in hoeverre de mens nu slaaf of vrije is. De leerling verwijst hier naar hoofdstuk VII, waar sprake was van twee soorten wil en

²¹⁷ Vanderjagt wijs in dit verband op de inzet van Anselmus voor de verering van St. Ephelge van Canterbury, die gesteld voor de keuze tussen afgeperst worden en de dood, voor het laatste koos. *Keuzevrijheid*, 32.

²¹⁸ Psalm 77, 39, Vulgaat iuxta LXX: “et recordatus est quia caro sunt spiritus vadens et non rediens.” Het thema van het psalmvers is de vergankelijkheid van de mens. *De libertate arbitrii*, Schmitt I, 222.

waar de meester uitlegde hoe het mogelijk is dat de mens niet altijd het volle vermogen van de wil toepast. Is de mens dan slaaf en vrije tegelijk? Anselmus antwoordt dat de mens inderdaad beide slaaf en vrije is, maar dat het accent op de vrijheid valt.

M. Numquam enim est eius potestatis rectitudinem capere cum non habet; sed semper eius est potestatis servare cum habet. Per hoc quia redire non potest a peccato, servus est; per hoc quia abstrahi non potest a rectitudine, liber est.

(*De libertate arbitrii*, Schmitt I, 223; Vanderjagt, *Keuzevrijheid*, 128)

M. Want hij heeft nooit het vermogen rechtheid te verwerven die hij niet bezit, maar hij heeft altijd het vermogen die rechtheid te bewaren die hij bezit. Door het feit dat hij niet kan terugkeren van zonde is hij slaaf, door het feit dat hij niet kan worden losgetrokken van rechtheid is hij vrij.

Een schitterende oplossing! Wellicht denken wij in ons protestants perspectief meteen aan het *simul iustus et peccator* van Luther. Voor de actuele situatie van de mens is veel helderheid gewonnen. We weten nu dat we niet door een vreemde macht worden gedwongen te zondigen en ook dat we door de keuzevrijheid en de andere genade samen, in staat gesteld worden de rechtheid van wil te behouden, al heeft de eerste zonde onherroepelijk de kennis verschaft die het ons moeilijk maakt. Anselmus stelt dat de vrijheid prioriteit heeft boven de slavernij, maar dit verdient nog een nadere uitleg.

CAPITULUM XII CUR CUM HOMO NON HABET RECTITUDINEM MAGIS DICITUR LIBER, QUIA CUM HABET NON POTEST EI AUFERRI, QUAM CUM EAM HABET SERVUS, QUIA CUM NON HABET PER SE NON POTEST EAM RECUPERARE.

Waarom er meer reden is een mens vrij te noemen die rechtheid niet bezit, omdat als hij deze zou bezitten, hem die niet zou kunnen worden afgenomen, dan hem slaaf te noemen die rechtheid bezit, omdat als hij deze niet zou bezitten hij deze niet door eigen kracht kan terugwinnen

Wat is de slavernij van de mens? Het is, zegt Anselmus het onvermogen om niet te zondigen. Iets niet kunnen laten is iets anders dan gedwongen zijn iets te doen:

M. Ista servitus non est nisi impotentia non peccandi.

(*De libertate arbitrii*, Schmitt I, 223; Vanderjagt, *Keuzevrijheid*, 130)

M. Deze slavernij is niets anders dan het onvermogen om niet te zondigen.

Als we de rechtheid hebben, zijn we niet onvermogen om niet te zondigen, dan geldt het *non posse non peccare* duidelijk niet. Het andere geval dat Anselmus hier noemt, de andere *modus* waarin wij kunnen verkeren mogen we ook zeggen, is de situatie waarin we de rechtheid hebben losgelaten, maar dan toch het *liberum arbitrium* hebben behouden, want het is immers onverliesbaar:

M. Potestatem autem servandi rectitudinem semper habet, et cum rectitudinem habet et cum non habet; et ideo semper est liber.

(*De libertate arbitrii*, Schmitt I, 224; Vanderjagt, *Keuzevrijheid*, 130, 131)

M. Het vermogen echter om rechtheid te bewaren bezit hij altijd, zowel wanneer hij rechtheid bezit als wanneer hij die niet bezit: en daarom is hij altijd vrij.

Ook hier blijkt dat wij in principe altijd vrij zijn, maar we gebruiken die vrijheid niet altijd. Dit vrijheidsverlies is situationeel en incidenteel, terwijl we altijd in staat zijn rechtheid te bewaren als die ons weer geschonken wordt. Na de zondeval is de mens dus niet in een permanente ellende van slavernij terechtgekomen. De mens blijft in staat het goede na te streven; dat daarvoor de *alia gratia* noodzakelijk is, moet hier wel verondersteld worden. De vergelijking die Anselmus met de zonneschijn maakt is niet helemaal bevredigend: ook als de zon niet schijnt kan de mens de zon zien, wanneer deze zou schijnen; zo ook kan de mens rechtheid bewaren wanneer die rechtheid er niet is. We hebben weer te maken met de dubbelzinnigheid van “kunnen” als in staat zijn, respectievelijk in de gelegenheid zijn. De vergelijking gaat voor ons gevoel mank omdat wij het idee hebben dat de zon permanent schijnt en niet, zoals hier verondersteld wordt, soms wel en soms niet.

CAPITULUM XIII QUOD “POTESTAS SERVANDI RECTITUDINEM VOLUNTATIS PROPTER IPSAM RECTITUDINEM”, SIT PERFECTA DEFINITIO LIBERTATIS ARBITRII.

Dat de kracht om de rechtheid van wil te dienen omwille van de rechtheid, de perfecte definitie van oordeelsvrijheid is

Een belangrijk zinnetje in deze korte afsluitende paragraaf is:

M. Est enim ‘potestas’ libertatis genus.

M. Want ‘vermogen’ is het algemene begrip van vrijheid.

(*De libertate arbitrii*, Schmitt I, 225; Vanderjagt, *Keuzevrijheid*, 133)

Het gedefinieerde vermogen is geheel toegespitst op het in staat zijn de rechtheid te bewaren omwille van zichzelf en onderscheidt zich van alle andere vermogens, zodat vrij oordeelsvermogen per definitie juist dit is. Daarnaast bestaan nog veel andere vermogens tot andere zaken en uit andere motieven. De definitie hoeft dan ook niet te worden aangevuld met dat het niet door een vreemde kracht kan worden overwonnen. Anselmus vindt dit onnodig; de definitie bevat geen tekort of een teveel. Daarom bevestigt de meester de in hoofdstuk 3 gegeven definitie van oordeelsvrijheid. Daarmee is de definitie voortaan vaststaand. Er volgt tot slot van dit traktaat nog een uiteenzetting over de indeling van de vrijheid. Nu blijkt pas waar Anselmus deze vorm van vrijheid voor nodig heeft; het is een belangrijk scharnier in het proces van de verlossing van de mens en de voltooiing van de schepping als geheel.

4.6 Hiërarchie van vrijheden

CAPITULUM XIV DIVISIO EIUSDEM LIBERTATIS

De onderverdeling van deze vrijheid

Restat nunc ut dividas eandem libertatem, merkt de leerling op. We komen hier aan het einde weer terug bij de vraag naar het verschil tussen de vrijheden van de rationele wezens, die wel allen het *liberum arbitrium* kennen, maar dan toch niet op dezelfde wijze. Zonder een en ander uit te werken had de leermeester al in de eerste paragraaf gesteld:

M. Quamvis differat liberum arbitrium hominum a libero arbitrio dei et angelorum bonorum, definitio tamen huius libertatis in utrisque secundum hoc nomen eadem debet esse.

(*De libertate arbitrii*, Schmitt I, 208; Vanderjagt, *Keuzevrijheid*, 97)

Vervolgens ging alle aandacht uit naar de definitie en de aard van het vrij oordeelsvermogen van de mens. Nu wordt de nauw omschreven vrijheid ingepast in een hiërarchisch schema. Er zijn drie soorten rationale wezens: God zelf, de engelen en de mensen. De mate waarin en de wijze waarop oordeelsvrijheid aanwezig is bij het rationale wezen, bepaalt de rangorde van die wezens. De mens neemt in deze rangorde een tussenpositie in tussen absolute vrijheid en eeuwige onvrijheid. Hieronder wordt het antwoord dat de leermeester als antwoord geeft op de vraag om het vrije oordeelsvermogen in te delen integraal weergegeven. In de tekst zijn kernwoorden die in het schema terugkeren onderstreept. De indeling in de vertaling ontleent Vanderjagt aan Hopkins en Richardson, Anselm of Canterbury, vol. II, 125–126. (Vanderjagt, *Keuzevrijheid*, 135, 136.)

M. Libertas arbitrii alia est a se; quae nec facta est nec ab alio accepta, quae est solius dei; alia a deo facta et accepta, quae est angelorum et hominum. Facta autem sive accepta alia est habens rectitudinem quam servet, alia carens. Habens alia tenet separabiliter, alia inseparabiliter. Illa quidem quae separabiliter tenet, fuit angelorum omnium, antequam boni confirmarentur et mali caderent; et est omnium hominum ante mortem, qui habent eandem rectitudinem. Quae vero tenet inseparabiliter, est electorum angelorum et hominum. Sed angelorum post ruinam reprobatorum, et hominum post mortem suam. Illa autem quae caret rectitudine, alia caret recuperabiliter, alia irrecuperabiliter. Quae recuperabiliter caret, est tantum in hac vita omnium hominum illa carentium, quamvis illam multi non recuperent. Quae autem irrecuperabiliter caret, est reprobatorum angelorum et hominum; sed angelorum post ruinam, et hominum post hanc vitam.

M. Hoewel het vrij oordeelsvermogen van mensen verschilt van God en de goede engelen, moet toch de definitie van deze vrijheid in beide gevallen dezelfde zijn, krachtens de strekking van dat woord.

M. I. Er is een vrij oordeelsvermogen op zich, dat noch gemaakt, noch van iemand anders ontvangen: dit is uitsluitend van (toepassing op) God. II. Een andere oordeelsvrijheid is door God gemaakt en van Hem ontvangen: deze is van engelen en mensen. Maar of zij nu gemaakt is of ontvangen: er is een vorm van vrij oordeelsvermogen die de rechtheid bezit om deze te bewaren, en een andere die deze ontbeert. IIa. In het geval dat dit vrij oordeelsvermogen rechtheid bezit kan in het ene geval die rechtheid van haar losgemaakt worden, in het andere geval niet. IIa1. Het vrij oordeelsvermogen dat rechtheid bezit die van haar losgemaakt kan worden behoort alle engelen toe voordat de goeden waren bevestigd en de slechten vielen; en deze oordeelsvrijheid behoort alle mensen toe vóór de dood, die deze rechtheid bezitten. IIa2. De oordeelsvrijheid echter die rechtheid bezit die niet van haar losgemaakt kan worden, behoort toe aan de uitverkoren engelen en mensen, maar aan de engelen wel na de ondergang van de verworpen engelen, en aan de mensen na hun dood. IIb. Echter in het geval die oordeelsvrijheid rechtheid ontbeert, kan in het ene geval die rechtheid worden herkregen,

in het andere geval niet. IIb₁ Het vrije oordeelsvermogen dat rechtheid ontbeert die kan worden herkregeen, behoort alleen mensen toe die deze gedurende hun leven ontberen, hoewel velen er nooit in slagen die te herkrijgen.

IIb₂. De oordeelsvrijheid echter die rechtheid ontbeert die niet kan worden herkregeen, behoort toe aan verworpen engelen en mensen; aan die engelen na hun ondergang en aan die mensen na dit leven.

(*De libertate arbitrii*, Schmitt I, 226; Vanderjagt, *Keuzevrijheid*, 136)

Anselmus onderscheidt vier modi van ontvangen vrij oordeelsvermogen:

- Met rechtheid: afscheidelijk / onafscheidelijk
- Zonder rechtheid: reparabel / onherstelbaar

Het volledige antwoord van de leermeester laat zich aldus in een schematisch overzicht weergeven:

God

- vrijheid niet gemaakt en niet ontvangen (absolute vrijheid)
- *libertas arbitrii – nec facta nec ab alio accepta*

Goede engelen

- vrijheid ontvangen, bevestigd in gerechtigheid
- rechtheid is onafscheidelijk (relatieve, definitieve vrijheid)
- *a deo facta et accepta – rect. habens – inseparabiliter*

Mensen

- vrijheid ontvangen, niet bevestigd (relatieve, voorlopige vrijheid)
- met gerechtigheid die verloren kan gaan voor overlijden
- *a deo facta et accepta – rect. habens – separabiliter – ante mortem*
- Zonder gerechtigheid, door genade herstelbaar
- *Recuperabiliter* (tijdelijke onvrijheid)

Gevallen engelen

- vrijheid ging definitief verloren
- *irrecuperabiliter* (eeuwige onvrijheid)
- Mensen zonder rechtheid, na overlijden
- *angelorum post ruinam et hominum post hanc vitam*

Wanneer we het antwoord van Anselmus en de indeling die hij geeft in dit schema onderbrengen dan valt het op dat de zaligheid en de mate van bezit van rechtheid door het vrij oordeelsvermogen

gen gelijk op gaan. De zaligheid die nodig is voor het burgerschap van de eeuwige stad valt samen of is gelijk aan het definitieve bezit van rechtheid door het *liberum arbitrium*, terwijl eeuwige verlorenheid betekent dat alle rechtheid definitief verloren is gegaan en het vrij oordeelsvermogen hier niets meer kan betekenen. Tussen deze uitersten die ook bestemmingen zijn, hebben mensen hun koers te varen. Daarbij kunnen mensen volgens de augustijnse gedachtegang getrokken worden naar het lagere, tijdelijke en vergankelijke omdat zij beheerst worden door de *cupiditas* en onderworpen zijn aan de tijdelijke wet, de *lex temporalis*, maar zij kunnen zich ook richten op wat hoger en onvergankelijk is naar de eeuwige wet, de *lex aeternitatis*. Wat we hier zien is dus een uitwerking van augustijns gedachtegoed zoals verwoord in *De libero arbitrio*.²¹⁹

Uiteindelijk zullen we of in rechtheid bevestigd zijn en daarin aan de goede engelen gelijk zijn, of zonder rechtheid die niet meer hersteld kan worden in het gezelschap van de gevallen engelen verkeren. Het komt erop aan tijdens het leven de rechtheid te ontvangen en te bewaren. De mens staat met zijn en haar ontvangen, maar nog niet bevestigde vrijheid, steeds op de tweesprong. Aan de ene kant trekt ons de verleiding naar beneden, anderzijds helpt ons de genade naar omhoog te gaan in de richting van de goede engelen en God, totdat wij het burgerschap van de eeuwige stad hebben verworven.

Naarmate wij verder van deze neoplatoonse trap afdalen wordt alles minder, ook de vrijheid. Onze 'benedenburen', de duivel en zijn gevallen engelen, genieten zelfs nog minder of geheel geen vrijheid op moreel vlak. Zij beschikken zeker over het vermogen de rechtheid van wil te bewaren, maar sinds de duivel de *perseverantia* verliet is het *liberum arbitrium* uitgeschakeld. Het is goed er in dit verband aan te herinneren dat God mens is geworden om aan mensen de herstellende *alia gratia* te brengen die aan de gevallen engelen niet is gegeven. In *De casu diaboli* legt Anselmus uit waarom dit zo is: de duivel is absoluut onvrij in zijn negatieve keuze. Hoewel keuzevrijheid niet aan de mens is voorbehouden, is hij wel het enige rationele wezen dat de rechtheid van wil zo bezit dat hij deze kan verliezen en eventueel door de genade weer kan herkrijgen. Daarmee neemt de mens een unieke plaats in tussen de engelen en de duivels en alles hangt van zijn of haar houding af. De verantwoordelijkheid gaat het individuele belang ver te boven; de houding van de mens is verregaand beslissend.

Alles overziende kan vastgesteld worden dat Anselmus vertrekt vanuit een sterk geformuleerd principe zoals het meteen in de eerste paragraaf aan de orde komt, maar dat hij gaandeweg toch ook concessies moet doen aan de eisen van de gecompliceerde problematiek. De leer van de verminderde toegepaste wil (hoofdstuk VII) die wel kan worden overwonnen door een vreemde kracht, is daar een voorbeeld van. Het is raadselachtig waarom de kracht van de oordeelsvrijheid soms wel en soms niet voldoende wordt toegepast, maar het strookt wel met de ervaring beschreven door de apostel Paulus (Romeinen 7, 19). Problematisch is ook het veronderstelde bestaan van een vermogen binnen het *liberum arbitrium*, waardoor Adam heeft kunnen zondigen, ten tijde van de eerste zondeval. Het probleem is, dat God een dergelijk vermogen niet geschapen kan hebben, omdat dit vermogen de vrijheid zou hebben verminderd. De verklaring van het ontstaan van de *potentia peccandi* uit een nog ongekwalificeerd vermogen in de wil is waarschijnlijk de beste oplossing, maar het maakt toch een wat geforceerde indruk. Dat de wil waarmee mensen zondigen en waarmee zij naar het goede stre-

219 Een kernpunt van de augustijnse leer is zijn opvatting van de *cupiditas* als oorzaak van de zonde: *Radix enim omnium malorum est cupiditas, quam quidam appetentes erraverunt a fide*. Augustinus ontleent dit aan 1 Timotheus 6, 10 waar de Vulgaat het Griekse woord *filarguria* (geldzucht) vertaalt met *cupiditas* (begeerte in meer algemene zin). *De libero arbitrio*, I, 4, 9, 22.

ven twee volkomen gescheiden zaken zijn, blijft enigszins moeilijk te begrijpen. Toch mag het resultaat er zijn, want Anselmus schenkt klare wijn over wat hij verstaat onder het vrij oordeelsvermogen:

M. Ergo quoniam omnis libertas est potestas, illa libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem.

M. Elke vrijheid is namelijk een vermogen, aldus is dit vrij oordeelsvermogen het vermogen rechtteid van wil te bewaren omwille van die rechtteid zelf.

(*De liberum arbitrii*, Schmitt I, 212; Vanderjagt, *Keuzevrijheid*, 105)

5 Intermezzo: een tussenspel van engelen

5.1 Belang van Anselmus' visie op de engelen

Abraham Kuyper merkte in *De engelen Gods* al eens op dat de belangstelling voor engelen in het protestantisme ver achterblijft bij de aandacht die de Schrift er zelf aan schenkt. De aandacht voor de angelologie mag inmiddels in de esoterische beweging opmerkelijk groot zijn, binnen de theologie is er sinds Kuyper weinig veranderd.²²⁰ Voor het begrijpen van Anselmus' leer zijn engelen belangrijk omdat hij een hiërarchie van rationele wezens kent waarin mensen een tussenpositie innemen tussen de goede en de gevallen engelen. Met de goede engelen hebben wij bovendien het vrij oordeelsvermogen gemeen. Eens zullen de mensen die de rechtheid omwille van zichzelf bewaarden met de goede engelen in de toekomstige stad samenwonen; evenals de goede engelen zullen zij in die rechtheid bevestigd zijn en van hun heil verzekerd. De mogelijkheid af te wijken van het goede bestaat dan niet meer. Dit perspectief gaf Augustinus in het laatste hoofdstuk van *De civitate Dei*. Bij Anselmus hebben engelen zeker ook een systematisch-theologische functie. De negatieve tegenhangers van de engelen, de gevallen engelen, bieden de mens die in de middenpositie verkeert een beeld van de consequentie van volgehouden zondigheid.

Anders dan Augustinus identificeert Anselmus de gevallen engelen niet langer met het leger van heidense goden dat Augustinus nog wist te onderscheiden. Omdat de *Tres tractatus* een inleiding in de lectuur van de Bijbel zijn, mag gevraagd worden waarom we na bekend te zijn gemaakt met de aard van waarheid in *De veritate* en het vrije oordeelsvermogen in *De libertate arbitrii* ons tenslotte in *De casu diaboli* gaan verdiepen in de oorzaak van de val van de duivel. De reden is kort gezegd dat in de val van de duivel duidelijk wordt wat de consequentie van de zonde is door het verlies van de rechtheid. *De casu diaboli* geeft antwoord op de vraag naar het ontstaan van de mogelijkheid van het kwaad, nog voordat de mens gezondigd had. Deze mogelijkheid is er alleen in samenhang met het onderscheidingsvermogen van de *ratio* en dit vermogen verbindt engelen en mensen. In *De casu diaboli* wordt dus het decor van de menselijke geschiedenis neergezet.

In *De casu diaboli* wordt duidelijk dat om congruent te zijn en te blijven met Gods bedoeling niet alleen rechtheid nodig is, maar ook een volhardende wil om deze te behouden. Deze volgehouden inspanning is een aparte deugd die wordt aangeduid met: *perseverantia*. God schonk blijkens hoofdstuk III aan de engelen het vermogen om met volharding de rechtheid te willen, zodat er een verschil ontstaat tussen de volharding en de mogelijkheid te volharden; het komt erop neer dat de duivel in rechtheid had kunnen volharden, maar het daarom niet hoefde en het tenslotte ook niet deed.²²¹ Zo ontstond de fatale splitsing tussen de engelen van hen die de rechtheid definitief verloren

220 A. Kuyper, *De engelen Gods*, Kok, Kampen, 1902. J. Veenhof besteedde wel aandacht aan dit onderwerp in: *De kracht die hemel en aarde verbindt: De identiteit van de Geest van God als relatiestichter*, Boekencentrum, Zoetermeer, 2016, 114: "Gods engelen hebben geen vleugels nodig. De engelen en hun dienst."

221 *De casu diaboli*, Schmitt I. 237.

en hen die in rechtheid bevestigd werden. De duivel viel door het vermogen standvastig te zijn ondergeschikt te maken aan een andere wil.

De standvastigheid zelf heeft men pas, zo blijkt uit de uiteenzetting van de meester, als het doel ervan bereikt wordt. Van standvastigheid is pas sprake als de taak of houding waarin men standvastig wil zijn, tot de voltooiing volgehouden wordt. Tot dat moment is er alleen sprake van de mogelijkheid, het standvastig *kunnen* zijn. Een verandering in het volhardend willen zijn wordt volgens de meester door de wil zelf veroorzaakt en daarom introduceert Anselmus een vorm van willen die als kenmerk de volharding heeft, zodat het volhardende willen van het willen-zonder-meer onderscheiden kan worden:

M. *Dicamus igitur similiter, etiamsi non sit in usu, quod perseverare in voluntate sit 'pervelle'.*

M. Laten wij daarom zeggen dat het volharden in de wil is 'door-willen' ook al is dat geen gebruikelijk woord.

L. *Ita fiat.*

L. Het zij zo.

(*De casu diaboli*, Schmitt I, 238; Vanderjagt, *Over de val van de duivel*, Klement, Kampen, 2002, 69)

Hieruit kan men concluderen dat de duivel de keuze had die standvastigheid wel of niet te accepteren en blijkbaar over een libertaire vrijheid beschikte, waar vervolgens aan verbonden wordt dat Anselmus een libertaire vrijheid kende en leerde. Dit is de interessante visie van Katherin Rogers in *Anselm on Freedom*. Wat in ieder geval buiten kijf staat is dat Anselmus wist wat keuzes waren. Of hij daar zijn idee van vrijheid op baseerde is een ander punt. In het achtste en laatste hoofdstuk van deze studie wordt deze visie meer uitgebreid besproken.

De val van de duivel had als onvoorzien gevolg een volkomen onvrijheid met betrekking tot het goede. Ondanks deze onwetendheid had de duivel een keuze wel of niet gebruik te maken van het vermogen standvastigheid te willen. Hierin ligt een analogie met de situatie van de prelapsarische mens, die wel kon, maar niet hoefde te zondigen. Toch worden duivel en mens wat betreft de *perseverantia*, verschillend behandeld. Voor de duivel bleek geen terugkeer mogelijk, maar voor de mens is terugkeer wel mogelijk door de teruggave van de rechtheid. De tweede genade in Christus maakt dat de menselijke wil de rechtheid opnieuw ontvangt en behoudt. Dit vermogen tot volharding kan daarom nauwelijks iets anders zijn dan het vrij oordeelsvermogen, het vermogen de ontvangen rechtheid te behouden. Volgens Markus Enders blijkt uit de val van de duivel dat deze in zijn wil zowel een vrij oordeelsvermogen als een vermogen tot zonde heeft:

Der Teufel verliess die Wahrheit indem er wollte was er nicht wollen sollte, d.h. im Willen. Darin zeigt sich nur, dass der Wille des vernunftbegabten Geschöpfes eine Entscheidungs- oder Wahlfreiheit (*liberum arbitrium*) zwischen der Rechtheit einerseits und der Sünde andererseits, sondern auch, dass er das Vermögen zur Sünde bzw. zum Sündigen (*potestas peccandi*) besitzt.²²²

Dit is niet wat Anselmus leert: *Libertatem arbitrii non puto esse potentiam peccandi et non peccandi*.²²³ Bovendien kent Anselmus geen *potestas peccandi* of *potentia peccandi* in de prelapsarische situatie: men mag immers niet aannemen dat God duivel of mens met een dergelijk vermogen geschapen heeft, maar aangezien het er na de zondeval wel is, is het blijkbaar door die zondeval ontstaan en

²²² M. Enders, *Wahrheit und Notwendigkeit. Die Theorie der Wahrheit bei Anselmus von Canterbury*, Brill, Leiden, 1999, 182–183.

²²³ *De libertate arbitrii*, Schmitt I, 207.

dan nog slechts als een tekort in het willen van het goede. De wil tot het goede wordt daarom niet overvleugeld door het kwaad op zichzelf, maar door een ander willen, zowel bij mens als duivel. Daarom moet er een andere verklaring voor de zondeval gezocht worden en Anselmus geeft die ook.

5.2 Schepping in fasen

Er is volgens *De casu diaboli* een opeenvolging in de schepping, zodat de duivel niet meteen alle vermogens en eigenschappen kreeg, maar gefaseerd. Blijkbaar beschikte de duivel eerst over een *ratio*, het onderscheidingsvermogen, en daarna over het vermogen tot standvastigheid, maar nog niet de standvastigheid zelf.

M. Deus dedit illi voluntatem et potestatem accipiendi perseverantiam.

(*De casu diaboli*, Schmitt I, 237; Vanderjagt, *Val*, 67)

M. God schonk hem de wil *en* het vermogen volharding te krijgen.

Let wel: niet de *perseverantia* zelf werd gegeven of ontvangen. Deze *perseverantia* lijkt dan wel een zelfstandig fenomeen, maar is wezenlijk het resultaat van het gebruik van het vermogen ertoe en is als zodanig de verantwoordelijkheid van mens of duivel. Anselmus stelt daarom dat God die *niet* heeft gegeven, maar wel de voorwaarden die *perseverantia* mogelijk maken, *perseverantia* is dan ook geen vast bezit, maar, zo mag onze conclusie zijn, het resultaat van een volgehouden inspanning. Dit betekent naar mijn opvatting dat de schepping nog niet is afgesloten totdat deze inspanning niet langer nodig zal zijn. Het verminderen of staken van deze inspanning, doordat de wil zich op een ander doel richt, veroorzaakt de zonde, en roept de macht van de zonde eerst in het leven.

Voor het zover is, bestaat minstens de niet gerealiseerde mogelijkheid van het kwaad dat de duivel als het ware openlegde. Het blijkt moeilijk om deze mogelijkheid ter sprake te brengen zonder het kwaad als een zijnde te behandelen. Voor Anselmus die in de Augustijnse traditie van *privatio boni* staat, is dit alleen mogelijk door gebruik te maken van het onderscheid tussen het oneigenlijke, het *improprie* en het eigenlijke, het *proprie* spreken. Het kan in de Schrift wel eens lijken of God het kwaad veroorzaakt, maar deze spreekwijze is oneigenlijk, zegt Anselmus in het eerste hoofdstuk van *De casu diaboli*. Dit is een belangrijk punt: door de Schrift wel als Gods volkomen Woord aan te nemen, maar daar een gelaagdheid in te onderkennen, naar de leeswijze van Anselmus en zijn tijd, wordt een dilemma tussen Gods goede schepping en het voorkomen van kwaad in principe opgelost. God kan wat niet is eenvoudig niet gemaakt hebben. Het verschil dat Anselmus maakt tussen het geschrevene en het bedoelde in de Bijbel schept een vrijheid om op zoek te gaan naar wat bedoeld is. Deze bedoeling is niet rechtstreeks door God meegedeeld en daarmee blijft Anselmus uit het vaarwater van biblicisme en fundamentalisme, zoals wij het zijn gaan noemen.

M. Vide ne ullatenus putes, cum in divinis libris legimus aut cum secundum illos dicimus deum facere malum aut facere non esse, quia negem propter quod dicitur, aut reprehendam quia ita dicitur. Sed non tantum debemus inhaerere improprietati verborum veritatem tegenti, quantum

M. Let wel hierop: als wij in de goddelijke Schrift lezen, of volgens die Schrift zeggen dat God het kwaad of het niet-bestaan bewerkt, ontken ik niet waarom dat wordt gezegd en ik bekritiseer niet dat zo wordt gesproken. Toch moeten wij niet zozeer vasthouden aan de onei-

inhiare proprietati veritatis sub multimodo genere locutionum latenti.

genlijkheid van de woorden die de waarheid omkleden als verlangen naar de eigenheid van de waarheid die verborgen is onder de veelvormigheid van het spreken.

(*De casu diaboli*, Schmitt I, 235; Vanderjagt, *Val*, 63)

Terug nu naar de duivel en zijn trawanten. Wat was hetgeen de duivel meer wilde dan het volharden in de rechtheid? Als we dit weten, dan zijn we gewaarschuwde mensen. We denken het antwoord te kennen: de duivel wenste gelijk aan God te zijn. Anselmus zegt het ook zo met de titel van hoofdstuk IV: *Quomodo peccavit et voluit esse similis deo*. Maar aan deze opvatting blijken verschillende problemen te kleven die Anselmus onderkent en waarvoor hij een oplossing biedt.

De duivel kreeg de mogelijkheid, dan wel de vrijheid of het vermogen aangeboden standvastig te blijven. Anselmus zegt duidelijk dat de duivel geheel uit eigen wil en beweging de wil losliet waarmee hij standvastig had kunnen blijven:

Sponte dimisit voluntatem quam habebat, (...)

(*De casu diaboli*, Schmitt I, 239)

Anselmus benadrukt dat het nodig is de volharding helemaal te willen; het zogenoemde *pervelle*, een neologisme van Anselmus, door Vanderjagt vertaald met “doorwillen.” De duivel echter gaf op te willen wat hij behoorde te willen. De reden is niet dat hij geen volharding wilde, maar dat hij iets anders liever wilde, legt de magister uit: zoals een vrek zijn geld wil houden maar het toch moet loslaten als hij brood wil kopen. Het ontbrak de duivel niet aan wilskracht, vervolgt de leermeester:

(...) sed quia ipse volendo quod non debuit, bonam voluntatem expulit mala superveniente.

Maar door te willen wat hij niet behoorde, dreef hij zijn goede wil uit, terwijl daarvoor in de plaats een kwade kwam.

(*De casu diaboli*, Schmitt I, 240; Vanderjagt, *Val*, 71)

We hoeven niet te vragen waar de kwade wil vandaan kwam: die bestaat immers alleen in het ontbreken van een goede wil. Opnieuw blijkt dat wanneer men iets liever wil dan wat men aanvaardbaar wil, men het eerste loslaat ten gunste van het laatste. De vraag wat dat iets is, komt in het vierde hoofdstuk van dit geschrift aan de orde. Hoe dan ook wil Anselmus de duivel de volle verantwoordelijkheid toewijzen voor het ontbreken van de standvastigheid om in de waarheid en rechtheid te blijven.

5.3 Diepere oorzaak van de val

CAPITULUM IV: QUOMODO ILLE PECCAVIT ET VOLUIT ESSE SIMILIS DEO.

Op welke manier de duivel zondigde en gelijk wilde zijn aan God.

Blijkbaar is dit laatste, *similis esse deo*, datgene wat de duivel liever wilde dan standvastig in de waarheid zijn:

M. Voluit igitur aliquid quod non habebat nec tunc velle debebat sicut Eva voluit esse similis

M. Daarom wilde hij iets wat hij nog niet had en toen niet behoorde te willen, zoals Eva gelijk

diis, priusquam deus hoc vellet.

(*De casu diaboli*, Schmitt I, 241; Vanderjagt, *Val*, 72)

wilde zijn aan de goden, voordat God dat wilde.

Wat de duivel respectievelijk Eva wilden, was op zichzelf genomen niet verkeerd, blijkt nu. Maar door dit voortijdig te willen, grepen beiden vooruit op wat zij toch zouden hebben gekregen als zij er het geduld voor hadden gehad: de schepping is immers op weg naar voltooiing. Duivel en mens wilden niet op Gods tijd wachten en grepen als het ware in Gods werk in en verstoorden zo de voortgang van de schepping, zo mogen we naar mijn mening deze korte aanduiding van Anselmus verstaan. Dan maakt Anselmus een belangrijke opmerking met betrekking tot het willen die rond twintig jaar later in *De concordia* nader zal worden uitgewerkt.

M: Nihil autem velle poterat nisi iustitiam aut commodum. Ex commodis enim constat beatitudo, quam vult omnis rationalis natura.

(*De casu diaboli*, Schmitt I, 241; Vanderjagt, *Val*, 73)

M. Toch kon de duivel niets anders willen dan gerechtigheid of wat voor hem voordelig was. Want het geluk dat elk redelijk wezen wil, bestaat uit wat voor hem voordelig is.

Hier wordt een belangrijke wissel in het denken gepasseerd: de duivel wilde het kwaad als zodanig niet, maar wilde net als ieder rationeel schepsel de *beatitudo*, te vertalen als: het volkomen geluk. Nogmaals blijkt dat de duivel niet het verkeerde wilde, maar het goede op het verkeerde moment. Anselmus noemt dit *inordinatus*. Deze *beatitudo* bestaat echter in niets anders dan in de aanschouwing van Gods aangezicht.²²⁴ Maar het is niet op deze wijze dat de duivel dit doel wilde bereiken: hij wilde op onordelijke wijze als God zijn: *voluit inordinate esse similis deo*.

Nu heeft de leerling hier een treffend argument tegen in te brengen op grond van Anselmus' eigen opvatting in *Proslogion*: Hoe kan de duivel als God wensen te zijn die enig en groter is dan al het geen gedacht kan worden? Anders gezegd: hoe kan de duivel willen zijn wat hij niet kan denken? Anselmus antwoordt dan dat de duivel dat inderdaad niet kon denken; *sed aliquid minus deo contra voluntatem dei*: "echter tegen Gods wil (wilde hij) iets wat minder is dan God zelf."²²⁵ Via deze tussenschakel komen we daarmee bij de kern van de zaak:

M: Etiam si nolit omnino esse par dei, sed aliquid minus deo contra voluntatem dei: hoc ipso voluit esse inordinate similis deo, quia propria voluntate, quae nulli subdita fuit, voluit aliquid. Solius enim dei esse debet sic voluntate propria velle aliquid, ut superiorem non sequatur voluntatem.

(*De casu diaboli*, Schmitt I, 242; Vanderjagt, *Val*, 74)

M: Zelfs al wilde hij niet geheel en al de gelijke zijn van God maar tegen de wil van God iets minder dan God – hij wilde toch hierdoor ongeordend gelijk zijn aan God omdat hij iets wilde op grond van zijn eigen wil, die aan niemand anders ondergeschikt zou zijn. Want het kan alleen God eigen zijn om op grond van zijn eigen wil op zo 'n manier iets te willen, dat hij niet een hogere wil volgt.

224 S. Gradl, *Deus beatitudo hominis*, Peeters, Leuven, 2004, 313.

De civitate dei, XI, 4, vertaling G. Wijdeveld, 498: "Ook de engelen van God spreken tot Hem, die engelen die altijd het aangezicht van de Vader zien."

225 Eigen vertaling: uit deze woordvolgorde volgt nog duidelijker dat duivel en mens niet teveel, maar te weinig verlangden.

De duivel wilde in een bepaald opzicht als God zijn, maar dit op onordelijke wijze, namelijk in de autonomie van zijn willen. De duivel wilde niet zijn wat hij niet kon denken, maar wilde in zijn willen niet onderworpen zijn aan God en plaatste zo zijn wil boven de goddelijke wil. De duivel erkende Gods hoogste wil niet langer. Dat veroorzaakte zijn val. Zijn ongeordend willen doorkruiste de ordening van God namelijk de zijnsafhankelijkheid van God van het schepsel tegenover de Schepper. Door zich buiten deze ordening te stellen, vervalt de duivel aan het niets, wat niet betekent dat de duivel er geheel niet meer is.

We zien dat Anselmus op een creatieve manier omgaat met het gegeven dat de val van Satan werd veroorzaakt door zijn wens aan God gelijk te zijn. In de versie die Anselmus biedt, gaat het om de onordelijkheid van dit verlangen. De noodzaak van het ontvangen van de standvastigheid uit Gods hand veronderstelt nu eenmaal een verhouding tussen een gever en een ontvanger, waarbij de laatste in een positie van afhankelijkheid verkeert. Satan verstoorde met zijn wil de orde in de schepping door buiten deze relatie te treden. Autonomie boven Gods wil uit en buiten de relatie met hem is daarom de basis van de zonde. Anselmus is in deze zondeleer veel diepzinniger en meer verhelderend dan Augustinus die de *cupiditas* als wortel der zonde noemt en het bij deze constatering laat. Het resultaat dat Anselmus hier bereikt wordt voortaan de standaardpositie voor dit probleem. Zoals Abraham Kuyper zoveel eeuwen later zou schrijven in *De engelen Gods*: “Zoo bevestigt het zich van alle zijden, dat het punt, waarop de zonde uitbrak, gelegen was in de afhankelijkheid van het creatuur van zijn God, in niets anders.”²²⁶

Daarmee is duidelijk wat de mens te doen staat: de rechtheid die door de tweede genade opnieuw wordt aangeboden willen ontvangen en zich gewaarschuwd weten door het treurige en onomkeerbare lot van de gevallen engelen. Zij wisten immers niet wat zij te verwachten hadden, de duivel voorop, maar voor ons geldt dat niet. We moeten binnen de orde van het mens-zijn blijven want het lot van de gevallen engelen laat zien dat het fataal is daar bovenuit te willen reiken. In *De casu diaboli* laat Anselmus zien wat het wezen van de zonde is en hoe een onordelijk autonoom willen tot de val in het niets leidt. De duivel en de slechte engelen vormen een waarschuwing voor de mens, maar hun situatie is niet dezelfde als die van de mens, zoals zal blijken. De mensen zijn immers in de gelukkige omstandigheid dat zij een vergelijkbaar vermogen als een onvervreembare eigenschap hebben ontvangen, zodat zelfs God zelf hierin geen verandering kan brengen, zoals Anselmus in *De libertate arbitrii* aantoonde. Bovendien is voor hen de *alia gratia* bestemd en niet voor de duivel.

Onze beginsituatie is dezelfde: wij hebben zowel een wil waarmee wij volhardend in waarheid en rechtheid kunnen blijven als een onderscheidingsvermogen die tezamen het vrij oordeelsvermogen vormen. Daarmee hebben wij *perseverantia* zolang we deze wil niet verlaten. Maar als wij, net als de duivel, toelaten dat een ander, autonoom willen de overhand krijgt, verliest onze wil de greep op het goede en rechte. Dit is precies wat is gebeurd in de zondeval van de mens. Nu het verschil: onze val is niet onherroepelijk, maar wij kunnen door de tweede genade de rechtheid die immers ook waarheid is, bewaren, waarheid doen en rechtvaardig zijn, wat de voorwaarde is om gered te worden. Dat deze tweede genade voor de duivel en de kwade engelen niet is weggelegd, is volgens de uitleg van Anselmus omdat dit onrechtvaardig ten opzichte van de goede engelen zou zijn en God mag natuurlijk niet onrechtvaardig zijn. Door de tweede genade aan de nieuwe menselijke schepselen te geven doet Hij niemand te kort en wordt de balans die door de val van de engelen uit evenwicht was geraakt, weer hersteld.

226 A. Kuyper, *De engelen Gods*, Hóveker en Wormser, 1902, 224.

We hebben als mensen hier een punt van verschil met de duivel en de gevallen engelen; aan de andere kant hebben we er juist door hun val een punt van overeenstemming met de goede engelen bijgekregen. We delen met hen het bezit van een vrij oordeelsvermogen, wat ons tot rationele wezens maakt. De gevallen engelen beschikken er niet meer over. Bovendien hebben wij net als de goede engelen sinds de val kennis van de gevolgen van een onordelijk willen. Bij de goede engelen heeft deze kennis ertoe geleid dat zij in rechtheid zijn bevestigd zodat zij niet langer kunnen zondigen. Wij delen in deze kennis en we hoeven niet te zondigen, zolang we de genade die in ons werkt maar niet afwijzen, maar we zijn nog niet in rechtheid definitief bevestigd omdat sinds de zondeval de *potentia peccandi* ons eveneens eigen is. Daarvan verschillen we dan weer van de goede engelen die een dergelijke *potentia* niet kennen, daar zij nooit in zonde zijn gevallen.

Anselmus kiest de enig mogelijke oplossing, na de situatie in ieder opzicht tot het einde doorzicht te hebben. In het geval van herstel van de gevallen engelen, zou er, volgens Anselmus, een onverdraaglijk verschil tussen de soorten engelen blijven bestaan. Dit heeft naar mijn mening te maken met de kennis en ervaringen van beide soorten engelen. Na de val kunnen beide soorten nooit meer aan elkaar gelijk zijn wegens een voorsprong in heiligheid en verdienste enerzijds en schuld anderzijds. Een gelijkschakeling is dan strijdig met de rechtvaardige orde in de schepping. Kwaad kan worden vergeven, maar niet vergeten. Langs deze weg wordt nogmaals duidelijk waarom de mens geschapen moest worden. Tegelijk wordt duidelijk dat de rol van de duivel en zijn engelen sinds de tweede genade vrijwel uitgespeeld is. Het gaat er voortaan om de schade die de duivel aanricht te beperken.

5.4 Een gelijke beginsituatie van de engelen

Een probleem waar Augustinus zich intensief mee heeft beziggehouden is de vraag naar een eventueel aanvankelijk verschil in aanleg, kennis of omstandigheden onder de engelen. De spanning tussen de gelijkheid van de engelen die immers volgens Augustinus in *De civitate Dei* XI, bij de schepping van het licht werden geschapen en hun totaal verschillende lot, werd door Augustinus niet opgelost. In het recent verschenen artikel "Angelology, Demonology, and the Resurrection of the Body in Augustine and Anselm", biedt Seamus J. O'Neill een overzicht van de problematiek en wijst op fundamentele overeenkomsten in visie tussen Augustinus en Anselmus. Zo stemmen beiden overeen in hun mening over de aard van de zaligheid van engelen; het is belangrijk dat deze zaligheid onbedreigd genoten kan worden, zonder angst voor verlies:

It is necessary for both Augustine and Anselm, however, that unless one knew with certainty, having attained such beatitude, that it would never be lost, one would fail to secure the fullest blessedness, for one would always fear its loss. Thus, the rational creature's true felicity requires two things: 1) enjoyment of the highest good, which is God, and 2) the assurance of the permanence of this beatitude. In fact, as Augustine points out, he is better off who currently suffers bodily torment while remaining certain of his eternal union with God in the hereafter than he who, even in that great felicity of Paradise, was uncertain of his fate.²²⁷

227 Seamus J. O'Neill, "Angelology, Demonology, and the Resurrection of the Body in Augustine and Anselm", *The Saint Anselm Journal* 12.1, 2016, 3.

Hier wil ik wijzen op wat we al in het eerste hoofdstuk van *De libertate arbitrii* als uitgangspunt leerden kennen: de onverliesbaarheid van de rechtheid zal tenslotte ook het deel zijn van de mens die in rechtheid volhardt, en daarin zal hij dan aan de engelen gelijk zijn, maar nu is het bezit van de rechtheid nog een onzekere zaak. Dit is duidelijk aan de orde in *De libertate arbitrii*: wie een zaak zo bezit dat hij deze niet kan verliezen is volgens Anselmus veel beter af en is vrijer dan degene die de zaak wel kan verliezen. De engelenleer en de vrijheidsleer bevestigen elkaar hier. Een ander punt waarin Anselm overeenstemt met Augustinus is de opvatting dat engelen een lichamelijk bestaan kennen. O'Neill wijst erop dat dit in de latere katholieke leer sinds Thomas van Aquino niet meer zo is. Augustinus en Anselmus nemen aan dat demonen een luchtachtig lichaam, en engelen een etherisch lichaam hebben. Ether is in de opvatting van die tijd het verfijnde element vuur; in dit element leven ook de engelen. Dit idee is ontstaan naar aanleiding van Psalm 104: 4 en Hebreëen 1:7 "Hij maakt de winden tot zijn boden, laaiend vuur tot zijn dienaren."²²⁸

Anselmus heeft zijn engelenleer aan Augustinus ontleend, die in boek XI,9 van *De civitate Dei* begint met een bespreking van de engelen: "een belangrijk deel van die stad."²²⁹ Augustinus overweegt of er een verschil kan zijn geweest in de beginsituatie van de engelen, voor de val van de kwade engelen; misschien bestond dat eventuele verschil erin dat de goede engelen zekerheid omtrent hun eeuwige bestemming hadden gekregen. Zonder een verschil blijft het onverklaarbaar waarom een deel van de engelen viel: "Wie kan overigens bepalen in welke mate zij vóór hun zonde deel hadden aan die wijsheid? Hadden zij er toch in gelijke mate deel aan als die andere engelen, die waarlijk en ten volle gelukkig zijn omdat zij zich ten aanzien van de eeuwigheid van hun geluk volstrekt niet vergissen? Hoe zijn wij bij machte dat te zeggen?"²³⁰ Augustinus neemt geen besluit over deze kwestie: hij suggereert in *De civitate Dei* dat er toch een verschil kan zijn geweest tussen de twee groepen engelen, maar het wordt niet duidelijk of dit inderdaad aangenomen moet worden en wat dit verschil zou kunnen zijn.

Anselmus neemt aan dat de engelen en ook de duivel niet anders waren toegerust door de Schepper en er geen verschil was met de latere goede engelen,²³¹ en dat geen van de engelen al compleet zalig was, zodat zij nog de mogelijkheid hadden om verder te groeien in zaligheid. Zij hadden nog geen zekerheid over hun toekomst en geen voorkennis. Voor de val van de engelen was hun situatie precies als de onze. De engelen waren volgens Anselmus wel gelijk geschapen, maar zo dat zij hun kwaliteit nog konden vermeerderen zodat zij de zekerheid zouden verkrijgen en hun zaligheid onverliesbaar zou worden, wat dan als verdienste zou worden aangerekend. Deze beginsituatie laat tegelijk de gedachte van vermindering en afval toe. De overdenking van de beginsituatie van de engelen zullen hedendaagse systematische theologen te speculatief vinden, maar in de vergelijking tussen mensen en engelen zijn er wel consequenties aan verbonden voor de conditie van de mens. De achtergrond is een keuze voor een schepping die vanaf het begin in ontwikkeling is en die verdergaat tot op de laatste dag.

De gedachte van vermeerdering en toename in zaligheid en geluk heeft niet alleen betrekking op de engelen, maar gold ook voor Adam, die ook en juist wanneer hij niet was gevallen, zijn deugd

228 Vulgaat: "Qui facis angelos tuos spiritus et ministros tuos ignem urentem."

229 *De civitate dei*, XI, 9, 505, vertaling van G. Wijdeveld.

230 *De civitate dei*, XI, 11, 510, vertaling van G. Wijdeveld.

231 Anselmus zegt in de titel van *De casu diaboli*, hoofdstuk 2, 235, dat het zo mag lijken dat de duivel geen volharding ontving, maar dat deze mening onjuist is: *Cur videatur diabolus ideo non accepisse perseverantiam, quia deus non dedit*. Geen van de engelen heeft volgens Anselmus geweten van de consequenties van een mogelijke val: hoofdstukken XXIII en XXIV.

had kunnen vergroten zodat ook hij zou toenemen in verdienste tot het punt dat hij aan de engelen gelijk zou zijn. Dat was bij de schepping dus niet onmiddellijk het geval. Adam was dan wel volmaakt, maar niet voltooid geschapen en dat geldt zelfs voor de hele schepping. Ook zonder de zondeval van engelen en mensen was de schepping nog niet af en Adam had zich ook dan moeten voortplanten. Dit is een belangrijk principe in de visie van Anselmus, een principe dat niet tegen Augustinus ingaat, maar er ook niet direct uit voortvloeit. Het is inderdaad belangrijk dat de schepping nog onvoltooid was voor de zondeval. De mogelijkheid van vermeerdering legt immers de weg naar de compensatie van het getal van gevallen engelen open, door voortplanting van de mensheid.²³² De opdracht daartoe wordt ook voorafgaand aan de zondeval gegeven en niet met het oog daarop. Wij zijn op deze manier nog steeds deelgenoot van het proces van voltooiing dat al meteen en voorafgaand aan de zondeval van start ging.

5.5 Afnemende theologische betekenis van de duivel

Dat de rol van de duivel met de schepping van de mens in belangrijke mate is uitgespeeld bij Anselmus, heeft Th. van der Hoeven gesteld in zijn dissertatie *Het imago van Satan*. De rol van de duivel is nog slechts die van verleider. Een van de vernieuwingen die Anselmus heeft gebracht is dat hij in *Cur Deus homo* afscheid nam van het idee dat de duivel wegens de menselijke zondeval een recht op de mens zou kunnen laten gelden. Van der Hoeven heeft in *Het imago van Satan* gesteld dat Anselmus in *Cur Deus homo* de duivel: “zijn congé gegeven heeft.” “In zijn satisfactietheorie geldt in feite *tertium non daretur*. Alles draait om de verhouding God-mens. Daarom moest God zelf mens worden en het genoegdoend offer brengen. Waar bij Augustinus de mens ook nog uit de macht van de Boze moet worden bevrijd, ligt hier alle nadruk op het kwaad van de mens zelf en vooral van Gods eer die geschonden is.”²³³ Volgens Van der Hoeven heeft Anselmus de duivel op het toneel laten staan, maar toch afscheid van hem genomen. Dit past volgens hem in een ontwikkeling waarin de duivel aan theologisch functieverlies lijdt, maar tegelijkertijd gepopulariseerd wordt. Voortaan heeft de duivel de taak om achter het gesloten gordijn van de wereldgeschiedenis plaats voor de mensen vrij te maken. Zijn bestaan is een reddeloos schijn-bestaan dat zich steeds meer moet terugtrekken en zo ruimte voor de mensen openlaat.

Samenvattend mogen we constateren dat Anselmus de engelen een functie in zijn systematische theologie geeft, zonder zich inhoudelijk met hen in te laten. Ze zijn ontvangers van Gods rechtvaardigheid en uitvoerders van zijn wil. De bestudering van de val van de duivel brengt hem tot diepgaande inzichten in de aard van de zonde en de resultaten daarvan extrapoleert hij naar de menselijke situatie. Vervolgens blijkt dat de rol van de duivel en zijn gevallen engelen zich beperkt tot het verleiden. Over deze verleidingen leerden we in *De libertate arbitrii* dat de mens daaraan soms zal toegeven wanneer hij de kracht van het instrument van het vrij oordeelsvermogen niet volledig inzet, maar dat hij bij volledige inzet van dat vermogen staande zal blijven.²³⁴ Tenslotte is het alleen de wil zelf die zich tegen de wil kan keren, zoals uit de val van de duivel blijkt.

²³² Anselmus leert de vervanging van gevallen engelen door mensen in hoofdstuk 16 van *Cur Deus homo*. Deze restauratiegedachte heeft Anselmus van Augustinus overgenomen: *Enchiridion*, IX, 28, 29. “Anselmus deelt bij deze ‘restauratio’ der gevallen engelen door mensen aan de ‘aequalitas’ een grote betekenis, toe: het oorspronkelijke plan Gods moet immers tot verwerkelijking komen.” K. Strijd, *Structuur en inhoud van Anselmus’ Cur Deus homo*, Van Gorcum, Assen, 1958, 88.

²³³ Th. Van der Hoeven, *Het Imago van Satan*, Kok, Kampen, 1998, 229. Cursivering van de auteur.

²³⁴ *De libertate arbitrii*, Schmitt I, 219. Anselmus gebruikt als voorbeeld dat van een man die wel een stier, maar dan een ram niet in bedwang kan houden; in principe kan hij het zeker wel, maar toch lukt het deze keer niet.

In het volgende hoofdstuk zullen we ons meer uitgebreid met de wilsleer in *De concordia* bezighouden. Met betrekking tot de duivel merkte Anselmus op dat hij slechts op twee manieren kan willen en naar het grootste geluk kan streven: *ad iustitiam* en *ad commodum*. Dit blijkt voor de mens niet anders te zijn.

6 De leer van de affecten in *De concordia*

6.1 Belang van *De concordia*

In *De libertate arbitrii* nam Anselmus de beslissende stap de mogelijkheid van zonde en de menselijke vrijheid van elkaar te scheiden. Hij leerde de onvervreemdbaarheid van het vrij oordeelsvermogen dat zelfs door God niet kan worden weggenomen en hij definieerde het vrij oordeelsvermogen als het vermogen rechtheid omwille van die rechtheid te behouden. Deze definitie die in de *De libertate arbitrii* bereikt wordt, vraagt om een vervolg. Er bleven vragen open zoals de vraag naar de verhouding tussen ons vermogen tot rechtheid of het vrij oordeelsvermogen enerzijds, en goddelijke voorzienigheid en bestemming anderzijds; twee zaken die op het eerste gezicht niet gemakkelijk te verenigen zijn. Verder bleef de vraag naar het waarom van de zondeval liggen: Anselmus stelt wel dat de eerste zonde paradoxaal genoeg door het *liberum arbitrium* werd gepleegd, maar deze kwestie bleef nog onuitgewerkt.²³⁵ Wel kregen we al een inzicht in deze materie in *De casu diaboli*; de oorzaak van de zonde moet gezocht worden in een autonoom willen dat geen hogere wil meer wil volgen. Bij de duivel is dit voldoende duidelijk geworden, in wezen is het bij de mens niet anders.

In het algemeen vragen we ons af hoe de mens, toegerust met dat onvervreembare vermogen tot bewaring van het goede, dat goede zo gemakkelijk loslaat, of met de uitdrukking van hoofdstuk III, 13 in *De concordia*: waarom die wil toch zo verdorven en op het kwade gericht is: *unde tam vitiosa et tam prona sit ad malum ista voluntas*.²³⁶ Anselmus is wel optimistisch, maar ook realistisch. Er zijn dus nog principiële problemen die om aandacht vragen en er is de zondige werkelijkheid die het optimistische beeld van *De libertate arbitrii* lijkt te weerspreken. Deze aandachtspunten komen aan de orde in *De concordia*. We moeten in gedachten een sprong van rond twintig jaar maken: de *Tres tractatus* werden in Bec geschreven en weerspiegelen de dialogen met de studenten. Naar hun aard zijn ze enigszins experimenteel, via de leerling kan Anselmus alternatieve visies aan het woord laten komen. In *De concordia* gebruikt Anselmus de docerende stijl van het *Monologion*.

De overeenkomst tussen de titels *De libertate arbitrii* en Augustinus' *De libero arbitrio* is opvallend, maar inhoudelijk zijn ze behoorlijk verschillend. Inhoudelijk staat *De concordia* dichter bij Augustinus' *De libero arbitrio*, daar beide werken een samenhangend beeld van de zondeproblematiek willen geven.²³⁷ In *De concordia* worden de aanzetten uit *De libertate arbitrii* en *De casu diaboli* zoals we ze nu hebben leren kennen, samengebracht en uitgewerkt. Om een meer volledig beeld te krijgen van Anselmus' vrijheidsleer moeten we *De concordia* zeker niet veronachtzamen. De verschillende elementen krijgen hier immers hun zinvolle samenhang. Anselmus wijkt niet af van eerder bereikte resultaten, maar de *Tres tractatus* betreffen deelonderwerpen die de bouwstenen zijn voor het ge-

²³⁵ *De libertate arbitrii*, Schmitt I, 210.

²³⁶ *De concordia*, Schmitt II, 285.

²³⁷ De werken komen overeen in de opzet in drie delen en in de thematiek, Augustinus is echter meer gericht op de vraag naar de herkomst van het kwaad.

bouw van de leer van zonde en vrijheid. De titel die dit gebouw siert en verder de inhoud weergeeft, is: *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*.

We gaan het wijdloppige *De libero arbitrio* van Augustinus hier niet bespreken als achtergrond van Anselmus' *De concordia*; dat is niet nodig. Wel refereren we aan de notie van zonde die Augustinus in dit werk formuleert: Augustinus ziet de zonde als een *defectus ex nihilo*,²³⁸ aan de wil ontsproten. De aanvankelijke vraag die Evodius aan Augustinus stelt in *De libero arbitrio* is de vraag naar het auteurschap van het kwaad:

*Dic mihi, quaeso te, utrum deus sit auctor mali?*²³⁹

Zeg mij, zo vraag ik u, of God de auteur van het kwaad is?

Augustinus antwoordt daarop dat God inderdaad dingen doet die wij als kwaad ervaren en voor ons vaak onbegrijpelijk zijn, maar die in feite rechtvaardige straffen zijn. Dat kwaad mag echter geen zonde genoemd worden. Wat het zondigen betreft: daarvan is de *cupiditas*, de ongeregelde begeerte, de oorzaak. Als *defectus ex nihilo* heeft de zonde geen ontologische status en valt in die zin buiten de schepping. Daarmee is de kous echter niet af. De door Evodius gestelde vraag heeft namelijk ook betrekking op het bestaan van de *mogelijkheid* van het zondigen en op dit punt is Augustinus minder duidelijk. Augustinus verbindt *cupiditas* nadrukkelijk met *libido* dat niet de ons bekende betekenis heeft maar een ongeordend willen betekent.²⁴⁰ Hoe dit verder in zijn werk gaat, vernemen we niet. Hoewel dit probleem zelfs door Anselmus niet geheel opgelost kan worden en het altijd iets van een mysterie blijft houden, slaagt hij erin in *De concordia* wel in licht op deze zaak te werpen. Een beknopt overzicht van *De concordia* helpt ons dit in te zien en volgt.

6.2 De opbouw van *De concordia*

In het eerste deel toont Anselmus door begripsverheldering aan, dat menselijke vrijheid en Gods voorzienigheid en voorbestemming niet strijdig zijn met elkaar.²⁴¹ Niet alleen worden we niet tot zonde gedwongen, we worden in het geheel niet gedwongen. Anselmus maakt daarbij een scherp en nuttig onderscheid tussen noodzaak en dwang. Noodzakelijk betekent wat hem betreft alleen dat er oorzaken aan vooraf gaan, zoals in het geval van de plank die wit geschilderd werd en daarom noodzakelijk wit is. Deze vorm van noodzaak, die wel subsequeente noodzakelijkheid heet, sluit contingentie niet uit: de plank had een andere kleur kunnen hebben.²⁴² Daarom zijn noodzaak en vrijheid geen el-

238 Augustinus, *De libero arbitrio*, I, 20,

239 Augustinus, *De libero arbitrio*, I, 1.

240 Wolters Handwoordenboek: *cupiditas*, -atis, o.m. begerlijkheid, hebzucht, strijdzucht, eerzucht.

241 *De concordia*, Schmitt II, 246, "Sed si aliquid est futurum sine necessitate, hoc ipsum praescit deus, qui praescit omnia futura. Quod autem praescit deus necessitate futurum est, sicut praescitur. Necesse est igitur aliquid esse futurum sine necessitate." "Als iets in de toekomst zonder noodzaak geschiedt, dan voorziet God dat, die de hele toekomst voorziet. Wat echter God tevoren ziet, is noodzakelijk toekomstig zoals Hij het voorziet. Daarom moet noodzakelijk iets zonder noodzaak toekomstig zijn." Zo ook *De concordia* II, 249: "Sed haec necessitas nec cogit nec prohibet aliquid esse aut non esse." "Maar deze noodzaak dwingt noch verbiedt iets wel of niet te zijn."

242 *De concordia*, Schmitt II, 249. "Lignum enim non est semper necessitate album, quia aliquando priusquam fieret album, potuit non fieri album; et postquam est album, fieri potest, ut album simul sit non album." "Een plank is niet altijd noodzakelijk wit. Want voordat het wit werd, kon het niet wit worden en nadat het wit geworden is, kan het nog niet-wit worden." Vertaling KW. Het toekomstige is, zegt Anselmus even verderop, alleen noodzakelijk voorzover het toekomstige niet tegelijk niet-toekomstig kan zijn. Gods voorzienige blik is dus vergelijkbaar met ons achteraf weten van zaken die tevo-

kaar uitsluitende begrippen. We zijn dan ook nog altijd vrij om het goede te doen en zeker niet gedetermineerd om kwaad te doen. Het verleden kunnen wij niet veranderen, maar de toekomst is niet zonder meer de extrapolatie van het verleden. Het vrij oordeelsvermogen is de wissel tussen verleden en toekomst en de mens de door God aangewezen wisselwachter die met zijn vrij oordeelsvermogen het goede spoor van Gods wil kan volgen. De uitkomst zal niet tevoren vaststaan, want het voorzien van God heeft geen dwingende werking. Anselmus schept op dit punt helderheid in *De concordia*.

6.2 Twee vrijheidsbegrippen

De concordia plaatst ons ook voor een probleem. Anselmus blijkt namelijk naast een *liberum arbitrium* ook een vrije wil, een *libera voluntas* te kennen gezien het samen voorkomen van het begrippen *libera voluntas* en *liberum arbitrium* in I, 3 en I, 4.²⁴³ Wij zullen de verhouding tussen die twee begrippen moeten vaststellen. Overigens is het voorkomen van *libera voluntas* bij Anselmus nogal incidenteel en het is geen belangrijk element in zijn vrijheidsleer. De oplossing die we hier bieden is dat Anselmus met *libera voluntas* de menselijke wil in zijn geheel bedoelt: het instrument van de wil waarvan het vrij oordeelsvermogen deel uitmaakt. *De concordia* heeft een bredere opzet dan *De libertate arbitrii*; pas hier vinden we een omvattende wilsleer waarvan het vrij oordeelsvermogen een aspect is.

6.3 Affecten en prioriteiten

In het derde deel van *De concordia* gaat het over de neigingen van het hart.²⁴⁴ Anders dan Augustinus neemt Anselmus niet zomaar aan dat God “de harten wendt waarheen Hij wil” en evenmin worden mensen door de zonde uitvoerders van Gods wrekende gerechtigheid. Anselmus grijpt nadrukkelijk terug op de definitie van vrij oordeelsvermogen die in *De libertate arbitrii* is vastgesteld en ontwikkelt van daaruit de prioriteitenleer. Werkelijk geluk wordt volgens deze leer bereikt door het juiste evenwicht tussen het streven naar gelukzaligheid en het streven naar rechtvaardigheid. Al in de discussie in *De casu diaboli* blijkt de leerling te weten dat ons willen en streven naar geluk twee kanten heeft: “Wij kunnen dit herkennen in onszelf omdat wij niets willen behalve dat wat wij rechtvaardig en voordelig ten behoeve van ons welzijn vinden.”²⁴⁵ De twee wijzen van streven zijn echter incongruent en Anselmus suggereert dat de mens sedert de zondeval de stabiliteit mist om blijvend een rechte koers met deze twee strevingen te varen. *De concordia*, kortom, is een veelomvattend project dat An-

ren niet, maar dan wel zullen vaststaan. Anselmus leert kortom contingentie.

243 *De concordia*, Schmitt II, 251–252. Van deze *libera voluntas* zegt Anselmus onder meer: “Potest namque non velle antequam velit, quia libera est, et cum iam vult, non potest non velle.” “Hij kan namelijk niet willen voordat hij wil, omdat hij vrij is. Maar als hij eenmaal wil, kan hij niet niet willen.” Verheyen vertaalt zowel *libera voluntas* als *liberum arbitrium* met *freie Wille*. Naar mijn mening zijn dit twee begrippen met een verschillende inhoud, wat door verschil in vertaling weergegeven wordt.

244 Boek II, *De praedestinatione et libero arbitrio*: Anselmus ontkent dat God het goede voorbestemt en dat het kwade door het vrij oordeelsvermogen tot stand komt: *nimis est absurdum*. Daarentegen haalt Anselmus aldus de angel uit het probleem: “Sciendum est quia sicut praesentia non in deo dicitur proprie, ita nec praedestinatio; quia illi nec ante nec post aliquid est, sed omnia sunt illi simul praesentia.” “Men moet bedenken dat zoals er bij God niet in eigenlijke zin sprake is van vooruit weten, er evenmin sprake is van vooruit bestemmen. Want voor hem is er geen vroeger of later, maar alles is aan hem tegelijkertijd tegenwoordig.”

245 Vanderjagt, *Val*, 73.

selmus na een levenslange omgang met de problematieken realiseert. We hebben dit laatste boek van Anselmus nodig om tot een volledig beeld van zijn vrijheidsleer te komen.

De drie hoofddelen van *De concordia* bestaan uit 7, 3 en 14 paragrafen, wat de verhoudingen in grootte ongeveer weergeeft. Als titel van de drie hoofddelen gaf F.S. Schmitt die de tekst bezorgde,²⁴⁶ als opschrift drie *quaestiones*:

- Quaestio I: *De praescientia et libero arbitrio*,
- Quaestio II: *De praedestinatione et libero arbitrio*,
- Quaestio III: *De gratia et libero arbitrio*

Na het hierboven gegeven overzicht gaan we ons richten op hoe Anselmus de vrijheid van het vrij oordeelsvermogen laat functioneren. We denken mee met de auteur en gebruiken daarbij de eerder bereikte resultaten. Eerst behandelt Anselmus de mogelijkheid van menselijke vrijheid en heldert hij de verhouding tussen voorzienigheid, noodzaak en dwang op.

6.4 *Subsequente noodzaak*

Wat is noodzaak? Houdt Gods voorzienigheid in dat onze levenskoers al vastligt? En mocht dat niet zo zijn, hoe gaat Gods voorzienigheid met onze vrijheid samen? Als we achteraf constateren: “Het heeft zo moeten zijn,” zou dit dan niet evenzeer voor de toekomst moeten gelden en is onze vrijheid in dat geval geen illusie? Het zijn vragen van alle tijden en ze vormen het eerste te bespreken probleem van *De concordia*. Het boek begint aldus:

Videntur quidem praescientia dei et liberum arbitrium repugnare, quoniam ea quae deus praescit, necesse est esse futura, et quae per liberum arbitrium fiunt, nulla necessitate proveniunt. Sed si repugnant, impossibile est simul et esse praescientiam dei quae omnia praevidet, et aliquid fieri per libertatem arbitrii. Quae impossibilitas si abesse intelligitur, repugnantia quae videtur inesse penitus removetur.

Het lijkt of voorzienigheid en vrij oordeelsvermogen elkaar tegenspreken. Want wat God voorziet, is noodzakelijk toekomstig, maar die dingen die uit vrij oordeelsvermogen gebeuren, komen niet uit noodzaak voort. Als ze tegenstrijdig zijn, dan kan onmogelijk tegelijkertijd de voorkennis van God door welke Hij alles voorziet bestaan en iets gebeuren door het vrij oordeelsvermogen. Als we begrijpen dat deze onmogelijkheid zich niet voordoet wordt de schijnbare tegenstrijdigheid volledig opgeheven.

(*De concordia*, Schmitt II, 245, 246)

De tegenstrijdigheid tussen voorzienigheid en vrij oordeelsvermogen is schijnbaar, zegt Anselmus, niet werkelijk. Natuurlijk valt wat door het vrij oordeelsvermogen wordt gedaan niet buiten Gods voorzienigheid, maar daarom is de vooronderstelling dat voorzienigheid tot dwang leidt, volgens Anselmus nog niet juist. De vraag is hier hoe wij zicht krijgen op de werkelijke stand van zaken; de *significatio* die waar en recht is. Het ware en werkelijke bevindt zich achter de sluier van het schijnbare en Anselmus stelt zich als opgave om samen met de lezer of veronderstelde gesprekspart-

246 De tekst van *De concordia* begint op pagina 245 en eindigt op pagina 288 (deel II).

ner tot achter het schijnbare door te dringen, tot de waarheid die als rechtheid in de geest gezien wordt.

Het *liberum arbitrium* lijkt hier in een meer algemene en bredere betekenis gebruikt te worden dan de toegespitste enkelvoudige betekenis die het in *De libertate arbitrii* had. Anselmus stelt immers dat wat voorzien is en daardoor noodzakelijk zou zijn, tegenover alles wat vrijelijk gebeurt door het *liberum arbitrium*. Daarom lijkt *liberum arbitrium* zoiets als vrije wil te zijn, maar we vergissen ons als we dit zomaar zouden aannemen. Als we geduldig verder lezen, ontdekken we dat de tegenstelling waar het Anselmus om te doen is, betrekking heeft op wel of niet zondigen:

Sed dices mihi: Non removes tamen a me necessitatem peccandi vel non peccandi, quoniam deus praescit me peccaturum vel non peccaturum, et ideo necesse est me peccare si pecco, vel non peccare si non pecco.

(*De concordia*, Schmitt II, 246.)

Het gaat daarom wel degelijk om het vermogen dat rechtheid kan behouden om zichzelf. Alles wat wij vrijelijk doen, doen wij door dit vermogen terwijl wij in het andere geval onze vrijheid verliezen. De eerste mogelijke oplossing die Anselmus vervolgens voorstelt, doet sterk denken aan het argument van Origenes die goddelijke voorzienigheid en menselijke vrijheid verenigde door te stellen dat God al onze daden tevoren als vrije daden kent en ze in de *heimarmenè* invoegt.

Anselmus vervolgt:

Ad quod ego: Non debes dicere: praescit deus me peccaturum tantum vel non peccaturum; sed: praescit deus me peccaturum tantum sine necessitate vel non peccaturum. Et ita sequitur quia, sive peccaveris sive non peccaveris, utrumque sine necessitate erit, quia praescit deus futurum esse sine necessitate hoc quod erit.

(*De concordia*, Schmitt II, 246)

God voorziet onze daden als vrije daden, maar voorziet ook het zondigen, dat met vrijheid niets te maken heeft, omdat het afbreuk aan de vrijheid doet. Dit zondigen gebeurt zonder dwang. Daarmee komen we op een punt dat Anselmus vervolgens maakt op grond van een zuivere manier van uitdrukken: we moeten niet noodzaak en dwang met elkaar verwarren, zoals tot op de dag van vandaag zo vaak gebeurt; in werkelijkheid zijn noodzaak en dwang twee nogal verschillende begrippen. Dat iets noodzakelijk het geval is, wil helemaal niet zeggen dat er dwang in het spel is; we hoeven maar aan wiskundige uitkomsten te denken. Anselmus gebruikt om dit te illustreren het voorbeeld van een wit stuk hout dat ook in *De grammatico* voorkomt:

Lignum enim non est semper necessitate album, quia aliquando priusquam feret album, potuit

Je zult zeggen: je kunt de noodzaak van het zondigen of het niet zondigen niet van me wegnemen, omdat God tevoren weet of ik wel of niet zal zondigen. Daarom moet ik noodzakelijk zondigen in het ene geval en noodzakelijk niet zondigen in het andere.

Daar zeg ik op: je moet niet zeggen: God weet tevoren dat ik wel of niet zal zondigen, maar: God weet tevoren dat ik zonder noodzaak zal zondigen of niet zal zondigen. Daaruit volgt dat je, of je nu zondigt of niet, het beide keren zonder noodzaak zal zijn, omdat God de toekomst voorziet, zoals die zonder noodzaak zal zijn.

Een plank is immers niet altijd noodzakelijk wit, omdat het, voor het wit was, niet-wit kon

non fieri album; et postquam est album, potest fieri non album. Lignum vero album semper necesse est esse album, quia nec antequam sit, nec postquam est album, fieri potest, ut album simul sit non album.

(*De concordia*, Schmitt II, 249)

Kortom: een stuk hout is nooit noodzakelijk wit, maar een wit stuk hout is noodzakelijk wit, namelijk omdat het niet *tegelijkertijd* van een andere kleur kan zijn. Dat betekent niet meer en niet minder dat oorzaken noodzakelijke gevolgen hebben. Vanuit het vertrekpunt van de tegenwoordige subsequente noodzakelijkheid stelt Anselmus de vraag aan de orde of toekomstige gebeurtenissen noodzakelijk zullen zijn:

Quare cum dico quia si praescit deus aliquid, necesse est illud esse futurum: idem est ac si dicam: Si erit, ex necessitate erit.

(*De concordia*, Schmitt II, 248–249)

worden en ook nadat het wit is geworden, kan het niet-wit worden. Maar een witte plank moet altijd noodzakelijk wit zijn, want nog voordat het wit werd, noch nadat het wit was geworden, kan het gebeuren dat iets wits tegelijk niet-wit is.

Als ik zeg: “Als God iets tevoren weet, dan moet het noodzakelijk gebeuren,” is dat hetzelfde als: “Als het zal zijn, zal het noodzakelijk zijn.”

Het antwoord is: Ja, aangezien de tegenwoordige feiten en gebeurtenissen noodzakelijk zijn, mogen we verwachten dat dit voor toekomstige gebeurtenissen ook zal gelden, *als die werkelijk plaats zullen vinden*. Anselmus leert dit op grond van deze logische overweging: Was het toekomstige niet noodzakelijk, dan zou het niet-toekomstige toekomstig zijn. Dat wil zeggen: het is niet mogelijk dat dat wat kan maar niet zal gebeuren, toch zal gebeuren. Dat zou in strijd zijn met de regel *P vel -P* die in de klassieke logica geldt. Dat wat kan, maar ook niet kan gebeuren, gebeurt niet noodzakelijk, maar hetgeen daadwerkelijk in de toekomst zal gebeuren wel:

(...) rem vero futuram necesse esse futuram, quoniam futurum nequit esse simul non futurum.

(*De concordia*, Schmitt II, 249)

Iets is waarlijk toekomstig noodzakelijk aangezien het niet tegelijk niet-toekomstig kan zijn.

Daarom is de toekomst noodzakelijk zoals deze zal zijn, wat iets geheel anders is dan dat deze vanuit het heden bekeken, vastligt. Dat wat werkelijk zal zijn is een waarheid die voor ons nog verborgen is, maar voor God niet en Hij ziet het toekomstige als noodzakelijk, maar als vrije gebeurtenissen. Met andere woorden: Anselmus leert dat God de dingen ziet zoals ze in de toekomst zullen gebeuren, maar hij bedoelt daarmee niet dat God ze vooraf ziet omdat God ze zo veroorzaakt dat ze ook moeten gebeuren. Wat God wil, gebeurt noodzakelijk, tot die overtuiging wil Anselmus de lezers bewegen. De gedachte dat de gebeurtenissen die uit de goddelijke wil voortvloeien niet vrij zijn, blijkt niet juist.

Het gaat hier niet puur om een theologische denkoefening; de kwestie van noodzaak en vrijwilligheid raakt het hart van het Evangelie. Als kloosterling was Anselmus ervan doordrongen dat Christus het lijden dat als zodanig noodzakelijk was, vrijwillig op zich nam, zoals onder meer betuigd in Marcus 8, 31 (in de Vulgaat: *quoniam oportet Filium hominis multa pati*). Om het misverstand van de vereenzelviging van noodzaak en dwang verder te bestrijden wijst Anselmus op de geopenbaarde

waarheid dat God noodzakelijk onsterfelijk en noodzakelijk niet onrechtvaardig is, hoewel niets God dwingt om onsterfelijk te zijn of verhindert om onrechtvaardig te zijn. Gods wil is namelijk zelfbe-
paald en met de wil van mensen is het in veel gevallen niet anders:

Notandum quippe est quia sicut non est necesse deum velle quod vult, ita necesse non est in multis velle hominem quod vult. (...) In huiusmodi ergo verum est quia necessitate fit opus peccati quod vult homo facere, quamvis non necessitate velit.

(*De concordia*, Schmitt II, 251)

Opgemerkt moet worden dat zoals God niet noodzakelijk wil wat Hij wil, het in veel gevallen niet noodzakelijk is dat de mens wil wat hij wil. (...) In die zin is het waar dat het zondige werk dat de mens wil doen noodzakelijk gebeurt, hoewel hij het niet noodzakelijk wil.

Anselmus kan de concepten van goddelijke voorzienigheid, eventueel voorbestemming, en menselijke vrijheid prima laten samengaan door noodzaak en dwang als het ware in verschillende zakken te stoppen. Dingen zijn en zullen zijn zoals ze subsequent noodzakelijk zijn en zullen zijn, zo zijn ze voorzien door God in zijn eeuwigheid, maar daar hebben we op geen enkele manier last van, ook niet in het denken. Anselmus neemt niet aan dat God iedere stap in het proces stuurt, want dan zou de vrijheid een schijnbare vrijheid zijn. De anselmiaanse opvatting van noodzaak betekent dat wat is, niet evengoed ook niet kan zijn, zodat ons aardse bestaan geen illusie is, zoals wel in de godsdiensten van het verre oosten wordt geleerd. Wat betreft Anselmus dwingt ook onze staat van zondaarschap ons niet te zondigen zolang we goed en kwaad kunnen onderscheiden en een wil hebben om aan het goede vast te houden. Er kunnen allerlei zaken wel of niet gebeuren, maar hetgeen tevoren (*priusquam*) contingent is, zal morgen noodzakelijk zijn en als wij naar die toekomst zouden kunnen reizen en de mogelijkheden van vandaag dan als gerealiseerde feiten zouden kunnen zien, dan zouden dat evenzoveel noodzakelijkheden zijn, zonder dat ze gedwongen waren te gebeuren. Anselmus betreft dit even later ook op de vrijheid van handelen die er tevoren is: de feiten die eruit voortvloeien zijn noodzakelijk, zonder dat ze door dwang tot stand kwamen. We noemen dit ook wel subsequeante noodzakelijkheid. De wil is niet genoodzaakt iets te willen, maar veroorzaakt wel vrijelijk deze subsequeante noodzaak.

6.5 *Libertas voluntatis: vrije wil en vrij oordeelsvermogen*

We komen nu aan een netelig probleem. In de paragrafen 1, 3–1, 6 van *De concordia* gebruikt Anselmus een aantal uitdrukkingen met daarin het begrip dat we met “vrije wil” zullen vertalen: *Ex libertate voluntatis, in nostris voluntatibus, a libera voluntate* (1, 3) *per liberam voluntatem* (1, 4) en de slotzin van 1, 6: *Hac libertate rationalis naturae et arbitrium et voluntas libera dicitur*. We kunnen daarom niet zeggen dat Anselmus geen *libera voluntas* kent. Toch mogen we niet concluderen dat voor Anselmus *libera voluntas* en *liberum arbitrium* in ieder opzicht congruent en dus inwisselbaar zijn. De vertaling van de verschillende begrippen door Verheyen als “Willensfreiheit” is te algemeen; deze vertaling zou alleen mogen gelden voor *libera voluntas*. Terwijl Augustinus in *De libero arbitrio* de uitdrukking *liberum arbitrium voluntatis* gebruikt, vinden we deze samenstelling bij Anselmus niet.²⁴⁷ Anselmus

²⁴⁷ Augustinus, *De libero arbitrio*, II, 20, 54. Evodius: “explica mihi, quare dederit deus homini liberum arbitrium voluntatis,” “Leg me uit waarom God aan de mens een vrij oordeelsvermogen aan de wil heeft gegeven.” Het antwoord van Augustinus: “quoniam sine illa homo recte non potest vivere.” “Omdat de mens zonder deze niet recht kan leven.”

ruimt voor het *liberum arbitrium* een eigen plaats in, binnen het geheel van de wil, als een apart vermogen. We willen hieronder laten zien dat dit inderdaad zo is.

De zonde ontspruit aan de wil, is *voluntarius*, zoals bij Augustinus: *Qui tamen defectus quoniam est voluntarius, in nostra est positus potestate.*²⁴⁸ Dat betekent niet dat de zonde door het *liberum arbitrium* gedaan wordt: in *De libertate arbitrii* heeft Anselmus de verbinding tussen zonde en vrij oordeelsvermogen radicaal doorgesneden. Het vrij oordeelsvermogen heeft alleen een positieve functie, al vervult het die niet altijd. Alleen al om die reden kunnen de twee begrippen elkaar niet dekken en zijn ze zelfs tegenstellingen. De wil is blijkbaar meer dan het vrij oordeelsvermogen en omvat wel de gelijk de mogelijkheid van het zondigen. We zagen het hierboven al: *opus peccatum quod homo vult facere.* (Het zondewerk dat de mens wil doen.) Anselmus leert dat de mens de zonde wil, maar hij wil die niet omwille van de zonde maar omwille van iets anders.²⁴⁹ Het aspect van de wil dat tot zonde leidt is niet onvervreemdbaar, want uiteindelijk zullen we dit aspect verliezen en niet meer kunnen zondigen, dat wil zeggen: in het positieve geval. Die mogelijkheid hebben de engelen verloren, terwijl zij nog steviger dan tevoren in het bezit zijn van hun vrij oordeelsvermogen. Zo zullen wij in het gunstige geval ook de mogelijkheid te zondigen verliezen en het vrij oordeelsvermogen behouden. Dit is het tweede onderscheid tussen de vermogens van wil en oordeel.

In *De concordia* is Anselmus de karakteristieken van het vrij oordeelsvermogen niet vergeten. Nog een fragment waarin beide begrippen voorkomen: het geval van de kinderen die vroeg sterven. Dit is een belangrijk fragment omdat wij hier zien hoe Anselmus omgaat met een gegeven uit de sacramentsleer van de Kerk. Het sacrament van de doop werd en wordt geacht voldoende en noodzakelijk te zijn voor de redding van kinderen en vormt een kennelijke uitzondering op het algemene principe dat niemand gered wordt zonder rechtvaardig te zijn. Het geloof van de omgeving waarin het kind geboren wordt is dan wat telt:

In infantibus quidem qui baptizati moriuntur, antequam suo possint uti libero arbitrio, non apparet concordia quam quaerimus; quoniam in illis gratia sola operatur salutem sine illorum libero arbitrio. Nam hoc quoque gratia est, quia datur aliis voluntas, ut illis sua fide subveniant.

Wat de kinderen betreft die gedoopt sterven voor zij hun vrij oordeelsvermogen kunnen gebruiken, komt de overeenstemming die wij zoeken niet naar voren, omdat in hen alleen de genade redding bewerkt, zonder hun vrij oordeelsvermogen. Want genade is ook dat anderen de wil gegeven wordt om hen door hun geloof te ondersteunen.

(*De concordia*, Schmitt II, 264)

Mensen hebben van meet af aan een vrij oordeelsvermogen, maar kinderen kunnen dit vermogen nog niet gebruiken. Blijkbaar vraagt het onderscheidingsvermogen een periode van vorming en ontwikkeling. In het geval van het kind is de ondersteuning van de gelovige omgeving, kortom van de Kerk voldoende om gered te worden. Anselmus besteedt aan deze kwestie echter geen aandacht.

Het is volgens Anselmus Gods plan de rationele natuur rechtvaardig en gelukkig te maken opdat zij vreugde zou kennen (*ad fruendum se*). Deze opvatting vinden we al in *Cur Deus homo* waar Anselmus de bestemming tot geluk met de gave van de ratio verbindt:

²⁴⁸ Ibid.

²⁴⁹ Augustinus beleeft dat hij peren stal omwille van het genot van de zonde zelf. (*Confessiones*, IV, 9; Wijdeveld, 70, 71. Waarschijnlijk was het hem om de spanning te doen.)

Rationalem naturam a deo factam esse iustam, ut illo fruendo beata esset, dubitari non debet. Ideo namque rationalis est, ut discernat inter iustum et iniustum, et inter bonum et malum, et inter magis bonum et minus bonum.

(*Cur Deus homo*, Schmitt II, 97)

Geluk is dus een zaak van de ratio en dat instrument van het onderscheidingsvermogen is door God goed gemaakt zodat we een betrouwbare maatstaf voor goed en kwaad hebben. Met het oog op het gestelde doel heeft het rationele wezen (mens of engel) twee manieren van willen ontvangen: de *voluntas iustitiae et beatitudinis*. Deze twee vormen van willen zijn ongelijksoortig: de wil tot rechtvaardigheid is al rechtvaardigheid, maar de wil tot geluk is nog geen geluk:

Voluntas quidem iustitiae est ipsa iustitia; voluntas vero beatitudinis non est beatitudo, quia non omnis habet beatitudinem, qui habet eius voluntatem.

(*De concordia*, Schmitt II, 285)

Anselmus merkt op dat het mogelijk is het geluk in verschillende graden te bezitten, hoewel dit verschil geen tekort betekent voor de betrokkene. Het geluk is, groot of klein, in zichzelf compleet:

Ubi vero est indigentia, ibi est miseria. Non autem fecit deus sine praecedente culpa rationalem naturam miseram, quam ad intelligendum et amandum se creavit. Fecit igitur deus hominem beatum sine omni indigentia. Simul ergo accepit rationalis natura et voluntatem beatitudinis, et beatitudinem, et voluntatem iustitiae, id est rectitudinem, quae est ipsa iustitia, et liberum arbitrium, sine quo iustitiam servare non valuit.

(*De concordia*, Schmitt II, 286)

Daarmee komen we op het punt van de incongruentie van de twee affecten; die tot geluk en welzijn en die tot rechtvaardigheid.²⁵⁰ Anselmus stelt dat een wil die recht wil, meteen al recht is. In wezen is dit een tautologie. Het recht willen van de wil betreft de wil zelf. De vraag is wel of de wil kan *volhouden* recht te willen, maar als hij recht wil, is deze ook recht en is de mens in staat van genade. Buiten dat rechte willen bestaat dan namelijk geen wil meer, want de wil is hier zijn eigen object. Dit is niet het geval waar het om geluk gaat. Anselmus gaat ervan uit dat wij allemaal altijd ge-

Dat de rationele natuur door God recht gemaakt is opdat hij gelukkig zou zijn, mag niet ontkend worden. Hij is namelijk daarom rationeel opdat hij tussen rechtvaardig en onrechtvaardig en tussen meer en minder goed zou kunnen onderscheiden.

Een zodanige wil is zelf rechtvaardig; de wil tot het ware geluk is niet het geluk, omdat niet allen die het geluk willen dit ook hebben.

Waar tekort is, is ellende. God heeft niet zonder dat er schuld aan vooraf ging, een gebrekkige rationele natuur geschapen, maar om hem te begrijpen en lief te hebben heeft hij die zich geschapen. God heeft derhalve een gelukkig mens geschapen, zonder enig gemis. Daarom ontving de rationele natuur tegelijk de wil tot geluk, het geluk, en de wil tot rechtvaardigheid welke rechtheid is en die zelf rechtvaardigheid is, en het vrij oordeelsvermogen, zonder welk hij de rechtvaardigheid niet bewaren kan.

²⁵⁰ *Iustitia* en *rectitudo* zijn hierboven synoniem. Vergelijk *De concordia*, Schmitt II, 268: "Dixi omnem iustitiam esse rectitudinem voluntatis propter se servatam." "Ik zei dat rechtvaardigheid rechtheid van wil is om zichzelf bewaard."

lukkig willen zijn, hoewel we het niet altijd zijn. Het streven naar gelukzaligheid is een permanente en onvervreembare neiging in de wil van de mens, het streven naar rechtheid is dat niet. Als we altijd gelukkig willen zijn, omdat God ons de wil daartoe gegeven heeft, en we moeten constateren dat we het vaak niet zijn, dan hebben we blijkbaar ergens een fout gemaakt. Anselmus heeft op de vraag wat die fout kan zijn, een duidelijk antwoord gegeven. We zien dat de incongruentie in de vrije wil op twee manieren bestaat:

- De wil streeft altijd naar geluk: permanentie
- De wil kan maar hoeft niet recht te willen: impermanentie
- Recht willen is steeds recht zijn: willen & zijn = identiek
- Gelukzaligheid willen is niet zomaar gelukkig zijn: willen & zijn = niet identiek

Wat is nu de fout die wij maken wanneer wij zondigen? We geven de prioriteit aan wat de permanente neiging van de wil is, namelijk aan welzijn en geluk met voorbijgaan aan de rechtheid. Op korte termijn kunnen we ons doel bereiken. Gezien de impermanentie van de wil tot rechtheid is voor het behoud van rechtheid een extra inspanning nodig. De incongruentie is dus in het nadeel van de rechtheid, want die kost ons moeite. Uiteindelijk is het resultaat van die moeite de moeite waard, maar dat moeten we leren inzien. Hier geldt het in *De concordia* VI gestelde:

Nullus namque velle potest, quod prius corde non concipit. Velle autem credere quod est credendum, est recte velle.

Men kan namelijk niet willen wat men niet tevoren in het hart ontvangen heeft. Willen geloven wat men moet geloven is echter recht willen.

(*De concordia*, Schmitt II, 270)

We willen iets meer ingaan op de *libera voluntas*: we hebben dan wel altijd een vrij oordeelsvermogen, maar geldt dit ook voor de *libera voluntas* als geheel? Anselmus geeft niet precies aan wat hij onder *libera voluntas* verstaat en welke rol dit begrip in zijn denken speelt; we moeten dat zelf proberen af te leiden uit het weinige dat Anselmus erover meedeelt. We kunnen dat doen door de kennis die we al hebben van zijn vrijheidsbegrippen als uitgangspunt van een logische redenering te nemen.

Een wil die de zonde wil, zal wel niet vrij zijn, mogen we aannemen. Als we zouden overwegen dat de vrije wil het instrument van de wil kan zijn die nog niet gekozen heeft voor het één of ander, dan komen we toch in de problemen met de in *De libertate arbitrii* verdedigde opvatting dat niet alleen het zondigen zelf, maar ook de mogelijkheid daartoe niets met vrijheid van doen heeft. Er is dus een spanning tussen de scheiding van vrijheid en zonde aan de ene kant en het idee dat mensen door een kennelijk vrije wil zondigen aan de andere kant. Zondigen gebeurt *voluntarius* en zonder uiterlijke dwang of noodzaak maar niet vanuit een echte door God gegeven vrijheid. In *De libertate arbitrii* worstelen Anselmus en zijn leerling hier al mee als het gaat om de eerste zonde.

Om compatibel te kunnen zijn met de eigen vrijheidsbegrippen van Anselmus moet de *libera voluntas* worden begrepen als een omvattende aanduiding van de wil als geheel, waarbinnen *potentia peccandi* en *liberum arbitrium* onderscheiden worden. We hebben dan wel een klein probleem met de kwalificatie *liber*, als we met Anselmus willen volhouden dat kunnen zondigen geheel buiten de vrijheid staat. Vrijheid is de congruentie met Gods wil. De *libera voluntas* ontleent het kenmerk van vrijheid aan het *liberum arbitrium*, dat met de *libera voluntas* echter niet samenvalt.²⁵¹ Anders ge-

251 S.C. Byers, *Perception, Sensibility, and Moral Motivation in Augustine, a Stoic – Platonic Synthesis*, CUP, Cambridge, 2013,

zegd: het geheel van de *voluntas* heet vrij omdat het *liberum arbitrium* er deel van uitmaakt en hetgeen daarbuiten valt, heeft met vrijheid nog altijd niets te maken. De *libera voluntas* is dus mogelijk vrij, maar zal vaak tot onvrijheid vervallen. Hoewel we het gevoel houden dat de *libera voluntas* minder goed past, lijkt de *libera voluntas* toch ook niet geheel incompatibel met de overige elementen van de theorie, maar een wat vreemd element in het geheel blijft het begrip wel.

Van de vrije wil zegt Anselmus nog dat deze de zonde kan vermijden, wat nog iets anders is als de rechtheid vasthouden:

Sed has necessitates facit voluntatis libertas, quae priusquam sint eas cavere potest. Deze noodzaken scheidt de vrije wil, die zaken voordat ze zijn, vermijden kan.
(*De concordia*, Schmitt II, 251)

Aan de andere kant is de enige manier de zonde te vermijden: de rechtheid te behouden; het verlies daarvan is natuurlijk onmiddellijk zonde. De twee begrippen *libera voluntas* en *liberum arbitrium* zitten daarom in elkaars vaarwater. Overzien we de verschillende elementen van en in de wil die zojuist aan de orde zijn geweest, dan beschikt de mens in het geval van een vrije wil over vier componenten binnen die vrije wil:

Libera voluntas	=	voluntas beatitudinis	&	voluntas rectitudinis/rectitudo
		I		I
		potentia peccandi	&	liberum arbitrium/potentia

Het verticale streepje stelt de ondersteunende verbinding van het vermogen tot die bepaalde affecten van willen voor. De *potentia peccandi* is het vermogen tot het behoud van het geluk, zo mogelijk maar niet noodzakelijk met behoud van rechtheid; het kan maar hoeft niet te zondigen. Het *liberum arbitrium* vervult dezelfde functie met betrekking tot de rechtheid die het moet bewaren, al dan niet ten koste van het geluk. Door de inzet van het *liberum arbitrium* zal de *libera voluntas* de zonde kunnen vermijden terwijl de *potentia peccandi* die zonde niet uit de weg gaat. Beide vermogens kunnen tegelijkertijd actief zijn; zoals we hiervoor al zagen is het streven naar geluk en welzijn permanent actief en is de wil de rechtheid te behouden niet permanent actief, al gaat het vermogen op zich nooit verloren. In het geval van niet actief zijn, waarbij dan de rechtheid verloren gaat, vervalt het rechts geplaatste verticale verbindingstreepje en in dat geval wordt de *potentia* die naar gelukzaligheid streeft een actieve *potentia peccandi*. Men hoeft niet gelukkig te willen zijn om niet te zondigen, maar als men zonder rechtheid gelukkig wil zijn dan is dat zonde. Het evenwicht is verstoord en er is een goddelijk ingrijpen nodig om de scheefgetrokken situatie weer in evenwicht te brengen. Nu wil-

228. "Thus we have seen that Augustine calls both *arbitrium voluntatis* and *voluntatis* 'in our power', and makes the former synonymous with *liberum arbitrium voluntatis*, in the *City of God*. (...) Thus *libera voluntas*, *arbitrium voluntatis* and *liberum arbitrium voluntatis* are synonymous."

len we het onderscheiden gebruik van (*libera*) *voluntas* en *liberum arbitrium* nog verder verduidelijken, want het onderscheid tussen deze begrippen is een pijler onder dit onderzoek.

Het begrip *libera voluntas* komt aan de orde binnen het kader van de leer van het presentisme,²⁵² waar Anselmus het begrip gebruikt om er in het algemeen de principiële vrijheid van de mens mee aan te duiden, terwijl het vrij oordeelsvermogen de specifieke taak heeft de rechtvaardigheid omwille van zichzelf te bewaren. In *De libertate arbitrii* stelt hij immers dat de mens door eigen toedoen wel slaaf van de zonde is, maar bovenal vrij omdat de zon van de gerechtigheid altijd schijnt en de mens die altijd kan zien, zelfs al zien we die de facto niet, want dit laat onverlet dat wij de aanleg hebben die te zien:

Semper igitur habet homo arbitrii libertatem sed non semper "servus est peccati" sed quando non habet rectam voluntatem.
(*De libertate arbitrii*, Schmitt I, 224; Vanderjagt, 131)

Wel heeft de mens dus altijd een vrij oordeelsvermogen, maar hij is niet altijd "slaaf van de zonde" maar alleen als hij geen rechte wil heeft.

Het principe van vrij oordeelsvermogen werkt blijkbaar door in de gehele beoordeling van de menselijke situatie die met *libera voluntas* wordt aangeduid. De menselijke vrijheid kan niet zomaar als een algemeen geldend principe aangenomen worden, maar de vrijheid moet ergens binnenkomen of ergens ontspringen. Zo is het bijvoorbeeld bij Kant, voor wie de vrijheid ontstaat in een verder gedetermineerde natuur waar de mens zichzelf transcendeert en zich de vrijheid voorstelt om dan in die voorstelling te leven. Bij Anselmus is dat het idee dat de mens altijd een vermogen heeft om de rechtvaardigheid te onderscheiden en te bewaren en daarom altijd aan Gods wil kan beantwoorden, om daar vrijheid in te vinden. Anselmus noemt de mens en dus de wil vrij omdat de mens op deze wijze altijd vrij kan zijn, hoewel hij het zo vaak niet is.

6.6 Presentisme, Gods eeuwige en gelijktijdige aanwezigheid

Omdat we niet gedwongen of verplicht zijn te zondigen, en omdat niets ons ervan weerhoudt het goede van het kwade te onderscheiden en het te willen, zijn we in principe vrij, volgens Anselmus in *De libertate arbitrii*. We lezen niet dat door de zondeval een abrupt einde aan deze situatie is gekomen; in het *liberum arbitrium* is nog altijd het beginsel van vrijheid bewaard gebleven. Anselmus wordt bij deze gedachte geholpen door de maatschappelijke praktijk van de *diffidatio*: het verschijnsel dat men zich vrijwillig in lijfeigenschap kon begeven, met als consequentie dat deze status ook voor de komende geslachten zou gelden.²⁵³

De analogie met de zondeval lag voor de hand. De gevolgen voor ons zijn noodzakelijk, zodat wij noodzakelijk tot de klasse van zondaren behoren, maar: zonder tot zondigen gedwongen te zijn. De zondeval heeft het weerstaan van verleidingen moeilijk gemaakt, maar zelfs nu zijn verleidingen niet doorslaggevend en nemen zij de vrijheid niet weg, is de opvatting van Anselmus.²⁵⁴ We zullen er

252 De leer dat er voor God geen verleden of toekomst is, maar een eeuwig heden, waarin alles Hem tegelijkertijd tegenwoordig is: " (...) quia illi nec ante nec post aliquid est, sed omnia sunt illi simul praesentia." *De concordia*, Schmitt II, 261.

253 Southern, *The Making of the Middle Ages*, 97: "A man's freedom was hereditary and could not (in theory) be invaded arbitrarily, yet a single act on his part could destroy it for his whole family until the end of time."

254 *De libertate arbitrii*, bijvoorbeeld hoofdstuk V, 214: "Quod nulla tentatio cogat peccare." "Dat geen verleiding dwingt te zondigen."

soms wel, dan weer niet aan toegeven. Hoe harmonieert Anselmus nu in *De concordia* deze contingentie met *praescientia*? Waarom mogen voorwetenschap en noodzaak worden losgekoppeld van dwang? Dit wijst op een groot onderscheid in het zijn zelf, tussen tijdelijk en eeuwig zijn. In zijn eeuwigheid draagt God een volkomen kennis van alle (voor ons) toekomstige feiten. Wij dragen in onze tijdelijkheid slechts een zekere kennis van niet-contingente feiten.

Voorbeelden van zekere kennis die wij kunnen hebben van niet-contingente feiten die zich in de toekomst zullen voordoen zijn de kennis van de tijdstippen waarop zon en maan opkomen en ondergaan, van de weekdag waarop een bepaalde datum valt en ook over duizend jaar zal de kortste verbinding tussen twee punten een rechte lijn zijn. Wiskundige waarheden hebben geen termijn, van dergelijke niet-contingente zaken dragen ook wij een onfeilbare kennis; zo gezien is er veel wat we met zekerheid over de toekomst kunnen weten. Ook de wil heeft een niet-contingente zijde: we weten zeker dat de mens ook in de toekomst naar welzijn en geluk zal streven. Deze permanentie is een niet-contingent gegeven. Contingentie ontspringt daarom aan die andere zijde van de wil, die de rechtheid nu eens behoudt en dan weer loslaat; zo stroomt de contingentie via het *liberum arbitrium* het leven binnen.

Terwijl rationele wezens c.q. mensen vanuit hun vrije wil contingente daden kunnen stellen, worden deze daden door God voorzien en zijn ze deswege noodzakelijk. Tkachenko noemt dit “a very peculiar paradox.”²⁵⁵ Tkachenko roept hier de hulp in van het door Vos ontwikkelde idee van diachrone contingentie. Een mens kan steeds een vrije beslissing nemen: “Only when the decision has been already made, then it becomes necessary (*the necessitas sequens*). Thus, he definitely believes in what can be called a «diachronic contingency» principle: «it is the concept of temporal or diachronic possibility [whose formula looks like this:] p is contingent_t = def p is true at the very present time tk and not-p will be true at a future time tl» [Vos, 2006: p. 269]”²⁵⁶

Als ik Tkachenko goed begrijp, voorziet God de beslissingen en daden in de toekomst zoals ze zullen zijn genomen en gedaan en die op dat tijdstip een onherroepelijk en noodzakelijk karakter hebben gekregen. Ze zijn in vrijheid genomen op tk en subsequent noodzakelijk geworden op tl. Wat ik minder goed begrijp is wat het element “diachroon” hier toevoegt en hoe dat consequenties heeft voor Gods kennen van de toekomst. Vooral om deze reden, door Tkachenko genoemd: “Hence, God does not really foreknow the future -events – he knows them as ‘presently present’ i.e. immediately present to him within his immutable eternal present.”²⁵⁷ Later in het essay noemt Tkachenko dit “the metaphysical or ‘realistic’ synchrony.”²⁵⁸ Vrije keuze en goddelijke voorzienigheid lopen hier volstrekt parallel aan elkaar. Tenslotte zegt Tkachenko over deze realistische synchroniteit: “But his most important idea expressed in *De Concordia* is that of the simultaneity of God’s knowledge, God’s will and creature’s free choices.”²⁵⁹ De tegenstelling tussen Gods kennis en wil is dan opgeheven en een belangrijk filosofisch probleem is volgens Tkachenko door Anselmus opgelost. Hoe het kwaad dat God voorziet als noodzakelijk moet gelden, blijft in Tkachenko’s betoog onderbelicht.

Contingentie hebben we te danken aan de onstandvastigheid van de verzwakte menselijke wil zodat mensen soms rechtvaardig en dan weer onrechtvaardig handelen. Onfeilbare kennis van deze

255 R. Tkachenko, “An Analysis of Anselm’s Philosophical Theology and the Problem of Man’s Freedom in the *Concordia*”, *Sententiae*, 32.1, 2015, 17.

256 Id.

257 Tkachenko, 18.

258 Tkachenko, 25.

259 Tkachenko, 32.

contingente gebeurtenissen heeft de mens niet. Dat God feilloze kennis van de toekomst heeft waarin Hij het niet-noodzakelijke in zijn eeuwigheid voorziet, maakt Anselmus duidelijk in de vierde paragraaf van het eerste deel van *De concordia* in de eerste zin:

Cognosci potest etiam non omnia quae praescit deus esse ex necessitate, sed quaedam fieri ex libertate voluntatis, per hoc quia, cum vult aut facit deus aliquid, sive secundum aeternitatis dicitur immutabilem praesentiam, in qua nihil est praeteritum aut futurum, sed omnia simul sunt sine omni motu, ut si dicimus quia non voluit aut volet, nec fecit aut faciet aliquid, sed tantum vult et facit (...)

(*De concordia*, Schmitt II, 252)

God heeft in deze theorie volmaakte kennis van alle dingen, ook de toekomstige, ze staan bovendien voor Hem vast, ze bewegen niet. Daarom is er voor ons wel, maar voor God geen contingentie, althans in dit model. Alle gebeurtenissen liggen als in een enkel moment voor Hem. Voor ons is het anders. Onze beperktheid bestaat erin dat wij aan materie, tijd en plaats zijn gebonden, maar *Tempus* en *Locus* zijn geschapen grootheden naast de *materia informa*.²⁶⁰ Het zijn de *proprietaes rerum* die God aan de dingen heeft meegegeven en via welke wij Hem tot op zekere hoogte kennen. Juist de gedachte dat God deze eigenschappen aan al het geschapene heeft gegeven, leidt tot de conclusie dat God als Schepper daar boven staat en er vrij van moet zijn. Deze visie is niet speciaal anselmiaans, Anselmus sluit slechts aan bij de breed gedragen augustijns-boëthiaanse visie op tijd en eeuwigheid. In een gezamenlijk artikel geschreven door Nico den Bok en Eef Dekker lezen we hierover:

Augustinus en Boëthius onderbouwen Gods alwetendheid door de visie dat de tijd een structuur van de geschapen werkelijkheid is. God zelf is, als Schepper, niet aan tijd onderhevig. Hij kan haar vanuit zijn eeuwigheid geheel overzien. Verleden, heden en toekomst zijn voor Hem tegenwoordig; de tijdsstroom is in hem present zoals een toeschouwer, die op het dak van een huis staat, een stoet ziet.²⁶¹

Voor Anselmus is het niet anders. Anselmus zegt er precies genoeg over om te kunnen weten dat hij deze visie deelt, maar ook niet meer dan dat. Daarom moeten wij er evenmin lang bij stilstaan, maar ons richten op de wijze waarop Anselmus de menselijke vrijheid uit de goddelijke vrijheid laat voortkomen. Het vertrekpunt is het geloof dat God alle dingen tevoren ziet en kent, tenminste vanuit ons tijdsperspectief, want voor God zelf speelt zich alles op één ogenblik af zodat we niet zouden moeten zeggen: God heeft gedaan of zal iets willen, maar slechts: Hij wil en doet. (*Quia non voluit aut volet nec fecit aut faciet sed tantum vult et facit*.)²⁶² Omdat het voor Anselmus niet denkbaar of aanvaard-

260 Zie de afbeelding aan het eind van hoofdstuk 3.

261 E. Dekker, N. den Bok, 'Eeuwigheid, tijd en alwetendheid; een antwoord aan Marcel Sarot', *Nederlands Theologische Tijdschrift*, 48,1994, 216–224.

262 *De concordia*, Schmitt II, 252.

baar is dat alles wat God tevoren weet en ziet, Hij uit noodzaak zou doen (*Quod si absurdum est*)²⁶³ is het zo dat God alle dingen niet gedwongen en vrijelijk doet (*vult aut facit ipse ex libertate*) en daarmee maakt Anselmus de overgang naar de menselijke vrijheid:

Ergo nihil prohibet aliquid sciri vel praesciri ab illo in nostris voluntatibus et actionibus fieri aut futurum esse per liberum arbitrium, ut quamvis necesse sit esse quod scit aut praescit, tamen multa sint nulla necessitate, sed libera voluntate, quemadmodum supra monstravi.

Dus hindert hem niets te weten of te voorzien wat wij in ons willen en daden zullen doen, wat door het vrije oordeelsvermogen geschiedt of zal geschieden, zodat het weliswaar noodzakelijk zo is wat hij tevoren weet en er toch veel is wat niet noodzakelijk, maar uit vrije wil is, zoals ik boven heb aangetoond.

(*De concordia*, Schmitt II, 252)

Hier worden *libera voluntas* en *liberum arbitrium* in één adem genoemd: God ziet wat wij in onze wil en acties (*voluntatibus et actionibus*) door het vrij oordeelsvermogen (*liberum arbitrium*) zullen doen en veel dingen gebeuren door vrije wil (*libera voluntas*). Blijkens dit fragment kunnen mensen willen en doen door vrij oordeelsvermogen en door vrije wil, zodat wat door vrij oordeelsvermogen gebeurt, ook door vrije wil gebeurt. Toch mogen we niet concluderen dat vrij oordeelsvermogen en vrije wil identiek zijn. We zullen proberen hun onderlinge verhouding zo goed mogelijk te bepalen. God voorziet alle toekomstige gebeurtenissen, die alle voor hem present zijn. Dat betreft dan gebeurtenissen zowel die naar zijn wil als die niet naar zijn wil zijn. De gebeurtenissen die naar zijn wil zijn, gebeuren uit het menselijke vrije oordeelsvermogen en uit menselijke vrije wil. De gebeurtenissen die niet naar zijn wil zijn, c.q. de zonden die mensen bedrijven, gebeuren wel uit de menselijke wil die daartoe niet gedwongen is en in die zin vrij, maar niet uit het vrij oordeelsvermogen. De menselijke wil kan zich in zijn streven naar welzijn en geluk, zonder daartoe gedwongen te zijn, meer laten bepalen door de *potentia peccandi* dan wel door het *liberum arbitrium*. Dit laatste vermogen is uiteindelijk doorslaggevend voor de vrijheid van wil. Men kan wel zeggen dat wat door het vrij oordeelsvermogen gedaan wordt, namelijk het behouden van de rechttheid, uit het vermogen van de vrije wil gedaan wordt, maar men mag de volgorde niet omdraaien, want niet alles wat wij willens doen, doen wij door het vrij oordeelsvermogen.

Het presentisme of de leer van Gods eeuwige en gelijktijdige aanwezigheid aan alle tijden en plaatsen maakt dat alles wat aan tijd, plaats of materie is gebonden, minder reëel is dan Gods absolute werkelijkheid. De werkelijkheidsopvatting van Anselmus is immers neoplatoons, zoals ook die van Augustinus was. Gods absolute realiteit is tegelijk de hoogste vrijheid. En toch staat voor Hem alles onveranderlijk vast. Anselmus is niet snel onder de indruk van tegenstellingen; het is in onze tijdelijke wereld al zo dat tegenstellingen kunnen verdwijnen door letterlijk een ander standpunt in te nemen:

Quae namque magis opposita sunt quam adire et abire? Videmus tamen, cum transit aliquis de loco ad locum, quia idem ire est adire et abire. Abit enim de loco, et adit ad locum.

Wat immers is er meer tegengesteld als komen en gaan? We zien toch dat komen en gaan voor iemand die van de ene plaats naar de andere gaat, hetzelfde is. Hij vertrekt namelijk van de ene plaats en komt in de andere.

(*De Concordia*, Schmitt II, 253)

263 Id.

Het vermogen dingen vanuit een ander standpunt te kunnen zien is Anselmus eigen; hij denkt niet in termen van tegenstellingen maar zoekt de *concordia* van wat verschillend lijkt en toch kan harmoniëren. Nu Anselmus daarin zo goed geslaagd is, komt de vraag aan de orde naar het ontstaan van de zonde. Het was volgens Augustinus door de *cupiditas* dat de mens zondigde; door begeerte. In de beschrijving van de val van de duivel heeft Anselmus de nadruk op het element van ontijdigheid in die begeerte gelegd. Niet de begeerte zelf, maar de ontijdigheid waarmee begeerd werd, bleek de angel van het probleem. Begeerte kan zowel op het goede als op het slechte gericht zijn en is dus niet de onmiddellijke oorzaak van de zonde. Nu gaan we een stap verder: Hoe zondigt de mens onder invloed van verleidingen en geholpen door het vrij oordeelsvermogen? In *De concordia* biedt Anselmus hiervoor een verklaring: zelfs al begeert de mens zaken die in zichzelf goed zijn om na te streven, toch kan de mens dan onbedoeld in zonde vallen door een verkeerde prioriteitsstelling. In wezen is dit weer het probleem van de ontijdigheid waarmee het een en ander begeerd wordt. We gaan daarom nu verder met de bespreking van dit onderdeel; de leer van de affecten.

6.7 Prioriteiten in de wil

Het is Anselmus in zijn laatste grote werk *De concordia* gelukt om op basis van zijn eerder bereikte inzichten op deelonderwerpen een synthese te maken die een meer omvattend antwoord biedt op de vraag naar het samengaan van onze vrijheid en het raadsel van het verlies ervan door zonde, totdat de vrijheid weer hersteld wordt. Anselmus verklaart dit vanuit de werking van de onvervreembare affecten tot welzijn en geluk en tot gerechtigheid. Aanzetten werden al gegeven in de *De libertate arbitrii* en in *De casu diaboli*. Belangrijk is het verschil tussen dingen willen omwille van zichzelf of omwille van iets anders. De zonde wordt niet *propter se* maar *propter aliud* gekozen, een verschil dat Anselmus al in *De libertate arbitrii* aangaf:

Alia namque est voluntas qua volumus aliquid propter se, ut cum volumus salutem propter se; et alia cum aliquid volumus propter aliud, ut cum volumus bibere absinthium propter salutem.

Want de wil waarmee we iets willen omwille van zichzelf – zoals wanneer wij gezondheid willen omwille van zichzelf, verschilt namelijk van de wil waarmee wij iets willen om iets anders, zoals we kruidenbitter willen drinken voor de gezondheid.

(*De libertate arbitrii*, Schmitt I, 215; Vanderjagt, *Keuzevrijheid*, 111)

Vanderjagt noemt dit in een voetnoot een platoons-augustinse gedachtegang dat het goede gewild wordt om zichzelf (*propter se*) en niet ter wille van iets anders. Ontologisch is het Goede immers uitsluitend afhankelijk van zichzelf en bestaat het niet op grond van iets anders. Daarop volgt in de vijfde paragraaf het dilemma van liegen of gedood worden. Voor de keuze gesteld tussen liegen of gedood worden, zouden we moeten vasthouden aan wat recht is *propter se* en de consequentie ervan aanvaarden; we moeten te allen tijde rechtheid bewaren en sterven in het bezit van die rechtheid, maar indien we *propter aliud* zouden liegen en dan sterven zonder de rechtheid bewaard te hebben, zou dat onomkeerbaar en uitzichtloos zijn. We moeten en kunnen dus de beker van de bittere alssem die de dood is drinken ter wille van onze spirituele gezondheid.²⁶⁴

²⁶⁴ Vergelijk Mattheüs 20, 22. Hoewel het strikt genomen niet bewezen kan worden, mag in dit voorbeeld een subtiele verwijzing naar de eucharistische praktijk worden verondersteld.

Het onderscheid tussen *propter se* en *propter aliud* speelt ook een rol bij het ontstaan van kwaad door de val van de duivel, zoals door Anselmus behandeld in *De casu diaboli*, het derde van de *Tres tractatus*. In deze *tractatus* is de vraag aan de orde waarom de duivel de rechtheid wilde loslaten en de oplossing is dat de duivel niet zozeer *propter se* de rechtheid wilde loslaten, maar dat hij deze liet omdat hij *propter aliud* de gelukzaligheid in te sterke mate wenste. In de dertiende paragraaf van *De casu diaboli* laat de leermeester zien hoe het in het geval van de duivel verkeerd liep: hij was toegerust met de wil tot gelukzaligheid en wenste die dus ook en dit in de hoogste graad. Er zijn volgens Anselmus gradaties in gelukzaligheid en de hoogste graad geniet God zelf. Door een overmatige wil tot gelukzaligheid wilde de duivel de hoogste gelukzaligheid. Dit leidde ertoe dat hij gelijk aan God wilde zijn:

M. Vult ergo esse beatus quanto altius hoc esse posse cognoscit.

D. Procul dubio vult.

M. Ergo vult esse similis deo.

(*De casu diaboli*, Schmitt I, 257; Vanderjagt, *Val*, 94)

M. Daarom wil hij gelukkig zijn in die mate waarin hij onderkent dat er een hoger geluk kan zijn.

L. Ik aarzel in het geheel niet dat hij dat wil.

M. Dus wil hij gelijk aan God zijn.

Zo verliet de duivel de rechtheid niet door het verkeerde *propter se* te willen, maar door het goede bovenmatig te willen: *aut si deseriverit iustitiam per immoderatam voluntatem, omni modo indigeat*.²⁶⁵ Het is opmerkelijk in deze visie dat de duivel niet het verkeerde *propter se* wilde, maar juist het goede, waarbij een kleine overschrijding fatale gevolgen heeft die tevoren niet te overzien waren. Dit nu is het grondpatroon van het zondigen dat zich ook in de menselijke verhoudingen voortzet. Uitgangspunt is het verlangen naar een groter geluk, eerst van de duivel, dan van de mensen. In dit verlangen overschrijden beiden de juiste maat en neemt de *potentia peccandi* de overhand. Wat die *potentia peccandi* is en welke positie deze heeft in het stelsel van Anselmus, zullen we aan het einde van dit hoofdstuk nog bespreken.

In de twaalfde paragraaf van *De casu diaboli* leidde de leermeester de leerling vragenderwijs tot het inzicht dat de duivel niet de zonde, maar de gelukzaligheid nastreefde. Het uitgangspunt is dat ieder levend en voelend wezen het goede voor zichzelf zoekt. Dit geluk is het goede. Het goede blijkt dan op twee manieren te bestaan; het kan gaan om een goed in morele of in niet-morele zin:

M. Beatus autem non potest esse, si non vult beatitudinem. Dico autem nunc beatitudinem non beatitudinem cum iustitia sed quam volunt omnes, etiam iniusti. Omnes quippe volunt bene sibi esse. Excepto namque hoc quod omnis natura bona dicitur, duo bona et duo his contraria mala usu dicuntur. Unum bonum est quod dicitur iustitia, cui contrarium est malum iniustitia. Alterum bonum est quod mihi videtur posse dici commodum, et huic malum opponitur incommodum.

M. Toch kan hij niet gelukkig zijn, als hij het geluk niet wil. Ik spreek nu echter over geluk niet over geluk verbonden met gerechtigheid, maar over dat geluk dat allen willen, zelfs de onrechtvaardigen. Natuurlijk willen allen zich goed voelen. Want afgezien daarvan dat elk bestaand ding goed wordt genoemd, wordt gewoonlijk gezegd dat er twee goeden zijn en hieraan tegengesteld twee kwaden. Het ene goed wordt gerechtigheid genoemd, waarvan ongerechtig-

²⁶⁵ *De casu diaboli*, Schmitt I, 258. "Anderzijds als hij gerechtigheid in de steek zou laten door een onbeheerste wil, zou het hem op alle mogelijke manieren aan alles ontbreken." Vanderjagt, *Val*, 96.

heid het tegenovergestelde kwaad is. Het andere goed kan, dunkt mij, 'een voordeel' worden genoemd waar tegenover 'een nadeel' wordt gesteld.

(*De casu diaboli*, Schmitt I, 255; Vanderjagt, *Val*, 91)

De tegendelen zijn maar de schaduwen die de reëel bestaande vormen van goedheid werpen. Het is alle levende wezens gegeven naar een voor hen passende graad van geluk en welzijn te streven, waarbij zij onderworpen zijn aan de natuur. Aan het rationele wezen is bovendien het vrij oordeelsvermogen gegeven dat de wil als geheel het kenmerk van vrijheid verschaft. We zouden dat liever de twee onderscheiden aspecten van de wil noemen, dan twee elkaar tegenoverstaande en van elkaar gescheiden willen, want we hebben helemaal niet de overtuiging dat Anselmus leert dat wij twee willen hebben. Het gaat om twee onderscheiden *affectiones* van dezelfde wil. Toch werd op grond van Anselmus' terminologie later door Guibert van Nogent (1053–1124) in zijn Bijbelse exegetische aangenomen dat we in de mens twee willen vinden.²⁶⁶ Hansjürgen Verweyen neemt eveneens aan dat sprake is van twee willen:

Die eigentliche Ableitung der Möglichkeit des Bösen versucht Anselm nun über die Gegenüberstellung zweier Willen, die gemeinsam das Wollen des Engels (und des geschaffenen Geistes überhaupt) konstituieren: des Willen zur Gerechtigkeit auf der einen und des Willens zum Angenehmen (*commodum*), zum Wohlergehen oder zur Glückseligkeit auf der anderen Seite. Den letztere hat der Engel nicht nur mit allen Vernunftwesen gemeinsam, sondern mit alles was fühlen kann gemeinsam.²⁶⁷

We moeten het belang van dit verschil niet overdrijven, maar het heeft mijn voorkeur te spreken over dynamiek binnen de wil tussen de twee affecten van de wil. Het paradigma van de val van de duivel in *De casu diaboli* laat zien dat zonde niet om zichzelf bedreven wordt, maar met de goede bedoeling een groter geluk te bewerken, echter: per *immoderatam voluntatem*, dus met een wil die de goede verhoudingen heeft losgelaten. De natuurlijke gerichtheid van het *liberum arbitrium* is het geluk na te streven en daarbij de rechtheid te bewaren omwille van zichzelf, maar de gevallen wil is in wezen contraproductief, want deze mist het doel door een eenzijdig en onevenwichtig najagen van geluk dat dan wordt gedeformeerd tot het verlangen naar het aangename. Een werkelijk duurzaam geluk kan niet bereikt worden buiten de rechtheid om, maar we hebben er blijkbaar niet altijd het geduld voor.

6.8 De werking van de affecten in *De concordia*

In *De concordia* is sprake van een beperkte en selectieve lezing uit de Bijbel waarmee Anselmus laat zien dat volgens de Schrift gebeurtenissen voor God vaststaan daar hij ze voorziet en bepaalt (*praescivit et praedestinavit*, Rom. 8, 29) terwijl voor de mens geldt dat deze de door God gestelde grenzen niet kan overschrijden (*constituisti terminos eius, qui praeterire non poterunt*, Job 14, 5). Uit deze laat-

266 J. Rubenstein, *Guibert of Nogent, Portrait of an Medieval Mind*, Routledge, New York, 2002, 52. "He seems to recall the two possible directions – two possible affections – will can follow, one ad rectitudinem and the other ad commoditatem." Dat het om twee willen zou gaan komt voor rekening van Guibert zelf.

267 Verweyen, *Freiheitsschriften*, 47.

ste Schriftplaats trekt Anselmus de conclusie dat niemand de dag van zijn overlijden kan uitstellen of vervroegen, hoewel dit laatste, zo geeft hij toe, menselijk gezien mogelijk lijkt, maar in Gods werkelijkheid niet mogelijk is. Terwijl God het goede bewerkt, geldt van het kwade dat God het niet echt veroorzaakt, maar in het bijzonder de verharding van de mens en het in verzoeking voeren van de mens wel toelaat.²⁶⁸

Anselmus heeft echter ook oog voor de rol van de mens bij de redding: de mens blijft daarin niet passief, maar zal de handen uit de mouwen moeten steken. De gelijkenis van Gods landbouw illustreert dit heils- en levensfeit.²⁶⁹ Wie zegt dat de mens het zonder vrij oordeelsvermogen kan stellen of meent dat dit vermogen niets is, vergeet volgens Anselmus dat het hart van de mens een akker is waarop spontaan allerlei wilde begeerten als onkruid gedachten en verlangens die geenszins nuttig zijn voor ons heil of zelf daarvoor schadelijk zijn als schadelijke planten opschieten (*...ita corda humana, sine doctrina, sine studio sponte quasi germinant cogitationes et voluntates nihil utiles saluti aut etiam noxias (...)*²⁷⁰). Het goede resultaat bereiken we niet *sine magno labore*.²⁷¹

God laat het zaad van zijn woord zaaien, (*Est autem semen huius agriculturae verbum dei*)²⁷² maar het “wieden” van verkeerde gewoonten, daden en gedachten mag daarom niet achterwege blijven, integendeel. Om de rechte voren in de akker van het leven te kunnen trekken, is er een bijzondere rol weggelegd voor het vrije oordeelsvermogen, dat de rechtheid moet bewaren. Anselmus geeft zo een eigen uitleg aan hetgeen Paulus Gods landbouw noemde, mogelijk denkt Anselmus ook aan de gelijkenis van de zaaier (Matth. 13, 3–9) hoewel de menselijke inbreng in deze gelijkenis nu juist minimaal is. We verlaten nu dit terrein om verder te gaan met de specifieke leer van wil en affecten die Anselmus in *De concordia* biedt. We maken een overgang naar hoofdstuk XI van deel III, waar het gaat over de instrumenten die aan en in de mens onderscheiden kunnen worden.

In hoofdstuk XI merkt Anselmus op dat de mens over heel wat instrumenten beschikt die allen een bepaalde taak hebben: handen om te grijpen, voeten om te gaan en een tong om te spreken. Deze waarneming betreft hij vervolgens op de geest van de mens. Zo heeft de geest als instrument de rede voor het denken, en de wil voor het willen. Andere dan deze twee instrumenten worden in dit verband niet genoemd, al zegt Anselmus wel dat zij niet het geheel van de geest vormen:

(...)ita et anima habet in se quasdam vires, quibus utitur velut instrumentis ad usus congruos. Est namque ratio in anima, qua sicut suo instrumento utitur ad ratiocinandum, et voluntas, qua utitur ad volendum. Non enim est ratio vel voluntas tota anima, sed est unaquaeque aliquid in anima.

(*De concordia*, Schmitt II, 279)

Op deze wijze heeft ook de geest bepaalde krachten die zij als werktuigen voor hun overeenkomende doel gebruikt. In de geest is er het verstand die zij als een instrument om te denken gebruikt en de wil die zij gebruikt om te willen. Verstand en wil vormen echter niet het geheel van de geest, maar zij zijn elk afzonderlijk een zeker iets in de geest.

Dat willen en denken twee nogal verschillende activiteiten zijn is duidelijk: de *ratio* is het onderscheidende instrument. Door de lezing van *De libertate arbitrii* weten we dat de mens verstand

268 *De concordia*, Schmitt II, 261.

269 *De concordia*, Schmitt II, 270–271. Verweyen, *Freiheitsschriften*, 315. Verweyen voegt 1 Cor. 3, 9 in de Duitse vertaling in.

270 *De concordia*, Schmitt II, 270.

271 *De concordia*, Schmitt II, 270. (Niet zonder zware arbeid.)

272 Id. (Het zaad van deze landbouw is echter Gods woord.)

nodig heeft om de rechtheid te onderscheiden en een wil om deze vast te houden. Het verstandelijk begrijpen gaat aan willen en geloven vooraf. *Nullus namque velle potest, quod prius corde non concipit.*²⁷³ (Men kan namelijk niet willen wat men niet tevoren in het hart ontvangen heeft.) Aan het instrument van de *ratio* gaat Anselmus nu voorbij, om zich geheel op de werking van de wil te richten. In de wil zijn drie aspecten te onderscheiden: het instrument, de geneigdheid of gerichtheid en het gebruik van de wil.

Aliud est enim instrumentum volendi, aliud affectio instrumenti, aliud usus eiusdem instrumenti.

(*De concordia*, Schmitt II, 279)

Het instrument om te willen, de geneigdheid van het instrument en het gebruik ervan zijn onderscheiden.

Opmerkelijk is dat we ons van het willen niets steeds bewust zijn, ook zonder eraan te denken blijken we heel wat dingen te willen, *etiam quando non cogitat*, zoals in het voorbeeld van Anselmus het 'gezond willen zijn':

Numquam enim ita est affectum, ad aliquando velit aegritudinem aut ut velit numquam dormire.

(*De concordia*, Schmitt II, 279)

Want het instrument is nooit zo dat het op een keer ziek wil zijn of nooit wil slapen.

Zo laat Anselmus zien dat de menselijke wil een voorgegeven structuur kent die maakt dat we bepaalde dingen altijd willen. Laten we de drie-eenheid binnen de wil nu nader bekijken.

A. Het *instrumentum volendi* is het werktuig van het willen, waarbinnen Anselmus drie eigenschappen herkent:

1^e permanentie: (*Hoc instrumentum semper habet homo*) 2^e gerichtheid: (*qua vult homo bene sibi esse.*) Het instrument staat voor de hele wil die ook in ruste al bepaalde affecties heeft. Deze affecties resulteren dus onder het instrument en ze worden verder uitgewerkt. 3^e centrale positie: de wil is bepalend voor alle andere instrumenten (*movet omnia alia instrumenta*).²⁷⁴

B. De wil die zich op een bepaalde zaak richt om die te willen, is het *affectio instrumenti*.²⁷⁵ Het is de gerichtheid van de wil die altijd in ons aanwezig is, ook als wij slapen en dus niet iets bewust willen. Een voorbeeld is dat wij altijd gezondheid willen, ook als we er niet aan denken. Zodra we er aan denken, willen we onmiddellijk gezondheid. Ongeveer zo is het ook met de slaap, die we willen als de tijd ervoor aangebroken is. Zo is de *rectitudo* een affectie: de rechtvaardige mens wil rechtheid, ook als hij er niet aan denkt. De wil is geneigd, er op toegelegd bepaalde zaken te willen.

C. De derde vorm van willen is die van de *usus instrumenti*, het gebruik van de wil. Enigszins verwarrend is het dat Anselmus hier ook over de affecties van de wil spreekt. De gerichtheid van de wil op zaken als slapen, leven, gezondheid is een affectieve gerichtheid, maar vervolgens kunnen we deze en andere zaken op twee manieren willen: volgens de *affectio ad commodum* en volgens de *affectio ad volendum rectitudinem*.²⁷⁶ Anselmus onderscheidt dus het instrument van de wil: de centrale

273 *De concordia*, Schmitt II, 270.

274 *De concordia*, Schmitt II, 283.

275 *De concordia*, Schmitt II, 279.

276 *De concordia*, Schmitt II, 281.

die aan andere delen van lichaam en geest wilskracht levert, de activiteit van het willen en de tweeërlei wijze waarop de wil kan willen en ook metterdaad wil: de affecten van de wil. Anselmus bespreekt ze onder de *usus instrumenti*, maar ze zijn al met het instrument zelf, nog voor er iets concreets gewild wordt, gegeven.

Per affectionem quidem quae est ad volendum commoditatem, semper vult homo beatitudinem et beatus esse. Per illam vero quae est ad volendum rectitudinem, vult rectitudinem et rectus, id est iustus esse.

(*De concordia*, Schmitt II, 281)

Door de gerichtheid op het aangename wil de mens altijd het geluk en gelukkig zijn. Door die andere gerichtheid die op het willen van de rechtheid gericht is, wil hij rechtheid en recht, dat wil zeggen; rechtvaardig zijn.

Iedere wilsactiviteit of wilsuiting valt onder het beslag van deze twee neigingen:

Nempe nihil vult voluntas quae est instrumentum, nisi aut commoditatem aut rectitudinem.

(*De concordia*, Schmitt II, 281)

De wil als instrument wil immers niets dan wat aangenaam is of wat recht is.

In het ideale geval zal het rechtvaardige met het aangename verenigd kunnen worden, wat Anselmus niet uitsluit.²⁷⁷ De gerichtheid op gezondheid bijvoorbeeld, is een *affectio ad commoditatem* en hoeft niet in strijd te zijn met de *affectio ad volendum rectitudinem*. Als grondvorm van de wil deelt deze neiging in de oorspronkelijke goedheid van de schepping. Deze aandrang is verregaand de wil zelf; de *affectiones* mogen niet gezien worden als een bepalende oorzaak achter de wil maar zijn de twee *modi* van de wil. Zo ook de *affectio ad commoditatem*:

Nam sic est instrumentum volendi affectum ad volendum salutem – etiam quando illam non cogitat (...)

(*De concordia*, Schmitt II, 279)

Want zo is het instrument van de wil geneigd, om gezondheid te willen – zelfs wanneer het daaraan niet denkt (...)

Anselmus neemt geen diepere oorzaak van of achter de wil aan, het instrument is met deze dubbele geneigdheid tot willen geschapen. Inmiddels rijst de vraag hoe het *liberum arbitrium* in deze systematiek past; op het eerste gezicht lijkt het vermogen sterk verwant aan de *affectio ad rectitudinem*. Als deel van het instrument heeft het immers de permanentie die Anselmus ook aan het vrij oordeelsvermogen toekende.

Anselmus heeft de interessante ontdekking gedaan dat wij een geestelijk orgaan hebben dat permanent gericht is op ons welzijn, ook wanneer wij er niet bewust bijilstaan. Gelukkig worden allerlei activiteiten tot ons welzijn en geluk ook onbewust aangestuurd. Door de *affectio ad commoditatem* streven we naar de uiteindelijke *beatitudo*. De neiging in het bestaan te volharden is voorgeprogrammeerd om bepaalde zaken te willen, zoals slaap en gezondheid, zaken die we 'goed voor ons' vinden. Daarmee verschillen we echter niet van het dier dat, zoals Anselmus in *De libertate arbitrii*

²⁷⁷ De anselmiaanse theorie is daarmee vriendelijker dan die van Immanuel Kant (1724–1804) die belangeloze en vreugdeloze plichtsbetrachting als de vervulling van de categorische imperatief leert in *Die Kritik der reinen praktischen Vernunft*. Geraadpleegd in: *Die drei Kritiken*, A. Kröner Verlag, Stuttgart, 1975, 492.

opmerkte, aan de natuur onderworpen is en dat dan ook geen *liberum arbitrium* kent. De zedelijke goedheid gaat daar bovenuit en wordt bewerkt door een vermogen dat alleen aan de mens is gegeven. Het dier heeft geen zin voor het rechtvaardige, de mens wel en dit blijkt pas waar aangenaamheid en rechtheid niet meer samenvallen en toch naar Gods eis voor rechtvaardigheid wordt gekozen. Juist deze mogelijkheid maakt de mens tot echt mens naar Gods beeld en gelijkenis.

Het instrument heeft in zijn dubbele gerichtheid en in de toepassing, de *usus*, de centrale bepalende positie ten opzichte van alle andere instrumenten. De wil is meer dan een van de instrumenten van de geest. Het is volgens Anselmus de centrale instantie die aan de andere instrumenten richting geeft en het lijkt dat Anselmus onder de *usus* juist deze aansturende werking verstaat.

Voluntas quidem instrumentum movet omnia alia instrumenta, quibus sponte utimur; et quae sunt in nobis, ut manus, lingua, visus, et quae sunt extra nos, ut stilus et securis, et facit omnes voluntarios motus; ipsa vero se suis affectionibus movet.

De wil als instrument zet alle andere instrumenten in beweging die wij vrij gebruiken, zowel die zich in ons bevinden, zoals de hand, de tong en het gezichtsvermogen als die zich buiten ons bevinden, zoals de pen of de bijl. Hij bewerkstelligt ook alle gewilde bewegingen. Zichzelf beweegt hij zich door de affecten.

(*De concordia*, Schmitt II, 283–284)

Laten we nu proberen de centrale concepten in Anselmus' visie op vrijheid schematisch weer te geven:

Natura	Ratio		
I	I		
usus/affectio:	affectio ad commoditatum	– affectio ad rectitudinem	
I	I	I	
instrumentum liberae voluntatis	= voluntas beatitudinis	& voluntas rectitudinis/rectitudo	
	I	I	
	potentia peccandi	– liberum arbitrium/potentia	

We zien hier verticaal twee onderscheiden wilsbewegingen, beiden voortkomend uit het instrument van de wil. Het instrument van de wil heeft het vermogen zich op welzijn te richten en op rechtheid. De wil tot welzijn heeft enerzijds de affectie of voorkeur tot welzijn, ondersteund door het vermogen waarmee men kan maar niet hoeft te zondigen, de *potentia peccandi*. Aan deze kant van de wil is er een natuurlijk en permanent streven van het instrument van de wil die de kracht van de *potentia peccandi* als het ware door de bedding van de *affectio ad commoditatum* laat lopen. Met het instrument van de wil is aan het rationele wezen ook de wil tot rechtheid gegeven. Deze wil heeft de voorgegeven neiging tot rechtheid en het vermogen die te bewaren. Het rationele wezen heeft een vrijheid die de schepsels missen die aan de natuur onderworpen zijn; het is zoals al eerder opgemerkt het *liberum arbitrium* dat aan de *voluntas* de kwaliteit van *libera* geeft in het denken van Anselmus, maar dat is beslist geen reden om de twee begrippen te vereenzelvigen.

In navolging van Augustinus leert Anselmus de eigenstandigheid van de wil: de oorzaak van het willen ligt in de wil zelf. Anders dan zijn grote voorganger komt Anselmus bovendien tot een totaalvisie op de wil en slaagt hij er binnen deze visie beter in het ontstaan van zonde te verklaren. Het beginsel was al wel door Augustinus aangereikt; hij leerde in *De libero arbitrio* dat *cupiditas* (begeerte) de wortel van de zonde is en dat het niet zinvol is nog verder te vragen.²⁷⁸ De vraag hoe wij aan die *cupiditas* komen was daarbij open gelaten. Anselmus geeft aan de *cupiditas* een zinvolle plaats als *voluntas beatitudinis* en maakt duidelijk dat ook dit een goede en onmisbare gave is. Pas als het wilsinstrument uit balans is en het laatste vermogen de overhand krijgt over de wil tot rechtheid blijkt de eerstgenoemde het karakter te krijgen van *cupiditas*. Het rechtmatige streven naar gelukzaligheid ontaardt dan in begeerte van het aangename zonder meer. Binnen het instrument van de wil is er dynamiek door de spanning tussen de affecties. Als mensen alleen naar de natuur *bene sibi esse* wilden, dan stonden we gelijk aan de dieren, maar nu God de mens bovendien met de wil en het vermogen tot rechtheid geschapen heeft biedt dit laatste vermogen de permanentie van de natuurlijke wil en tegenwicht.

Terwijl Augustinus *cupiditas* verbond met de zondige natuur rekent Anselmus de *voluntas beatitudinis* tot de goede schepping. Hij weet waarom wij juist over dit affect *ad commoditatem* beschikken: het was Gods intentie de mens gelukkig en rechtvaardig te maken, daarom schiep Hij de wil met de affecten voor beide doelen:

Intentio namque dei fuit, ut iustam faceret atque beatam naturam rationalem ad fruendum se. Sed neque iusta neque beata esse potuit sine voluntate iustitiae et beatitudinis.

Het was namelijk Gods plan om de rationele natuur rechtvaardig en gelukkig te maken opdat zij zich over Hem zouden verheugen. Rechtvaardig en gelukkig konden zij echter niet zijn zonder de wil tot rechtvaardigheid en geluk.

(*De concordia*, Schmitt II, 285)

De twee affecten zijn incongruent en dit maakt dat het evenwicht steeds verloren gaat en dan weer hersteld moet worden. Van de wil die rechtvaardigheid wil, geldt dat die wil daarin meteen al rechtvaardig is. Een recht hart hebben is hetzelfde als recht willen:

²⁷⁸ Augustinus citeert 1 Timotheus 6, 10: "Radix enim malorum est cupiditas." *Cupiditas* is in de Vulgaat de vertaling van *flar-guria* (gr.) dat de smallere betekenis geldzucht heeft. *Cupiditas* is voor Augustinus identiek met *libido* ("Istam libidinem aliud nomen cupiditatum vocari?" *Libero Arbitrio* 1, 4, 9, 22.) *Libido/cupiditas* staat voor de onordelijke en verkeerde tendens in de mens die uit de erfzonde voortkomt. Het is opmerkelijk dat Anselmus die verbinding niet legt.

Ad quod ipse sibi respondens 'Omnes' inquit 'qui recto sunt corde, hoc est qui recta sunt voluntate.

(*De concordia*, Schmitt II, 265)²⁷⁹

De wil die recht wil, is onmiddellijk in het bezit van de rechtheid, al zou het maar voor een halve seconde zijn, kan men erachter denken. Deze onmiddellijke betrekking geldt echter niet voor het geluk en welzijn. Niet ieder die geluk wil heeft geluk of is gelukkig, terwijl men dat nu juist permanent wil. De beide affecties zijn dus incongruent: de wil die lang niet altijd recht wil, is recht en heeft rechtheid zodra deze die wil, maar de wil die continu welzijn zoekt ziet de zeldzame geluksvogel steeds weer wegvliegen. De oplossing voor dit dilemma schemert hier al door, namelijk dat wij eerst "het koninkrijk en zijn gerechtigheid" moeten zoeken en dat dan als bonus geluk en welzijn ons toevallen.

*Fecit deus hominem beatum sine omni indigentia.*²⁸⁰ *Simul ergo accepit rationalis natura et voluntatem beatitudinis, et beatitudinem, et voluntatem iustitiae, id est rectitudinem, quae est ipsa iusitata, et liberum arbitrium, sine quo iustitiam servare non valuit.*

(*De concordia*, Schmitt II, 286)

Van de complete set van voor de zondeval zijn de twee affecten en het vrij oordeelsvermogen overgebleven, maar de twee affecten zijn ongelijksoortig. De dubbele aanleg van de wil had een goede zin: het maakt de mens tot een van het dier onderscheiden wezen, totdat het verkeerde gebruik ervan zijn intrede deed. Anselmus vat de situatie van de mens als een wezen tussen engel en duivel in, samen:

Sed iustitiam ita, ut illam posset deserere; quatenus cum illam non desereret, sed perseveranter servaret, provehi mereretur ad consortium angelorum.

Quod si illam desereret, nullatenus eam per se deinceps resumere posset, et beatitudinem angelorum non adipisceretur; et illa quam habebat privaretur, et in similitudinem brutorum animalium cadens cum illis corruptioni et saepe fatis appetitibus subiaceret.

Waarop hij zelf het antwoord geeft: 'Allen die recht van hart zijn, dat betekent, degenen die recht van wil zijn.

God heeft de mens gelukkig en zonder tekort geschapen. Daarom heeft de rationele natuur zowel de wil om gelukkig te zijn, als het geluk en de wil rechtvaardig te zijn welke rechtvaardigheid is, en het vrij oordeelsvermogen, zonder welk hij de rechtheid niet kan bewaren, tegelijk ontvangen.

Maar die rechtvaardigheid gaf Hij zo, dat hij die kon verlaten. Wanneer hij die niet zou verlaten maar volhardend zou bewaren zou hij verdienen om tot het gezelschap van de engelen te worden verheven.

Indien hij die zou verlaten, zou hij die vervolgens niet zelf kunnen herkrijgen. Hij zou de gelukzaligheid van de engelen niet meer bereiken en de zaligheid die hij had verliezen, en hij zou vallen en gelijk de wilde dieren zijn om met hen aan bederf en aan de genoemde driften onderworpen te zijn.

279 Psalm 93, 14, Vulgaat, iuxta LXX: (...) et qui iuxta illam omnes qui recto sunt corde (...) David is bedoeld.

280 Id.

Voluntas tamen beatitudinis maneret, ut per indigentiam bonorum quae perdidisset, gravi miseria iuste puniretur.

(*De concordia*, Schmitt II, 286)

Met het verlaten van de rechtheid treedt onmiddellijk de goddelijke straf in werking: de mens haalt die zelf over zich heen. Omdat Adam de rechtheid verliet, verloor hij de gelukzaligheid, maar behield hij de wil ertoe en zo wordt de zondaar gestraft door dit verlangen, want: *Ubi vero est indigentia, ibi est miseria.*²⁸¹ (Overal waar ontbering is, is ellende.) God had namelijk, volgens Anselmus, het affect *ad iustitiam* de leiding toebedacht (*ad imperium et regimen*) en aan het affect *ad commodum* om te gehoorzamen (*ad oboediendum*). Het gevolg van de verkeerde prioriteitsstelling is dat de mens tot dierlijke staat vervalt:

Ad falsa et brutorum animalium commoda, quae bestiales appetitus suggerunt, se conuertit; et ita cum ea uult inordinate, rectitudinem aut ne accipiatur oblata repellit, aut acceptam expellit.

(*De concordia*, Schmitt II, 286)

Maar de wil tot geluk zou blijven, zodat hij door het gebrek van het goede dat hij verloor, door diepe ellende terecht zwaar zou worden gestraft.

Hij wendt zich tot valse en dierlijke genoegens die bij dieren passen en die bestiale driften hen verschaffen en omdat hij op ongeordende wijze wil, zal hij de aangeboden rechtheid niet aannemen en houdt hij de rechtheid ver van zich af of verdrijft hij de ontvangen rechtheid.

Samengevat: het evenwicht tussen de twee wilsneigingen is sinds en door de zondeval verstoord en de onvervulbaarheid van het verlangen naar geluk zorgt voor wat Van der Leeuw noemde: “de onrust der mensheid”. De mens zal deze onrust steeds willen bezweren en doet dit volgens de Groninger godsdienstwetenschapper door het instellen van allerlei taboes, terwijl er onder de volken een “onrust tot God” blijft.²⁸² Hetzelfde is aan de orde in de affectenleer van Anselmus. De wil van de mens is niet in evenwicht, is *inordinatus*, is *infirmior*, maar het wilsinstrument bestaat nog wel uit dezelfde twee componenten. Aan de ene kant is er het verlangen naar geluk, dat hij echter op verkeerde wijze wil, aan de andere kant blijft het vrij oordeelsvermogen aandringen op rechtheid en functioneert dan als een voortdurende aanmaning en herinnering aan 's mensen bestemming.

6.9 Verandering na de zondeval

Inmiddels kunnen we antwoorden op de vraag wat er volgens Anselmus door de zondeval veranderd is met betrekking tot de wil, of zoals Anselmus zelf stelt:

Unde tam vitiosa et tam prona sit ad malum ista voluntas.

(*De concordia*, Schmitt II, 285)

Waarom die wil zo verdorven en tot het kwade geneigd is.

²⁸¹ *De concordia*, Schmitt II, 286.

²⁸² G. van der Leeuw, *De onrust der mensheid*, W. ten Have, Amsterdam, 1960, 14.

Voor dit inzicht in de verdorvenheid van de wil en de neiging tot het kwade hoeven we werkelijk niet op de Reformatie te wachten. Wij beschikken onverminderd over de twee affecten die het wilsinstrument ter beschikking staan en waarmee de mens is geschapen om het geluk te kunnen bewerken en rechtheid te behouden. In dit opzicht is er in de wil niets veranderd; tegelijk moet gezegd worden dat de wil *inordinatus*, onevenwichtig is geworden en *infirmior*, verzwakt. Dit is in overeenstemming met hetgeen Anselmus al in *Cur Deus homo* over dit onderwerp geschreven heeft. In *Cur Deus homo* lezen we dat de mensen voor de zondeval niet aan de engelen gelijk stonden, maar toch nooit hadden hoeven zondigen en dat zij in staat waren het perfecte getal van zaligen vol te maken. Maar eenmaal overwonnen door de zonde waren zij zo verzwakt dat zij voortaan niet langer zonder zonde zouden kunnen zijn:

Quia victi peccaverunt, sic infirmati sunt, ut quantum in ipsis est, sine peccato esse non possint.

(*Cur Deus homo*, Schmitt II, 81)

Omdat zij door te zondigen overwonnen zijn, zijn zij zo verzwakt dat zij voor zover het in hun vermogen ligt, niet zonder zonde kunnen zijn.

Misschien vinden we dit niet helemaal consequent van Anselmus: hij leert immers ook, zagen we eerder, dat niets de mens tegenhoudt zonder zonde te zijn. Maar wegens de menselijke zwakte lukt het dan toch in de praktijk weer niet. Maar dan rijst de vraag waarin deze verzwakking bestaat. Het antwoord zal zijn dat sinds de zondeval de *potentia peccandi*, het vermogen waarmee wij kunnen maar niet hoeven te zondigen, zich afscheidde van het *liberum arbitrium*. Anselmus had op dit punt wel iets duidelijker mogen zijn. Dat we niet hoefden te zondigen maar het eventueel wel konden, was ook voor de zondeval al waar. Blijkbaar hebben we sindsdien een onblusbare begeerte naar wat niet past, die we tevoren zo niet kenden. Anselmus maakt een reconstructie van wat er sinds Adam met betrekking tot de wil is gebeurd. De verschillende affecten met hun vermogens waren van meet af aan aanwezig, maar zo dat de aanleg tot gerechtigheid geleid door de Geest, de overhand had (*ad imperium et regimen, docente spiritu*). Achteraf valt slechts te constateren dat wat niet kon en niet had moeten gebeuren, toch gebeurd is en nu is het oorspronkelijk goede (want onder de leiding van de Heilige Geest staande vermogen tot welzijn en geluk) geworden tot een vermogen dat kan maar niet hoeft te zondigen: de *potentia peccandi*.

Het begrip *potentia peccandi* vraagt tenslotte om onze aandacht. Dit begrip vervult de functie van de *cupiditas* bij Augustinus. Bij Augustinus blijft het begrip een losse zwerfsteen. We willen nu bepalen hoe het begrip het beste in het stelsel van Anselmus past; het bovenstaande schema laat dit al zien, maar het dient nog verantwoord te worden. Bovendien verbeteren we ons inzicht in de verandering die in de wil zou hebben plaatsgevonden, door en sinds de zondeval. We moeten met een aantal opvattingen van Anselmus rekening houden:

1^e de opmerking uit *De libertate arbitrii* dat zondigen en de mogelijkheid daartoe geen vrijheid is en niets met vrijheid te maken heeft: *libertatem arbitrii non puto esse potentiam peccandi et non peccandi*.

2^e dat de eerste mens en engel niettemin door vrij oordeelsvermogen uit eigen beweging de eerste zonde bedreven hebben, en niet door de natuur gedwongen. *Et per potestatem peccandi et sponte et per liberum arbitrium et non ex necessitate nostra et angelica natura primitus peccavit*.

3^e maar hij (mens of engel) deed dit niet door wat het oordeelsvermogen vrij maakt: *Peccavit autem per arbitrium suum quod erat liberum, sed non per hoc unde liberum erat, id est per potestatem qua poterat non peccare et peccato non servire, ...*

4^e de opvatting dat ieder vermogen ook een type vrijheid is: *est enim potestas libertatis genus.*²⁸³

Een vermogen is bij Anselmus steeds een in staat zijn tot, het is het kunnen bewerkstelligen van iets positiefs. Zondigen is in zijn denken niet zozeer iets kunnen, maar iets *niet* kunnen, tot het positieve niet in staat zijn het te bewerkstelligen, daarom heeft het met vrijheid niets te maken. God vermag in zijn absolute vrijheid alles, maar is vreemd genoeg op een bepaalde manier toch beperkt, namelijk in het doen van zonde. Overigens gaat het niet om een van buitenaf opgelegde beperking, maar een van binnenuit gewilde. Deze visie is consistent en op meerdere plaatsen van Anselmus' werken na te wijzen, zoals het G. Sadler doet in het *Proslogion*:

The argumentation of Chapter 7 is particularly important. There are things that God cannot do, for instance lying, being corrupted, making what is true to be false or what has been done to not be done. It seems that a truly omnipotent being ought to be able to do these things. To be able to do such things, Anselm suggests, is not really to have a power (*potentia*), but really a kind of powerlessness (*impotentia*). (...) This, as Anselm explains, relies on an inexact manner of speaking, where one expresses powerlessness or inability as a kind of power or ability.²⁸⁴

Des te dringender is de vraag hoe van een *potentia peccandi* gesproken kan worden.

Wat *potentia peccandi* in geen geval is, is een zelfstandige wil ten kwade die naast de wil ten goede zou bestaan; dit dualisme is beslist inconsistent met Anselmus' gedachten. Gaat het hier dan om een *improprie*, oneigenlijke manier van spreken in aansluiting bij gangbaar taalgebruik?

Jasper Hopkins heeft vraagtekens geplaatst bij het onderscheid in de vermogens te zondigen en niet te zondigen:

Yet in one way the distinction between these abilities appears prima facie strange. There seems to be something suspect about supposing that the ability to sin and the ability not to sin are two different abilities. A man who is able to kill may do so in self-defense or in murder. But he exercises the same ability in both cases. That is, the description of the act changes, but the ability to act remains unchanged. However, there may be many cases in which an ability changes when a description changes.²⁸⁵

De gedachte van Hopkins komt erop neer dat wij alles doen vanuit een bepaald vermogen, of wij dit nu zondigen noemen of niet. Bij Anselmus is zondigen geen kwestie van iets doen, maar van het te kortschieten van het doen van het goede en rechte; zelfs de duivel wilde de zonde niet om de zonde, maar om gelukkiger te zijn. De *potentia peccandi* kan daarom geen echte *potentia* zijn, of is dat alleen als dit vermogen het geluk nastreeft voor zover dit niet ten koste van de rechtvaardigheid gaat. Met een variatie op wat Anselmus over *liberum arbitrium* stelde: wij zondigen door de *potentia peccandi*, maar niet door wat het begrip tot een *potentia* maakt. De *potentia peccandi* ondersteunt wel de wil tot geluk en welzijn, maar dit is nog niet het zondigen als zodanig. Door de boven geschetste verwar- ring in de geest werpt de *potentia peccandi* zich op het verwerven van welzijn en geluk, maar verliest

283 *De libertate arbitrii*, Schmitt I, resp. 207, 210, 225.

284 G. Sadler, "Anselm," *Internet Encyclopedia of Philosophy* 2006, <http://www.iep.utm.edu/anselm/>.

285 J.A. Hopkins, *A Companion to the Study of St. Anselm*, 144.

daarbij de grond onder de voeten en stort zich in de afgrond van de zonde. Eenmaal in die situatie, vermag de *potentia peccandi* niets anders meer dan zondigen en houdt dus op *potentia* te zijn. Dat voor de zondeval in de menselijke wil het streven naar gelukzaligheid aanwezig was, waarvoor dan ook een bepaald vermogen nodig was, wijst in deze richting.

Dat Anselmus stelt dat wij door de *potentia peccandi* zondigen, maar dat de zondeval door het *liberum arbitrium* werd bedreven, zij het niet door wat dit vermogen vrij maakt, wijst op een bijzonder nauwe relatie tussen de twee begrippen. Voor de zondeval was er nog geen *potentia peccandi*, dat wil zeggen: wel een *potentia*, maar zonder *peccandi*. Een en ander is geheel in overeenstemming met het idee dat het zijnde ook het goede is en dat het kwade alleen de kracht heeft die het aan het goede ontleent: *omne bonum sit essentia, et omnis essentia bonum*.²⁸⁶

Het kwaad is een *quasi aliquid*. Het wordt als zodanig niet gewild, maar uiteraard wel veroorzaakt. We houden het er daarom op dat de zondeval maakte dat sindsdien de *potentia peccandi* van het *liberum arbitrium* onderscheiden kan worden, omdat het *liberum arbitrium* de mogelijkheid van het zondigen met zich meedraagt. Of het werkelijk een ander vermogen is dan het vrij oordeelsvermogen, zoals Hopkins zich afvraagt in het voorafgaande citaat, is maar de vraag. Het antwoord is: bij Anselmus in ieder geval wel. Het is voldoende te weten dat Anselmus dit onderscheid maakt en aldus het vrij oordeelsvermogen voor het ene doel reserveert: het bewaren van de rechtheid.

Een verschil met de situatie van de eerste mens is ongetwijfeld de kennis van en ervaring met het kwaad. Anselmus lijkt *ante lapsus*, voor de zondeval, uit te gaan van de goede bedoeling van duivel en mens: het kwade kan als *non-essentia* niet bedoeld zijn. *Post lapsus* is de sluier van onwetendheid afgedaan en kunnen we weten dat mensen vreselijke dingen doen uit “goede bedoelingen”, al is dat goede vaak niet meer dan persoonlijk voordeel en genot. In *De concordia* heeft Anselmus een groter inzicht gewonnen in de vraag wat mensen doet zondigen, terwijl dat wezenlijk tegen hun welbegrepen eigenbelang ingaat. Anselmus neemt aan dat dit contraproductieve handelen wordt veroorzaakt door verkeerde verlangens als gevolg van de verstoorde balans van de wil van de mens, die tot een verkeerde prioriteitsstelling in de wil leidt. Al is de mens moreel verzwakt door de zondeval en verkeert hij in meer opzichten in een nadelige positie, hij kan in principe onverminderd willen wat hij behoort te willen, maar aan de andere kant lijkt de rechtheid een zelfstandige zaak te zijn die men ontvangt, maar die men zichzelf niet kan verschaffen. Het is bijna of de rechtheid als in een pakhuis kan worden opgeslagen. Wat betekent het eigenlijk dat de wil de rechtheid herhaaldelijk moet ontvangen om die te behouden als de wil toch recht kan willen? Het wachten is op de *alia gratia*.

6.10 Evaluatie van *De concordia*

Gaandeweg zijn we nogal enthousiast geworden over de subtiele balans van begrippen in *De concordia*. De beoordeling van Brian Davis en Brian Leftow in *The Cambridge Companion to Anselm*: “De Concordia contributes little of substance to the account of freedom,” kunnen we zeker niet volgen.²⁸⁷ In *De concordia* worden de vragen rond Gods voorzienigheid en voorbestemming en onze vrijheid behandeld. Hoe hebben we het theologisch testament van Anselmus te beoordelen? Verweyden oordeelt: “Abgesehen von dem Höhepunkt anselmschen Schaffens, wie er in *Cur deus homo* erreicht wurde, strömen sie nicht mehr in gleichen Masse die schöpferische Frische und systematischen Kraft

²⁸⁶ *De casu diaboli*, Schmitt I, 231.

²⁸⁷ S. Visser, Th. Williams, “Anselm’s Account of Freedom”, in: B. Davies, B. Leftow (red.), *The Cambridge Companion to Anselm*, CUP, Cambridge, 2004, 201.

aus wie die in Bec entstandene Opera.”²⁸⁸ De in Bec ontstane geschriften zijn wel bondiger en meer experimenteel van aard, maar voor de prestatie vrijwel alle voordien bereikte resultaten in samenhang te behandelen kunnen we zeker bewondering hebben. Niet alles verrast. De eerste twee delen zijn belangrijk genoeg, maar bestaan voor een aanzienlijk deel uit de weergave van destijds geaccepteerde standpunten: God voorziet onze daden als vrij en is in zijn eeuwigheidsleven niet aan de tijdsopvolging gebonden zoals dat voor ons geldt. Wel legt Anselmus zeer helder en overtuigend uit dat noodzaak en dwang twee verschillende zaken zijn. De betoogtrant in het derde deel over de opbouw en het functioneren van de wil is hier en daar moeizaam. Soms lijkt Anselmus zijn vernieuwende uitgangspunt toch weer wat los te laten ten gunste van algemeen geaccepteerde meningen, of ze ermee in overeenstemming te brengen. Hij probeert een plek te geven aan de *libera voluntas*, maar is daarin niet het meest overtuigend.

Daar staat tegenover dat de beschrijving van de affecten zowel vernieuwend (tegenover bijvoorbeeld Augustinus) als verhelderend is en het beeld van de werking van de wil tot een compleet verhaal maakt. *De concordia* is daarom onmisbaar om ons een beeld te vormen van de vrijheidsbegrippen van Anselmus.

Dat de menselijke wil een voorgegeven structuur heeft, het inzicht dat de wil zowel bewust als onbewust werkzaam is en dat wij lijden aan een onevenwichtigheid in de wil die ons steeds weer in zonde doet vallen, zodat wij niet zonder zonde kunnen leven en continu aangewezen zijn op het herstel door de *alia gratia*, de andere of tweede genade, het zijn onopgeefbare inzichten die tevoren niet zo helder en systematisch zijn gepresenteerd. In hoeverre vond dit navolging? Duns Scotus blijkt Anselmus leer gewaardeerd en overgenomen te hebben, volgens de beschrijving van A.B. Wolter:

Scotus tried another track, developing an idea suggested by Saint Anselm of Canterbury. The will has a twofold inclination or attraction toward the good. One inclination is the affection for what is to our advantage (*affectio commodi*), which corresponds to the drive for the welfare of the self, described above. It inclines man to seek his perfection and happiness in all that he does. If this tendency alone were operative, we would love God only because He is our greatest good, and man's perfected self (albeit perfected by union with God in knowledge and love) would be the supreme object of man's affection; it would be that which is loved for its own sake and for the sake of which all else is loved. But there is a second and more noble tendency in the will, an inclination or affection for justice (*affectio iustitiae*), so called because it inclines one to do justice to the objective goodness, the intrinsic value of a thing, regardless of whether it happens to be a good for oneself or not. There are several distinguishing features of this “affection for justice.” It inclines one to love a thing primarily for its own sake (its absolute worth) rather than what it does or can do for one (its relative value).²⁸⁹

Rest ons nog enkele treffende kenmerkende inzichten op te noemen: Anselmus doet recht aan het ervaringsgegeven dat de zondaar het allemaal “zo goed bedoeld heeft.” Hij neemt er geen genoegen mee dat moeilijkheden ons zouden verhinderen het goede te doen. Onzuiver taalgebruik belemmert het zicht op de rechte stand van zaken. Het kan maken dat wij bijvoorbeeld noodzaak en dwang met elkaar verwarren. De balans slaat voor Anselmus door naar de vrijheid omdat de wil *zelf* niet wordt gedwongen tot of weerhouden van zondigen door een verborgen kracht achter een illusionaire vrij-

288 H. Verweyden, *Freiheitsschriften*, 12.

289 A.B. Wolter, O.F.M., *The philosophical Theology of John Duns Scotus*, Cornell University Press, Londen, 1990, 18.

heid: *aliqua occulta vi ad voluntatem peccandi*.²⁹⁰

De overgang van de prelapsarische naar de postlapsarische situatie kan in het licht van *De concordia* beter begrepen worden. In *De libertate arbitrii* lezen we: de eerste zonde werd door het vrije oordeelsvermogen gedaan, zij het niet door wat dat oordeelsvermogen vrij maakt (*per arbitrium suum quod non erat liberum, sed non per hoc unde liberum erat*)²⁹¹. In *De concordia* wordt duidelijk dat wij zondigen door de *potentia peccandi*. De eerste zonde heeft deze scheiding dus veroorzaakt zodat het behouden van de rechtheid veel meer moeite kost dan voorheen. Een echt principieel verschil is dit eigenlijk niet, afgezien van de extra moeite die wij nu moeten doen. Wij zijn wel verzwakt, maar niet onmachtig en volkomen slecht geworden. In *De concordia* wordt vooral onze onevenwichtigheid aangetoond. We lijden aan een morele onevenwichtigheid gezien de permanente wil tot geluk waar de extra moeite die het behoud van de rechtheid kost, tegenover staat. In die onevenwichtigheid waarin wij nooit zouden kunnen blijven staan, komt de genade ons echter op een beslissende manier helpen. Van die hulp is niemand bij voorbaat uitgesloten. Dat Anselmus altijd hoop houdt voor ieder mens, klinkt in heel zijn werk door. De mens is ook niet zo belangrijk dat hij de aanstichter van het originele kwaad als mogelijkheid zou zijn. Daarvoor is de duivel aansprakelijk te stellen.

6.11 Resumé van Anselmus' vrijheidsleer

We hebben gemerkt hoe Anselmus een onderscheid maakt tussen het gewone spraakgebruik, de *usus loquendi*, en een meer exact spraakgebruik dat de ware stand van zaken duidelijker laat zien, de *usus rectus*. Deze *usus rectus* heeft hij nodig voor een goede analyse en voor begripsverheldering. Zo verheldert hij het moeilijke punt in zijn leer, de op het eerste gezicht zo contradictoire opvatting dat de eerste zonde werd gedaan door het vrij oordeelsvermogen, maar niet door hetgeen dat het oordeelsvermogen vrij maakt. Dit scherpzinnige onderscheid leidt tot de aanname van een splitsing in het vrij oordeelsvermogen door de zondeval; voortaan bestaat naast dit vermogen een *potentia peccandi*: een vermogen waardoor men kan, maar niet hoeft te zondigen. We zondigen immers nooit gedwongen en Anselmus laat met het dilemma tussen liegen en gedood worden zien, dat niemand ooit gedwongen is te liegen, in tegenstelling tot wat gangbaar spraakgebruik, de *usus loquendi* ons wil doen laten geloven. Zijn conclusie is dat de mens principieel vrij is, meer vrije dan slaaf van de zonde, omdat de mens te allen tijde het vermogen tot behoud van het rechte heeft.

Het onvervreembare vermogen van het vrije oordeelsvermogen onderscheidt Anselmus in *De concordia* van de vrije wil, de *libera voluntas*. De *potentia peccandi* maakt deel uit van die vrije wil, maar is zoals gezegd gescheiden van het vrij oordeelsvermogen, dat een beperkte taakstelling heeft. Na de zondeval kunnen we de twee begrippen niet langer met elkaar vereenzelvigen; bij het behoud van de terug ontvangen rechtheid is de *potentia peccandi* zeker niet betrokken, bij het maken van allerlei keuzes wel. Dat bij Anselmus het vermogen waarmee we zondigen een ander vermogen is dan waarmee we het goede doen, heeft wel tot verbazing geleid, maar dat is nu eenmaal het onderscheid dat hij maakt. Stel nu dat de mens voor en na de zondeval niet gedwongen is te zondigen; wat is er dan door die zondeval wel veranderd? Het antwoord is dat door de zondeval de *potentia peccandi* een factor werd naast en tegenover de wil. De enige manier waarop een mens naar het kwade kan worden gebogen en erdoor kan worden overwonnen is doordat de wil met zichzelf in conflict is. De wil die in principe in staat is de rechtheid vast te houden, verliest in dat geval de grip op het goede,

²⁹⁰ *De concordia*, Schmitt II, 247.

²⁹¹ *De libertate arbitrii*, Schmitt I, 210.

net zoals de sterke man in Anselmus' gelijkenis een stier kan bedwingen, maar de bok laat ontsnappen. Vanwege deze verzwakking heeft de mens steeds genade nodig om het goede toch te bewaren.

Dit is in het kort wat *De libertate arbitrii* biedt. Zonder de genade zal de mens steeds door het kwade overwonnen worden, maar daarmee is niet gezegd dat de mens innerlijk helemaal tot slechtheid is vervallen. De mogelijkheid en het vermogen tot het goede blijft te allen tijde voortbestaan. De zondeval is dan ook niet het begin van alle kwaad, het is wel het begin van het toegeven van de mens aan dat kwaad. De mens draagt niet de verantwoordelijkheid voor het ontstaan van het kwaad; alleen voor het toegeven eraan. Dat er meteen al kwaad was om aan toe te geven is te wijten aan de val van de duivel. Dit onderwerp wordt in het derde traktaat behandeld.

Om de oorzaak van het kwaad te kennen moeten we *De casu diaboli* er bij betrekken. Volgens Anselmus is de uitgangspositie van goede en gevallen engelen gelijk geweest; zonder onderscheid werd door God aan alle engelen de rechtheid aangeboden. Dat de duivel als God wilde zijn is bekend, maar het gaat er nu om in welk opzicht hij dat wilde zijn. Machtig door goedheid willen zijn als God is in zichzelf immers een goed verlangen, maar acceptatie van de rechtheid veronderstelt nu eenmaal een afhankelijke relatie ten opzichte van God. Daarom accepteerde de duivel de aangeboden rechtheid niet en verloor daarmee het vermogen rechtheid te behouden. Anselmus concludeert dat de duivel de rechtheid wel werd aangeboden, maar dat hij die niet wilde ontvangen, hem daarom ook niet heeft en nooit kan verkrijgen. Met de duivel komt het nooit meer goed, met de mens nog wel. In tegenstelling tot de mens geniet de duivel geen enkele vrijheid en is volkomen slaaf van de zonde geworden. De duivel kan niet meer anders. De mens is slaaf van de zonde voor zover hij zich door het kwade laat overwinnen door het conflict in de wil tussen vrij oordeelsvermogen en *potentia peccandi*.

Anselmus heeft op deze manier de vraag naar het ontstaan van kwaad niet definitief opgelost, maar wel heeft hij de oorzaak een plek buiten de mens gegeven. Als die mens zichzelf nu maar niet overschat en in het bewustzijn van zijn zwakheid zich door de genade wil laten steunen, dan is hij alsnog aanvaard als bewoner van de toekomstige stad. Daarmee is de schepping in de oorspronkelijke luister hersteld, evenals de eer van God die daarmee samenvalt.

De val van de duivel maakte de schepping van de mens noodzakelijk, omdat de vacatures in de toekomstige eeuwige stad moesten worden opgevuld. Wij zijn immers op aarde om rechtvaardig te sterven om dan bewoner van de onvergankelijke stad te worden. Het gaat hier om een bijbels visioen dat we uit de Openbaring van Johannes kennen en dat werd uitgewerkt door Augustinus in *De civitate Dei*. Het visioen sluit heel goed aan bij de tijd van Anselmus; een tijd waarin land in cultuur werd gebracht en steden opkwamen. Volkrijke goed georganiseerde gemeenschappen maakten de eer van een heerser uit en een goed geplande Stad Gods past bij dit ideaal. Dit brengt ons bij het voor ons merkwaardige idee van het onbekende perfecte getal.²⁹²

Als wiskundig fenomeen zijn perfecte getallen bekend sinds de oude Babyloniërs en Egyptenaren, maar voor ons theologisch doel hoeven we niet verder terug te gaan dan Augustinus. Door de lectuur van Augustinus zal Anselmus er kennis van hebben verkregen, maar of hij beseftte wat daar in wiskundige zin mee bedoeld werd is onduidelijk. In de augustijns/anselmiaanse theologie is het perfecte getal een aan God maar niet aan mensen bekend getal van geredden dat bij de goede engelen gevoegd wordt. Augustinus betreft het eerst op de schepping: Volgens Augustinus heeft God de we-

292 Perfecte getallen zijn natuurlijke getallen die door de optelling van de delers tot stand komen, behalve het getal zelf. $1 + 2 + 3 = 6$. 1, 2 en 3 zijn de delers van 6.

reld in zes dagen geschapen wegens de volmaaktheid van het getal zes.²⁹³ De gedachte van compensatie van gevallen engelen door geredde mensen wordt met perfecte getal verbonden, omdat de schepping in de voltooiing volmaakt is. E.P. Meijering deelt hierover mee:

Wij zijn al bij Anselmus de op Augustinus teruggaande gedachte tegengekomen dat het aantal geredden het aantal gevallen engelen moet compenseren, waarbij hij de mogelijkheid openliet dat het aantal gevallen engelen nog door dat van de geredden overtroffen zou worden.²⁹⁴

We vinden de compensatie inderdaad in *De civitate Dei*, XXII, 1:

Hij die uit het naar recht en verdienste veroordeelde sterfelijke geslacht door zijn genade een zo talrijk volk verzamelt, dat Hij daarmee het gevallen deel van de engelen kan vervangen en het verlies kan herstellen, zodat die geliefde hemelse stad geen tekort heeft aan geëigende burgers, ja zich misschien over een nog groter burgersal zal mogen verblijden.²⁹⁵

Anselmus gebruikt deze aanzetten en ontwikkelt ze verder, met name in *Cur Deus homo*, XVI: *ratio quod numerus angelorum qui ceciderunt restituendus sit de hominibus*.

De nauwkeurigheid waarmee het aantal engelen die vielen door mensen wordt aangevuld.

Rationalem naturam, quae dei contemplatione beata uel est uel futura est, in quodam rationabili et perfecto numero praescitam esse a deo, ita ut nec maiorem nec minorem illum esse deceat, non est dubitandum.

Het is ongetwijfeld zo dat rationele wezens die of nu gelukkig zijn of in de toekomst gelukkig zullen zijn in de aanschouwing van God, een nauwkeurig berekend getal vormen dat bij God tevoren bekend is, daar het niet passend is dat het er meer of minder zouden zijn.

(*Cur Deus homo*, Schmitt II, 74)

Het perfect getal bestaat uit het aantal goede engelen en het totale aantal geredde rechtvaardige mensen die tegen het aantal gevallen engelen opwegen. Evenals Augustinus neemt Anselmus aan dat het getal van de geredden groter kan zijn dan het getal van de gevallen engelen. De reden dat Anselmus dit aanneemt ligt in het idee dat de val van de engelen al meteen bij de schepping van het licht plaatsvond zoals Augustinus leerde, dus binnen het proces van de nog onvoltooide schepping. Uiteraard is het perfecte getal geen bekende grootte maar het bereiken van dit getal betekent het einde van de menselijke geschiedenis. De toekomstige stad is dan immers volledig bevolkt naar Gods voorname van voor alle begin. Wat de mens betreft: deze kan alleen binnentreden en bijdragen aan het perfecte getal door zijn vrijheid te realiseren in de gehoorzaamheid aan God, door met behulp van de genade die Christus schenkt, met het instrument van het vrije oordeelsvermogen de rechtheid te behouden omwille van zichzelf. Men kan ook zeggen: uit liefde voor die rechtheid en zonder de minste bijbedoeling. Dat het perfecte getal een vastgestelde en onveranderlijke grootte heeft, vinden we ook in de *Dordtse Leerregels*, namelijk in artikel 6, waar geleerd wordt dat de uitverkorenen niet kunnen worden verworpen of in aantal verminderd kunnen worden.

293 *De civitate Dei*, XI, 30.

294 E.P. Meijering, *Van Ireneus tot Barth*, Kok, Kampen, 2002, 115.

295 Vertaling G. Wijdeveld, 126.

Anselmus kent verder gradaties in de toegepaste kracht van het vrij oordeelsvermogen; daarom slagen we er nu eens in de rechtheid te behouden, maar in een moment van morele zwakte laten we het affect tot welzijn over het affect tot rechtheid zegevieren. Dan zijn we als de man die sterk genoeg is een stier te bedwingen, maar toch een ram laat glippen. Wat we in principe kunnen, kunnen we in de praktijk niet altijd. Met deze kleine gelijkenis laat Anselmus mooi zien dat gelovige mensen niet boven de werking van de zonde staan, maar dat hun leven een voortdurende strijd blijft. Hoewel de schuld die de erfzonde bracht de gelovige door de doop is afgewassen en hij in principe stand kan houden, heeft diezelfde erfzonde de wil verzwakt. De twee affecten sluiten elkaar niet uit, maar in het geval van een moreel conflict dient het affect tot rechtheid de voorrang te krijgen. Hier wordt de lijn uit *De casu diaboli* doorgetrokken: we zondigen niet door intrinsieke slechtheid, niet omwille van de zonde zelf, maar omwille van het in wezen goede met voorbijzien aan de rechtheid. Zo heeft Anselmus een goede verklaring voor het ontstaan van zonde gegeven, zonder dat aan God het auteurschap van het kwaad toevalt.

Een belangrijk inzicht dat Anselmus op grond van zijn analyse in *De concordia* biedt, is dat genoodzaakt zijn niet hetzelfde is als gedwongen zijn. Het gewone spraakgebruik kan deze twee zaken vereenzelvigen, maar naar de *usus rectus* moet hier een beslissend onderscheid gemaakt worden. De subsequeante noodzakelijkheid die Anselmus leert, laat de mogelijkheid open dat goddelijke voorzienigheid en menselijke vrijheid samengaan. Bovendien houdt de mens de mogelijkheid de rechtheid te bewaren, daarvoor is bovendien de tweede genade nodig, de *alia gratia*, die de wil stand doet houden tegenover de *potentia peccandi*. De daarvoor nodige genade wordt bedeed door de kerk en in de sacramenten die de *potentia peccandi* reguleren. Anselmus bleef daarom altijd weer het goede verwachten van koning Willem de Rode, hopen op zijn bekering, en weende toen deze heerser, van wie hij toch veel te verduren had gehad, stierf. Want daarin was Anselmus protestants avant la lettre: met het overlijden wordt men bevestigd in zijn rechtheid, maar eventueel ook in zijn zondige staat. In dat laatste geval zijn alle kansen verkeken en blijft men in de totale onvrijheid van het kwaad.

7 Anselmus ten opzichte van de protestantse theologie

7.1 De wending naar de calvinistische theologie

Wat levert een hernieuwde visie op de door Anselmus gebruikte begrippen voor vrijheid in hun theologiehistorische context op en kan deze visie een nieuw licht op het actuele debat over anselmiaanse vrijheid laten schijnen? De anselmiaanse vrijheidsbegrippen met hun specifieke onderscheidingen hebben we nu leren kennen. Onze vrijheid is volgens Anselmus gelegen in de mogelijkheid genade te ontvangen, te behouden en in te zetten, terwijl onze daden die daar uit voortvloeien wel door God gekend zijn, maar vanuit ons perspectief zeker niet vast liggen. Dit raakt aan de tegenwoordige discussie.

Wilma Hartogsveld zet in haar artikel “Vrijheid” in *Liberaal Christendom* in bij het neuro-biologische determinisme dat door Dick Swaab in *Wij zijn ons brein* als een allesomvattende verklaring wordt gepresenteerd en verbaast zich over de populariteit van deze gedachte, beschreven in hoofdstuk 1 van deze studie. Zij vergelijkt deze vorm van determinisme met wat zij noemt: “een christelijk gefundeerd determinisme.”²⁹⁶

Daarin is God almachtig en alwetend en is de mens al voor de geboorte uitverkoren om ‘gered’ te worden of gedoemd om te worden verworpen. De mens heeft daarop geen invloed, want hij is uit zichzelf niet in staat tot enig goed. De menselijke vrijheid is in dit concept ver te zoeken en dat past niet bij mijn vrijheidslievende natuur. Juist omdat ik dat determinisme achter me heb gelaten, heb ik me verbaasd over het enthousiasme waarmee het moderne wetenschappelijke determinisme wordt omarmd.²⁹⁷

Met deze kernachtige beschrijving geeft Hartogsveld heel goed aan dat het inderdaad om actuele vragen gaat en ook in welk dilemma wij ons bevinden. Maar het is niet gemakkelijk om tussen het Scylla en Charybdis van de oude christelijke leerstelling en het nieuwe wetenschappelijke determinisme een doorgang naar de vrijheid te vinden. Vaak wordt ervoor gekozen een traditioneel belangrijke notie als die van de almacht van God op te geven, wat het ongemakkelijke gevoel geeft dat het apostolische belijden er blijkbaar altijd naast heeft gezeten.²⁹⁸ Bij Anselmus hebben we al ontdekt dat dergelijke tegenstellingen schijnbaar zijn. Hoe maken we de anselmiaanse inzichten vruchtbaar voor deze

296 W. Hartogsveld, “Vrijheid”, in: R. Benjamins, J. Offringa, W. Slob (red.), *Liberaal Christendom*, Skandalon, Vught, 2016, 177–184.

297 W. Hartogsveld, “Vrijheid”, 177. Hartogsveld schetst een contrast tussen de eigen Reformatorische achtergrond en haar latere meer liberale opvatting.

298 P. Sanders, “God almachtig?” <https://www.pthu.nl/Bijbelblog/!27710/god-almachtig>: “Hoewel de naam Sjaddaj dus vaak voorkomt in het Hebreeuwse Oude Testament, is de betekenis niet zeker. Waarschijnlijk wisten de Bijbelschrijvers ook niet meer precies wat die oude naam betekende. Maar in elk geval is de betekenis niet ‘de Almachtige’. De Nieuwe Bijbelvertaling (2004) vertaalt Sjaddaj met ‘de Ontzagwekkende’ en de Bijbel in Gewone Taal (2014) heeft vaak ‘de Machtige’ als vertaling, maar ook die vertalingen zijn waarschijnlijk niet juist.”

tijd? Is dit alleen mogelijk door discontinuïteit in de traditie van de Reformatie met de Scholastiek aan te nemen? De aanname van discontinuïteit is echter onjuist; in de gereformeerde traditie wordt de scholastiek voortgezet en zo ontstaat een eigen vorm van scholastiek.

Het is een grote sprong van de elfde eeuw van Anselmus naar de zestiende eeuw van de Reformatie. Toch is er een brug tussen die twee door vier eeuwen gescheiden periodes: in grote lijn verzet men zich in de Reformatie tegen bepaalde tendensen in de late middeleeuwse scholastiek. Men wil teruggrijpen op Augustinus, de Schrift zelf, maar neemt tegelijkertijd ook heel veel gedachtegoed uit de scholastieke traditie min of meer bewust over. Zo ontstaat er met verwerking van allerlei humanistisch gedachtegoed en in gesprek met de opkomende moderne tijd een nieuwe vorm van protestantse scholastiek.²⁹⁹ De vraag is dan hoe de Reformatie de erfenis van Augustinus, Anselmus en de latere scholastiek verwerkt in haar theologie. Dit ligt verschillend, zoals nu zal blijken. We zullen daarom wat meer onderscheidend moeten spreken.

Bij de in *Cur Deus homo* voorgedragen verzoeningsleer, vaak samengevat als: verzoening door voldoening, heeft de Reformatie zich nadrukkelijk willen aansluiten.³⁰⁰ Het is tegelijk ook duidelijk dat de Reformatie niet dezelfde nadruk op het positieve beginsel van het vrij oordeelsvermogen heeft gelegd en dit vermogen is in de anselmiaanse vorm weinig gekend. Binnen de protestantse theologie richten we ons vooral op Calvijn en de gereformeerde traditie zoals die wordt voortgezet in de belijdenisgeschriften en in de gereformeerde scholastiek. Dit is een verantwoorde keuze, omdat het gaat om de doorgaande scholastische lijn die bij Calvijn te vinden is.³⁰¹

Wat Luther betreft beperken we ons hier tot een korte aanduiding van de thematiek. In zijn *De servo arbitrio* (1525) stelt Luther zich op het standpunt dat Gods wil volkomen bepalend is en dat de mens die niet kan weerstaan: *Voluntas enim Dei efficax est, quae impedire non potest* (De menselijke wil is van de werking van Gods wil zeker niet uitgesloten); integendeel, de menselijke wil wordt zowel ten goede als ten kwade door Gods wil geregeerd, een standpunt waarvoor Luther zich op Augustinus beroept:

Et illud Augustini: Deum operari bona et mala in nobis, sua bona opera remunerare in nobis, et sua mala opera punire in nobis.
(Luther, *De servo arbitrio*, Werke, deel 3, 121)

En zo zegt ook Augustinus: God bewerkt goed en kwaad in ons, het goede om ons te belonen, het kwade om ons te straffen.

Het *liberum arbitrium* dat Luther bestrijdt en ontkent is niet de anselmiaanse opvatting van dit begrip, maar het vrijheidsbegrip zoals het door Erasmus was geformuleerd:

Liberum arbitrium est vis voluntatis, quae potest a se ipsa velle et nolle. (...) Dixisti enim liberum arbitrium esse vim voluntatis humanae, qua se homo applicare potest ad bonum.

Het *liberum arbitrium* is de kracht van de wil die uit zichzelf kan willen en niet willen. (...) Je hebt immers gezegd dat het *liberum arbitrium* een menselijk vermogen is waardoor de mens zich aan het goede kan hechten.

(Luther, *De servo arbitrio*, Werke, deel 3, 153, 157)

299 W.J. van Asselt e.a., *Inleiding in de gereformeerde scholastiek*, Boekencentrum, Zoetermeer, 1998, hfdst. 2–4.

300 Tegelijkertijd zijn er ook tussen de reformatorische verwerking en Anselmus' eigen inzet belangrijke verschillen, zie N.W. den Bok, "Droeg Hij onze straf? Over een veelbetekenend zwijgen in Anselmus' verzoeningsleer", *Theologia Reformata*, 44, 2001, 5–30.

301 R.A. Muller, *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition*, OUP, New York, 2000.

Van een menselijk vermogen dat uit zichzelf in staat is zich aan het goede te hechten, wil Luther niet weten. We hoeven op de diatribe tussen Luther en Erasmus hier verder niet in te gaan, maar door de polarisatie gaat Luther Augustinus zo opvatten dat de menselijke wil in ieder opzicht zo door de wil van God overvleugeld wordt dat de menselijke wil alleen nog het subject is. Omdat hij daar onverkort aan wil vasthouden zijn latere scholastische onderscheidingen voor hem niet relevant. Deze lijn in de Reformatie is voor de beantwoording van de vraag naar een tegoed van de anselmianse vrijheid dan ook niet vruchtbaar. De indruk van een alle menselijke vrijheid ontkennde Reformatie waar dit hoofdstuk mee begon, moet vooral op het conto van Luther geschreven worden, minder op het conto van Calvijn.³⁰² Terwijl Calvijn in zijn tijd wel een belangrijke, maar zeker niet de enige stem in het debat was, gaan we het spoor bij hem verder volgen.

7.2 Calvijn over menselijke vrijheid

Hoe dacht Calvijn over menselijke vrijheid in het algemeen en welke plaats kende hij toe aan de vrijheid van het oordeelsvermogen zoals Anselmus het beschreef? Kon hij aan zo'n vrijheid en vermogen wel een ruimte bieden, gezien de sterke prioriteit van Gods voorzienigheid in zijn theologie? Kon hij anderzijds geheel breken met deze lijn van de scholastische traditie? We zullen zien dat Calvijn niet brak met de scholastische traditie³⁰³ en het onderwerp behandelt in de *Institutie*, maar ook dat het vervolgens geen grote rol bij hem speelt. In *The Calvin Handbook* geredigeerd door Herman Selderhuis, komt de gestelde vraag met een voorschot op het antwoord aan de orde:

But does the will have a freedom of choice? The answer must depend on how this is defined. Calvin was certainly not keen on the term. In his sermons it is always portrayed as an error of the papists. (...) In the Institution however, his position was more subtle. Calvin was prepared to accept the term *liberum arbitrium* if it was used not in the sense of “*libera boni aequae ac mali electio*” but to affirm that it is by will and not by coercion that we act wickedly.³⁰⁴

In het algemeen ontkent Calvijn niet dat de mens een bepaalde goedheid heeft en deugden kan tonen; dat zijn dan natuurlijk genadegaven van God. Zo leert hij dat er te midden van veel menselijke verdorvenheid ruimte is overgebleven om aan Gods genade een plek te geven. Zo wordt die verdorvenheid nog wat in bedwang gehouden.³⁰⁵ Daar hoeft men niet christelijk voor te zijn, want Calvijn gebruikt hier voorbeeldfiguren uit de klassieke oudheid. Calvijn houdt wat dit betreft de menselijkheid in de werkelijkheid zoals we die praktisch ervaren wel in het oog. Dat de heilige Geest niet alleen op christelijk erf werkzaam is geweest, wordt door Calvijn volledig erkend, bijvoorbeeld in boek

302 In een interview in Trouw pleit Herman Selderhuis voor een ander beeld van Calvijn: “Dat we Calvijn als somber zien, komt vooral doordat we zijn theologische handboek ‘De institutie’ zijn blijven lezen, maar zijn veel vrolijker preken en brieven te veel hebben laten liggen.” <https://www.trouw.nl/home/-vrije-wil-tast-gods-almacht-aan--a8c8b4ea/>. Mirjam de Baar pleit eveneens voor een minder eenzijdig beeld van de reformator: “Calvijn wordt vaak geassocieerd met een negatief mensbeeld. Voornamelijk omdat hij geloofde in de dubbele predestinatie: het idee dat bij de geboorte al door God bepaald is of je uitverkoren of verdoemd bent. Maar dat is door theologen vooral na Calvijn op de spits gedreven.” https://www.rug.nl/news/2009/03/opinieog_10.

303 Cf. meer in het algemeen R. A. Muller, *The Unaccommodated Calvin*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

304 H. Selderhuis, *The Calvin Handbook*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 2009, A.N.S. Lane, 281.

305 *Institutie*, 2, 3, 290. 297. Vertaling C.A. de Niet, Den Hertog, Houten, 2009. Het laatste getal is het paginanummer in de tweede druk van 2011.

2, 2, 15³⁰⁶ waarin lof wordt toegezwaaid aan de kwaliteiten van kunstenaars en wetenschappers uit de oudheid en dat eindigt met de opmerking dat we moeten leren “...hoeveel goede zaken de Heere aan de menselijke natuur nog gelaten heeft nadat zij van het ware goed beroofd is.” Daaraan voorbij gaan zou volgens hem gelijk staan aan het verachten van God zelf. Calvijn werd bekend vanwege zijn “negatieve mensbeeld” maar zijn mensbeeld is zeker niet alleen negatief. Waar het gaat om de specifieke menselijke vrijheid in de lijn van de middeleeuwse scholastiek geeft hij aan dit onderwerp een korte behandeling van het *liberum arbitrium* door de geschiedenis van het christelijke denken heen. Dit gedeelte wordt hier weergegeven in de vertaling van De Niet (2009) die *liberum arbitrium* met “vrije wil” weergeeft.

Slechts weinigen hebben omschreven wat vrije wil is, hoewel de term in het werk van alle schrijvers steeds weer voorkomt. Toch lijkt Origenes aangegeven te hebben waarin zij overal met elkaar overeenstemden, toen hij zei: “De vrije wil is het vermogen van de rede om onderscheid te maken tussen goed en kwaad en het vermogen van de wil om een van beide te kiezen.” Augustinus verschilt hierin niet van hem, daar hij leert dat de vrije wil het vermogen van de rede en van de wil is waardoor het goede gekozen wordt indien de genade bijstand verleent, en het kwade indien de genade haar bijstand onthoudt. Minder duidelijk is Bernardus, terwijl hij juist scherp wil formuleren. Hij noemt de vrije wil een overeenstemming (*consensus*) in verband met de onverliesbare vrijheid van de wil en het onveranderlijke oordeel van het verstand. De omschrijving van Anselmus is al evenmin erg duidelijk; die leert dat de vrije wil het vermogen is om de juiste toestand te bewaren omwille van die toestand zelf. Petrus Lombardus en de scholastieke schrijvers hebben zich dan ook meer aangesloten bij de omschrijving van Augustinus, omdat die het duidelijkst was en bovendien de genade van God niet uitsloot, want zij zagen wel in dat de wil op zichzelf, zonder de genade, niet sterk genoeg was.³⁰⁷

Wat met betrekking tot ons onderwerp opvalt is de nogal matige recensie die Calvijn Anselmus geeft, maar zakelijk beschouwd stemt Calvijn in met de omschrijving die hij bij Augustinus vond: dat in de wil een vermogen is het goede te kiezen als de genade deze keuze ondersteunt en het kwade als dat niet het geval is. Het vermogen goed en kwaad te onderscheiden is bij Anselmus de functie van de rede (*ratio*). Als zodanig is het een aspect van het vrij oordeelsvermogen. Calvijn zegt, net zo min als Anselmus, dat het vrij oordeelsvermogen het vermogen is het goede of het kwade te kiezen, maar het vermogen van rede en wil samen waardoor het goede gekozen wordt door de kracht van de genade en de facto het kwade zonder die kracht. Dat wil zeggen: de mens staat niet voor twee gelijkwaardige keuzemogelijkheden, maar zal door de hulp van de genade het goede kiezen en zonder die hulp tot het kwade vervallen. Bij Calvijn is het de genade die bepalend is; hoewel het de mens is die kiest is het God die de mens tot een keuze brengt of hem overlaat aan zijn geneigdheid tot het kwade. Het blijft ook dan zo dat de mens niet tot kwaad doen gedwongen wordt. In vergelijking met Anselmus is hier een accentverschil, maar geen fundamenteel verschil. De scheiding die Anselmus aanbracht tussen het vermogen de rechtheid te bewaren en het vermogen waarmee kan, maar niet gezondigd hoeft te worden (*potentia peccandi*) maakt Calvijn niet. Wel accepteert Calvijn de scholastische onderscheidingen tussen verschillende soorten van noodzakelijkheid.³⁰⁸ Juist in de opvatting van nood-

306 *Institutie*, 2, 2,15, 272–273.

307 *Institutie*, 2, 2, 4, 261. Vertaling C.A. de Niet, 2009.

308 Calvijn ontkent niet dat de mens door zijn wil de oorzaak van veel dingen is; achter deze secundaire oorzakelijkheid is

zaak zonder dwang (*necessitas consequens*) zit de crux; we zondigen noodzakelijk, maar niet gedwongen, al is de kwalificatie als vrijheid voor deze situatie voor Calvijn te veel eer. Daarmee komen we ook hier de vrijheid die gehoorzaamheid is op het spoor. Anthony Lane vermeldt dit in zijn artikel over vrije wil bij Calvijn in *Vox Evangelica*:

But he conceded the validity of the scholastic distinctions between relative and absolute necessity (*necessitas secundum quid et absoluta*) and between necessity of consequence and consequent necessity. (...) Calvin's acceptance of this scholastic distinction set him apart from Luther and aligns him with the great mediaeval scholastics.³⁰⁹

Inderdaad: door het ontbreken van het onderscheid bij Luther die met deze scholastiek brak, neigt Luther sterk naar de gedachte dat het godsbestuur dwingend van aard is en dat de menselijke wil wel een kracht is, maar dat de mens geen zeggenschap heeft over het gebruik van die kracht. Dit heeft ook te maken met en past bij zijn eschatologische wereldbeschouwing.³¹⁰ In de eschatologie gaat het om "hetgeen weldra moet geschieden." (Openb. 1, 1)

Bij Calvijn ligt dit genuanceerd: onze uiteindelijke bestemming staat voor God vast, maar voor de mensen geldt dat zij in Gods raad geen inzicht hebben en dat hun acties er wel toe doen. Bij Luther ging het menselijke perspectief op in het goddelijke perspectief, Calvijn laat ze beide naast elkaar staan. Vanuit het menselijk perspectief gezien kunnen mensen zich openstellen voor of zich afkeren van de genade. De oorzaak van vrijheid in de betekenis van naar het goede en rechtvaardige streven wordt dan verschoven van een inherent vermogen naar een bereidheid naar God te luisteren. De vrijheid in positieve zin is als een vogel die steeds opvliegt als we dichterbij komen; want ook die bereidheid zal de mens niet zonder meer hebben. Het is opnieuw een genadegave.

Daarmee is de boven gestelde vraag beantwoord: Calvijn brak niet met de middeleeuwse scholastiek; verschillende scholastische lijnen worden door hem doorgetrokken. Wat het punt van de menselijke vrijheid betreft heeft Calvijn een reputatie gekregen die eerder past bij de theologie van Maarten Luther. Gezien het scholastische onderscheid tussen noodzaak en dwang kent Calvijns wereld contingentie, maar het blijkt moeilijk een actieve rol aan de mens te geven, tenminste in theorie, want met de luisterbereidheid is toch wel een menselijk kunnen verbonden. Calvijn erkent het *liberum arbitrium* dus, hoewel hij ook waarschuwt tegen te grote verwachtingen in boek II, 2, 9: "Maar hij kan zich niet het minste toe-eigenen zonder er recht op te hebben, of hij verliest zich in een ongefundeerd vertrouwen op zichzelf en doordat hij de eer van God op zichzelf overbrengt, maakt hij zichzelf schuldig aan een afschuwelijke heiligschennis."³¹¹ Voorzichtigheid is geboden en het blijft dan ook bij een wat schoorvoetende erkenning van de mogelijkheid van vrijheid. Het belangrijkste verschil met Luther is het naast elkaar blijven bestaan van het goddelijke en menselijke perspectief waardoor er een vrije ruimte voor de mensen ontstaat.

echter een primaire oorzakelijkheid te onderscheiden. "Wat de mens leert kennen is Gods wil in actie. God maakt dus niet zijn wezen bekend, maar zijn wil. Met deze nadruk op de onophoudelijke activiteit van God in alle dingen ontkent Calvijn niet het bestaan van de secundaire noodzakelijkheid, maar de klemtoon ligt tegenover een stoïsche en epicureïsche wereldbeschouwing ongetwijfeld bij God als degene die voortdurend door zijn Geest op alle gebeurtenissen beslissend en actief is betrokken." C. van der Kooi, *Als in een spiegel*, Kok, Kampen, 2002, 127. Voor de onderscheiding van '*necessitas antecedens*' en '*necessitas consequens*' zie *ibid.* p. 171. Van der Kooi wijst erop dat deze laatste onderscheiding betekent dat God zich in vrijheid verbindt met mens en wereld.

309 A.N.S. Lane, "Did Calvin Believe in Free Will?" *Vox Evangelica*, 12,1981, 75.

310 Zoals beschreven door Heiko Oberman in: *Luther: mens tussen God en duivel*, Kok, Kampen, 1988, o.m. 265. "Reformatie is voor Luther niet de overgang naar de nieuwe tijd, maar het begin van de eindtijd."

311 *Institutie*, II, 2, 9, vertaling C.A. de Niet.

7.3 Voorzienigheid en vrijheid bij Calvijn

Kort gezegd wordt bij Luther de menselijke wil door Gods wil geregeerd; niet alleen ten goede, maar ook ten kwade. Hij is in dit opzicht niet terughoudend en accepteert de consequenties die eruit voortvloeien. Een onderscheid tussen noodzaak en dwang heeft hij niet nodig en erkent hij ook niet. Zo blijft alleen een praktische vrijheid over die de mens in staat stelt te handelen. Hoe ligt dit in de gereformeerde traditie, te beginnen bij Calvijn zelf? Om dit te kunnen weten, moeten we dat geweldige onderwerp dat de voorzienigheid is, aanroeren. Het is onnodig te zeggen dat dit geen uitgebreide behandeling kan zijn, maar iets moeten we er toch van weten. Daarom stel ik deze vraag: wat is in het kort bij Calvijn voorzienigheid en wat heeft die voorzienigheid te maken met de menselijke vrijheid, vooral het vrije oordeelsvermogen?

Voorzienigheid bij Calvijn is volgens zijn eigen beschrijving in *Institutie* 1, 16, 1 de zorg waarmee Hij de schepping in stand houdt. Het gaat daarbij om de ervaring van “de werkelijke ervaring van Gods genade”. Voorzienigheid is allereerst een zorgbeginsel. Blijkbaar biedt dit zorgbeginsel een volledige dekking waarbij voor toeval geen plaats is. In boek I, 16 zegt Calvijn dat Gods voorzienigheid het tegenovergestelde is van toeval. Calvijn noemt daar mogelijke onzekere gebeurtenissen zoals een schipbreuk en het instorten van een huis, maar ook redding uit gevaar:

De overleggingen van het vlees zullen al deze gunstige of ongunstige ontwikkelingen aan het toeval toeschrijven. Maar wie uit de mond van Christus het onderwijs heeft gekregen dat de haren van zijn hoofd alle geteld zijn, zal de oorzaak dieper zoeken en verklaren dat alles wat er gebeurt door Gods verborgen raad bestuurd wordt.³¹²

Gods raad is verborgen. Het is voor ons mensen vaak niet na te gaan waarom dingen zich voordoen en de verwijzing naar wat toeval heet, is Calvijn te oppervlakkig. Wat gebeurt is niet toevallig of willekeurig, maar dit sluit niet uit dat voor Calvijn de werkelijkheid contingent is. Gezien de verborgenheid van Gods raad zijn alternatieve uitkomsten minstens denkbaar. Net zoals er bij Calvijn een onderscheid tussen noodzaak en dwang is, is er een onderscheid tussen Gods bestuur en zorg voor alles en contingentie. Gods voorzienigheid komt aan de orde in *Institutie* 1,16–18, na de bespreking van de schepping en is daar een voortzetting van. De voorzienigheid komt trouwens ook al eerder ter sprake en wel in I, 14, 22 waar Calvijn wijst op de betekenis van de zes scheppingsdagen: “Maar juist hierin wilde hij Zijn vaderlijke voorzienigheid en zorg jegens ons laten zien, dat Hij, voordat Hij de mens schiep, eerst alles in gereedheid bracht waarvan Hij voorzag dat het nuttig en heilzaam voor hem zou zijn.” Voorzienigheid is dus steeds met een voortgaande zorg verbonden en is er zelfs mee te vereenzelvigen. Nu dan naar hoofdstuk 16. Een formele definitie vinden we daar niet, wel een omschrijving:

Het geloof moet echter dieper doordringen. Het moet namelijk tevens inzien dat de God die het als de Schepper van alle dingen heeft leren kennen, alles ook voortdurend bestuurt en bewaart. En dat doet Hij niet door het hele samenstel van de wereld en alles wat daarin is met een soort algemene aandrijvende kracht in beweging te houden, maar door elk deel van Zijn schepping op zichzelf, tot het kleinste musje toe, met een bijzondere voorzienigheid in stand te houden, te voeden en te verzorgen.³¹³

³¹² *Institutie*, I, 16, 2, 204.

³¹³ *Institutie*, I, 16, 203.

De vraag is of voorzienigheid niet onvermijdelijk tot een streng deterministische visie moeten leiden. Terwijl Spinoza 's determinisme gemakkelijk wordt geaccepteerd, omdat hij de mens niet onder het aspect van verkiezing of verwerping beschouwt, wordt Calvijn vaak bekritiseerd omdat in zijn visie het uiteindelijke heil en onheil van de mens vast staat. Calvijn is bekend geworden vanwege zijn deterministisch visie op de mens in de voorzienigheidsleer; met name zijn "dubbele predestinatie" is berucht. Van der Kooi merkt in *Als in een spiegel* op: "Tot de bagage die de moderne lezer meebrengt behoort dat Calvijn de voorzienigheid leert in een rigide vorm."³¹⁴ Deze kritische opmerking aan het adres van de moderne mens bereidt ons voor op een meer genuanceerde visie op voorzienigheid die in één adem met de zorg voor de wereld genoemd moet worden.

Het eerste wat we moeten bedenken is dat voorzienigheid geen eenmaal gekozen positie is van waar uit vervolgens consequent rechte lijnen tot in de verste toekomst worden getrokken. Dat filosofische standpunt zou van God een eerste beweging maken die met de schepping verder geen bemoeienis meer heeft. De menselijke vrijheid is op het eerste gezicht niet te rijmen met deze vorm van voorzienigheid, maar kan langs filosofische weg toch worden veilig gesteld, zoals we bij Origenes zagen. Ook bij Anselmus speelde dit nog een rol. Calvijn wil los van dit speculatieve denken bij het Bijbelse spreken aansluiten en verbindt het met Gods voortdurende zorg voor de schepping.³¹⁵ Terwijl Calvijn wel vasthoudt aan het idee van een voorzienigheid waarbij alle gebeurtenissen tevoren aan God als in één ogenblik bekend zijn, heeft voorzienigheid een begeleidend karakter. Dat God voor ons aan tijd gebonden besef tevoren alle dingen weet, komt niet in mindering op zijn zorg een omzien naar de mens, waarbij in deze periode het accent meer op de enkeling met zijn vraag naar heil of verwerping valt. Want natuurlijk is ook dat handelen mee opgenomen in de voorzienigheid. Als de zaken zo staan is voorzienigheid geen deterministisch principe en is vrijheid niet uitgesloten, al weet God ongetwijfeld op ieder tijdstip hoe wij daar gebruik van zullen maken.

Tussen goddelijke voorzienigheid en menselijke vrijheid is altijd een spanning aanwezig. Toch blijkt steeds weer dat men deze twee gegevens in de klassiek gereformeerde traditie binnen de Reformatie meestal niet als onverenigbaar zag, maar ze als een enerzijds-anderzijds naast elkaar liet bestaan en de tendens tot een streng fysisch determinisme als consequentie van het godsbestuur afwees.

In de populaire perceptie biedt de leer van de voorzienigheid een ontkenning van de menselijke vrijheid en heeft deze leer een sterk veroordelende strekking; ten onrechte. Wel is het zo dat het uiteindelijke heil in Gods handen ligt en niet in de onze, maar daarmee sluit Calvijn aan bij de augustijnse traditie. De mens heeft zeker geen vrijheid met betrekking tot het uiteindelijke oordeel; mensen zijn tot het heil bestemd door Gods verborgen besluit. Dat Calvijn ook daarover genuanceerder spreekt dan vaak verondersteld wordt, wil ik nu laten zien met een voorbeeld uit zijn commentaren op de Bijbel.

Het is een opvallende trek in de evangeliën dat Jezus Christus vrijelijk en in volkomen gehoorzaamheid aan de Vader als het ware een programma afwerkt dat tevoren bepaald is. Niet alleen dat, ook een Herodes doet alleen maar wat in de profetieën tevoren gezegd is zoals in Mattheüs 2, 16–18. Deze stand van zaken leidt echter niet tot de conclusie van fysisch determinisme of ontkenning van vrijheid. Het punt is dat het pas achteraf en zeer partieel is gebleken wat Gods raad is geweest. Pas na

314 C. van der Kooi, *Als in een spiegel*, 133.

315 C. van der Kooi, *Als in een Spiegel*, o.m. 144: "Wel liggen de dingen vast in Gods raadsbesluit en komt de idee dat de loop van de dingen vastligt overeen met de fatalistische voorstelling, maar Calvijn bestrijdt de slotsom dat de mens op deze wijze volledig van zijn verantwoordelijkheid beroofd wordt."

Pasen en bij wijze van een terugblik blijkt de wrede kindermoord te passen in het geheel van Gods bedoelingen. Wat Calvijn in zijn theologie doet, is de stap naar de eigen tijd zetten. In zijn tijd van vervolging en wreedheid juist tegenover de volgelingen van Jezus is het een pastorale gedachte dat alles wat voor de tijdgenoot zo onbegrijpelijk is, daarom niet zinloos is, maar past in Gods bedoeling met mens en wereld. Vrijheid en verantwoordelijkheid zijn daarmee zeker niet buiten werking gesteld. Dat Calvijn toch terughoudend is in zijn spreken over menselijke vrijheid is omdat dit te gemakkelijk als een autonome menselijke vrijheid opgevat kan worden en in die richting wil Calvijn de vrijheid niet zoeken. Paul Helm schrijft in *Calvin at the Center* onder het kopje *Providence and Predestination* daarover:

It is well known that Calvin recognized the power of voluntary human choice, but refused to dignify this power by calling it “free will.” He reserved the term for the power to choose the good, which he (in common with Augustine of Hippo) claimed had been lost through the Fall and was only restored by the renewal of the voluntas.³¹⁶

Nu dan het beloofde voorbeeld. In Jezus' apocalyptische rede lezen we: “Komt, gij gezegenden mijns Vaders, beërf het koninkrijk dat u bereid is van de grondlegging der wereld af” (Matth. 25, 34). Hoewel de predestinatie eerder het koninkrijk dan de gezegenden betreft, kan men dit woord als een predestinatie opvatten. Met een rigide Calvijn in gedachten zouden we verwachten dat hij leert dat de uitverkorenen dit koninkrijk niet meer kan ontgaan, terwijl de verworpenen geen enkele kans op toelating maken, al spannen ze zich nog zo in. Zo schematisch en rigide gaat Calvijn in zijn uitleg niet te werk, ook nu in zijn invalshoek pastoraal.

Komt gij gezegenden. Wij moeten niet uit het oog verliezen, wat Christus' oogmerk was: Hij wil dat zijne discipelen zich nu met de hoop tevreden zullen stellen, en alzo het genot van het koninkrijk der hemelen geduldig en in een kalme gemoedsstemming verbeiden: en voorts, dat zij zich ernstig inspannen en dat het bewandelen van de rechte weg hen niet zwaar valle. Tot dit laatste behoort dit, dat Hij de hemelse erfenis alleen aan dezulken toezegt, die door goede werken de kroon der hemelse roeping trachten te verkrijgen. [Nota bene! KW.] Alvorens echter over het loon der goede werken te spreken, toont Hij in 't voorbijgaan aan, dat hun zaligheid in een hogere bron haar oorsprong heeft. Immers volgt uit de naam van gezegenden des Vaders, die Hij hun geeft dat hun zaligheid een gevolg is van de onverdiende genade Gods.³¹⁷

De gelovigen worden gered door de onverdiende genade van God en daarom als gezegenden aangesproken. De goede werken veroorzaken deze behandeling niet, maar zijn er het gevolg van. Dit leidt niet tot morele passiviteit; het ligt op de weg van de gelovige zich in te spannen. Tot zover is Calvijns onderwijs niet schokkend, het gaat om gedachten die hij met de belangrijke augustijnse stroom van heel de westerse kerk deelt. We zullen het Calvijn toch niet kwalijk nemen dat hij geen pelagiaan is. De leer van Calvijn heeft de strekking die hij ook in zijn commentaar laat blijken: dat gelovigen gerust en hoopvol zullen leven en uitzien naar de vervulling van Gods beloften. In zijn tijd en situatie heeft dit een bijzonder gewicht. In eerste aanleg is de leer bedoeld om mensen die hun maatschappelijke zekerheden hebben verloren te bemoedigen: Gods trouw zal door alles heen blijken.

³¹⁶ P. Helm, *Calvin at the Center*, OUP, Oxford, 2010, 135.

³¹⁷ A. Brummelkamp, *De Evangelien van Mattheüs, Markus en Lukas in onderlinge overeenstemming verklaard door Johannes Calvijn*, De Groot, Goudriaan, 1971, 379, 380.

Ook hier is sprake van een pastoraal oogmerk. Wie gelooft, hoeft zich niet door wisselende en moeilijke omstandigheden te laten verontrusten; God is in alles zorgend bezig naar een doel toe te werken. Voorzienigheid en vrijheid gaan bij Calvijn daarom niet samen omdat God in zijn voorzienigheid de toekomstige daden als vrije daden kan voorzien en opnemen. Dit was een rationele oplossing voor een filosofisch probleem. Bij Calvijn wordt de vrijheid niet door een oplossing bereikt, maar wordt principieel geschonken binnen het kader van de voorzienigheid en zorg voor de schepping. De vraag die Van der Kooi namens de moderne mens stelt is: "Als alles wat gebeurt, teruggaat op Gods onveranderlijke wil, wat blijft dan over van de menselijke vrijheid? Zijn we niet willoze marionetten die in het poppentheater aan onzichtbare draden verbonden van bovenaf worden bewogen?"³¹⁸ Deze vraag zou met "Ja" moeten worden beantwoord zoals Rogers het met betrekking tot Augustinus doet, als met het verschil tussen goddelijk en menselijk perspectief geen rekening wordt gehouden. Calvijn trekt deze conclusie niet omdat wij Gods raad niet kennen zodat het goddelijke en het menselijke perspectief naast elkaar blijven bestaan. In dat geval kunnen voor de gelovige twee dingen tegelijk waar zijn, hoewel ze voor het verstand tegenstrijdig lijken. Het heeft Calvijns reputatie geen goed gedaan dat hij uitgedaagd door Jerome Bolsec in 1551 zo consequent was om te erkennen dat de verkiezing van de gezegenden als donkere keerzijde de verwerping van de niet-gezegenden had. Door op het laatste de nadruk te leggen werd Gods verkiezing een oorzaak van zorg en van de gedachte dat hier een schijnbare wrede willekeur werd geleerd. We willen nu ingaan op de vraag wat Calvijn feitelijk leert over het *liberum arbitrium* in zijn *Institutie*.

7.4 Calvijn over de resten van het vrij oordeelsvermogen na de val

Op de vraag of er volgens Calvijn nog iets valt terug te vinden van een vrij oordeelsvermogen na de val, is het antwoord: met enige moeite wel. Het speelt bij hem echter geen belangrijke rol. Terwijl het duidelijk is dat de mens zich niet uit eigen kracht uit de valkuil van de zonde kan bevrijden en Calvijn zich inspant om alle hoop in deze richting weg te nemen, is het toch niet zo dat al het goede in de schepping die de mens is, is verdwenen. De ordeningen in de schepping die voor Calvijn zo belangrijk zijn, zijn er volgens de scholastiek ook in onze geest. In *De concordia* beschreef Anselmus al ordeningen in de menselijke geest en in de wil.

Calvijn ziet in dat wil en verstand ons gebleven zijn; de componenten van het vrij oordeelsvermogen volgens Anselmus. Ze zijn echter bepaald niet ongeschonden uit de zondeval tevoorschijn gekomen en sterk verzwakt. We hebben immers van meet af aan al meegekregen dat mensen door de zondeval hun bovennatuurlijke gaven hebben verloren; dat wil zeggen alles wat op de relatie God en mens betrekking heeft. Net als Luther maakt Calvijn hier een scheiding die voor ons niet meer vanzelf spreekt.³¹⁹ Hoewel nog wel over geestelijk leven wordt gesproken is voor ons dat leven niet een geheel ander leven dan het gewone leven. Het is de optiek die wisselt, niet het leven zelf. Maar voor Calvijn was er dat boven het gewone leven verheven gebied waar onze natuurlijke vermogens niets betekenen. Steeds legt Calvijn de nadruk op de onmacht van de mens om tot een verbetering op geestelijk gebied te komen, en tot het opnieuw geestelijk geboren worden. Daar levert de mens geen enkele bijdrage aan, lezen we in de *Institutie* in alle toonaarden. Calvijn wil Augustinus navolgen die leerde dat God de harten van de mensen leidt waarheen Hij wil. De mens kan zichzelf niet oprichten

³¹⁸ C. van der Kooi, *Spiegel*, 140.

³¹⁹ Calvijn leert in *Institutie* I, 15, 8, 200–201 dat de mens *post lapsus* niet meer de eerdere vrijheid heeft tussen goed en kwaad te kiezen, maar ze nog wel kan onderscheiden.

uit de situatie van zonde, leerde Augustinus in zijn strijd tegen Pelagius. Het is God die de mens naar het aan Hem bekende doel leidt. Toch is Gods leiding niet dwingend van aard en zondigt de mens niet gedwongen, leert Calvijn. Calvijn probeert die overtuiging te beargumenteren met behulp van scholastische onderscheidingen.

Calvijn accepteert namelijk de scholastische onderscheidingen tussen verschillende soorten van noodzakelijkheid. Door het ontbreken van het onderscheid bij Luther die met deze scholastiek brak, neigt Luther sterk naar de gedachte dat het godsbestuur dwingend van aard is en dat de menselijke vrijheid een schijnbare vrijheid is. Bij Calvijn ligt dit genuanceerd, het is onze uiteindelijke bestemming die voor God vast staat, hoewel dit voor gelovigen en ongelovigen nog onbekend is. Aangezien we de afloop niet kennen, moeten we onze zaligheid met goede werken nastreven, zoals uit zijn commentaar bleek.

Bij Anselmus hebben we gezien dat de tweede genade die maakt dat het vrij oordeelsvermogen functioneert, bedeed wordt in de sacramenten van de Kerk: de sacramenten spreken immers van de redding door Jezus Christus. Hoewel de mens verdorven is en zich daar op heeft te bezinnen, is het toch juist die mens die door God geliefd wordt en die Hij nabij komt in het sacrament. Het gaat nu niet om de verschillen tussen de Katholieke en de latere protestantse sacramenten, maar over hun functie als bemiddelaars van genade. Nu hebben zich in het sacramentele denken allerlei minder gunstige ontwikkelingen voorgedaan in de periode die Anselmus en Calvijn scheidt. Het gaat mis waar mensen de sacramenten van het geloof losmaken zodat die sacramenten zelfs als de vervanging van het geloof worden gezien en beleefd. Dan doen formalisme en ritualisme hun intrede. Calvijn kan daarom niet op dezelfde manier als Anselmus aannemen dat de genade congruent is aan en vast verbonden is met de sacramenten in hun kerkelijke vorm. Omdat de genade minder waarneembaar is, sluipt er bij Calvijn een element van onzekerheid binnen. De tweede genade, bij Calvijn "bijzondere genade", is niet voor iedereen weggelegd, en heeft niet te maken met het opvolgen van rituelen. We kunnen niet zomaar constateren wie God genadig is, dat is een zaak die aan God bekend, maar voor ons verborgen is. Genade is nu eenmaal iets wat niet in onze macht ligt: "Nee, maar wij geven hiermee aan dat de Heere de één iets van Zijn bijzondere genade verleend heeft, terwijl Hij dit de ander niet waardig gekeurd heeft."³²⁰

Deze bijzondere genade brengt een beperkte groep tot goede werken, de uitverkorenen ontvangen de bijzondere genade, de anderen delen in de scheppingsgenade die onvoldoende is. Nu wist Calvijn dat mensen buiten het genadeverbond tot opmerkelijke goede daden in staat zijn, maar zij kunnen onmogelijk vanuit de goede motieven handelen zodat die daden voor God tenslotte niet gelden. Het is geen rechtheid omwille van de rechtheid zelf, (*rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem*) zoals Anselmus formuleerde.

Aan de ene kant is Calvijn drastisch negatief over de situatie van de mens: "De ziel is echter zo diep weggezonden in de afgrond van de dood, dat zij niet alleen het slachtoffer is van allerlei kwaad, maar zelfs geen enkel goed meer over heeft."³²¹ Dat is echter niet de hele Calvijn; het idee dat de mens voor God volgens Calvijn helemaal niets zou zijn, is onjuist. John van Eck heeft daarop gewezen in *God, mens en medemens, over de humanitas in de theologie van Calvijn*. In de spiegel van de Schrift komt "...niet alleen het kwade, maar ook het goede in de mens aan het licht." Het is mogelijk dat de mens zich "van enige deugd bewust is (...) of dat hij bepaalde "vermogens" bezit. Dat wordt hem in

³²⁰ *Institutie*, II, 3, 4, 291.

³²¹ *Institutie*, II, 3, 2, 289.

het licht van het woord niet afgenomen.”³²² Er is bij Calvijn nog een treffende overeenkomst met Anselmus op te merken. Anselmus onderscheidt in *De concordia* een *affectus ad volendum commoditatum*, een geneigdheid het aangename te willen. Dat is namelijk wat de wil altijd wil (*semper vult homo beatitudinem et beatus esse*).³²³ Calvijn kent een vergelijkbare *essentiae inclinatio*: het streven naar welzijn is een drang om in het bestaan te volharden:

Het gaat hier om een neiging om in het bestaan te volharden (*essentiae inclinatio*) die met het bestaan als zodanig verbonden is. Het goede waarop die neiging gericht is, is niet zedelijk van aard. Het heeft slechts op welbevinden betrekking. Calvijn veroordeelt deze drang niet maar accepteert hem als een natuurlijk gegeven.³²⁴

Calvijn herkent in ieder wezen een drang naar welzijn, niet ongelijk aan de *affectus commodus* van Anselmus. De mens kan in het najagen van welzijn en geluk eventueel het goede en rechte bewerken, maar nooit omwille van dat goede en rechtvaardige zelf om het met Anselmus te zeggen, daarom kan dat eventuele goede en rechtvaardige niet verdienstelijk zijn. Op een praktisch niveau erkent Calvijn de verdiensten van mensen wel, in het kader van de algemene genade waar ook de heidenen deel aan hadden. Maar door deze positieve aspecten moeten mensen zich niet in een geestelijke slaap wiegen. Om dat te voorkomen sluit Calvijn aan bij de scherpe oordelen over de mens in de Bijbel. Een geneigdheid tot het rechte doen dat met behulp van de genade gerealiseerd wordt, functioneert bij Calvijn niet. Wat de mens aan goed doet, is een genadegave die haar bedding vindt in een door zelfzucht getekend streven. Calvijn ontzegt de mens in dit opzicht iedere verdienstelijkheid, terwijl bij Anselmus de verdienstelijkheid voortkomt uit de beide affecten (*Ex his duabus affectionibus, (...) descendit omne meritum hominis, sive bonum, sive malum.*).³²⁵

7.5 Vincent Brümmer: Calvijn en Bernard van Clairvaux

Het blijkt dat Calvijn met twee woorden over de mens spreekt: humanistisch waarderend waar het gaat over tijdelijke zaken en resoluut augustijns reducerend waar het gaat over eeuwige zaken. Met betrekking tot zijn tijdelijke bestemming kan de mens heel veel, met betrekking tot zijn eeuwige bestemming is hij volkomen afhankelijk. Samengenomen is Calvijn geen strenge determinist volgens de lijn van de Stoa. Aan de ene kant kan een mens zich het geloof niet verschaffen door willen en denken, omdat willen en denken door de zonde zijn aangetast. Binnen de natuurlijke ordeningen die na de zondeval bleven bestaan is er wel een vrijheid van wil en verstand gebleven. De mens beperkt zich daarom niet tot reproductie van wat de schepping biedt, maar is werkelijk creatief, volgens Calvijn. Een dergelijk creatief vermogen kan zonder vrijheid natuurlijk niet bestaan. De verwarring en miskenning met betrekking tot Calvijn ontstaan mede doordat wij de scheiding van natuurlijk en bovennatuurlijk en tussen aards en hemels niet meer goed kunnen meemaken. Nu de zaak er zo voorstaat is het te verwachten dat de beoordeling van Calvijn divers en zelfs tegengesteld zal zijn. We zien deze tegenstelling duidelijk bij de bespreking die Vincent Brümmer heeft gegeven en de kritiek die Paul Helm daar vervolgens op gaf. Brümmer zoekt naar de indeterministische kant van Calvijn en geeft aan de vrijheid van dit indeterminisme een libertaire invulling. Helm bekritiseert deze positie.

³²² J. van Eck, *God, mens en medemens: Humanitas in de theologie van Calvijn*, Van Wijnen, Franeker, 1992, 69.

³²³ *De concordia*, Schmitt II, 281.

³²⁴ J. van Eck, *Humanitas*, 67.

³²⁵ *De concordia*, Schmitt II, 284.

In het in 1994 verschenen artikel “Calvin, Bernard and the Freedom of the Will” stelt Vincent Brümmer dat een niet-deterministische interpretatie van Calvijns visie op de verhouding tussen God en mens mogelijk is, op grond van zijn instemming en overeenstemming met de onderscheiden vrijheden van Bernhard van Clairvaux. Brümmer stelt dat het *decretum horribile*³²⁶ van God een determinerende macht maakt: “Whether I belong to the reprobate or the elect depends on ‘the pure will of God alone.’”³²⁷ Brümmer gaat dan op zoek naar een andere kant van Calvin: “Although we cannot deny that he sometimes defends an uncompromisingly deterministic doctrine of divine predestination, at other times he seems to adopt a less negative attitude toward the role of human free choice than this doctrine would lead one to expect.”³²⁸

Helm karakteriseert Calvijns leer als compromisloos deterministisch. Brümmer, hierdoor uitgedaagd, gaat op zoek naar een Calvin die indeterministisch is, en compatibel met het idee van keuzevrijheid. We zullen zien dat het Brümmer bij de “freedom of choice” gaat om een libertaire vrijheid. Kort samengevat: Calvin is volgens Helm een strenge determinist, maar hij is daarin niet consequent, volgens Brümmer. Laten we het argument van Brümmer nader beschouwen.

Brümmer vindt de andere Calvin zoals vermeld in zijn overeenstemming met Bernard van Clairvaux. Deze laatste leerde dat een mens niet vrij of onvrij is, maar vrij en onvrij in bepaalde opzichten. Bernard onderscheidde drie vrijheden: a. vrijheid van noodzaak, b. van zonde en c. van moeite en ellende. De eerste vrijheid zou volgens Bernard het *liberum arbitrium* zijn, op te vatten als een libertaire vrijheid: “...by which actions stem from the will of the agent and not from a necessitating cause beyond the will.” Een dergelijke libertaire wil is er bij Calvin inderdaad voor het praktische leven, maar omdat we onze bovennatuurlijke vermogens verloren hebben, betekent een dergelijke vrijheid in wat het praktisch aardse overstijgt niets. Even verderop in het artikel (440) zal blijken dat zowel externe als intern veroorzaakte noodzakelijkheid wat Brümmer betreft zijn uitgesloten. Dit hangt samen met zijn visie op het persoon-zijn van de mens die van zulke noodzaken gevrijwaard moet zijn om verantwoordelijk mens te kunnen zijn. Aangezien Calvin in zijn *Institutie* instemt met het onderscheid in vrijheden zoals hij het bij Petrus Lombardus aantreft, neemt hij een libertair vrijheidsbegrip over, aldus Brümmer. Uiteindelijk raakt dit ook het voorafgaande goddelijke besluit over de redding van de mensheid.

Onze vraag hier is of Brümmer de instemming van Calvin met het onderscheid in vrijheden niet te ver uitrekt. Betekent een dergelijke instemming meteen de overname van het vrijheidsbegrip van Bernard waarvan Brümmer weet: “Bernard’s concept of freedom is fundamentally personal and libertarian: our *liberum arbitrium* belongs to our created nature as persons and since it is as persons that God wants us to enjoy eternal happiness, the exercise of the choice is a necessary (even though not sufficient) condition for our salvation?”³²⁹ Zo kennen we Calvin toch niet. Het hele idee van vrijwaring van bepalende invloeden in en om de persoon als voorwaarde voor vrijheid, mogen we evenmin zomaar aan Bernhard van Clairvaux toeschrijven.

Het persoon-zijn ligt bij Bernard volgens Brümmer verankerd in het *liberum arbitrium*, bij Bernard het keuzevermogen dat wij na de zondeval behielden, waardoor wij *imago dei* zijn, maar dat on-

326 “(Lat. ‘terrifying decree’) A term associated with John Calvin (1509–64) often mistranslated as ‘horrible decree’. It refers to God’s eternal predestination as awesome to those who do not have faith in Jesus Christ.” *Dictionary of Theological Terms*, Westminster John Knox Press, 1996.

327 V. Brümmer, “Calvin, Bernard and the Freedom of the Will”, *Religious Studies*, 30, 1994, 437–455. In deze bespreking neem ik de vrijheidstermen of vertalingen van deze termen over van Brümmer en Helm.

328 Brümmer, “Calvin”, 437.

329 Brümmer, “Calvin”, 445.

voldoende is om het goede te kiezen. Het ontbreekt daarvoor aan inzicht in Gods wil en aan kracht deze na te streven. We blijven echter “responsible agents, even when subject to sin,” (441) en als zodanig worden we gered. “A close reading of the argument (...) suggest[s] that these two freedoms together result from three gifts of grace which are sufficient to enable us to choose salvation.” Kortom: de genade stelt ons in staat het goede te kiezen, zonder dat wij daar in enig opzicht toe gedwongen worden: “We will be liberated from the bondage of sin and suffering and enabled freely to choose our salvation.”³³⁰ (442)

Helaas zijn de gaven van de Geest “only partly and in some respects rarely bestowed on us”, en dat is de reden dat het *liberum arbitrium* het goede niet volhardend kan kiezen. Anders dan bij Calvijn is de gave van de heilige Geest bij Bernard niet onweerstandbaar en het is op dit punt dat Brümmer een correctie op Calvijn wil aanbrengen. Dan is hij meer consistent in lijn met Bernard, wiens vrijheidsindeling hij immers heeft geaccepteerd, argumenteert Brümmer. Ook nu geldt dat het persoon-zijn van de mens door God gerespecteerd zal worden; als de zonde de wil niet heeft weggenomen zodat de wil niet gedwongen kan worden dan impliceert dat volgens Brümmer dat wij evenmin tot het heil gedwongen kunnen worden. Hoogstwaarschijnlijk zullen we het heil wel kiezen, maar de keuze blijft principieel aan ons en zo wordt ons persoon-zijn gehonoreerd. Dit is nodig om de authentieke liefde van de mens voor God mogelijk te maken: “Our will remains free from compulsion. But this implies that our relationship with God remains fundamentally non-deterministic: God wants us to love him because as persons we freely choose to do so and not from obligation or compulsion.”³³¹ (451) Brümmer stelt zich daarmee op de positie van de *Free Will Defence*: God heeft ons een libertair vrije wil gegeven met het risico van misbruik, omdat wij Hem alleen zo vrijelijk zouden kunnen liefhebben. Dit is de treffend weergegeven maar ook bestreden positie die we kennen van Th. Williams’ *Love, Freedom, and Evil, Does Authentic Love Require Free Will?* Williams beantwoordde de vraag ontkennend.

Brümmer stelt dat het hart zoals het na de zondeval is met de nodige ondersteuning bewogen wordt het goede te kiezen en volhardend na te streven, vanwege het voortbestaan van het *liberum arbitrium* als garantie voor persoon-zijn en beelddrager Gods zijn. Hier zien we een overeenstemming met Anselmus voor wie het vrij oordeelsvermogen goed genoeg is om de rechtheid te behouden wanneer die wordt gegeven. Alleen moet gezegd worden dat het anselmiaanse vrije oordeelsvermogen daarom geen libertair beginsel kan zijn. Het gaat over het kiezen van het goede omwille van het goede zelf, niet zozeer over de mogelijkheid tot het kiezen van het goede of het kwade als twee gelijkwaardige alternatieven.

Terug nu naar Brümmer in zijn bespreking van Bernard en Calvijn; volgens de laatste schenkt God zijn genade op een efficiënte wijze, zoals blijkt uit *Institutie* 2, 3, 10 (451). Gods genade is bij Calvijn onweerstandbaar; volgens Brümmer heeft hij daar twee redenen voor: om zekerheid aan de verkozene te geven en om alle roem van mensen uit te sluiten. Die doelen kunnen volgens Brümmer ook bereikt worden zonder wat hij noemt: “overkill”³³² De heilige Geest hoeft niet onweerstandbaar te zijn om toch te maken dat de mens het goede kiest zoals de theologie van Bernard laat zien.

Brümmers argument is zeker origineel en bevestigt wat nog wel eens over het hoofd wordt gezien: Calvijn leefde en leerde in gemeenschap met het middeleeuwse scholastieke verleden. Ik heb wel de indruk dat Brümmer teveel wil maken van de instemming van Calvijn met de onderscheiden

330 Brümmer, “Calvin”, 442.

331 Brümmer, “Calvin”, 451.

332 Brümmer, “Calvin”, 455.

vrijheden van Bernard. Het staat bepaald niet vast dat Calvijn de inhouden van de concepten van Bernard daarmee kritiekloos overneemt. Zou bijvoorbeeld Calvijn het vermogen te kiezen dat ons na de zondeval gebleven is en dat ook bij Calvijn een plaats heeft in zijn *humanitas* willen uitbreiden naar het gebied van het eeuwig heil waarvan hij nu juist zo uitdrukkelijk leert dat dit alleen in Gods wil als hoogste regel van de rechtvaardigheid ligt? Dat lijkt een gewaagde veronderstelling.³³³ De mens kan niet naar believen voor Gods bepalingen kiezen, bij Calvijn. Daarom handhaven we een voorbehoud bij deze libertaire Calvijn.

Soms lijkt Brümmer de inhouden van de begrippen bij Bernard zelf in te vullen vanuit een libertair denken waarbij allerlei aannames gelden die voor Brümmer vanzelfsprekend zijn maar daarom nog niet voor Bernard. Keuze is altijd keuze tussen alternatieven en moet meer zijn dan instemming, is een dergelijke aanname:

Second, the term ‘choice’. In a strict sense we could say that Bernard is not merely thinking of freedom as consent (i.e. acting freely in the sense of doing something willingly) but also of freedom as choice (i.e. acting freely in the sense of doing something by choice). Since choice is always between alternative courses of action, doing something out of choice entails the two-way ability to do what one chooses to do or to act otherwise instead. Because it requires alternativity, freedom of choice is incompatible with determinism: one cannot choose to do the unavoidable since the unavoidable leaves us with no alternative but to do it. Mere freedom of consent is not in this way incompatible with determinism since one could gladly and willingly consent to do the unavoidable.³³⁴

Brümmer brengt hier het libertaire vrijheidsbegrip binnen de discussie in. Brümmer weet over het *liberum arbitrium* bij Bernard te zeggen: “He defines freedom from necessity (or ‘freedom of choice’) as ‘voluntary consent [which] is a self-determining habit of the soul’ [Treatise 1.2],” dat is een klassiek compatibilistische vrijheid. Het is instemmen met, niet kiezen tussen. Naar mijn mening overvraagt Brümmer Bernard.

In de twaalfde eeuw van Bernard zullen de mensen ongetwijfeld hebben geweten van het kiezen tussen alternatieven, Anselmus spreekt in de elfde eeuw immers ook van een keuze tussen liegen en gedood worden. Het punt is dat men daar niet een idee van vrijheid mee verbond. De overgang naar Calvijn is daarom meteen al niet kansrijk.

Brümmer maakt van de libertair begrepen Bernard de stap naar Calvijn wegens diens voorzichtig geformuleerde instemming met Bernard: wij zijn niet vrij of onvrij, maar in bepaalde opzichten vrij en onvrij, zodat vrijheid en onvrijheid naast elkaar kunnen bestaan. Deze overeenkomst zegt maar weinig en kan van Calvijn geen libertair denker maken. Het is bovendien een onnodige onderneming; voor God ligt onze uiteindelijke bestemming vast, maar omdat het menselijke perspectief daarmee niet wordt opgeheven spoort Calvijn de mensen aan door ernstige inspanning “de kroon der hemelse roeping te verkrijgen.”³³⁵ Calvijn kent niveaus in vrijheid, maar wat nu libertaire vrijheid heet is voor hem een soort praktische vrijheid die de aandacht niet waard is. Vooralsnog zijn we er daarom niet van overtuigd dat dit een geslaagde poging is.

Het komt immers aan op de vrijheid die men door het geloof krijgt; maar omdat geloof zelf tot de bovennatuurlijke gaven behoort, is er bij Calvijn geen keuze is tussen wel of niet geloven. Belang-

333 Zie Institutie, I, 15, 8, 200–201. De gevallen mens heeft nog wel het onderscheid, maar niet de vrijheid tot goed en kwaad.

334 V. Brümmer, *Brümmer on Meaning and Christian Faith*, Ashgate, Aldershot, 2006, 335–336.

335 A. Brummelkamp, *Evangelien*, 379, 380.

rijk in dit artikel is de vraag met betrekking tot wat de vrijheid zou gelden en dan komt het neer op een heel eenvoudige keuze: het uiteindelijke oordeel over het mensenleven en de ermee samenhangende heilsbestemming is wel of geen onderwerp van een menselijke keuze en valt wel of niet onder onze vrijheid. Op grond van Calvijns aansluiting bij de scholastieke traditie zoals boven beschreven, is er geen reden in Calvijn een determinist te zien en is hij dus niet inconsequent. Een libertaire vrijheid raakt niet aan de diepte van de menselijke situatie voor God. Wat Calvijn met het *decretum horribile* wil zeggen is dat het eeuwig heil, of meer modern gezegd: het uiteindelijke oordeel over ons leven, tot de dingen behoort waarover wij niet beslissen, zoals dat ook het geval is met onze geboortedatum, de kleur van onze ogen en dergelijke. Vrijheid gaat blijkbaar over andere dingen. In het geval van onze ogenkleur vinden wij dit geen probleem, maar in het eeuwig decreet stoort dit ons en blijkbaar ook Brümmer. Toch is het veronderstelde conflict met een vrij oordeelsvermogen niet aanwezig, wat dat betreft staat Calvijn in de anselmiaans scholastieke traditie. De veronderstelling dat Gods leiding en menselijke vrijheid met elkaar concurreren is een gedachte die moderne lezers steeds weer in problemen brengt. God leidt en bepaalt de mens in zijn gang door het leven en toch wordt die mens in zijn vrijheid en verantwoordelijkheid serieus genomen. We zijn niet gedetermineerd volgens Calvijn; mensen zijn niet gedwongen het verkeerde te doen, maar zijn onmachtig het goede te doen zonder Gods hulp. Dat zij door het afwijzen van die hulp tot kwaad vervallen is in dat geval onvermijdelijk en een duistere tragiek. Calvijn handhaaft de beide gedachten op grond van zijn verstaan van de Bijbel en in aansluiting met de leer van de oude kerk. Dat hij een en ander filosofisch niet perfect kan oplossen is een andere zaak.

7.6 De reactie van Paul Helm op Brümmer

In hetzelfde nummer van *Religious Studies* publiceerde Paul Helm een kritische reactie op Brümmer's zoektocht naar een libertaire kant aan Calvijn: "...to say the least a surprising result." De onderneeming is volgens Helm echter onjuist en onnodig. Helm ziet inderdaad een overeenkomst tussen Calvijn en Bernard van Clairvaux: "Both Calvin and Bernard argue that in one sense 'free will' was lost in the fall, while in another sense it was retained despite the fall. Let us call these, respectively, the moral sense of free will, and the metaphysical sense."³³⁶ Maar met de identificatie die Brümmer voltrekt tussen *liberum arbitrium* bij Bernard en vrije wil in morele zin, kan Helm niet instemmen. Onwaar is volgens Helm dat Calvijns onderscheid tussen *compulsion* (dwang) en *necessity* (noodzaak) congruent is met Bernardus' *liberum arbitrium*, respectievelijk *liberum consilium*, de vrijheid van zonde, zoals door Brümmer is gesteld. Volgens Calvijn zondigen wij noodzakelijk en niet gedwongen: "and Calvin does not think that the power of doing evil willingly is worth calling free will. Free will is the willing doing good."³³⁷

Hoe zit het met het libertaire beginsel dat interne en externe inmenging in de autonomie van de wil verbiedt? Van iemand die handelt uit angst voor zijn geweten zou Calvijn volgens Helm niet zeggen dat hij gedwongen is en evenmin dat de rusteloosheid van het hart waar Augustinus aan leed voor het rust in God vond, een geval van dwang was.³³⁸ We dienen volgens Helm het *non posse non peccare* zo op te vatten dat het niet gaat om een gedwongen keuze tussen alternatieven die goed of slecht kunnen zijn, maar omdat Calvijn principieel een intentionele lijn volgt, is het zo dat we geen

336 P. Helm, "Calvin and Bernard on Freedom and Necessity, a Reply to Brümmer", *Religious Studies*, 30, 1994, 457–465, 458.

337 Id., 459.

338 Id.

enkele daad vanuit een zuiver en goed motief kunnen doen; “until that nature is converted: the unconverted do not even want to have right motives.”³³⁹ De vrijheid volgens Calvijn bestaat in de vrijheid die God geeft en bestaat niet in een keuze tussen alternatieven.³⁴⁰ Het onderscheid dat Calvijn tussen noodzaak en dwang wil handhaven maakt dat “... it is possible that a person sins of necessity and yet willingly, and that divine grace is sufficient for perserverance.”³⁴¹ De gedachte dat een voldoende genade de vrijheid van de persoon wegneemt zou door Calvijn niet gedeeld worden: “For Calvin would reject Brümmer’s repeated conjunction that people are only indeterministically free if they are personal agents.”³⁴²

Helms conclusie is dan ook dat Calvijn zichzelf binnen het bestek van de *Institutie* niet tegenspreekt. Helm laat zien dat het *non posse non peccare* bij Calvijn niet wordt opgeheven door de kenmerkende deugdzaamheid waar mensen in alle tijden naar hebben gestreefd. Deze deugdzaamheid heeft een werking binnen het kader van een algemene genade die voorkomt dat de wereld tot totale chaos vervalt. Bij Helm is dit de metafysische vrijheid. We zagen al hoe Van Eck dit onder het hoofd van de *humanitas* voegde. Voor het *non posse non peccare* maakt deze deugdzaamheid, hoewel in zichzelf goed, niet uit, omdat de motieven van mensen nooit (geheel) goed kunnen zijn. Het accent dat Helm hier legt is verhelderend omdat anders de indruk kan ontstaan dat er zaken zijn die wij niet zouden kunnen kiezen omdat ze tot de categorie van voor God welgevallige daden behoren. Het *non posse non peccare* betekent niet dat de mens geen enkel goed kan doen, maar dat hij het nooit uit perfect zuiver en goede motieven kan doen. Anselmiaans gezegd: de wil kan de rechtheid niet zuiver om zichzelf bewaren. Een mens kan echter prima naar Gods gebod handelen voor zover dit deze mens zelf goed uitkomt. Met zulke goedheid zijn we praktisch wel, maar soteriologisch niet gebaat. Helm concludeert terecht dat Calvijn nergens in discontinuïteit is met zijn predestinatieleer.

In zijn reactie op Helm slaagt Brümmer er maar zeer gedeeltelijk in om de bezwaren van Helm te weerleggen. Hij gaat nader in op het intentionele karakter van de zonde bij Calvijn: wanneer twee mensen om uiteenlopende redenen dezelfde daad doen, dan geldt die daad voor Brümmer als twee onderscheiden daden. Wie de vluchtelingen helpt uit pure menslievendheid of ter ere Gods, doet een goede daad, wie hen helpt uit politieke motieven doet een verkeerde daad. Zo hebben we dan de libertaire vrijheid te kiezen tussen twee daden die naar de schijn één en dezelfde zijn: “It seems therefore that we are able in the state of sin, to choose freely between virtue and vice.” Naar mijn mening raakt dit de kern van het door Helm bedoelde probleem niet omdat dit in Calvijns beleid een onmogelijke keuze is. Vooral is het onwaarschijnlijk dat Calvijn niet heeft opgemerkt hoe een onkritisch gebruik van de kerkvaders hem in tegenspraak met zichzelf bracht. Wat we wel als resultaat van Brümmer’s onderneming mogen meenemen is het besef dat Calvijn niet met het scholastische verleden gebroken had, maar het nuttig maakte voor zijn theologie.

7.7 De Nederlandse Geloofsbelijdenis

We willen de geloofsbelijdenis betrekken bij het bespreken van de verdere ontwikkeling van het begrip vrij oordeelsvermogen in de Reformatie. We doen dit aan de hand van de Nederlandse Geloofsbelijdenis. De belijdenis is één van de zogenaamde drie formulieren van eenheid, samen met de Hei-

339 Id., 460.

340 Id., 461.

341 Id., 462.

342 Id., 463.

delbergse Catechismus en de Dordtse Leerregels. In protestantse kring werd nogal eens gevraagd instemming met deze geschriften te betuigen, in de praktijk is hun bekendheid niet groot meer. *De Nederlandse Geloofsbelijdenis* werd in 1561 in het Frans uitgegeven door Guido de Brès (1522–1567). De Nederlandse vertaling die hier wordt gebruikt is die van Boekencentrum uit 1983.

Zoals aan het einde van artikel 9 van de belijdenis geconcludeerd wordt, wil *De Nederlandse Geloofsbelijdenis* leren als voorafgaande belijdenissen: de apostolische belijdenis, die van Nicea en die van Athanasius, *De Nederlandse Geloofsbelijdenis* leert in artikel 12: God regeert de wereld overeenkomstig zijn eeuwige voorzienigheid, en artikel 13: er is geen toeval of lot, maar God regeert de wereld volgens zijn heilige wil zo “dat in de wereld niets geschiedt zonder zijn beschikking.” Hier is de belijdenis congruent met Calvijn. Wel kent de belijdenis het idee van de *permissio*, blijkens het einde van artikel 13: zonder Gods toelating kunnen duivel en vijanden ons niet schaden, zoals we tot onze troost mogen weten.

Wat het mensbeeld betreft leert *De Nederlandse Geloofsbelijdenis* in artikel 14 dat de mens oorspronkelijk “met zijn wil in alles overeen kon stemmen met de wil van God.” In artikel 14 wordt geleerd: “Zo heeft hij zijn gehele natuur bedorven. (...) Hij heeft daarvan niets overgehouden dan zwakke sporen die echter voldoende zijn om de mens iedere verontschuldiging te ontnemen.” In hetzelfde artikel wordt iedere gedachte aan een vrije wil verworpen: “Daarom verwerpen wij al wat men in strijd hiermee leert over de vrije wil van de mens, aangezien de mens niets anders is dan een slaaf der zonde en niets kan aannemen of het moet hem uit de hemel gegeven zijn.” De keuze van God om bepaalde mensen te redden is voor ons geheel verborgen en is onnaspeurlijk volgens artikel 16. Deze redding is niet op basis van het geloof, want het geloof is het gevolg van de redding, niet andersom. Met de rechtvaardiging door het geloof is daarom niet bedoeld: “(...) dat het geloof zelf ons rechtvaardigt, want het is maar een middel, waarmee wij Christus, onze gerechtigheid omhelzen.” (artikel 22). Het geloof mag niet een soort werk worden dat uit opportunisme wordt gedaan, want een opportunistisch geloof kan natuurlijk niet als een echt geloof gelden. In artikel 24 wordt ieder mogelijk geloofsopportunisme de pas afgesneden: men gelooft niet om er voordeel van te trekken, maar het is puur een genadegave.

In artikel 24 is sprake van een nieuwe vrijheid door de wedergeboorte die de Heilige Geest werkt en de oude mens tot een nieuwe mens maakt. Deze mens is vrij in anselmiaanse zin en niet langer een slaaf van de zonde. “Het doet hem leven in een nieuw leven en bevrijdt hem van de slavernij der zonde.” Vanuit deze nieuwe vrijheid doet de mens het goede zonder een andere bedoeling dan tot liefde voor God. In dit artikel wordt nog vermeld dat God toch goede werken beloont en zo zijn gaven door genade kroont; de *Nederlandse Geloofsbelijdenis* wil dus uitdrukkelijk in het augustijnse spoor gaan.

De Nederlandse Geloofsbelijdenis is congruent met Calvijn en deelt in het fundamentele inzicht van Gods bestuur in en over alles, met uitsluiting van toeval. We zagen al dat dit bestuur op praktisch vlak aan menselijke vrijheid alle ruimte geeft. Calvijn had geen sterk fysisch determinisme voor ogen en dat is in de belijdenis evenmin het geval. De hand van een man die zijn hoed afneemt wordt door God bestuurd, maar niet buiten de wil van de man om; die man moet echt zijn hand een signaal geven om deze groet te kunnen brengen. Of hij er goed of kwaad mee doet wordt niet bepaald door zijn wil, maar door Gods oordeel en hoger weten. De man met de hoed is dus vrij het hoofddekseel wel of niet te lichten, maar niet om goed of kwaad met deze handeling te doen. Omdat dat zo is, bepaalt God de bestemming van de man in geestelijke zin. Zelfs als God de man de gedachte ingeeft zijn hoed te lichten betekent dit niet dat de man het onvrijwillig doet. Waar het om gaat is dat de belijde-

nis in het spoor van Calvijn de uiteindelijke beoordeling helemaal aan God overlaat. Daarbij is er sprake van een zeer positieve en een zeer negatieve uitkomst, hetgeen schuurt tegen ons genuanceerde en begripvolle denken. God is in de beschrijving van *De Nederlandse Geloofsbelijdenis*: “Barmhartig, doordat hij diegenen uit dit verderf trekt en verlost die Hij in zijn eeuwige en onveranderlijke raad uit loutere goedheid verkoren heeft in Jezus Christus, onze Here, zonder in het minst te letten op hun werken. Rechtvaardig, doordat Hij de anderen laat in de val en het verderf, waarin zij zichzelf gestort hebben.” Die anderen zijn tot niets gedwongen en volharden uit eigen beweging in hun verkeerdheid.

De belijdenis is net als Calvijn consequent en laat de achterkant van de heilsmédaille zien. Met determinisme heeft dit alles niets te maken. Dat mensen van allerlei kunnen willen en dan allerlei keuzes kunnen maken wordt niet ontkend, het is echter God die alles beoordeelt. Dat het ons grote moeite kost om dergelijke teksten anders dan als een flagrante ontkenning van menselijke vrijheid te lezen, komt door onze vooronderstellingen die door de Verlichting zijn gevormd, terwijl de vorming van de opstellers een andere was en wij hen hierin niet meer begrijpen, zonder er een speciale studie van te maken. Een leeswijzer voor de moderne lezer zou hier op zijn plaats zijn.

We willen nog kort aandacht schenken aan de *Dordtse Leerregels*, met name aan het interessante artikel 16 uit hoofdstuk 1 en artikel 16 uit hoofdstuk 3/4.³⁴³ *De Dordtse Leerregels* stellen, eveneens in gemeenschap met Calvijn, dat God tevoren in een eeuwig besluit heeft bepaald dat sommigen gered worden uit de verloren mensen, dat zij daarmee tot zaligheid bestemd zijn en daarom in Jezus Christus zullen geloven (hoofdstuk 1, art. 6 en 7).³⁴⁴ Ook hier geldt: men wordt niet gered door te geloven. Dat zou geloofsopportunisme in de hand werken, maar men gelooft dat men ongetwijfeld gered is (hoofdstuk 3/4, art. 9).³⁴⁵ Wie geloven, hoeven aan hun redding niet te twifelen, of “moeten niet mismoedig worden” ook als het geloof nog niet als rotsvast wordt ervaren. Van onze ervaringen hebben de opstellers het heil niet afhankelijk willen maken (hoofdstuk 3/4, art. 16).³⁴⁶ In het laatste geval is het zaak de hoop niet te verliezen en “de middelen ijverig te blijven gebruiken.” We nemen aan dat met middelen woord en sacrament zijn bedoeld. In feite heeft dit betrekking op alle gelovigen en omdat niemand het voorafgaande besluit van God kan kennen, maar het evenmin kent, wordt de gelovige hier gevraagd mee te werken met de genade.

Wie de middelen niet gebruikt, God niet looft en het Woord niet ter harte neemt, toont zich ongelovig. Artikel 16 spreekt van hen die God en Christus vergeten en zich “geheel aan de zorgen van de wereld en aan de lusten van het vlees hebben overgegeven.” Zulke mensen moeten zich zorgen maken; voor hen is deze leer “met recht schrikwekkend.” Juist degenen die zich dit moesten aantrekken, zullen er niet de minste last van hebben. De leer van verkiezing en verwerping is een soort waarschuwingbord voor wie geheel de eigen gang wil gaan, maar de paradox is hier dat juist de mensen die deze waarschuwing betreft, die niet willen aannemen. Hun situatie is hopeloos, tenminste, zo eindigt Hoofdstuk 3/4, art. 16: “zolang zij zich niet met ernst tot God bekeren.”³⁴⁷ Wat hier in geen geval geleerd wordt, is dat inspanningen en de ingrijpende verandering in de levenshouding die iedereen nodig heeft zinloos zijn, omdat alles tevoren toch al vastligt.

343 “Het derde en vierde hoofdstuk van de leer. De verdorvenheid van de mens en zijn bekering tot God.” *De Nederlandse Belijdenisgeschriften*, 1984, 98.

344 *De Nederlandse Belijdenisgeschriften*, 81.

345 *De Nederlandse Belijdenisgeschriften*, 83.

346 *De Nederlandse Belijdenisgeschriften*, 85.

347 *De Nederlandse Belijdenisgeschriften*, 85.

We mogen op grond van de *Dordtse Leerregels* in de praktijk van het leven geen scheiding maken tussen wie geloven en wie niet geloven, want dit is een onderscheiding die gebruikt wordt om de situatie waarin ieder zich bevindt te verduidelijken, maar die zeker niet bedoeld is om er oordelen aan te ontlennen. In onze tijd en in onze westelijke wereld staan God en mens nog maar alleen op het theologische speelveld. God en mens zijn in dit moderne westerse denken geheel complementair, maar laten we niet vergeten dat dit lange tijd anders was. Bij Calvijn en in de belijdenisgeschriften speelt de duivel een rol. Terwijl onze aandacht zo sterk is gericht op de situatie van de mens, gaat het vaak om de strijd tegen de duivel via die mens. Sinds Anselmus leed de duivel aan theologisch functieverlies, hoewel zijn importantie in de volksverbeelding niet afnam en zelfs, zoals Van der Hoeven stelde, nog toenam. Anselmus leerde dat de duivel het ons door verleidingen wel moeilijk kan maken, maar dat wij die verleidingen principieel kunnen overwinnen. We hebben daar wel de hele kracht van ons vrij oordeelsvermogen voor in te schakelen.

In artikel 3 van hetzelfde hoofdstuk lijkt radicaal een streep te worden gezet door de gedachte aan menselijke aanknopingspunten: "Zij willen of kunnen niet terugkeren tot God, hun ontaarde natuur verbeteren of zichzelf hiertoe voorbereiden zonder de genade van de Heilige Geest, Die hen vernieuwt." Uiteraard wil de wil die voor het kwade koos, het goede niet. Evenmin kan de wil op eigen initiatief van richting veranderen of terugkeren naar zijn oorspronkelijke positie die het voor de keuze had. Dit geldt voor alle mensen na de zondeval. Nota bene: zij, de mensen kunnen het niet zonder de genade van de Heilige Geest. De mogelijkheid tot verandering is er wel, maar niet zo dat mensen daar de beschikking over hebben. De gedachte aan zelfverbetering wordt op een afstand gehouden; wanneer toch sprake van verbetering is, is dit het gevolg van Gods initiatief en werking en is dus vooral een kwestie van de goede volgorde.

Van Eck toonde al aan dat de mens bij Calvijn zeker niet niets is. In de *Dordtse Leerregels* ligt het niet anders; de gevallen mens kan zijn eigen redder niet zijn, maar dit betekent niet dat er in de mens niets positiefs zou zijn achtergebleven na de zondeval, al is men erg zuinig. In hoofdstuk 1, art. 4 wordt dit "het licht der natuur" genoemd: "Wel is de mens nog enig licht der natuur overgebleven."³⁴⁸ Bedoelt "Dordt" dat ons inzicht in natuurlijke zaken aanvankelijk groter was dan het nu is? Hoe dan ook, dit licht valt in de volgende facetten uiteen:

- Enige kennis van God (natuurlijke Godskennis)
- Kennis van de natuurlijke dingen (praktische kennis)
- Onderscheid tussen wat betamelijk en onbetamelijk is (ethisch besef)
- Het kunnen betrachten van deugd en uiterlijk goede zeden (maatschappelijk sociale vaardigheden en gedrag)

Dit zijn antropologische kenmerken waarover artikel 4 twee dingen opmerkt: ze zijn onvoldoende om "tot een zaligmakende kennis van God te komen en zich tot Hem te bekeren" en ze worden in natuurlijke en maatschappelijke zaken misbruikt. Mensen zullen hun verstand bijvoorbeeld gebruiken om anderen onrechtmatig te benadelen. Wat we in de opsomming niet tegenkomen is een vermogen het rechte omwille van het rechte alleen te bewaren, wanneer het zou worden teruggegeven.

Samen met "enig natuurlijk licht" beschikt de gevallen mens volgens artikel 5 ook over de wet die hier samenvalt met de Tien Geboden: "Wat geldt van het licht der natuur, geldt ook van de Wet der Tien geboden, die God door Mozes in het bijzonder aan de Joden heeft gegeven." Wat precies onze relatie met deze wet is, wordt hier niet duidelijk; de suggestie is dat deze niet op dezelfde wijze

348 *De Nederlandse Belijdenisgeschriften*, 92.

voor de joden als voor ons geldt. Wat de functie betreft is de wet slechts een aanklager die ons onze schuld voor ogen stelt:

Want de Wet legt wel de grootheid van de zonde bloot en overtuigt de mens steeds meer van zijn schuld, maar zijn verschaft geen geneesmiddel daartegen en schenkt geen kracht uit de ellende te geraken, en zo, door het vlees krachteloos geworden, laat zij de overtreders onder de vloek; om deze redenen kan de mens door de Wet de zaligmakende genade niet verkrijgen.

Zo wordt een lutherse tegenstelling tussen wet en evangelie geleerd. De wet, met name de tien geboden, worden niet tot het Woord van verzoening gerekend, maar ze bereiden er alleen op voor. Tegenover de ontoereikendheid van “het licht der natuur” en de wet van Mozes, staan volgens hoofdstuk 3/4, art. 6: de kracht van de Heilige Geest en het Woord van de bediening van de verzoening.³⁴⁹ *De Dordtse Leerregels* gaan ervan uit dat wij een vrije wil hebben, maar deze speelt geen rol in het proces van de zaligmaking. Aan de andere kant speelt de wil wel een rol, volgens hoofdstuk 3/4, art. 11 dat stelt dat door Woord en Geest hart en wil worden veranderd zodat zij een heel nieuwe richting vinden: “Hij schenkt de wil nieuwe hoedanigheden en de dode wil maakt Hij levend, de verkeerde goed, de onwillige gewillig, de weerspannige gehoorzaam.” Het gaat om een werking diep in hart en wil en niet er buitenom. De wil wordt niet uitgeschakeld, maar krijgt een nieuwe rol: “Hij beweegt en sterkt de wil zo, dat hij als een goede boom vruchten van goede werken kan voortbrengen.”

De Dordtse Leerregels willen de gedachte uitsluiten dat de wil van de mens de bekering bewerkt of er het initiatief toe neemt, maar vervolgens blijkt diezelfde wil toch een rol te spelen en als een veranderde wil het goede te bewerken. In hoofdstuk 3/4, art. 12: “Dit nu is de wedergeboorte, de vernieuwing, nieuwe schepping, opwekking uit de doden en levendmaking waarvan zo heerlijk in de Schrift gesproken wordt en die God zonder ons in ons werkt.” In hetzelfde art. 12 klinkt een reminiscentie aan Anselmus: de bedoelde werking is “niet zwakker of geringer van aard dan de schepping of de opwekking van de doden.”³⁵⁰ Er lijkt sprake te zijn van een “overrulen” van de wil als door een externe macht zoals Rogers die vreesde en beschreef: “De wil die nu vernieuwd is, wordt niet alleen door God gestuurd en bewogen, maar eenmaal door God in beweging gebracht, werkt hij ook zelf.”³⁵¹ De wil als wil wordt niet uitgeschakeld, maar wil nu wat het behoort te willen.

Een en ander komt terug in artikel 16 waarin wordt beschreven hoe de geschetste gang van zaken tot vrijheid van de wil leidt die meer is dan een uiterlijke vrijheid en waarbij het accent op de continuïteit van de persoon ligt. Een mens is door de val “niet opgehouden mens te zijn, begaafd met verstand en wil, en eveneens de zonde, die het gehele menselijke geslacht heeft doordrongen, de natuur van de mens niet heeft weggenomen, maar wel verdorven en geestelijk heeft gedood, werkt ook deze genade der goddelijke wedergeboorte in de mensen niet alsof zij dingen waren; zij vernietigt de wil en zijn eigenschappen niet, maar maakt hem geestelijk levend, heelt hem, verbetert hem en buigt hem op tegelijk krachtige en tedere wijze.” Als dan de Geest van God de overhand krijgt is daarin: “de waarachtige geestelijke vernieuwing en vrijheid van onze wil gelegen.”³⁵²

In een dergelijke conversie gaat het er altijd om de continuïteit niet ten onder te laten gaan in het veranderingsproces. De natuurlijke vrijheid dient daarbij te worden gerespecteerd, evenals de wil

349 *De Nederlandse Belijdenisgeschriften*, 99.

350 *De Nederlandse Belijdenisgeschriften*, 102.

351 Id.

352 *De Nederlandse Belijdenisgeschriften*, art. 16, 103.

die dan wel in zijn keuze als verdorven wordt gezien, maar die daarom nog niet ontbonden wordt. De continuïteit vraagt dat de *usus* van de wil verlaten wordt, maar als instrument zal de wil bewaard blijven en eerst dan tot zijn recht komen. Anselmus verbond deze continuïteit met het vrije oordeelsvermogen; een combinatie van ratio en wil. Daar het dit vermogen aan rechtheid ontbrak kon het zich pas realiseren door de tweede genade. Het initiatief ligt ook wat hem betreft bij God en de teruggave van de rechtheid noemt hij een groter wonder dan het herleven van een dode; een sterk overeenkomstige benadering als van de latere Dordtse Leerregels. Al noemen *De Dordtse Leerregels* het vrij oordeelsvermogen niet; in wil en verstand is de continuïteit gegarandeerd. Ze mogen verdorven, dood en noem het maar op zijn, niettemin worden wil en verstand gerestaureerd, waarna ze pas werkelijk in vrijheid kunnen functioneren. In artikel 17 wordt trouwens gesteld dat God; “ons natuurlijk leven voortbrengt en in stand houdt.”³⁵³

Wat nu is de constante die we bij Calvijn, de *Nederlandse Geloofsbelijdenis* en de *Dordtse Leerregels* vinden? Onze bronnen delen de nadruk die zij op de schuld en de onmacht van de mens leggen en in de afwijzing van het idee dat er in de mens aanknopingspunten voor vergeving en verlossing zouden zijn. Vervolgens blijkt de genade bij de uitwerking van het verlossingsprogramma toch wel aan te sluiten bij de natuurlijke hoedanigheden die dan ook als zodanig blijven bestaan, maar die nu ten goede worden aangewend. Ze krijgen dan alsnog een functie bij de tenuitvoerlegging van het verlorene leven. Bij Anselmus ligt de nadruk vanaf het begin meer op het blijvende positieve beginsel van het vrij oordeelsvermogen. Daarom geldt van meet af aan dat de mens eerder vrije dan slaaf van de zonde is. We eindigen met de conclusie dat de twee benaderingen daarin niet identiek zijn, maar dat zij uiteindelijk evenmin incompatibel zijn.

Naast de officieel in Dordrecht vastgestelde leer, zijn er andere geluiden geweest. Ze zijn echter schaars en moeilijk te vinden want: “De gereformeerde kerk in de Nederlanden heeft, in tegenstelling tot de Britse eilanden nauwelijks eigen catechismi voortgebracht.”³⁵⁴ Een catechismus waaruit een meer Bijbels-humanistische geest zou spreken, beschrijft Mirjam van Veen in haar artikel: “De Goudse catechismus”. Ze beschrijft hoe de *Heidelbergse catechismus* door de meerdere vergaderingen van de kerk als geldend werd doorgedrukt en steeds werd voorgesteld als de algemeen geldende, ook al was dit niet conform de werkelijkheid³⁵⁵. De *Goudse catechismus* van 1607³⁵⁶ heeft van meet af aan veel weerstand opgeroepen. De werking ervan bleef beperkt tot de stad Gouda die een eigen liberale kerkelijke koers wilde varen en is politiek geïnspireerd.

Een tweede lokaal gebleven initiatief is *Der Leken Wechwyser* van Joan Gerritz. Versteeghe (1519–1570). Henk Vreekamp beschrijft in *Zwijgen bij volle maan, leven en werk van Johan Gerritzoon Versteeghe* de eerste gereformeerde pastor van de Veluwe en auteur van *Der Leken Wechwyser*. Deze catechismus wordt door Vreekamp eclecticisch genoemd en zou de latere toets van rechtzinnigheid niet meer hebben kunnen doorstaan.³⁵⁷ Het boek werd in 1554 gepubliceerd onder pseudoniem: Joan Athanasius Veluanus. Met betrekking tot ons onderwerp schrijft H. Vreekamp:

Athanasius (Veluanus, KW) gelooft dat in de gevallen mens een kleine vrije wil is overgebleven die zich naar God kan toewenden of zich van Hem kan afkeren. De Heilige Geest rekt ons tot de Vader in twee fasen, namelijk in de verlichting van ons verstand en in de buiging

353 *De Nederlandse Belijdenisgeschriften*, 103.

354 A. Huijgen e.a. (red.), *Handboek Heidelbergse Catechismus*, Kok, Kampen, 2013, 3.2.4.

355 M.G.K. van Veen, “De Goudse Catechismus”, *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 60.3, 2006, 193.

356 Ibid.

357 H. Vreekamp, *Zwijgen bij volle maan*, Boekencentrum, Zoetermeer, 2003, 48–67.

van de wil. In beiderlei trekken kunnen wij toestemmen of tegenstaan. Athanasius leerde deze kleine vrije wil omdat de predestinatieleer in de geest van Augustinus op hem als een stoïcijnse noodlotsleer overkomt. De onmacht van de zondaar mag niet tekort doen aan het genadewerk van God. In de prediking wordt ons het heil aangeboden en wij kunnen met ons verstand enigszins vaststellen dat ons iets goeds aangeboden wordt en ook onze wil kunnen we enigszins richten op nader onderwijs.³⁵⁸

7.8 Klassiek gereformeerde scholastici

Het woord scholastiek heeft niet altijd een positieve klank gehad en is door Adolf Schlatter aldus weggezet: "...so wird nur noch gesprochen, aber nicht mehr gedacht und ein bloss scheinbares Denken entsteht, das nur noch aus Worten besteht. Dann schafft die Gesellschaft sich den Schwätzer und Rhetor und auf wissenschaftentlicher Stufe den Scholastiker."³⁵⁹ Inmiddels is een herwaardering van de scholastiek en een bewustzijn van de reformatoische wortels in de middeleeuwse scholastiek reëler. In Nederland hebben de Utrechtse theologen Antonie Vos Jaczn en Willem van Asselt sterk aan deze herwaardering bijgedragen. De klassiek gereformeerde scholastiek die zich uit de middeleeuwse scholastiek ontwikkelde, wordt niet langer als een breuk met de oorspronkelijke bedoelingen van de reformatoren beleefd – de discontinuïteitstheorie – als een gevaar en afwijking waarbij het verstand over het geloof zou kunnen gaan heersen. Het is gebleken hoe er in de Reformatie voeling met de middeleeuwse scholastiek bleef, zodat zelfs gesproken wordt van een eigen klassiek gereformeerde scholastiek. Aanzetten tot deze ontwikkeling vinden we al bij Calvijn, maar de klassiek gereformeerde scholastiek situeren we vanaf de helft van de zeventiende eeuw tot het einde van de achttiende. Een mooi voorbeeld biedt Peter Hoek in zijn studie: "Melchior Leyendecker (1642–1721). Een onderzoek naar de structuur van de theologie van een gereformeerd scholasticus." In dit proefschrift wijst Hoek op de invloed van Duns Scotus op de theologie van Leyendecker, die zelf een leerling van zowel Gisbertus Voetius als Johannes Coccejus was.³⁶⁰

Willem van Asselt, Martijn Bac en Dolf te Velde hebben in de bundel *Reformed Thought on Freedom* een poging gedaan om een minder bekende kant van de vroege reformatoische theologie voor het voetlicht te brengen.³⁶¹ Sommige resultaten zijn relevant en de moeite waard hier te vermelden. In de gereformeerde academische theologie werd de scholastische traditie opgenomen en voortgezet. Genève en Heidelberg zijn belangrijke centra voor deze academische theologie, met een uitwaai-ering naar ons land, met name Leiden. Een belangrijke beweegreden van de gereformeerde scholastiek was de wens de gereformeerde geloofsleer te verdedigen tegen beschuldigingen van verschillende kanten. De kritiek, die in wezen nooit is opgehouden, richtte zich op de gevolgen van de grote nadruk die de Reformatie legt op het *sola gratia*, waarbij voor menselijke inbreng geen ruimte lijkt te zijn. Het zou in het gereformeerd belijden gaan om een leer van determinisme die aanzet tot fatalisme en die aan God een onbegrijpelijke willekeur toeschrijft. Wij kennen deze kritiek in ons land tegenwoordig vooral via literaire uitingen, waarin juist deze kritiek wordt gethematiseerd. In de zestiende eeuw was deze kritiek echter al bekend. De grote nadruk van de Reformatie op de uiteindelij-

358 Vreekamp, 63–64.

359 A. Schlatter, *Das christliche Dogma*, Calwer Verlag, Stuttgart, 3. Auflage 1977, 66.

360 P.C. Hoek, *Melchior Leyendecker*, VU University Press, Amsterdam, 2013.

361 Willem J. van Asselt, J. Martin Bac en Roelf te Velde, *Reformed Thought on Freedom, the Concept of Free Choice in Early Modern Reformed Theology*, Baker, Grand Rapids, MI, 2010.

ke bestemming van de mens en op de soevereiniteit van God gaven ook aanleiding tot deze kritiek. De aanvallen kwamen zowel van rooms-katholieke zijde als vanuit het protestantisme zelf. Jezuïeten, Socianen³⁶² en Remonstranten schreven de Reformatie nogal eens een Stoïcijns fatalisme toe, lezen we in Van Asselts inleiding. Er moest daarom een academische verantwoording komen die de beschuldigingen kon weerleggen. De academische gereformeerde scholastiek stond voor de taak uit te leggen hoe Gods soevereiniteit zich verhoudt tot menselijke vrijheid volgens de gereformeerde leer. Die kritische functie zal de academische scholastiek niet alleen naar buiten, maar ook naar binnen hebben gehad.

In *Reformed Thought on Freedom* worden verschillende geleerden genoemd die hun invloed uitoefenden op studenten te Genève, Heidelberg en Leiden. Een van hen is bijvoorbeeld Girolamo Zanchi (1516–1590) die het *liberum arbitrium* volgens Van Asselt c.s. weer als onderwerp van studie introduceerde en behandelde en daarbij aansluit bij de middeleeuwse scholastiek. In navolging van Bernard van Clairvaux onderscheidt hij drie niveaus van vrijheid: de vrijheid voor de val, de vrijheid na de val en de vrijheid in staat van genade, na de val. Hij onderzoekt de betekenis en de waarde van het *liberum arbitrium* als een positief gegeven na de zondeval. De auteurs van *Reformed Thought on Freedom* vinden dit opmerkelijk: “Given Luther’s fierce attack on the doctrine of the free will (*De servo arbitrio*), it could be considered betrayal of the Reformation to allow it a positive place again. Furthermore, Calvin in his *Institutes* is rather negative on free will.”³⁶³ We hebben echter al gezien dat dit oordeel met betrekking tot Calvijn maar voor een deel terecht is: Calvijn erkent wel het voortbestaan van wil en verstand en daarmee van een zekere vrijheid; we zijn niet gedwongen te zondigen en kunnen uit onszelf het goede niet doen, maar wel onderscheid tussen de twee maken, tenslotte is het God die ons soeverein beoordeelt. Calvijn is in het algemeen niet erg geporteerd voor een vrije wil omdat de mens daar al snel teveel van verwacht; het gaat niet om een ontkenning, maar om voorzichtigheid.

Zanchi komt naar aanleiding van onderscheidingen die hij bij Bernard van Clairvaux vindt, tot deze indeling in paren van vrijheden:

- Vrijheid van noodzaak (*libertas a necessitate*) – vrijheid van de natuur (*libertas naturae*)
- Vrijheid van zonde (*libertas a peccato*) – vrijheid van genade (*libertas gratiae*)
- Vrijheid van ellende (*libertas a miseria*) – vrijheid van glorie (*libertas gloriae*).

Het is niet gemakkelijk uit te maken hoe dit schema geïnterpreteerd moet worden. In dit eenvoudige schema van Zanchi betekent vrijheid kennelijk dat er iets ontbreekt: Adam was zonder noodzaak, zonder zonde en zonder ellende. Na de zondeval verliest de mens de laatste twee vrijheden, maar behoudt hij de eerste.³⁶⁴ Verder is het schema niet verhelderend; welke relatie ziet Zanchi tussen de twee delen van de begrippenparen? Die relatie lijkt niet steeds dezelfde te zijn. De vrijheid van de natuur betreft de menselijke natuur die we altijd behouden. Maar natuur is ook met noodzaak verbonden: denk aan het voorbeeld van Anselmus: een paard is in zijn neigingen onderworpen aan de natuur. De twee delen kunnen het best zo worden opgevat dat wij aan de noodzaak van de natuur ontheven zijn, ook na de zondeval. Dit is een antropologische notie.

Vrijheid van zonde is: de zonde ontbreekt, er is geen sprake van zonde. Deze vrijheid bezat Adam wel, maar bezitten wij niet. Hoe is de relatie met het complement: vrij van genade? Omdat we

362 Volgelingen van Faustus Sozzini (1539–1604), een Pools bijbelonderzoeker die de Drie-eenheid verwierp en Jezus slechts als moreel voorbeeld zag.

363 Van Asselt, *Reformed Thought*, 93.

364 Van Asselt, *Reformed Thought*, 83.

wel niet vrij zullen zijn omdat de genade ontbreekt, is de bedoeling kennelijk: vrijheid door genade. Door genade zijn we vrij van zonde. De vrijheid van genade, *libertas gratiae*, lijkt opgevat te moeten worden als: vrijheid door genade; wie vrij is van zonde is dat door genade. Dit is een soteriologische notie. Het derde begrippenpaar vormt weer een tegenstelling: waar ellende is, is geen sprake van glorie. Vrij van ellende zijn betekent echter niet onmiddellijk glorieus zijn. Evenmin is vol te houden dat men in de vrijheid van de glorieuze situatie, steeds vrij is van ellende. We hoeven maar aan Paulus te denken. Kortom: het eerste begrippenpaar is gelijkwaardig, het tweede en derde vormen een tegenstelling. Het gebruik en de betekenis van de genitivus is divers. Het schema is naar mijn mening niet verhelderend, maar het is een voorbeeld hoe men in de academische theologie bezig was om de problematieken in schema te brengen. Zo worden door Van Asselt c.s. een heel aantal geleerden besproken die samen een academische scholastische traditie hebben gevestigd in Genève, Heidelberg en in ons land. Het is opvallend dat in de eerste helft van de zeventiende eeuw er nog altijd een theologisch debat over confessionele scheidingen heen plaatsvond; men las en verwerkte auteurs als Louis de Molina en volgde diens controverse met onder meer de Jezuïeten.³⁶⁵

We mogen het zo samenvatten: in de verdere ontwikkeling van de gereformeerde scholastiek bleef de vraag naar de menselijke vrijheid de theologen bezig houden. De vragen waren interconfessioneel en bij de ontwikkelingen van oplossingen ging men wezenlijk steeds weer terug op het compatibilisme van Augustinus en kwam men tot een stellingname tegen een autonoom vrijheidsdenken dat ooit door de pagane filosofie, later door de Verlichting naar voren werd gebracht.

Wat de Reformatie afwees is een autonoom libertair vrijheidsbegrip dat creatuurlijke afhankelijkheid van, of goddelijke leiding in het menselijk handelen afwijst, aldus *Reformed Thought on Freedom* in de inleiding.³⁶⁶ We zien deze trek bij de bespreking van Rogers; een libertaire vrijheidstheorie kan maar moeilijk een plaats aan Gods hulp of leiding geven: "In this sense, divine willing must exclude human freedom."³⁶⁷ Het gesprek met deze moderniteit begint al in de periode van de klassiek gereformeerde scholastiek en zet zich in onze tijd voort. Vandaar dat er sprake is van een hernieuwde belangstelling voor deze periode die lang in de schaduw van de baanbrekende reformatoren zelf stond.

Terwijl er in het reformatorische denken veel aandacht is geweest voor de situatie voor en na de zondeval, is er vaak minder aandacht geweest voor de situatie van de mens en zijn vrijheid na de bekering als het gevolg van Gods bijzondere genade. De belijdenisgeschriften zeggen er toch wel een paar mooie dingen over. In paragraaf 4.5.4 van *Reformed Thought* komt de visie van Gomarus op de situatie na de bekering aan de orde. De zonde blijft een treurige rol spelen, we zijn en blijven "simul justus et peccator" tot het einde. Toch is er ook sprake van verandering, van een wending in de goede richting:

For we have seen that, strictly speaking, freedom was never lost in all senses. Gomarus specifically means to address the return of the proper object of the will, without which a person can only will bad things. With the return of the proper object of the will, what Calvin and many others called "Christian freedom" comes into the picture. Christian freedom is precisely the proper functioning of free choice concerning the good object, or the beginning of the restoration of freedom of goal.

³⁶⁵ Van Asselt, *Reformed Thought*, 154.

³⁶⁶ Van Asselt, *Reformed Thought*, 15. "First, the contemporary notion of freedom in an autonomous, libertarian sense, does not allow any creational dependence or divine guidance in human acting."

³⁶⁷ Ibid.

Een en ander is geheel conform de anselmiaanse beschrijving: door de tweede genade geeft God aan de zondaar met zijn geblokkeerd vermogen van het oordeelsvermogen het object van de rechtheid terug. Samen met het object van de rechtheid kan het oordeelsvermogen weer doen waar het voor bestemd is en is het opnieuw een vrij oordeelsvermogen.

7.9 Karl Barths afwijzing van het vrij oordeelsvermogen

Vervolgens nemen we de stap naar Karl Barth, opnieuw een grote stap. De reden voor deze stap naar de toch al zo ruim met studieuze aandacht bedeelde theoloog is zijn nadrukkelijk beleden aansluiting bij de middeleeuwse scholastiek, bij de methode van Anselmus en zijn afwijzing van het *liberum arbitrium*. Deze aansluiting en afwijzing lijken op het eerste gezicht met elkaar in tegenspraak. Het gaat in deze paragraaf om de vraag of dit inderdaad een tegenspraak is. Karl Barth gaf namelijk ondanks zijn afwijzing van het *liberum arbitrium* wel ruimte voor een vrijheid in de relatie tussen mens en God, meer expliciet het menselijke vermogen in die relatie positief te antwoorden en op Gods handelen te reageren. Dan rijst de vraag waarom hij het *liberum arbitrium* zo stellig afwees. Eerst wat betreft zijn aansluiting. Al in het voorwoord van de *Kirchliche Dogmatik* geeft Barth blijk van zijn aansluiting bij de methode van de middeleeuwse scholastiek: “Ich finde mich geschichtlich, formal und sachlich auf den Wegen der Scholastik. Scheine doch die Kirchengeschichte für mich nicht erst mit dem Jahre 1517 anzufangen. Sei ich doch in der Lage, Anselm und Thomas auch ohne Zeichen des Abscheus zu zitieren.”³⁶⁸

Met deze aansluiting neemt Barth afstand van de in zijn eigen tijd geldende veronderstelde discontinuïteit tussen scholastiek en Reformatie. Barth kiest voor de positie van de betrokkene in de kring van de openbaring, waarin hij zich als onderzoeker van meet af aan op het spel zet bij het gebeuren tussen God en mensen. Hij vraagt als een gelovige naar de dingen van het geloof; het *fides quaerens intellectum* van Anselmus. Barth had al voor de conceptie van de *Kirchliche Dogmatik* belangstelling voor de benadering van Anselmus. In 1931 verscheen *Fides quaerens intellectum*, een studie over het *Proslogion*, met als ondertitel: “Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms.”³⁶⁹ Inhoudelijk hoeft dit vroege werk ons niet bezig te houden; wat we ervan willen meenemen is dat Barth zich methodisch verplicht weet aan Anselmus door aan het geopenbaarde geloof de prioriteit te geven in het onderzoek naar datzelfde geloof. Nota bene: het is het geloof dat inzicht zoekt, niet het ongelooft en het scepticisme zijn uitgangspunt. De intensieve omgang met Anselmus heeft bij Barth een koerswijziging teweeggebracht: het in 1927 uitgebrachte eerste deel van een christelijke dogmatiek heeft hij naar aanleiding van deze studie omgewerkt op basis van colleges in het jaar 1931/2, waarna de conceptie van de *Kirchliche Dogmatik* zoals wij die nu kennen eerst op gang kwam.³⁷⁰

Wat betreft de afwijzing van het *liberum arbitrium*: Barth merkt met spijt op dat twintig jaar na Luthers dood diens uitsluiting van het *liberum arbitrium* alweer door de lutheranen werd verlaten. Matthias Flacius (1520–1575) vormde een gunstige uitzondering door te stellen dat de zonde geen *accidens*, maar een menselijke *substantie* moet zijn, dus substantieel, tot het wezen behorend. Hiermee kan niet bedoeld zijn dat de zonde tot de menselijke natuur behoort, wat Calvijn bestreed. Maar

368 K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, EVZ, Zollikon–Zürich, 1964, I/1, ix. Hierna: KD.

369 K. Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*, EVZ, Zollikon–Zürich, 2e druk 1958.

370 K. Blei, “Karl Barth’s interpretatie van Anselmus’ godsbewijs”, *In de waagschaal*, jaargang 40, 3. <https://www.karlbart.nl/blei-anselmusgodsbewijs/3/>.

sinds de zondeval is de zonde onontkoombaar en wat betreft de uitwerking substantieel. Het bederf van de mens is voor Barth radicaal en totaal. Bij dit belangrijke punt aangeland moeten we twee iets langere citaten weergeven:

Der Mensch selbst ist Sünder. Er selbst ist als solcher von Gott erkannt und verworfen. Sich selbst hat er als solchen zu bekennen. Er selbst als solcher bedarf der Versöhnung mit Gott. Ihm selbst als solchem ist sie in Jesus Christus in göttlicher Freiheit geschenkt worden. Ein *liberum arbitrium* als neutrale Drehscheibe bzw. als *modicum boni in homine adhuc reliquum* jenseits des sündigen Menschen, wie die Gegner des Flacius es vertreten wollten, is durch seine These allerdings ausgeschlossen.³⁷¹

Man tat es, indem man hinsichtlich des von der Sünde zu unterscheidenden menschlichen Wesens nun doch wieder in die Schule der antiken Philosophie ging. Es konnte nicht ausbleiben, das die Vorstellung von der neutralen Drehscheibe des *liberum arbitrium*, daß der Semipelagianismus und Pelagianismus, den noch die Konkordienformel gewaltig und streng genug abzuwehren entschlossen war, durch die so geöffnete Türe doch wieder in die protestantische Theologie einziehen konnte und schliesslich mußte.³⁷²

Het *liberum arbitrium* waarvan Barth spreekt, noemt hij een neutrale draaischijf en een goed restant dat in de mens overbleef na de zondeval. Bij het beeld van de draaischijf denken we het beste aan de draaischijf die destijds in het spoorwegbedrijf bekend was en waarmee locomotieven in de tegengestelde richting op het spoor werden gezet. Het is dus een verwijzing naar de mogelijkheid een richting te kiezen. Deze keuze vindt plaats vanuit een neutraal uitgangspunt. De mens zou zich in een neutrale positie bevinden om tussen goed en kwaad of tussen zondigen en niet zondigen een keuze te maken. De mens staat in dit beeld in het midden, als het ware op een vluchtheuvel. Het is duidelijk dat Barth zich hier niet bij kan aansluiten en deze gedachte beoordeelt als een fout van de rooms-katholieke leer van de *analogia entis*; een veronderstelde overeenkomst tussen de natuur van God en van de geschapen wereld. Barth volgt echter de reformatorische, meer radicale opvatting van de betekenis van de zondeval; die heeft zo goed als niets overgelaten van het oorspronkelijke *imago Dei* en heeft zeker ook ons beoordelingsvermogen negatief beïnvloed. We worden eerder heen en weer geslingerd dan dat we onszelf rustig en welbewust op het goede, of bij vergissing op het verkeerde spoor zetten. Barth ziet de oorzaak voor dit heen en weer geslingerd worden in het misverstaan van onze situatie en een ontkenning van onze fundamentele afhankelijkheid van Gods hulp en genade. Vandaar dat hij een overeenkomst in de vorm van een mogelijke keuze buiten de zonde om stellig afwijst: "Ich halte die analogia entis für die Erfindung des Antichrist und denke, dass man ihretwegen nicht katholisch werden kann. Wobei ich mir zugleich erlaube, alle anderen Gründe, die man haben kann, nicht katholisch zu werden, für kurzsichtig und unernsthaft zu halten."³⁷³

Het vermogen een keuze tussen goed en kwaad te maken als in een storingsvrije ruimte is ons zeker niet gegeven. We moeten hier ook aan de woelige tijd van de dertiger jaren in Duitsland denken waarin mensen enerzijds in wanhoop verzinken en anderzijds in het vehemente nationalisme worden meegesleept. Het mensbeeld is hier niet meer dat van de Verlichting. Mensen kunnen hun onvol-

371 K. Barth, KD, III/2, 2. 30. "*modicum boni in homine adhuc reliquum*": enig goed dat in de mens achterbleef. Matthias Flacius was een jongere tijdgenoot en leerling van Luther en Melanchthon.

372 Barth, KD, III/2, 2. 32.

373 Barth, KD, I/1, viii–ix.

komenheden niet overwinnen door de voorrang aan de rede te geven, want het bederf zit veel dieper dan in deze optimistische visie gedacht. Op dit punt vindt Barth aansluiting bij de Bijbelse mensvisie en bij de verwoording ervan in de Reformatie: een vrije keuze is de mens uit handen geslagen, we zijn in een situatie beland waarin we het niet echt goed meer kunnen doen. Het blijkt dus dat Barth een bepaald beeld heeft van het *liberum arbitrium*. Dat beeld is niet anselmiaans, het is eerder het *liberum arbitrium* van de vrije keuze tussen goed en kwaad dat hij afwijst. Die keuzemogelijkheid ontzegt Barth de mens; er is in de gevallen mens niet een ruimte bewaard gebleven waarin men ongestoord door de zonde een keuze voor het goede kan maken.

Niet alleen kan een dergelijke keuzevrijheid op grond van de Schrift niet worden aangenomen, zij dient te worden afgewezen en Barth gaat hiertoe dan ook, in het spoor van Luther, over. De mens kan zichzelf niet vergeven, rechtvaardigen of zich daartoe toerusten of zich erop voorbereiden. Zolang we menen onze rechtvaardiging zelf in gang te kunnen zetten, weten we niet wie God is, hoe we in hem een Heiland hebben en wat zonde is, aldus Barth. “Es ist also wohl wahr: die Lehre von *liberum arbitrium* des sündigen Menschen ist ein Spottgebilde, das in alle Winde verwehen muss, wenn es von der Erkenntnis der Güte Gottes auch nur von ferne berührt wird.”³⁷⁴

7.10 De terugkeer van het vrij oordeelsvermogen bij Barth

In de mens zelf, zoals hij is zolang hij buiten het heil in Jezus Christus staat, is geen aanknopingspunt voor hoop en redding te vinden, volgens Barth: hoop en redding moeten helemaal van Gods kant komen. Alleen het Woord kan hier verandering brengen. Denken we nog even terug aan het waarschuwingbord dat de leer van verkiezing en verwerping wil zijn; deze leer is volgens “Dordt” schrikwekkend, maar zij zal pas als zodanig worden onderkend door de betrokkenen wanneer de betekenis is opgehelderd: dan schrikt de betrokkene. Een hevige schrik is vaak het startpunt van een levensverandering; we hebben de hevige prikkel van de schrik nodig om tot de veranderende bekering te komen. Vanaf dat moment mag er anders over de mens worden gesproken en dat doet Barth dan ook. Hij wil conform zijn theologische uitgangspunt de mens niet langer vanuit zijn natuurlijke situatie beschouwen, maar vanuit zijn teleologische situatie en vanuit Jezus Christus. Eenvoudig gezegd: van de mens zoals deze wordt aangetroffen heeft Barth geen enkele positieve verwachting. Maar van de mens zoals deze steeds meer zal worden en straks definitief zal zijn, namelijk gelijk aan Jezus Christus, heeft Barth wel een zeer positieve verwachting. Barth kent dus een antropologie die door het trieste verleden wordt bepaald, wat hij herkent in het Darwinisme, en een toekomstgerichte antropologie die door Christus wordt bepaald.

Barth heeft de toegang tot een vrij oordeelsvermogen in de op het verleden gerichte antropologie gesloten, maar biedt er vervolgens ruimte voor: als de Heer aan de deur klopt, kunnen we antwoorden en opendoen. We kunnen en doen dit in de ethiek. Zo komt er bij Barth toch een soort vrij oordeelsvermogen binnen. Het startpunt is weer de antropologie: anders dan in de door hem als duister bestempelde negentiende eeuw, toen het antropologische vraagstuk bepaald werd door het Darwinisme en het slappe verweer ertegen,³⁷⁵ moeten we ons de antropologische vragen niet door tegenstanders laten stellen, maar dienen wij een eigen invalshoek te kiezen. Deze door Barth beoogde invalshoek is christologisch bepaald. Zoals Barth het in een preek voor gevangenen zei, gaat het erom

374 Barth, KD, III/2, 43.

375 Barth, KD, III/2, 2, 93. Barth benadrukt de kloof tussen mens en dier en weerlegt de afstammingstheorie in: “Phänomene des Menschlichen.”

dat we de vrijspraak en belofte in Christus vanaf nu volledig voor ons laten gelden: “Die Türe unseres Gefängnisses ist offen, auch wenn wir sonderbarerweise nicht hinausgehen.”³⁷⁶ Hier is een duidelijke overeenkomst met Anselmus: dat we in geen enkel opzicht verhinderd zijn het goede te doen en daarom eerder vrije dan slaaf zijn.³⁷⁷ Vanaf het moment dat de mens de rechtheid opnieuw ontvangt is er geen reden terug te keren naar onvrijheid. De mens wordt niet door zijn keuze maar door de genade in de vrijheid geplaatst: “...dann kann diese sich entscheidend nur auf unser Wollen, Verhalten und Handeln beziehen, es kann dann die andere Betrachtungsweise, die wir hier zu berücksichtigen haben, nur die unserer praktischen Vernunft, nur die der Ethik sein.”

Het moment van de genade is het moment dat de deur naar echte vrijheid voor ons opengaat. Iemand heeft ongemerkt de sleutel omgedraaid. Vanaf dat moment worden we met ons hele wezen en dus ook met ons willen ingeschakeld. Tevoren is de wil niet vrij, maar vanaf dat moment wel en hecht deze zich aan het goede en rechte. Door het willen schakel ik mijzelf in en leef ik mijn leven als gave en opgave, zegt Barth. Ik erken het, zeg er “ja” tegen. Met onze onvervreemdbare gave is ook onze levensopdracht gegeven. We zijn in de ethiek zelf aan het woord. Dit wordt nog duidelijker waar Barth vrijheid en ethiek met elkaar verbindt: “Wann wäre unsere Existenz bloss sinnlich wahrnehmbarer Vorgang und nicht auch freies Ereignis: unsere Lebenstat, in der wir uns naturwissenschaftlich ganz unanschaulich, ethisch aber ganz anschaulich sind?”³⁷⁸ In ons ethisch bepaalde willen waarmee we ons als subject in de wereld stellen en waarin we te herkennen zijn in onze menselijke vrijheid ligt dus onze identiteit. Het geheim van het willen en niet willen gaat bij Barth terug op de bepaaldheid door Gods woord als voorafgaand aan onze zelfbeschikking die gehoorzaamheid of ongehoorzaamheid kan zijn. God is niet in staat mij iets te geven indien ik het niet wil ontvangen, maar God is zeker in staat mij te geven en mij door Zijn woord te overtuigen dat ik iets wil ontvangen en het mij vervolgens te geven. Zo doet Gods keuze voor de mens aan diens vrijheid niet tekort; niemand wordt tegen zijn wil behouden: “Daß er ein Begehrender und Wollender ist, das ist in den biblischen Texten darum wichtig, weil Gott mit ihm handelt, weil darin auch seine Handlungsfähigkeit vorausgesetzt ist. Der Mensch soll und kann sich für Gott entscheiden.”³⁷⁹

Het gaat voortaan om het handelen in de vernieuwde existentie. De handelingsbekwaamheid van de mens bestaat voor Barth uit de mogelijkheid begerend en willend in te stemmen met Gods wil. In ons zijn als begerend en willend wezen ligt die positieve mogelijkheid van een “ja” ondanks het “nee” van de zondeval. Door Christus kan de mens wel degelijk kiezen en mag daartoe opgeroepen worden. Zo handelt God in ons handelen. Zijn wil gaat aan de onze vooraf, maar schakelt deze niet uit. Op de erkenning van onze bepaaldheid door Gods woord volgt niet de ontkenning van onze vrijheid van handelen. De vrijheid in ons handelen is steeds met ons willen verbonden. Het vrije handelen en het willen kunnen niet van elkaar gescheiden worden: “Reines Wollen ist tatsächlich eine unvollziehbare Bewegung, kann mit Tätigkeit nichts zu tun haben. Er vollzieht, indem er als Mensch und also als Person existiert, immer auch diesen Akt: sein eigenes Tun.”³⁸⁰ Als we Barth begrijpen,

376 K. Barth, *Den Gefangenen Befreiung*, 35.

377 *De libertate arbitrii*, Schmitt I, 224. De mens is altijd vrij omdat hij het vermogen de rechtheid te bewaren bezit, zegt Anselmus hier.

378 Barth, KD, III/2, 2, 108. De natuurwetenschappelijke antropologie schiet volgens Barth tekort, omdat de mens in zijn existen-
tere de kaders van de zinnelijke waarneming steeds doorbreekt. Als subject is de mens daarom niet bepaald door de voorafgaande feiten.

379 Barth, KD, III/2, 4, 491. *Cursivering K.W.*

380 Barth, KD, III/2, 4, 488. Barth stelt hier dat wij van het dier weten dat het begeert, maar niet dat het wil en daarom ook niet of het een “tätiges Wesen” is.

treedt God handelend op in dit doen, ondanks onze totaal verkeerde wil. God hoeft niet per se bij ons willen aan te sluiten, Hij kan het ook bij ons handelen.

Zo is er dan een verstrengeling van ethisch willen, doen en bestaan. Het is in deze meer ruime, allesomvattende zin en niet slechts in het willen, dat we bepaald worden door Gods woord. Barth wil de ervaring van Gods woord niet bepaald zoeken in de wil, het gevoel of het geweten. Al deze mogelijkheden horen bij de menselijke zelfbestemming, maar de mens als geheel wordt in beslag genomen door het woord Gods. De seculiere antropologie heeft volgens Barth een beperkte reikwijdte: "... sie entsteht in dem toten – im biblischen Sinn des Begriffs 'Geist' – geistlosen Winkel, wo der Mensch das Wort noch nicht oder nicht mehr hört."³⁸¹

Door de openbaring in Jezus Christus kunnen we weten wat geen niet-theologische antropologie biedt. Zo weten we dat we als schepsel niet van onszelf, maar van God zijn, in God onze oorsprong en ons doel hebben. Pas in deze relatie komt onze echte menselijkheid in beeld en het beste is dat te zien in de persoon van Jezus Christus. Onder dit voorteken beschouwen we vervolgens alle andere levende wezens als schepselen, met wie we minstens onze oorsprong delen. Dit zou ons tot een houding van respect ten opzichte van al het levende moeten brengen. Barth sluit zich dan aan bij de door Schweitzer gemunte uitdrukking: "Eerbied voor het leven."³⁸² Een wel zeer verrassende wending!

7.11 Evaluatie van Barths visie

Barth meent dat hij geheel met Anselmus in overeenstemming is in zijn theologische methode, met het *fides quaerens intellectum*. Hij heeft zeker goede redenen dit te vinden, al is er ook kritiek op deze vereenzelviging gekomen. Het punt van kritiek is dat de ratio bij Anselmus een meer zelfstandige plaats zou hebben, terwijl de rede bij Barth mee opgenomen is in de grote existentiële beweging. Dit zou van Anselmus "... a fideist of a very rigorous kind" maken, zoals M.J. Charlesworth stelde. Anselmus kende in het spoor van Augustinus aan de ratio een zelfstandige plaats toe en juist hierin onderscheidt Barth zich van Anselmus, zoals Charlesworth stelt:

First of all, it is clear that for Augustine, reason has a value of its own, independently of its help to faith, for by implanting reason in man God has made him superior to the rest of creation. In fact we could not believe unless we had rational souls. (...) Our conclusion that Saint Anselm implicitly allows the possibility of a rational approach to God logically and prior to and independent of a properly theological approach, has the misfortune directly to contradict the view of Saint Anselm's system proposed by the celebrated Swiss theologian Karl Barth.³⁸³

Hier is inderdaad wel een verschil op te merken. Voor beide theologen, Anselmus en Barth, geldt dat het geloof naar begrip vraagt. Maar Anselmus neemt met zijn *remoto Christo* en *sola ratione* wel een grotere afstand tot zijn onderwerp. De ratio is voor hem de brug naar de niet-gelovige of anders-gelovige; de jood, de moslim en de dwaas die in zijn hart zegt dat er geen God is. Ter wille van hen wil Anselmus om het gesprek te dienen tijdelijk een afstand tot zijn geloofsstandpunt nemen. Hopkins ver-

381 Barth, KD, III/2, 2, 24.

382 Barth, KD, III/4, 55. Namelijk in de leer van de schepping. Schweitzer heeft in zijn brieven met verbazing, maar ook met vreugde gereageerd op deze erkenning uit onverwachte hoek.

383 Charlesworth, *Proslogion*, 40.

onderstelt in zijn *Companion* eveneens dat Barth het apologetische karakter van Anselmus' geschriften heeft onderschat.³⁸⁴ Barth geeft dus Anselmus in zijn historische vorm niet helemaal zuiver weer en staat zelf anders in de theologie dan Anselmus. Toch valt niet te ontkennen dat Barth met zijn gewaagd teruggrijpen op een kerkvader van zoveel eeuwen geleden, zich zo sterk door Anselmus heeft laten inspireren dat het tot een belangrijke koerswijziging in zijn theologie leidde. De Barth die wij kennen is de Barth die door Anselmus heen is gegaan. Maar Barth kon natuurlijk niet terugkeren naar de middeleeuwse theologie en kent niet de hiërarchische structuur van het zijn. Wel treedt hij in de cirkel van het geloof. Zijn tijd en omstandigheden vroegen hem zijn keuze vanaf het begin duidelijk neer te zetten.

De legitimiteit van het protestantisme heeft Barth met de afwijzing van het *liberum arbitrium* willen verbinden, maar we zagen al dat dit een specifieke opvatting betreft die ook Anselmus al verwierp. In plaats daarvan hebben we bij Barth onze "Handlungsfähigkeit": een begrip dat we meestal met volwassenheid en verantwoordelijkheid in verband brengen. Dat God met ons handelt als wilende en begerende wezens veronderstelt onze handelingsbekwaamheid, waarmee we ons tot God kunnen en behoren te wenden, zo Barth. Hij heeft wel het *liberum arbitrium* als libertaire keuzevrijheid afgewezen, maar ziet de mens wel als volwassene door de "handelingsbekwaamheid." Er is geen enkele reden te bedenken waarom de mens Gods wil niet zou doen, niet omdat de mens ervoor kiest, maar omdat God hem ertoe in staat stelt.

Zo blijkt er toch een innerlijk verband tussen Anselmus en Barth op het punt van de vrijheid te zijn: met Anselmus wijst Barth een vrijheid die zou bestaan in de keuze tussen goed en kwaad af en stemt in positieve zin met hem overeen in de handelingsbekwaamheid die hij de mens toeschrijft. Kennelijk heeft zijn felle afwijzing van het *liberum arbitrium* vooral betrekking op de onmacht van de mens zichzelf van zonde te bevrijden en is het een protest tegen de vrijheidsopvatting in de moderniteit. De mens is niet uit zichzelf vrij alsof dit een antropologisch te constateren gegeven is, maar is volgens de openbaring wezenlijk een onvrij wezen op weg naar vrijheid. Gezien deze bestemming kan de mens vrij zijn in de gerichtheid op God.

384 J.A. Hopkins, *A Companion to the Study of St. Anselm*, 59. "The approaches of both Barth and Stolz seek to recast the perspective of Anselm by minimizing the apologetical nature of the Proslogion. Yet neither interpretation can be substantiated by a judicious reading of the texts."

8 Anselmus en de libertaire vrijheid

8.1 Positionering van de moderne theologie

In dit laatste hoofdstuk gaat het om de ontmoeting tussen de vrijheidsleer van Anselmus en de libertaire visie op vrijheid in het moderne filosofische gesprek. De scholastische onderscheidingen waar Anselmus de aanzet toe heeft gegeven, maken een compatibilistische visie op menselijke vrijheid mogelijk: het is denkbaar dat goddelijke voorzienigheid en eventueel predestinatie en menselijke vrijheid elkaar niet uitsluiten. Onze verantwoordelijkheid wordt niet weggenomen en we kunnen keuzes maken, al zullen sommige keuzes tot het verlies van vrijheid leiden. Daarom is er contingentie; een andere uitkomst dan de huidige situatie laat zien, is minstens denkbaar. Aanvankelijk kwamen scholastische onderscheidingen in de Reformatie minder aan bod, daarna speelden zij een steeds grotere rol en kon een gereformeerde scholastiek ontstaan. We hebben echter ook opgemerkt dat de menselijke zwakheid en het menselijke onvermogen het goede na te streven in de Reformatie zo sterk geaccentueerd werd dat de indruk kon ontstaan dat de menselijke vrijheid praktisch geen rol meer speelt. De voornoemde scholastiek is er blijkbaar niet in geslaagd de indruk van een neerdrukende onvrijheid weg te nemen. Van een garantie op ware vrijheid: de “vrijheid van de kinderen Gods”, werd het godsbeeld in de beleving van velen een beperkende factor en een hinderpaal in de emancipatie van het individu. Als in de periode van de Verlichting het besef van transcendentie verdwijnt kan de christelijke vrijheid voor velen niet meer gelden en wordt een ander type vrijheid gezocht.

In zijn essay *De terugkeer van de verloren vader* beschrijft F.O. Van Gennep hoe aan het einde van de achttiende eeuw het transcendentiebesef verdween: “In de ogen van Camus is het vooral Hegel, die erin slaagt de transcendentie te elimineren en de geschiedenis tot ’s mensen laatste en enige werkelijkheid uit te roepen. God is nu definitief binnen de horizon van de geschiedenis getreden en valt daar nu mee samen.”³⁸⁵ Of wij deze eliminatie inderdaad vooral aan Hegel moeten toeschrijven is een vraag die we onbeantwoord laten, maar de culturele wending die beschreven is, maakt de christelijke compatibilistische visie op vrijheid problematisch. De compatibilistische visie is immers gebaseerd op een de tijd transcenderende God, waarbij het goddelijke en menselijke perspectief niet op één lijn liggen. Waar die lijnen samenvallen, moet er wel een logische contradictie ontstaan, die door de libertaire visie op vrijheid dan ook benadrukt wordt.

Bij de bespreking van Brümmer bleek dat het niet voor de hand ligt bij Calvijn een libertaire vrijheid te veronderstellen. Calvijn heeft zijn wortels immers in de middeleeuwse traditie waarin het compatibilistische model de toon aangaf. Bovendien was de waardering van Calvijn voor de rol van een vrije wil in de relatie tussen God en mens gering. Calvijn had meer belangstelling voor het heil

385 F.O. Van Gennep, *De terugkeer van de verloren vader*, Ten Have, Baarn, 1989, 15.

van de mens dan voor een antropologische vrijheid, buiten de relatie met God: die was voor hem zelfs onbestaanbaar.³⁸⁶

De libertaire visie op vrijheid kon pas ontstaan in een klimaat waarin de band tussen God en mens werd losgemaakt. De libertaire opvatting van vrijheid is nauw verbonden met de Verlichting, met het streven naar autonomie van de mens waarbij aan de mens een neutrale en onafhankelijke positie wordt toegekend, maar dit in de context van intermenselijke relaties.³⁸⁷ Het persoonsbegrip is binnen de Verlichtingstraditie niet zonder meer ongebonden en neutraal; het betreft een popularisering ingezet ten behoeve van de emancipatoire verlichtingsagenda. Toch heeft Immanuël Kant met zijn *sapere aude* zeker een aanzet gegeven om de mens, zoals deze zou moeten zijn, los te maken van zijn herkomst en traditie.³⁸⁸ In deze tendens van het verlichtingsdenken verschijnen God en mens gemakkelijk als concurrenten.³⁸⁹ Het toekennen van transcendente soevereiniteit aan God gaat dan haast vanzelfsprekend ten koste van de vrijheid van de mens.

Tegenover de kritiek van de zuivere rede van Kant kwam een tegenkritiek; de metakritiek van Johann Georg Hamann (1730–1788).³⁹⁰ Tegenover de kritische houding ten opzichte van autoriteit en traditie van de Verlichting en het grote vertrouwen in rationaliteit als instrument, stelde hij het inzicht dat kennis geen onafhankelijk bestaan kent, maar dat onbewijsbaar geloof aan de basis van iedere kennis ligt. Tegenover de kantiaanse beweging om alle kaarten van het leven op het verstand te zetten, is er vanaf het begin bij Hamann een tegenbeweging op te merken die een bredere en historisch gefundeerde vorm van kennis voorstaat. Terwijl de hoofdstroom kantiaans bepaald is, blijkt dat de theologie op deze tegenstroom al meer aangewezen zal zijn en er deel van zal uitmaken. Anders dan in de middeleeuwen toen wetenschap en geloof aansluiting bij elkaar vonden en samen de hoofdstroom vormden, is de theologie sinds de Verlichting een metakritische tegenstroom geworden in het spoor van Hamann. In deze positionering verstaat de theologie zich niet als voorbijgestreefd door het project van de rationaliteit, maar als een methode tot bredere en diepere kennis. Dit is niet gemakkelijk omdat we allen cultureel gevormd zijn in de verlichtingsidealen; we moeten afstappen van het idee dat moderne opvattingen vooruitgang betekenen ten opzichte van opvattingen die in dit vertoog alleen als achterhaald en irrelevant kunnen verschijnen.

De invloed van deze paradigmawisseling in de wetenschap mag niet onderschat worden. Terwijl voor Kant onmondigheid bestond in het onvermogen zich van het verstand te bedienen zonder de

386 Een observatie van Maarten den Dulk: "Calvijn ging in het spoor van Luther voor de vrijheid van de mens. De vrijheid om er te kunnen zijn voor God en voor de mensen in het doen van liefde en recht. Die vrijheid is een gave van Gods Geest, die in geloof ontvangen en in gebed bewust gemaakt wordt. De mens krijgt daartoe het volste recht in verbondenheid met Jezus Christus. Het gaat om die specifieke, christelijke vrijheid, die door geen kerkelijke instantie en geen wereldlijke macht en geen menselijke angst mag worden bedorven." Zie M. den Dulk, "God heeft voorkennis", *In De Waagschaal*, <https://www.karlbarth.nl/god-voorkennis/>.

387 E. Schillebeeckx, *Jezus het verhaal van een levende*, Nelissen, Bloemendaal, 1974, 541. "Een persoon vindt zichzelf in die mate in de ander terug als hij zich aan de ander heeft prijsgegeven en uitgeleverd. Zo wordt in het persoonlijke leven de *tegenstelling* tot de ander, en dus de eindigheid, juist opgeheven en overwonnen."

388 Het beroemd geworden antwoord op de vraag: Wat is Verlichting? verscheen in 1784 in het *Berlinische Monatschrift*: "Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung." http://www.deutschestextarchiv.de/book/view/kant_aufklaerung_1784?p=.

389 Deze uitdrukking is ontleend aan J.J. Buskes, *God en mens als concurrenten*, Ten Have, Amsterdam, 1968.

390 G. Griffith-Dickson, "Johann Georg Hamann", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/hamann/>.

leiding van een ander, heeft Anselmus juist zoveel bereikt door het vermogen zich door een ander te laten leiden en zo verstandig te worden. Anselmus dacht en onderzocht binnen het kader van de geheiligde traditie. Daarin werd hij vooral bepaald door Augustinus, wiens werken minstens een derde van de bibliotheek in het klooster van Bec vulden. Om de *patres* van de middeleeuwen en van de Reformatie te begrijpen, moeten wij bedenken dat zij het streven naar originaliteit van de persoon niet kenden en niet begrepen zouden hebben. Wij zijn er echter in onze visie door bepaald. Wij moeten moeite doen ons in te leven in een denkklimaat met heel andere vooronderstellingen, waarin eeuwige geestelijke realiteiten het leven en de wereld schragen en waarin God planmatig te werk gaat.

8.2 Structuur van dit hoofdstuk

In dit hoofdstuk bespreken we de visie van Th.J. Williams die de *Free Will Defense* (FWD)³⁹¹ ter discussie heeft gesteld in: *Love, Freedom and Evil. Does True Love Require Free Will?*³⁹² Williams wijst de FWD af. Het gaat ons hier niet zozeer om deze conclusie, al is die belangrijk genoeg, maar vooral om de wijze waarop Williams de problematische kanten van de libertaire vrijheid analyseert en verschillende vormen van vrijheid onderscheidt. Vervolgens richten we ons op Katherin Rogers die in diverse artikelen en boeken een libertaire visie op Anselmus' vrijheidsdenken voorstaat: om vrij te zijn moeten we autonome keuzes tussen alternatieven kunnen maken, en Anselmus geeft volgens Rogers in zijn theologie voor het eerst ruimte aan deze mogelijkheid. Sinds het verschijnen van *Anselm on Freedom* in 2010 heeft zij deze lijn doorgetrokken, zoals in het in 2015 verschenen *Freedom and Self-Creation*: "I begin with a defense of Anselm's basic motivation: if God causes absolutely everything, including the choices of created agents, then those agents are not free, are not responsible, and cannot be the imagines dei that Anselm takes humans to be."³⁹³

Williams gaat in tegen veronderstelde neutraliteit op het gebied van het hart en geeft voorbeelden uit de praktijk van het leven: onze keuzes in de liefde hebben niet het karakter van een keuze tussen alternatieve gegadigden alsof het een schoonheidswedstrijd betreft. In dit opzicht is Williams zelfs romantisch te noemen. De waarde van zijn stelling willen we tenslotte op de theologie van Anselmus toepassen door een verband te leggen tussen het bewaren van de rechtheid omwille van zichzelf en de onbaatzuchtige liefde als vervulling van de wet.

8.3 Williams' relativering van Free Will Defense

Dat de libertaire vrijheid niet zonder problemen is en dat mensen in werkelijkheid zo libertair niet zijn en denken, stelt Thaddeus Williams in zijn dissertatie *Love, Freedom and Evil*, die hij in 2011 aan de VU te Amsterdam verdedigde.³⁹⁴ De studie is voor ons doel van belang omdat Williams problemen met betrekking tot libertaire vrijheid in kaart brengt. Aan het einde van de rondgang langs de problematieken komt Williams klassiek compatibilistisch uit en blijkt vrijheid te zijn: "...in short: Freedom from sin. Such freedom moves us a considerable distance from libertarian free will."³⁹⁵ Voor het zover is, hebben we echter nog een lange weg te gaan.

391 Deze afkorting wordt door Williams zelf in zijn studie gebruikt en wordt hier om deze reden overgenomen.

392 Th. J. Williams, *Love, Freedom and Evil: Does Authentic Love Require Free Will?* Diss. Rodopi, Amsterdam–New York, 2011.

393 K.A. Rogers, *Freedom and Self-Creation: Anselmian Libertarianism*, OUP, Oxford, 2015, 2.

394 Th. J. Williams, *Love*.

395 Williams, *Love*, 185.

Als vertrekpunt neemt Williams de omschrijving van Alvin Plantinga over: "A moral agent has libertarian free will if she has the categorical and irreducible power to act as a first-mover to perform or refrain from performing a given action."³⁹⁶ Volgens deze omschrijving kent libertaire vrijheid een neutrale startpositie zodat vrije akten niet kunnen worden toegeschreven aan voorafgaande feiten; alles wat we doen kunnen we net zo goed laten. Williams stelt dat de libertaire vrije wil dient om het kwaad te verklaren en God te vrijwaren:

Libertarian free will allows us to trade the frightful claim that "God is the author of evil, for the seemingly more defensible claim that "God is the author of freedom; we are the authors of evil." Geisler says, "God is morally accountable for giving the good thing called free will, but he is not responsible for all the evil we do with our freedom." Libertarian free will allows blame to affix on those creatures who make evil actual, without ascending the ladder of causation up to the Creator, who makes evil merely possible.³⁹⁷

Deze gedachtengang is volgens Williams gevolgd door Tertullianus, Clemens van Alexandrië en Augustinus, "... along with their Hellenistic predecessors, including Plato, Cleanthes and Cicero."³⁹⁸ Deze vrijwaring van God noemt Williams "the Intransitivity Dimension". De theorie dat deze vrijheid essentieel is voor onze menselijkheid noemt Williams "The Anthropological Dimension": "Libertarian free will although it may be abused to actualize moral evil, is essential to humanness of humanity, namely our capacity for moral goodness." Dan komt de uitbreiding aan de orde die Williams wil bestrijden: een libertair vrije wil is een *sine qua non* voor oprechte liefde. Deze derde dimensie is de *Relational Dimension*: "Libertarian free will, although it opens the door to the possibility of moral evil, is a necessary condition for the existence and expression of true love."³⁹⁹ Inderdaad is dit een veelgehoorde en aannemelijke these, dat wij een morele vrijheid hebben die wel de mogelijkheid biedt tot het grootste kwaad, maar dat deze kant van de morele vrijheid 'op de koop toe' moet worden genomen omdat we alleen met dit type vrijheid Gods liefde vrijelijk kunnen beantwoorden. Die vrijheid houdt namelijk in dat we Gods liefde ook kunnen afwijzen en is tenminste in dat opzicht een libertaire vrijheid. Hoewel dit inderdaad aannemelijk genoeg klinkt, kent deze theorie nogal wat problemen; het valt meteen al op dat het kwaad als een noodzakelijk kwaad verschijnt en dat goeddoen een menselijke prestatie lijkt te zijn, namelijk van de 'goede kant' van de morele persoonlijkheid. De kerkvaders, Augustinus voorop, hebben altijd een verschil in het oog gehouden tussen de eerste mens voor de zondeval en de situatie na de zondeval. In filosofische termen uitgedrukt: de oorspronkelijke libertaire vrijheid is verloren gegaan en een compatibilistische vrijheid is overgebleven. De vrije wil is wel een verklaring voor het ontstaan van de zonde, maar dat wil niet zeggen dat die vrijheid na de zondeval onverkort geldt.

Welke kritiek heeft Williams nu op de *Free Will Defense* en de veronderstelde libertaire vrijheid? Ten eerste is de libertaire gedachte veel te optimistisch, het "ought implies can" van de libertaire vrijheid mist volgens Williams "depth capacity."⁴⁰⁰ Historisch theologisch is de propositie pelagiaans:

396 Williams, *Love*, 12, met verwijzing naar Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity*, OUP, Oxford, 1974, 170–171.

397 Williams, *Love*, 15. In voetnoot 33: "Tertullian uses the Greek technical terms for free will (e.g., *efemin*, *autoexousia* = Latin: *liberum arbitrium*)" etc. Dat het hier om libertaire vrijheid gaat, is o.i. hier te snel geconcludeerd. Zoals steeds vormen de vertalingen een probleem omdat gedacht wordt vanuit moderne categorieën.

398 Id.

399 Williams, *Love*, 15–16. Williams haalt bovendien Alvin Plantinga aan in een citaat op p. 17 waarin deze filosoof stelt dat God wel schepsels *moest* maken in staat tot kwaad, om ook in staat te zijn tot moreel goed.

400 Williams, *Love*, 61.

“Over a millennium before Erasmus, ‘ought implies can’ was a guiding axiom in the theology of Pelagius. Pelagius found Augustine’s prayer, ‘Command what Thou wilt and grant what Thou commandest’, ethically dangerous because it implied that we cannot do what we ought to do.”⁴⁰¹ Williams noemt verder Maarten Luther die in zijn antwoord aan Desiderius Erasmus zo fel van leer is getrokken tegen diens leer van de vrije wil in *De servo arbitrio* (1525) en de theologen Jonathan Edwards (1757) en John Owen (1625–1699), een theoloog in de puriteinse traditie. We kunnen zeggen dat in het protestantse denken de vrije wil in de zin van een vermogen ten goede en ten kwade, nooit gemakkelijk geaccepteerd was en als een probleem voor het geloof werd gezien. De *Relational Free Will Defense* is in feite een vreemd element in het reformatorische christelijke denken en is daarmee tenslotte niet compatibel, wil Williams zeggen: “Yet, given the widespread infusion of libertarian will in the twenty-first century Christian mindset, it is worth looking at the Relational Free Will Defense to ask where problems may lie.”⁴⁰²

Williams legt bij de bespreking van de libertaire vrijheid het accent op de problemen die samenhangen met de veronderstelde afwezigheid van externe invloeden en interne bepaaldheden. Een probleem is bijvoorbeeld dat een dergelijke neutrale positie vrijwel alleen in theorie kan bestaan en dat het moeilijk voor te stellen is hoe men vanuit deze neutrale positie tot een keuze zou kunnen komen die niet volkomen willekeurig is. Om dit aan te tonen maakt Williams een onderscheid tussen “Freedom of the Heart” en “Freedom from the Heart”. Met het eerste bedoelt Williams de vrijheid die het hart heeft in het willen; op zeker moment wil het hart om welke redenen dan ook iets bepaalds en het wordt niet gehinderd in dit willen en evenmin ertoe gedwongen. Het is de vrijheid van het hart dat het nu eenmaal die bepaalde zaak wil. We kunnen ook zeggen dat deze vrijheid de compatibilistische vrijheid is, zoals Hobbes die voor ogen stond. De tweede vrijheid, *freedom from the heart*, impliceert dat het hart afstand van het eigen willen neemt. Hier komen vragen aan de orde als: waarom willen we wat we willen en is datgene wat we willen ten diepste wel ons eigen verlangen, of zijn we beïnvloed, geïndoctrineerd en zelfs gedetermineerd? De authenticiteit van het willen moet als het ware gedestilleerd worden uit traditie en sociale factoren. De libertaire vrijheid is het concept dat boven de externe motivaties uit wil stijgen door zich er rekenschap van te geven, zodat we alternatieven voor ons willen beginnen te onderscheiden: we kunnen ook nog iets anders willen dan we altijd wilden. In het Nederlands moeten we het iets omslachtiger zeggen en kunnen we spreken van een intrinsieke vrijheid van het hart, tegenover een vrijheid ten opzichte van onze motieven, onze *rationes*, om het met de ouden te zeggen.

Williams heeft als praktisch bezwaar dat de operatie van de libertaire vrijheid tot een “infinite regress” leidt; een eindeloos terugtrekken op een waarde vrije positie en het even eindeloos afscheiden van alle mogelijke invloeden en motieven. Dit is praktisch niet uitvoerbaar. We kunnen onze motieven tenslotte maar zeer gedeeltelijk achterhalen en het is niet uit te maken wanneer we ons ooit buiten het bereik van allerlei invloeden zullen bevinden. Williams voelt weinig voor het libertaire concept en opteert voor een compatibilistische vrijheid. Voor Williams is de grootste vrijheid juist intra-persoonlijke noodzaak: “I develop the thesis that there exists a necessity that is not only compatible with free action and true love but serves as an integral and essential element for the freest actions and the truest of loves.”⁴⁰³ Deze noodzaak als voorwaarde voor echte vrijheid is intra-persoonlijk en niet libertair: “...This represents a case of intrapersonal necessity in which the agent’s internal pro-

401 Williams, *Love*, 66.

402 Williams, *Love*, 24.

403 Williams, *Love*, 26.

pensities evoke the action and render it impossible for her to refrain. Such intrapersonal necessity when determining the human action will be called 'Necessity of the Heart.'⁴⁰⁴ De noodzaak van het hart heeft redenen voor de keuze; deze zijn zowel teleologisch als hiërarchisch, stelt Williams.⁴⁰⁵

Deze redenen zijn niet direct de oorzaak van de keuze en hoewel allerlei mogelijke invloeden een rol kunnen spelen is het toch het hart als beslissingscentrum dat de overhand heeft.⁴⁰⁶ Typerend voor de libertaire vrijheid zoals Williams die ziet is de belangeloosheid of indifferentie van de beslissers. Deze belangeloosheid werd als implicatie van vrijheid voorgestaan door Schopenhauer, Malebranche en Descartes: (they) "used the term 'indifference' to describe the free agent (though libertarians avoid that term in the contemporary literature)."⁴⁰⁷ Meteen is dit ook het probleem van dit type vrijheid: "To be in a state of indifference is to be in a transcendent state over all desires and aversions."⁴⁰⁸ Williams laat het problematische daarvan mooi zien in de vergelijking van "Leibniz's Indifferent Queen."⁴⁰⁹ "Leibniz's image raises an important question: If the libertarian agent is pictured as a queen presiding over all teleological elements, such as understanding and passion (Leibniz's 'ministers' and 'favourite ladies') then what teleology can be attributed to the queen herself?"⁴¹⁰

Waarschijnlijk geen enkele, zodat het moeilijk is in te zien wat een dergelijke wil tot een persoonlijke wil maakt en waarom een dergelijke wil tot een keuze zou komen. Voor een echte keuze en ook voor liefde is juist een noodzaak van het hart nodig; deze noodzaak houdt bij Williams in dat we vrij zijn van uiterlijke dwang, ("Freedom from the Gunman") en van innerlijke dwang ("Freedom from the Machine") waarbij we bijvoorbeeld aan vrijheid beperkende neuroses kunnen denken. Deze vrijheden-van leiden tot een vrijheid die concreet als een noodzaak-tot wordt ervaren. Wie liefheeft of altruïstische daden stelt, doet dit uit de noodzaak van het hart, zoals de inwoners van Le Chambon deden toen zij ongeveer zesduizend joden redden van de Nazis: "The Chambonais woman whose help overflows from her heart automatically and without transcendent deliberation comes closer to the mark of true lover than the libertarian agent for whom Nazi collaboration was a live possibility."⁴¹¹

Ik hoop met deze weergave Williams' punt duidelijk te hebben gemaakt. Het hart dat niet gedwongen wordt, realiseert in spontaniteit vrijheid die als noodzaak beleefd wordt. Daarbij moet wel bedacht worden dat het om een subjectieve noodzaak gaat vanuit het perspectief van de handelende persoon. Gezien het voorkomen van zoveel collaborateurs moet vanuit het standpunt van een derde gezegd worden dat er wel een alternatief was en dat de redding zeker niet vanzelf sprak. Dat de Chambonais er achteraf zo over spreken kan een uiting van bescheidenheid zijn. Als twee mannen aan de rand van het kanaal staan waarin zich een drenkeling bevindt, kan de eerste zeggen: "Ik moest wel blijven toekijken omdat ik mijn zwemvaardigheid niet vertrouwde", terwijl de tweede uit de noodzaak van het hart wel reddend optrad. Men kan dat in beide gevallen een noodzaak noemen, maar geen noodzaak in strikte zin. Wat Williams noodzaak noemt, is in feite een sterke voorkeur. We noteren voor onszelf dat een voorkeur blijkbaar zo sterk kan zijn dat alternatieven niet in beeld komen.

404 Williams, *Love*, 29.

405 Williams, *Love*, 32, 34, "This entails that agents are not only teleological, but that an agent's teleology is hierarchical." (34).

406 Williams, *Love*, 36. Cursivering van Williams.

407 Williams, *Love*, 37.

408 Id.

409 Williams, *Love*, 44.

410 Williams, *Love*, 45.

411 Williams, *Love*, 49.

Williams heeft bezwaren tegen een libertaire vrijheid omdat die in “Reinkultur” niet zal kunnen voorkomen. Terecht stelt hij dat wij bij volkomen afstand van de preferenties van het hart, niet tot een keuze maar tot een stilstand zouden komen. Deze bestrijding gaat niet op wanneer libertaire vrijheid wordt beschreven zoals Plantinga die beschrijft; deze kan gehandhaafd worden ook als er subjectief van noodzaak gesproken wordt: “A moral agent has libertarian free will if she has a categorical and irreducible power to act as a first-mover to perform or refrain from performing a certain action.”⁴¹² In deze opvatting zijn bemoeienissen van anderen en niet in de laatste plaats van God, niet uitgesloten al blijft het primaat bij de *moral agent* die daar eventueel afstand van kan nemen. De versie van libertaire vrijheid die Williams bestrijdt, gaat verder dan de definitie van Plantinga vereist, maar tenslotte treft zijn afwijzing elke libertaire vrijheid en hij levert daar een uitgebreide argumentatie voor in hoofdstuk 3.2 “Heart Reformation and the Bible.”⁴¹³ In dit gedeelte zet Williams in bij Gods belofte zoals verwoord in Deuteronomium 30, 6: “De Heer, uw God, zal uw hart besnijden en ook dat van uw nakomelingen, zodat u hem weer met hart en ziel zult liefhebben en in leven zult blijven.” (NBV 2004) Ook de keuze tussen voorspoed en tegenspoed, tussen leven en dood waar het volk in vers 15 van dit hoofdstuk voor wordt gesteld, wordt door Williams aangehaald. Is deze metafoor van de besnijdenis een zaak van “heart persuasion”, “heart cooperation”, of “heart activation”?⁴¹⁴ Zijn conclusie: “We are true to the texts when we say that love requires a willing heart; we veer from the texts when we fail to recognize that, just as love must come from a willing heart, so a willing heart must come from God.”⁴¹⁵

Williams geeft historisch-theologische kritiek op libertaire vrijheid en het libertaire mensbeeld; evenmin als Barth wil hij zich de antropologie vanuit een neutraal standpunt laten voorschrijven. Methodologisch is het problematisch om theologisch-historische bezwaren die hun fundament in de Bijbel vinden, te vertalen naar geldige filosofische bezwaren. De historisch-theologische en de filosofische benadering kunnen niet met elkaar vermengd worden, zonder dat er van allerlei mis gaat. Dat is zeker het geval wanneer Williams aan Augustinus een libertaire vrijheid toekent.⁴¹⁶ De verwijzing naar wat Williams noemt de libertaire vrijheid in Augustinus’ *De libero arbitrio* is echter een verwijzing naar het *liberum arbitrium* dat Augustinus omschrijft als een vermogen om wijs en vroom mee te leven. Het begrip heeft alleen een werking ten goede en mag zeker niet libertair worden genoemd, ook niet als we Plantinga’s opvatting van libertaire vrijheid gebruiken. Zoals in paragraaf 1.4 opgemerkt, verklaart Augustinus het kwaad niet uit een mogelijkheid van het vermogen lief te hebben, maar uit de *cupiditas*, die na de zondeval de overhand kreeg. Daarom kan de *Free Will Defense* niet op Augustinus teruggevoerd worden.

We doen er goed aan de historisch-theologische benadering van de moderne filosofische benadering te scheiden. Libertaire vrijheid kan een bruikbaar theoretisch model zijn dat te vergelijken is met de aanname van de volkomen doorzichtige markt in de economische theorie; in een dergelijk model ontstaat noodzakelijk een prijsevenwicht. De werkelijkheid kan van een dergelijke theorie maar een gedeeltelijke benadering zijn: er zijn veel meer factoren dan alleen de prijs in het spel en alles is niet zo doorzichtig. Zo is het ook met libertaire vrijheid; het is een theoretische positie. Die theoretische positie is een verlichtingsideaal dat door de kerkvaders niet gedeeld werd omdat libertaire vrijheid wezenlijk een autonome vrijheid is: hoe meer men los is van beïnvloeding, des te vrijer men

412 Williams, *Love*, 12, met verwijzing naar Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity*, 170–171.

413 Williams, *Love*, 131v.

414 Williams, *Love*, 133–134.

415 Williams, *Love*, 138.

416 Williams, *Love*, 15, voetnoot 35. Williams stelt dat de FWD. teruggaat op Tertullianus, Clemens en Augustinus.

is. De kerkvaders hebben deze route naar de vrijheid niet gekend of geleerd. Daarom botsen de filosofische benadering en de historisch theologische benadering met elkaar.

Tenslotte laat Williams zien dat beslissingen die in (betrekkelijke) libertaire vrijheid zijn genomen niet vrijer zijn en niet altijd de voorkeur verdienen boven beslissingen die in onbereflecteerde spontaniteit zijn genomen. Het 'doen wat je gevoel je ingeeft' is in onze samenleving aan een opmars bezig, maar libertaire afwegingen spelen wel een rol die niet ontkend kan worden. Het concept van libertaire vrijheid is een theoretisch model: het wijst een richting aan. Idealiter heeft de libertaire persoon een volkomen overzicht over alle mogelijke alternatieven en is vrij van alle vooringenomenheid. Maar daar zit ook het probleem, zo laat Williams helder zien. Dit is te waarderen als een bijdrage "aan de doordenking van de christelijke visie op de goedheid en macht van God, de waardigheid van de mens en de aard van de authentieke menselijke liefde en vrijheid," zoals Williams het in de laatste zin van de samenvatting formuleert.⁴¹⁷

Samenvattend kan het volgende gesteld worden: aan het begrip van libertaire vrijheid blijken praktische en theologische bezwaren te kleven en de *Free Will Defense* die libertaire vrijheid als een noodzakelijke conditie voor het mens-zijn ziet en als verklaring van het bestaan van kwaad aanneemt, brengt die bezwaren aan het licht. Aan de *patres* mogen we dan ook geen vrijheid in een moreel neutrale zone toeschrijven. Vooral in het afgewezen pelagianisme had de mens een gelijkwaardige keuze tussen goed en kwaad en in samenhang hiermee werd de invloed van de eerste zonde beperkt geacht. De augustijnse lijn die de erfzonde juist laat gelden laat geen neutrale zone toe. In deze lijn is vrijheid een vermogen het goede te doen en het zijnde als Gods schepping te dienen en de afbraak daarvan leidt tot het volkomen niets waarin vrijheid ontbreekt; een visie die door Anselmus systematisch in kaart is gebracht. Het is het liefhebbende hart dat vrij is en zich verheugt in het goede dat het verkozen heeft en niet het delibererende hart in zijn koude neutraliteit, zeggen we met Williams.

Een en ander betekent zeker niet dat morele dilemma's in de elfde eeuw geen theologische rol speelden. De gedachte dat wij pas wanneer wij een keuze hebben, vrij zijn, speelt niet alleen ons, maar ook de leerling in het klooster van Bec parten. Om moreel verantwoordelijk te kunnen zijn moeten we volgens deze leerling de keuze hebben te zondigen of niet te zondigen. Ontbreekt de eerste mogelijkheid dan hebben we geen genade nodig en ontbreekt de tweede mogelijkheid dan zijn we moreel niet verantwoordelijk, is zijn gedachte. Op voorzichtige wijze wordt deze opvatting door hem op rekening van verder niet genoemde 'sommigen' gebracht. Vanderjagt noemt in een voetnoot bij dit gedeelte Julianus van Eclanum, door Augustinus bestreden in *Contra Julianum*.⁴¹⁸ Daaruit blijkt nog maar eens dat het gesprek dat we hier voeren een zeer lang voortraject heeft.

8.4 Rogers: de libertaire Anselmus

Nu we door middel van de bespreking van Brümmer en Williams de problemen van libertaire vrijheid hebben onderkend, wenden we ons tot de opvatting die Katherin Rogers gaf in *Anselm on Freedom* (2007). Rogers stelt in deze studie dat Anselmus in veel opzichten overeenstemt met Augustinus, maar op het punt van keuzevrijheid van hem afwijkt en dat bij Anselmus dus sprake is van discontinuïteit ten opzichte van Augustinus. Om deze discontinuïteit in kaart te brengen gebruikt Rogers de begrippen compatibilisme en libertaire vrijheid.

417 Williams, *Love*, 194.

418 A. Vanderjagt, *Keuzevrijheid*, 96, noot 3.

Rogers is zich bewust van het probleem van anachronisme: moderne filosofische concepten passen vaak slecht op vroegere posities. Bij het gebruiken van moderne termen voor oude posities is het een principiële keuze of men zich daardoor wil laten tegenhouden om deze oude posities in moderne termen te vertalen. Door historische posities samen te vatten in hedendaagse begrippen, betreft men die posities weer in het gesprek van deze tijd en dat is op zich een goede zaak. Wie er kritiek op wil hebben, heeft het steeds gemakkelijk omdat er altijd iets niets klopt. Rogers probeert zulke kritiek voor te zijn:

I grant that some of the terminology I shall employ is anachronistic. Certainly Anselm did not use the modern terms 'determinism', 'compatibilism', or 'libertarianism'. Moreover, these terms are assigned a variety of meanings and definitions in the contemporary literature. Thus, it is vital to be very clear on the meaning of these words as used in the present work.⁴¹⁹

Rogers' visie op determinisme is als volgt: "I shall understand a 'determined' choice to be one which is causally necessitated by factors outside of the agent. By 'outside' I mean that these factors cannot ultimately be identified with the agent, the conscious, self-aware being who does the deliberating and choosing."⁴²⁰ Gedetermineerd zijn is, dat een vreemde macht van buiten ons voor ons beslist en kiest. Het maakt voor Rogers geen verschil wat deze vreemde macht is of waar hij vandaan komt. Als een neurochirurg ons brein van een chip voorziet waardoor we gestuurd worden in onze keuze, dan zijn we gedetermineerd, als God onze keuze bepaalt, is het niet anders: "If we replace the mad neurosurgeon with a blind nature, or with God, the choice is still determined."⁴²¹ Het determinisme is hier van het strikte type; de gebeurtenissen worden niet alleen veroorzaakt in het godsbestuur, maar ook zo bepaald dat van contingentie geen sprake kan zijn. Op deze fundamentele vooronderstelling is al het verdere gebouwd. Het is in Rogers te prijzen dat zij op dit punt duidelijkheid biedt, al kan ik er niet in meegaan.⁴²² Wat is volgens Rogers compatibilisme en waarom zou Augustinus een compatibilist genoemd mogen worden?

Compatibilisme staat volgens Rogers dicht bij het determinisme, is er bijna synoniem mee, zij het dat in het compatibilisme de vraag naar de verantwoordelijkheid van de mens positief beantwoord wordt. Compatibilisme is dus determinisme met verantwoordelijkheid. De aard van de factoren is van geen belang: "...whatever those factors may be, raises the key question: can the agent be held morally responsible for a choice of which the ultimate cause lies outside himself? I shall understand by 'compatibilism' the view that answers 'yes' to that question."⁴²³ Determinisme is hier bepaald worden van buiten af met de implicatie dat vrijheid uitgesloten is, compatibilisme voegt daaraan verantwoordelijkheid toe zonder de tegenstelling per se op te hoeven lossen. Zoals we in hoofdstuk 2 gezien hebben, wordt determinisme soms ook minder streng opgevat, bijvoorbeeld in het bekende inleidingsboek tot de ethiek van William K. Frankena:

But a determinist can perfectly well allow that we are often or even normally free to do as

419 K. Rogers, *Anselm on Freedom*, OUP, Oxford, 2007, 2.

420 Id.

421 Id.

422 Rogers erkent dat haar omschrijving en uitgangspunt niet standaard is: "Note that my understanding of 'determinism' is non-standard within the contemporary literature. For one thing, it does not include or assume universal causation in nature. If all of nature is determined, then, barring a miracle, so are your choices. But even if it is not the case that all of nature is determined, your choice may be. *Freedom*, 3-4.

423 Rogers, *Anselm on Freedom*, 4.

we choose, at least as we live in a society that permits such freedom. That is, he can consistently hold that we are or at least may be free to do as we choose in accordance with our own desires, beliefs and character. All he is required to insist on is that our beliefs, desires and traits have causes.⁴²⁴

We zien dat de bekende tegenstellingen tussen determinisme en vrije wil niet absoluut zijn. Er blijkt een gesloten determinisme en een compatibilistisch determinisme met een open karakter te zijn. We gaan voor dit punt even terug naar de inleiding in de ethiek die William K. Frankena gaf; Frankena beschrijft in zijn overzicht een determinisme dat prima met vrijheid en verantwoordelijkheid samen gaat; die vrijheid is een hobbesiaanse compatibilistische vrijheid. Dat is de vrijheid tot een bepaald doel, de vrijheid om te doen of te zijn wat je wilt doen en zijn. Dit compatibilisme is meer dan een kaal determinisme met een ongemotiveerde verantwoordelijkheid, maar is echte vrijheid. Een te eenzijdig geformuleerd compatibilisme doet geen recht aan Augustinus' theologie en maakt alsnog een harde determinist van hem. In Frankena's opvatting van determinisme is ruimte voor een grote vrijheid; men kan handelen naar eigen verlangen, aanleg en overtuiging, die alle ongetwijfeld hun oorzaken hebben maar die niet tot één vastgelegd doel leiden. Het besef van de oorzakelijkheid in ons leven biedt ons de gelegenheid tot verandering. In dit determinisme is men de naïviteit voorbij en krijgt men oog voor de talloze manieren waarop wij in ons willen en kiezen in de moderne maatschappij beïnvloed, dan wel gedetermineerd worden.

Velen gedragen zich conformistisch; niemand verplicht hen daartoe, er staat achter hen geen man met een geweer in de aanslag, wat door Th. J. Williams "The freedom of the gunman" wordt genoemd.⁴²⁵ Tegelijk kunnen er grote vraagtekens bij een dergelijke vrijheid en evenzeer bij de onze worden gezet. Zo is het volgens Rogers met de augustijnse vrijheid; dat wij niet gedwongen worden betekent niet dat wij in libertaire zin vrij zijn. Waarschijnlijk zou Augustinus dat laatste beamen: hij kent wel het instrument van de wil als een *medium bonum* maar een evenwichtige keuze tussen goed en kwaad is er sinds de zondeval niet meer, omdat de mens zich nu eenmaal 'slaaf van de zonde' heeft gemaakt. De oorzaak daarvan ligt uiteraard niet buiten ons en daarom is het zo vreemd niet dat we verantwoordelijk worden gehouden.

Rogers noemt Augustinus een compatibilist, wat voor haar betekent dat mensen wel kunnen doen wat ze willen, maar in hun willen volkomen bepaald worden door factoren buiten hen, in het bijzonder door God als bepalende oorzaak van alle dingen. Omdat de mens minimaal niet gedwongen wordt en om met Williams te spreken "the freedom of the gunman" geniet, is de morele verantwoordelijkheid gewaarborgd. Inderdaad zijn voor Augustinus krachtens zijn klassiek-theologische visie op God als oorzaak van alle zonden, onze keuzen op God terug te voeren. Laten we nog even na gaan in welke zin Augustinus een compatibilist is; hij is het volgens Rogers in twee opzichten. Volgens Rogers is Augustinus tegelijk een standaard compatibilist en een theïstische compatibilist: namelijk zowel met betrekking tot het filosofische probleem van vrijheid in een causale wereld als met betrekking tot het probleem van de providentie als determinerende factor:

Augustine develops this standard compatibilist view at length, but he also subscribes to the specifically theist form of compatibilism. He holds that all that has being is caused immediately by God. This includes the choices made by created agents. God is the immediate first

⁴²⁴ Frankena, *Ethics*, 75.

⁴²⁵ Williams, *Love*, 29: "Claudia has the freedom of the gunman to do some action x or refrain from x if relative to all powers of coercive persons, she can still do x or refrain from doing x."

cause of your choices, none the less you make them, and you are responsible. Augustine sees two central advantages to this analysis of freedom over the view that there is no cause for a free choice beyond the agent's choosing. The latter thesis had been suggested to Augustine, though not systematically developed, by the Pelagian Julian of Eclanum. One advantage is philosophical. The compatibilist position, in both the standard and theist version, allows that the free choice is subject to a causal explanation and hence intelligible. There is, in Augustine's eyes, a second, theological advantage. The compatibilist position, while not denying freedom and responsibility to created agents, none the less allows the ascription of absolute sovereignty to God. God, in Augustine's view, is the immediate cause of all, and hence everything that happens, including all free choice, is the result of God's will.⁴²⁶

Rogers noemt in haar omschrijving de verlangens die uiteindelijk niet op de persoon zijn terug te voeren, maar in het augustijnse denken door God indirect worden opgewekt, wat standaard compatibilisme is, terwijl in het theïstische compatibilisme de keuzes direct door God worden teweeggebracht.⁴²⁷ Bij dit laatste kunnen we denken aan de stelling uit de *Retractationes*: God wendt de harten waarheen Hij wil. In beide gevallen trekt God aan de touwtjes en is er volgens Rogers geen sprake van echte, dat wil zeggen libertaire vrijheid. Dat is blijkbaar de moeite die Rogers met Augustinus heeft: niet dat hij compatibilist is in de zin dat hij vrijheid en providentie met elkaar wil verbinden – Anselmus doet dit trouwens eveneens – maar dat er bij Augustinus geen plaats voor libertaire vrijheid is. Augustinus ziet de mens als een wezen met een geschiedenis die verweven is met de geschiedenis van de mensheid, getekend door de zondeval. Een libertaire vrijheid komt niet in beeld: we worden enerzijds bepaald door het zondige verleden, anderzijds door God die beloont, straft en de harten leidt waarheen Hij wil. Terwijl dit volledig geldt, mogen we toch niet de conclusie trekken dat de mens geen vrijheid heeft in de theologie van Augustinus. Augustinus wil zowel de onweerstaanbare werking van het godsbestuur als de menselijke verantwoordelijkheid en vrijheid in stand houden. Dit is mogelijk door de vrije daden van de mens tevoren door God gekend, en gewild te laten zijn. Verder blijft er een verschil tussen het goddelijke en het menselijke perspectief op de geschiedenis, zoals uit het volgende voorbeeld blijkt.

Voor Augustinus kunnen twee dingen tegelijkertijd waar zijn; een gebeurtenis als de deling van het rijk van Salomo is enerzijds door God zo bedoeld, anderzijds komt het helemaal voort uit de ambities van mensen. Zij dragen er dan ook volkomen verantwoordelijkheid voor. Vergeten we niet dat de betrokkenen niet op de hoogte zijn van Gods bedoelingen in deze; zij doen wat hen het beste lijkt en in volkomen vrijheid, zoals Augustinus nadrukkelijk vermeldt:

426 Rogers, *Anselm on Freedom*, 4.

427 K. Rogers, *Freedom*, 4: "There are many types of compatibilism. I shall be discussing two: what I shall call 'standard compatibilism'; and what I shall call 'theist compatibilism'. One could subscribe to one or the other or both or neither. In this work Augustine will be taken as a proponent of both, while Anselm will deny both. Standard compatibilism is the view that human choices are causally necessitated by temporally preceding causes, such as desires, which did not ultimately originate in the agent. The desires may have originated from a blind nature or perhaps from God, such that standard compatibilism could be subdivided into 'naturalist standard compatibilism' and 'theist standard compatibilism'. The point is that the choice is the necessary product of preceding causes for which the agent is not responsible. And yet, according to the standard compatibilist, the human agent is sufficiently free to be held morally responsible. I apply the term 'standard' because in its purely naturalistic version it is quite common today. Theist compatibilism holds that human choices are caused *immediately* by God. That is, God simply and directly causes the choice itself. But again, the theist compatibilist holds that the human agent is sufficiently free to be held morally responsible."

*Unde hoc, nisi propria voluntate? Sed hinc ab eo recesserunt decem tribus Israel, et alium regem sibi constituerunt Jeroboam, ut irati Dei voluntas fieret, quod etiam futurum esse praedixerat.*⁴²⁸

Vanwaar dit, indien niet door de eigen wil? Want door deze scheidden de tien stammen van Israël zich af en kozen voor zich een ander tot koning, Jerobeam, opdat de wil van God (vertoorned als hij was) zou geschieden zoals tevoren voorzegd.

Het is pas achteraf en door openbaring dat we kunnen weten dat de rijksdeling naar Gods bedoeling was. De menselijke vrije wil wordt opgenomen en ingevoegd in Gods hogere wil. Het is helemaal niet nodig dat God mensen als het ware radiografisch op afstand bestuurt. God wendt volgens Augustinus de harten dan wel waarheen Hij wil, maar daarbij hoeven vrijheid en verantwoordelijkheid niet in het gedrang te komen. Er zijn bij Augustinus vast systematische oneffenheden aan te wijzen, maar we kunnen hem niet aan één bepaald filosofisch standpunt binden.

Voor Rogers geldt een van beide mogelijkheden: : "If God is the ultimate first cause of your choice, then your choice is determined."⁴²⁹ Katherin Rogers is er van overtuigd dat Augustinus een providentiële en een synchrone sturing leert en op dit punt nooit van inzicht is veranderd, al heeft Augustinus op tal van andere punten wel veranderingen gekend. Wat Rogers betreft was Augustinus altijd een compatibilist. God bestuurt onze wil, direct volgens het theïstische model en indirect volgens het standaardmodel van compatibilisme, en dit bestuur is volgens Rogers op te vatten als een vreemde occupatie die geen echte vrijheid toelaat. Hier verschijnt een formele vrijheid die niet meer is dan een titel: we heten vrij, zonder werkelijk invulling aan de vrijheid te kunnen geven.

We zouden met Rogers' typering van Augustinus als compatibilist willen instemmen, als zij dit begrip niet zo minimaal invulde als determinisme met verantwoordelijkheid, maar zonder werkelijke vrijheid. Want de kern van deze kritiek is dat de mens bij Augustinus wel een verantwoordelijkheid toegekend krijgt, maar dat de mens die verantwoordelijkheid niet kan waarmaken omdat dat nu juist een libertaire vrijheid veronderstelt die maakt dat wij anders zouden kunnen handelen dan wij doen. Voor Augustinus kunnen echter twee dingen die voor modern besef moeilijk samengaan, tegelijkertijd waar zijn: God kent en bepaalt tevoren onze keuze, als vrije keuze. Augustinus heeft geen probleem met de dagelijkse vrijheid van handelen, maar concentreert zich in zijn denken op de rol van de vrijheid in de relatie tot God en met betrekking tot onze bestemming. In *De libero arbitrio*:

*Haec est libertas nostra, cum isti subdimur veritati: et ipse est Deus noster qui nos liberat a morte, id est a conditione peccati.*⁴³⁰

Dit is onze vrijheid, wanneer wij ons onderwerpen aan de waarheid: dan bevrijdt onze God zelf ons van de dood, dat wil zeggen van de situatie van zonde.

Het spreken over vrijheid is verre van eenduidig: wij hebben ons met de vrijheid die wij hadden, onvrij gemaakt. God bevrijdt ons uit de zondige situatie die ook een situatie van onvrijheid is en redt ons van de dood, zo kunnen we Augustinus' gedachtegang samenvatten.

428 Augustinus, *De gratia et libero arbitrio*, 21, 42.

429 Rogers, *Freedom*, 3. Even tevoren bestrijdt Rogers McCann, die opteert voor een schepping en een mens die ieder moment geschapen wordt en geen enkele eigenstandigheid heeft, maar waarbij toch sprake is van libertaire vrijheid.

430 Augustinus, *De libero arbitrio*, II, 13, 37, 143.

Niet alleen Rogers, ook J.R. Lucas stelde dat Augustinus qua aanleg een determinist is: “Although he explicitly stated that man does have a free will, and wrote a book under that title, the whole tendency of his mind was to attribute everything to God, and in his later life, in controverting Pelagius, he came to hold a position in which human freedom has no part to play.”⁴³¹ Dat valt te bezien: waar het om gaat is dat de mens vrij geschapen is, maar zich vrijelijk in de slavernij van de zonde begeven heeft:

*Voluntas ergo ipsa nisi Dei gratia liberetur a servitute, qua facta est serva peccati, et ut vitia superet adiuvetur, recte pieque vivi a mortalibus non potest.*⁴³²

Tenzij de wil, dan, door de genade van God bevrijd is van de dienstbaarheid, waardoor zij een slaaf van de zonde werd gemaakt, en zij geholpen wordt haar ondeugden te overkomen, kunnen sterfelijke mensen niet rechtvaardig en vroom leven.

De wil is vrij omdat die kan doen wat hij wil, dus ook tussen alternatieven een keuze maken, maar *als zodanig* is de wil onvrij in de slavernij van de zonde. Dit onderscheid niet willen begrijpen, leidt tot fundamenteel misverstaan.

Augustinus laat in het voorbeeld van de deling van het rijk onder Jerobeam juist de vrijheid met de door Gods wil bepaalde uitkomst samengaan. Inderdaad is dit compatibilisme, maar geen strikt determinisme alsof het rijk niet verenigd had kunnen blijven. Dat de mens zelf wil en beslist wordt gehandhaafd; tegelijk is het niet aan de mens maar aan God wat de gevolgen van dit willen en beslissen zullen zijn. Augustinus ziet in dat mensen in hun eigenwillig streven waar zij de volkomen verantwoordelijkheid voor dragen, meestal iets geheel anders en zelfs vaak het tegendeel bewerken van wat zij beoogden. Niettemin wordt Gods wil te allen tijd volbracht; uiteraard is dit een mysterie dat voor ons niet te doorgronden is. Augustinus' aandacht gaat uit naar het grote perspectief en ziet hoe de menselijke wil door God wordt gebruikt tot een hoger doel. Meer dan een filosofisch standpunt is dit een methode de Bijbel te lezen, al schrikt Augustinus er niet voor terug deze visie naar de eigen tijd door te trekken. Volgens Augustinus geschiedt Gods wil eventueel ook door de zondige handwijze van mensen, als zij daardoor de uitvoerders van de rechtmatige straffen van God worden. Dit is wel een zeer gevaarlijke gedachte wanneer het een legitimatie wordt, maar Augustinus schrikt voor deze consequentie niet terug.⁴³³

8.5 Discontinuïteit tussen Augustinus en Anselmus

Rogers contrasteert de compatibilistische Augustinus met het veronderstelde libertaire karakter van Anselmus' vrijheidsdenken. Daarin verschilt Anselmus duidelijk van zijn grote voorganger, aldus Rogers:

Though he is greatly influenced by Augustine in other contexts, he parts company with his predecessor and takes a different, libertarian, tack. I shall understand 'libertarianism' to in-

431 J.R. Lucas, *The Freedom of the Will*, OUP, Oxford, 1970, 76.

432 Augustinus, *Retractationes*, I, 9, 4. Daaruit volgt dat de mens *recte pieque vivere non potest*, niet recht en vroom kan leven: precies waar het *liberum arbitrium* volgens Augustinus voor bedoeld is.

433 Augustinus, *De libero arbitrio*, I, 1, 1.

volve two key principles. One is that free choice involves alternative possibilities. The created agent must be confronted with open options such that there is nothing, outside the agent's own choosing, causally or otherwise determining a libertarian free choice. It is true to say before, during, and after the choice, 'I could do/have done otherwise.' (...) My use of the term 'libertarian' will intend only 'unmodified' or 'immodest' libertarianism, where the agent has open options and the choice is not ultimately caused by something outside himself. It is this second libertarian principle which takes precedence in Anselm's thought. The human being is made in the image of God, and the real point of human freedom is that we should have a measure, however small and reflected, of true independence. Only then can we mirror the divine by being good on our own.⁴³⁴

Dat laatste, "being good on our own", is een idee dat Augustinus aan de pelagianen toeschreef: *Pelagiani caritatem ex nobis ipsis volunt*.⁴³⁵ Dat was een stelling met een beschuldigende strekking die de geadresseerden zelf mogelijk niet voor hun rekening zouden nemen. Anselmus zou echter op het originele idee zijn gekomen goedheid zonder Gods bemoeienis uit de mens te laten voortkomen. Dit lijkt ons meteen al niet erg aannemelijk, aangezien het moeilijk te betwijfelen valt dat Anselmus God als schepper zou zien als de noodzakelijke grond onder de goedheid van de geschapen mens, maar laten we bezien hoe Rogers hiertoe komt. We worden daarbij nog eens herinnerd aan enkele kenmerkende vrijheidsideeën van Anselmus.

That Anselm, in discussing the freedom of created agents, insists on both of these libertarian criteria may seem unlikely to those familiar with his definition of 'free choice'. He deliberately rejects a definition that would see free choice as the ability to sin or not, and says instead that free choice is the 'power to keep rightness of will for its own sake'. This definition does not seem to express *either* libertarian principle. And so some scholars have held that Anselm could not be a libertarian, or that he presents conflicting analyses of freedom. But as he unpacks the definition and explains what is required for freedom, it becomes clear that both of the criteria are necessary for created free will and that his analysis is both libertarian and consistent. The 'power' in question must genuinely belong to the agent. If the created agent 'keeps' rightness of will through necessitating causes, including his own desires, which arise from outside of himself, then he is not free. Thus the power in question entails self-caused choice.

De discussie waar Rogers naar verwijst is die in *De libertate arbitrii*. Daar stelt Anselmus in antwoord op de vraag van de leerling naar de aard van het *liberum arbitrium* dat wij die altijd hebben, maar dat in tegenstelling wat door sommigen wordt aangenomen en door de leerling wordt gesuggereerd, dit *liberum arbitrium* niets met zondigen of kunnen zondigen te maken heeft, omdat, zoals Anselmus leert, wat de vrijheid vermindert geen vrijheid kan zijn. Dit geldt voor het *liberum arbitrium*, het vrij oordeelsvermogen, het gaat niet over de vrije wil, de *libera voluntas*. Anselmus doet daar in dit verband geen uitspraken over en beweert alleen dat wij met het vermogen de rechtheid omwille van zichzelf te bewaren, niet kunnen zondigen. Niemand beweert dat we niet kunnen zondigen en dan uiteraard door de wil. Bij Anselmus heeft het *liberum arbitrium* een heel beperkte functie: namelijk het behouden van de "rechtheid". Hoe het dan zit met het maken van morele keuzes is een andere

434 Rogers, *Freedom*, 5.

435 *De gratia et libero arbitrio*, opschrift van stelling 19 (vaak niet oorspronkelijk van Augustinus).

zaak die beslist niet zo eenvoudig is.

What of alternative possibilities? It would seem, as Anselm works towards his definition, that they are *not* required. God, who cannot choose between good and evil, is certainly free. He keeps rightness of will through His own power, without the possibility of losing it. He does not have options and yet He is free. The conclusion then seems to be that the sort of freedom that Anselm has in mind does not require alternative possibilities. And it is true that alternative possibilities are not necessary for the freedom *of God*. God, then, does not have libertarian freedom. But this is because God exists *a se*, from Himself, completely independent of any other being. Human beings are not like that. Human beings exist in total dependence upon God, such that all of their abilities and all of their desires are from God. How could such a creature possibly have any power on its own? It could, says Anselm, only if it were endowed by its creator with alternative and competing desires such that, on its own, it could throw rightness away or cling to it. Since we have the ability to throw rightness away, we truly, and from ourselves, have the power to keep it. Anselm offers a robust and systematic libertarian analysis of *created* freedom. But created freedom and divine freedom, though both fall under the general definition of 'free will', differ in a significant way. While self-caused choice is essential for both, alternative possibilities are necessary only for the creature.⁴³⁶

Rogers' visie is zo te parafraseren: God houdt de rechtheid uit eigen kracht vast en kan deze niet verliezen. Hetzelfde zegt Anselmus van de goede engelen, hier niet genoemd: zij zijn bevestigd in de ontvangen rechtheid en kunnen deze rechtheid niet meer verliezen. Daarom zijn zij het meest vrij en daar hebben zij geen alternatieven voor nodig. Het lijkt er dus op, aldus Rogers, dat Anselmus geen libertaire vrijheid leert. Vervolgens komt Rogers op het punt van de alternatieven die het schepsel wel nodig zou hebben om vrij te kunnen zijn. Van een alternatief is sprake in *De concordia*, waar Anselmus uitlegt dat de menselijke wil twee inclinaties of affecten kent: die tot rechtvaardigheid (*ad iustitiam*) en die tot wat ons goed uitkomt (*ad commodum*). Beide mogelijkheden bleken ook al voor de duivel te bestaan naar de beschrijving in *De casu diaboli*. Omdat we het vermogen hebben om rechtheid te verwerpen of er juist aan vast te houden, hebben we werkelijk een uit onszelf voortkomend vermogen dat ons de libertaire vrijheid verschaft, zegt Rogers. In het licht van de "competing desires" uit *De concordia* blijkt dat de vrijheid uit *De libertate arbitrii* impliciet een libertaire vrijheid is, als we Rogers begrijpen; "It could throw rightness away or cling to it." Het laatste is volgens Anselmus de functie van de vrijheid *van* de keuze;⁴³⁷ dat het eerste daartoe gerekend kan worden spreekt hij expressis verbis tegen, zoals Rogers blijkt te weten. Het is niet duidelijk waarom Rogers de keuze tussen behoud en verwerping van de rechtheid aan Anselmus toeschrijft, waar Anselmus zelf die zo nadrukkelijk ontkent. In de leer van de affecten in *De concordia* ziet Rogers een libertair beginsel: het lijkt immers of de wil kiest volgens het affect rechtvaardig te willen zijn of volgens het affect van het aangename. Dat de wil volgens de twee affecten wil is echter nog iets anders dan te zeggen dat de wil tussen die twee affecten kiest, want zo'n keuze veronderstelt een libertaire distantie die de wil ten opzichte van zichzelf kan maken.

⁴³⁶ Rogers, *Freedom*, 7.

⁴³⁷ Het verschil tussen de titels *De libero arbitrio* van Augustinus en *De libertate arbitrio* van Anselmus houdt in dat de laatste het accent op het element van de vrijheid legde.

Als dit zo is, als de wil afstand kan nemen tot de affecten om dan tot een keuze te komen, betekent het wel dat Anselmus in *De concordia* ingaat tegen zijn eerdere opvatting in *De libertate arbitrii*. Dat zouden wij niet zomaar voor onze rekening willen nemen, maar gesteld “for the sake of the argument” dat de affecten libertaire vrijheid impliceren, dan is de vraag wie of wat bij Anselmus binnen de menselijke wil de kiezende instantie is, waarbij God ditmaal van deelneming uitgesloten wordt. Want dat is een voorwaarde voor rogeriaanse libertaire vrijheid; het moet helemaal uit het individu komen. De mens kan geheel uit zichzelf zonder dat er een duivel aan te pas komt de rechtheid verlaten, dat is duidelijk. Dit is echter geen keuze, maar een consequentie van het verminderd hechten aan die rechtheid. Het is een gevolg van de zwakte en instabiliteit die de wil sinds de zondeval eigen zijn. Libertaire vrijheid is voor Rogers een begerenswaardige zaak. Dat is begrijpelijk in de context van onze moderne maatschappij waarin deze vrijheid hoog staat aangeschreven en een complement is van het veelvormige aanbod van alternatieven op ieder gebied. Anselmus was niet enthousiast over de mogelijkheid in zonde te vallen, want dat is het trieste alternatief voor het behoud van de rechtheid.

Voor Augustinus gold dat God de harten van de mensen naar believen leidt. Ligt het voor Anselmus anders? Daar bestaat een belangrijk bezwaar tegen, dat door Rogers zelf eerder genoemd wordt, namelijk dat zowel Augustinus als Anselmus het klassieke theïsme vertegenwoordigen. Dit klassieke theïsme houdt in dat God als oorzaak van alle bestaande dingen wordt gezien. Dat aan onstoffelijke zaken de kwaliteit van zijn mag worden toegekend, betekent dat ook keuzes tot het zijnde horen en dat is een belangrijk element in de kritiek die Matthews Grant op Rogers boek geeft.

8.6 Matthews Grants reactie: het creator omnium argument

Matthews Grant waardeert in zijn artikel: “Anselm on Freedom: A Defense of Rogers’s Project, a Critique of her Reconciliation with God the *Creator Omnium*”, zoals uit de titel blijkt, de studie van Rogers als een poging Anselmus in de discussie van deze tijd te betrekken,⁴³⁸ maar hij ziet een conflict tussen het idee van libertaire vrijheid en de notie van God als *creator omnium*. Deze notie houdt kort en goed in dat God de schepper is van alle zijnden en dat dus alles wat is, voor zover het iets is, uit God voortkomt. Zoals Matthews Grant in zijn artikel vermeldt wordt deze visie gedeeld door Augustinus, door Anselmus zelf en na hem door Thomas van Aquino. Dat betekent dat wanneer Anselmus een libertaire vrijheid leerde, deze niet in strijd mag zijn met voornoemde notie van *creator omnium*. Matthews Grant voert twee passages uit *De casu diaboli* aan om te laten zien dat dit volgens Anselmus ook geldt voor de wil en de daden van de duivel, die voor zover ze iets zijn, iets goeds zijn en toegeschreven moeten worden aan God. Anselmus is in dit opzicht inderdaad volkomen consequent, zonder God auteur van het kwaad te maken. Het probleem zoals Matthews Grant het ziet is dat keuzes bij Anselmus ontologische status hebben en in dat geval is het ondenkbaar dat God er niet de oorzaak van is:

In order to reconcile libertarian freedom with the doctrine of God as creator omnium, then, it looks like one needs to show that our choices and acts can be caused by God, yet still be

438 W. Matthews Grant, “Anselm on Freedom: A Defense of Rogers’s Project, a Critique of her Reconciliation of Libertarian Freedom with God the *Creator Omnium*”, *St Anselm Journal*, 8.1, herfst 2012, <http://www.anselm.edu/Documents/Institute%20for%20Saint%20Anselm%20Studies/fall%202012/Anselm%20on%20Freedom.pdf>.

free in the libertarian sense. Is this how Rogers sees the task? The answer, perhaps surprisingly, seems to be “no.” Rogers’s most frequent way of stating the doctrine is to say that God is “the cause of all that has ontological status apart from Himself.” One might presume that creaturely choices and actions have ontological status, from which it follows that they are caused by God. Yet, Rogers, it appears, wants to deny, both for herself and for Anselm, that God causes free creaturely choices. Unfortunately, to deny that God causes free creaturely choices would seem to commit Rogers to one of the following: Either to denying that creaturely choices have ontological status—a doubtful proposition; or to denying the doctrine of God as creator omnium, in which case Rogers doesn’t really reconcile that doctrine with libertarian freedom, after all.⁴³⁹

God kan geen *creator omnium* zijn, zonder de oorzaak van alle keuzes te zijn; daar komt het punt van kritiek op neer. Anderzijds dreigt een consequente doorvoering van het *creator omnium* van God de oorzaak van zonde te maken, dat is dan ook mede een reden dat Rogers aan de mens een libertaire keuzevrijheid toekent; deze zou God van de verantwoordelijkheid voor zonde kunnen vrijwaren. Rogers stelt dan ook meermalen nadrukkelijk dat keuzes binnen het anselmiaanse denken wel uit de mens moeten voortkomen, onafhankelijk van God. Rogers, door Matthews Grant in zijn artikel geciteerd: “Anselm holds it to be logically impossible that God be the cause of sin. But creatures do sin. Therefore their choices are not manifestations of the divine will as primary agent.”⁴⁴⁰ Deze lezing van Anselmus is echter problematisch, volgens Matthews Grant:

So, for instance, Anselm’s teaching that the free creature chooses from himself, or sponte, should not be interpreted as meaning that nothing besides the creature—not even God—causes the creature’s choice. And his teaching that it is logically impossible for God to cause sin should not be interpreted to mean that it is logically impossible for God to cause the act of sin, or the sinful choice, insofar as it is real.⁴⁴¹

Matthews Grant stelt als oplossing voor om libertaire vrijheid anders te definiëren, namelijk: “...in the standard way which affirms free will and sees free choices as being incompatible with determinism.” In dat geval zou God onze keuzes kunnen veroorzaken zonder ze te determineren. Libertaire vrijheid is volgens Matthews Grant verenigbaar met het veroorzaakt zijn van keuzes door God. De wijze waarop deze vereniging denkbaar is, vraagt nog wel nadere uitwerking. De kernvraag is hier wat er gebeurt binnen de wil wanneer één van de affecten de overhand krijgt en of dit ontologisch een nieuw gegeven is. We stemmen in met de kritiek van Matthews Grant dat Rogers’ verdediging van een libertaire vrijheid bij Anselmus niet op deze manier mogelijk is, gezien de strijdigheid met Anselmus’ uitgangspunt dat alle keuzen als zijnden van God komen, dat hij in *De casu diaboli* radicaal doorvoert. Of libertaire vrijheid bij anselmiaans vrijheidsdenken past, hangt volgens Matthews Grant af van wat onder libertaire vrijheid wordt verstaan. Als daarmee alleen een afstand nemen van het determinisme wordt bedoeld, is Matthews Grant wel akkoord, maar in dat geval heeft libertaire vrijheid nauwelijks een invulling.

Een enkele keer lijkt Anselmus in *De concordia* in deze belangrijke kwestie terug te vallen op een vrijheidsopvatting die hij in de eerste paragraaf van *De libertate arbitrii* afwees. Anselmus leert hier inderdaad het bestaan van de mogelijkheid van zondigen en niet-zondigen. Omdat we zonder

439 Matthews Grant, *Defense*, 5.

440 Rogers, *Freedom*, 76.

441 Matthews Grant, *Defense*, 7.

noodzaak zondigen lijkt het of de keuzevrijheid bestaat door deze mogelijkheden, maar we doen er verkeerd aan het ontbreken van noodzaak met vrij oordeelsvermogen te vereenzelvigen. Dan zou Anselmus de libertaire denker zijn die Rogers in hem ziet, maar naar onze mening koppelt Anselmus het vrij oordeelsvermogen helemaal niet aan de twee keuzemogelijkheden. Dat we niet uit noodzaak zondigen, wil niet zeggen dat we zondigen door gebruik te maken van de keuzevrijheid, dat we in de keuze vrij zijn in de betekenis die Anselmus daar aan geeft. Anselmus is de uitkomsten van *De libertate arbitrii* niet vergeten en één van die uitkomsten is, dat onderscheid gemaakt moet worden tussen keuze en datgene wat de keuze vrij maakt. We kunnen blijkbaar kiezen te zondigen zonder noodzaak, maar we doen dit niet door het vrij oordeelsvermogen.

Sinds *Anselm on Freedom* (2010) heeft Rogers haar visie verder uitgebouwd in *Freedom and Self-Creation: Anselmian Libertarianism* (2015).⁴⁴² In zijn bespreking heeft Tomas Ekenberg twee bezwaren naar voren gebracht: Rogers noemt voortdurend Anselmus en zijn werk, maar ze maakt heel weinig gebruik van zijn teksten, “and therefore Anselm’s own views are never made clear.”⁴⁴³ Zijn tweede punt van kritiek is dat Rogers teveel de indruk wekt dat zij als enige dit probleem heeft onderzocht in de afgelopen decennia en andere visies niet aan bod laat komen.

8.7 Beantwoording van de onderzoeksvraag

Wat levert een hernieuwde visie op de door Anselmus gebruikte begrippen voor vrijheid in hun theologiehistorische context op en kan deze visie een nieuw licht op het actuele debat over anselmiaanse vrijheid laten schijnen? Laten we nog eens heel kort samenvatten waar het in de anselmiaanse vrijheid om gaat.

Voor Anselmus is een mens meer vrije dan slaaf. Hij heeft het onvervreembare vermogen om door Gods genade terug te keren van dwaalwegen op het pad van rechtheid. Christus schenkt de *alia gratia* of andere genade die ons weer in de oorspronkelijke rechtheid terugbrengt. Dit vermogen en deze mogelijkheid waarborgt de vrijheid van de mens. Natuurlijk zijn er keuzes die gemaakt kunnen en moeten worden, zoals de extreme keuze tussen liegen en gedood worden. De keuze voor het zondige heeft met vrijheid niets te maken, want die doet ons de rechtheid verliezen. We moesten ons liever laten doden en daarmee het eeuwige leven verwerven, dan te zondigen. Uit deze aanzet uit *De libertate arbitrii* blijkt dat het transcendente aspect in Anselmus’ leer onmisbaar is voor het verstaan ervan.

Het is opvallend dat voor Anselmus het zondigen niet een keus voor het kwaad als zodanig is. Zelfs in het zondigen zal de mens het goed bedoelen, maar dat is dan toch niet goed genoeg. De zonde is het gevolg van een zwakte in de wil, die te zwak is om het goede volhardend vast te houden. De keus voor wat goed voor ons is, wordt pas een zonde als de rechtheid geen prioriteit heeft. Het *liberum arbitrium* is bij Augustinus een vermogen om wijs en rechtvaardig te leven. Anselmus ontwikkelt dit tot het vermogen rechtheid te bewaren ter wille van de rechtheid, dus zonder enige bijbedoeling.

De zondeval betekent bij Anselmus een verzwakking van de wil, maar niet de vernietiging van de oorspronkelijke vrijheid. Alleen moet die vrijheid nu een vermogen tot zonde naast zich dulden; van de onomkeerbare ervaring met de zonde gaat een sterke verleiding uit. Sindsdien worden we ver-

442 K. Rogers, *Freedom and Self-Creation: Anselmian Libertarianism*, OUP, Oxford, 2015.

443 T. Ekenberg, *Notre Dame Philosophical Reviews*, 5 mei 2016, <https://ndpr.nd.edu/news/freedom-and-self-creation-anselmian-libertarianism/>.

leid door de gedachte dat geluk en welzijn sneller bereikt kunnen worden door die de prioriteit boven de rechtheid te geven. We hoeven aan die verleiding niet toe te geven, daarom is de mens in principe meer vrije dan slaaf. Een vrije hoeft geen slaaf te worden; gebeurt dat onder druk van de omstandigheden toch, dan kan de betrokkene dit zelf onmogelijk weer terugdraaien. Die vrijheid heeft de mens niet. Wel heeft hij de vrijheid om de herstelde rechtheid niet meer los te laten. Dit is een optimistische trek in zijn mensvisie. We hebben Anselmus als een compatibilist leren kennen; zijn teksten leveren er een overvloedig bewijs van. Gods voorzienigheid en voorbeschikking verminderen onze vrijheid niet omdat God de tijd transcendeert zodat voor hem zich alles op één moment afspeelt. Deze gedachte is al bij Augustinus te vinden. In deze studie is gebleken dat dit presentisme van Gods transcendentie de spil is waar de vrijheidsleer van Anselmus om draait. Maar juiste deze spil is in de periode van de Verlichting weggenomen. Dit ontbreken veroorzaakt de problemen die we tegenwoordig hebben met Anselmus' vrijheidsbegrippen.

Er is kritiek geuit op de vrijheidstheorie van Anselmus. Sandra Visser en Thomas Williams zien zijn definitie vanuit het standpunt van de tegenwoordige metafysica als hopeloos onbruikbaar: "one of the most unhelpful definitions imaginable."⁴⁴⁴ De definitie heeft immers geen betrekking op alternatieve mogelijkheden, geeft geen uitsluitsel over de verenigbaarheid met het causale determinisme en de relatie tot de morele verantwoordelijkheid. Aan de andere kant heeft Katrin König in *Begnadete Freiheit* gewezen op het ervaringskarakter in Anselmus' vrijheidsleer: "Berücksichtigt man, dass es Anselm um ein bestimmtes Phänomen geht, nämlich das Phänomen dass es jemanden erfährt frei zu werden, die richtige Relationalität des Willens um ihrer selbst willen bewahren zu können, erscheint seine Analyse sehr treffend."⁴⁴⁵

Een karakteristiek in Anselmus' leer is verder dat zonde niet ontstaat door intrinsieke slechtheid, al had hij in zijn levenspraktijk terdege ervaring opgedaan met menselijke sluwheid, wreedheid en heerszucht. Die conditie is het gevolg en niet de oorzaak van zonde. Sinds de tragische zondeval zijn mensen vatbaar voor verleiding geworden, die hen tot een verkeerde prioriteitsstelling verleidt. De wil is verzwakt, daarom ook bedorven, maar niet volkomen. Het vrij oordeelsvermogen blijft een oorzaak van vrijheid, zelfs wanneer deze vrijheid niet gerealiseerd wordt. De renovatie van de wil is in de reformatorische visie meer radicaal, terwijl de genade bij Anselmus in de wil nog wel een toegang en een instrument vindt. Met het instrument van het vrij oordeelsvermogen zelf is niets mis volgens Anselmus; het kan zichzelf echter niet in beweging zetten. Zo blijft de continuïteit met de oorspronkelijk goed geschapen mens in tact, terwijl die continuïteit in het reformatorische denken problematisch werd. De misleiding zorgt er voor dat de geneigdheid het eigen belang en welzijn de prioriteit te geven gezien wordt als een kortere weg naar het geluk met de zonde als resultaat. Even goed blijft de verantwoordelijkheid bij de mens berusten.

Een volgende karakteristiek is dat Anselmus een uitdijende ruimte ziet voor de uitbreiding van Gods koninkrijk. Het getal van geredden staat voor God wel vast, maar voor mensen niet. De onbekendheid voorkomt fatalisme en al te zorgeloos optimisme: het oordeel blijft zo bij God. Verschil is er ook: zolang het perfecte getal niet is bereikt gaat de geschiedenis van God en mens verder en de grens tussen fatale onvrijheid en vrijheid loopt door ieder mens. Die mens kan niet heilsverzekerd rusten alsof de wedstrijd al gelopen is, maar wordt door de openheid van de gedachte uitgenodigd zich voor het goede te blijven inspannen. Anselmus staat voor de coöperatie van God en mens.

444 S. Visser, Th. Williams, *Anselm*, OUP, Oxford, 2009, 171.

445 K. König, *Begnadete Freiheit*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2016, 336.

In het neoplatonisme is waarheid een absoluut gegeven, waar wij geen beschikking over, maar wel deel aan kunnen hebben. Anselmus wist dat alle waarheid toeleidt naar de hoogste waarheid van God; deze heeft geen begin of eind en zonder deze maatstaf is niets definitief waar. Waarheid en rechtheid zijn voor hem twee identieke zaken. Er is goede reden om het moderne waarheidsrelativisme zelf vanuit dit uitgangspunt te relativiseren.

Het volgende punt is het idee van de splitsing die volgens Anselmus door de zondeval in de wil ontstond. Toen ontstond de *potentia peccandi*, hoewel het oneigenlijk is over een *potentia* hier te spreken. Door de aparte rol die hij toekent aan de *potentia peccandi* is Anselmus in staat het vrij oordeelsvermogen in stand te houden. Anselmus kan positiever over de wil spreken dan de reformatorische geschriften die de wil voor (vrijwel) geheel verdorven houden. De continuïteit van de pre-lapsarische en post-lapsarische mens is in het vrij oordeelsvermogen gewaarborgd. Om dit te kunnen zeggen, moet Anselmus wel een lastig probleem oplossen en daarmee komen we bij de paradox van Anselmus. Hoe werd de goed geschapen en zondeloze mens een zondaar? Dit kan niet buiten de wil en toestemming van de eerste mens om zijn gegaan, maar het is onwaarschijnlijk dat een zondeloos mens tot zondigen zou willen overgaan en als gevolg de vrijheid verliezen. We hebben deze paradox besproken; er was vanaf het begin een aspect in de wil waarmee de mens niet hoefde, maar eventueel wel kon zondigen. Dit is bij Anselmus echter geen voorwaarde voor de vrijheid zoals in de *Free Will Defense*. Gezien zijn vrijheidsopvatting waar de mogelijkheid van zondigen van is uitgesloten, zou Anselmus niet kunnen instemmen met de *Free Will Defense*.

Te weinig onderzocht is de variabele kracht waarmee het vrij oordeelsvermogen de rechtheid kan vasthouden dan wel laat schieten, als de kracht verminderd is. Wij kunnen onszelf geen rechtheid verschaffen, wij kunnen die wel vasthouden als de genade die schenkt. Maar de realiteit is dat mensen die eerst “goed bezig zijn” toch door verleidingen bezwijken, al hoeven ze dat niet. Er is dus zeker reden om die variabiliteit aan te nemen, maar het is niet gemakkelijk om de vervolgvragen beantwoord te krijgen: vanwaar die variabiliteit? Heeft het met de zondeval te maken, zo ja: wat? Ik laat dit nu voor verder onderzoek liggen.

De in zonde gevallen mens is voor Anselmus vooral een zwakke mens die we goed in onszelf herkennen. Terwijl we gewoon en legitiem bezig zijn ons geluk te vergroten, raken we ineens de rechtheid kwijt door ons te veel en ontijdig op het aangename te richten. Zo raken we door instabiliteit uit balans en vallen we in zonde. Dat is voor Anselmus op geen enkele manier vrijheid, maar een gevolg van zwakte. We waren zo “goed bezig,” we oefenden filosofisch gezegd een positieve compatibilistische vrijheid uit, maar we letten even niet op, we hadden een moment van zwakte en even later lagen we dronken in de goot. We waren vol goede voornemens, maar onze grip op het goede verslapte even in een noodlottig moment. Hoewel dit zeer ernstig is, is het niet hopeloos. Herstel en terugkeer blijven voor ons open. Als we op het uur van ons sterven de rechtheid blijken te bezitten dan zullen we mogen ingaan tot de toekomstige stad en helpen wij mee het perfecte getal te vervullen. Zolang het perfecte getal niet bereikt is, gaat de geschiedenis voort en is het aan ieder zijn of haar best te doen bij dit getal te gaan horen. De theologie van Anselmus is dus gericht op samenwerking tussen God en mens tot het grote doel dat aan het einde van de geschiedenis bereikt zal worden.

Als het gaat om het tegoed van deze visie van Anselmus voor de protestantse theologie, zijn er zeker parallellen tussen Anselmus en de Reformatie. De reformatorische scholastiek maakte volgens Van Asselt c.s. wel een eigen, maar toch een met de rooms-katholieke scholastiek vergelijkbare ontwikkeling door. Het is niet meer gangbaar een breuk tussen de middeleeuwse scholastiek en de Reformatie te veronderstellen; met name in de academische theologie werden de discussies voortgezet.

De bekende drie 'sola's' die de Reformatie ten tijde van strijd in het vaandel schreef, blijken maar gedeeltelijk aan die werkelijkheid te beantwoorden; de belijdenisgeschriften hebben wel specifieke eigen accenten willen leggen die aanleiding konden zijn van een te eenzijdig beeld. Bij Luther vinden we inderdaad een felle afwijzing van het *liberum arbitrium*, in zijn strijd met Erasmus. Johannes Calvijns voorzienigheidsleer bood er evenmin ruimte voor, maar dit wordt gecompliceerd met zijn aandacht voor de humaniteit. Maarten den Dulk over Calvijns vrijheid: "In de echte ontmoeting met God blijft God vrij, vrij in zich zelf, vrij om vanuit zich zelf tot de mens te komen in zijn daden van liefde en recht, vrij om zelf op zijn termen de mens te herscheppen."⁴⁴⁶ Calvijns is geen ontkenner van menselijke vrijheid, maar hij fundeert die anders.

Anselmus verschilt van de reformatorische benadering van vrijheid, dat mag duidelijk zijn. Dankzij de latere waardering van de scholastiek in de Reformatie is communicatie wel mogelijk. Beide benaderingen delen een kritische notie; aan onszelf overgeleverd blijken we geen vrije wezens te zijn, maar geven we ons over aan wat geen vrijheid is. We worden aangetrokken door het aangename, zoals de diepe wens zonder zorgen te zijn en de ermee samenhangende neiging het leven naar onze hand te zetten. Juist daarin openbaart zich de *potentia peccandi*. Zo leren wij ons in de spiegel van Anselmus' theologie beter kennen als mensen die wankelen, maar weer opgericht worden om tot innerlijke vrijheid te komen. En om aan het beginpunt van de daadwerkelijke onvrijheid van het opgesloten zijn te refereren: deze innerlijke vrijheid zal uiterlijke gevolgen met zich meebrengen. Maar daar mag het ons volgens Anselmus nimmer om te doen zijn.

Naast het belang van Anselmus' visie op vrijheid voor de protestantse theologie, hebben we aan het begin van deze studie ook het actuele debat over vrijheid in de neurobiologie als aanleiding beschreven voor deze studie. Voordat we de werelden van Anselmus en de hedendaagse neurobiologie nog kort met elkaar in gesprek brengen, benadrukken we dat deze twee werelden op allerlei manieren vreemd aan elkaar zijn. We kunnen daarom niet zomaar een rechtstreeks antwoord geven op de betekenis van Anselmus' vrijheidsopvatting voor de hedendaagse discussie in de neurobiologie.

Psychologische of neurobiologische verklaringen van gedrag kunnen leiden tot een therapeutisch determinisme dat bestendigt en gemakzuchtig maakt. In de musical *West Side Story* (1961) is dit therapeutisch determinisme al meesterlijk geperisfeerd:

Dear kindly Sergeant Krupke, You gotta understand,
It's just our bringin'up-ke, that gets us out of hand.
Our mothers all were junkies, our fathers were all drunks:
Golly Moses, natcherly we're punks!⁴⁴⁷

Te vrezen valt dat de neurobiologie op een vergelijkbare manier tot gemakzucht kan leiden, zoals de gedachte van de diepte van de zonde er bij een bepaald soort "zware" gelovigen toe kan leiden de verlorenheid als onontkoombaar te beleven. In het eerste hoofdstuk is vermeld dat de neurobioloog A. Swaab stelt dat aan rationele overleggingen hersenprocessen voorafgaan, hetgeen tot de conclusie moet leiden dat menselijke vrijheid een prettige illusie is. Ook al nuanceert hij deze positie wel enigszins, de richting is duidelijk genoeg. Toegegeven moet worden dat wij in veel gevallen gedetermineerd lijken te zijn. Blijkbaar hebben wij heel wat beslissingen overgedragen aan automatismen of

446 M. den Dulk, "God heeft voorkennis", *In de Waagschaal*, <https://www.karlbarth.nl/god-voorkennis/>, geraadpleegd 29 januari 2019.

447 S. Sondheim, *West Side Story*, 1961, <https://genius.com/Leonard-bernstein-gee-officer-krupke-film-lyrics>.

autonome processen. Dit is geen nieuws: alleen de onderbouwing is dat. Eerder (1943) werd de universele geleding van onze behoeften volgens de pyramide van behoeften in de motivatietheorie van Maslow geacht ons te motiveren en ook te bepalen.⁴⁴⁸ Betekent het bestaan van zulke structuren het einde van de menselijke vrijheid?

Anselmus heeft heel specifiek die vrijheid op het oog die ons in staat stelt de rechtheid omwille van de rechtheid alleen te bewaren. Deze vrijheid is een vooraf gegeven structuur of bedding waardoor de wil zich op het goede richt. Anselmus leert geen neutrale wil, maar een tevoren gestructureerde wil die inherent al een lading en een richting heeft. Vrijheid bij Anselmus is zeker niet onbepaald en ongericht. Een argumentatie die vanuit Anselmus ontwikkeld zou kunnen worden, is dat het determinisme van Swaab en anderen helemaal niet zoveel problematische consequenties heeft voor het christelijke vrijheidsbegrip. Het gaat er in Anselmus' vrijheidsbegrip immers niet primair om dat de mens één of ander eigenmachtig vermogen zou hebben tussen gelijkwaardige alternatieven te kiezen. Het gaat hem erom dat mensen pas werkelijk vrij zijn als ze zich op God en het goede richten omwille van dat goede zelf.

Tegelijkertijd is het vrijheidsbegrip dat in de neurobiologie de ronde doet wel heel smal. Wat betekent het dat hersensignalen aan bewustzijn van keuzes vooraf gaan? Dat deze hersensignalen de keuzes voor ons maken? Deze benadering maakt van meet af aan een erg reducerende indruk en lijkt een vergaande simplificatie van alle geestelijk leven. Marilynne Robinson verwijt de neurobiologen dat zij zich helemaal laten bepalen door de mogelijkheden van hun methoden en die zijn nu eenmaal beperkt.⁴⁴⁹ Het zou vanuit wat Anselmus leert ook kunnen betekenen dat wij mentaal met het oog op een bepaald doel aldus gestructureerd zijn; echter: als vrije mensen.

Anselmus wijst op de onvervreembare innerlijke vrijheid door de verbondenheid met het goede omwille van het goede alleen. Die vrijheid houdt meer in dan een machinaal zich voltrekken van het goede omdat het nu eenmaal zo door fysische processen wordt veroorzaakt. De mogelijkheid van de zonde geeft al aan dat Gods scheppende en onderhoudende activiteit in de wereld geen fysisch determinisme als gevolg heeft die elke vorm van vrijheid onmogelijk maakt. Ook is de mogelijkheid van het herstel van de zonde een mogelijkheid die kennelijk de aanwezigheid van de natuurlijke mogelijkheden doorbreekt en een nieuwe vrijheid mogelijk maakt die er eerder niet was. Daarmee is de deterministische keten in principe al verbroken.

Ten slotte kunnen we de cirkel rondmaken en ons afvragen wat de analyse van Anselmus' vrijheidsbegrip ons te zeggen heeft met het oog op de eerste aanleiding voor dit onderzoek: de ervaring van gevangenschap en het verlies van vrijheid dat daarbij hoort. De analyse van Anselmus' vrijheidsbegrip die we in de voorgaande hoofdstukken hebben geboden, sluit eigenlijk heel goed aan bij de waarneming waarmee we zijn begonnen. Enerzijds is er bij gevangenen de waarneming van het concrete materiële verlies van vrijheid. Je kunt nergens meer heen. Anderzijds hebben we die ervaring van het verlies van vrijheid aan het begin van deze studie ook verbonden met de uitspraak van Karl Barth, die betoogde dat het bij de waarneming van onvrijheid bij alle mensen niet zozeer gaat om de

448 A.H. Maslow, *A Theory of Human Motivation*, 1943, <https://www3.canyons.edu/faculty/rafterm/rafterm/o%20%202019-Narcissism/2019%20Day%20Pages%20and%20Files%20OLLI/o%202019%20Day%20Pages/1943%20-%20A%20theory%20of%20human%20motivation.pdf>.

449 M. Robinson, "Humanisme", in: *De gedrevenheid der dingen*, Arbeiderspers, Amsterdam, Boekencentrum, Zoetermeer, 2015, 9–23. De neurobiologie trekt zich volgens Robinson weinig aan van wat op andere terreinen van wetenschap bereikt is: "Als ik terecht de neurowetenschappen als neodarwinistisch zie, dan hebben deze zich verbonden met een werkelijkheidsmodel dat in de afgelopen eeuw nauwelijks een betekenisvolle verandering heeft ondergaan, of het moest zijn in het soort kunstgrepen dat men toepast om de eigen wereldvisie voor het voetlicht te krijgen."(p. 19)

vraag of ze in de gevangenis zitten, maar of ze innerlijk vrij zijn. Anselmus' vrijheidsbegrip biedt volop stof voor reflectie op die vraag naar innerlijke vrijheid. Zelfs al zit iemand gevangen, dan nog is de ware vrijheid niet zozeer gelegen in de mogelijkheid om te kiezen, maar juist in de vrijheid om de rechtheid te bewaren omwille van die rechtheid zelf. Vanuit die definitie komen vervolgens allerlei vormen van onvrijheid in beeld die we goed kunnen verbinden met de ervaringen van gevangenen. Het gaat dan niet alleen om het feit van hun gevangenschap, maar ook om de manier waarop ze daar terecht zijn gekomen. Anselmus meent dat we door de zonde het vermogen om de rechtheid te bewaren omwille van die rechtheid zelf, zijn kwijtgeraakt. De verlokking van het aangename heeft ons gevoel voor rechtvaardigheid bij de neus genomen en ons tot het kwade verleid. De *potentia peccandi* is niet zozeer te denken als een optie die getuigt van de autonomie van het subject dat zichzelf onder controle heeft, maar als een afwezigheid van die controle, als een verzwakking van de gerichtheid op dat wat de mens tot vrij mens maakt. Dat kan zo uit de hand lopen dat niet alleen straf nodig is, maar ook opsluiting om de rest van de maatschappij tegen ons uit de hand gelopen oordeelsvermogen te beschermen. De oplossing voor de ervaring van onvrijheid bij gevangenen is niet hun onmiddellijke invrijheidstelling, maar het duurzame herstel van hun oordeelsvermogen, zodat het in voldoende mate de innerlijke vrijheid verwerft die het nodig heeft om de rechtheid te kunnen bewaren omwille van die rechtheid zelf.

Anselmus' theologie biedt een waardevolle bijdrage aan de verheldering van de situatie waarin gevallen mensen zich bevinden. Enerzijds is Anselmus een optimist. Hij is in staat om recht te doen aan alle overblijfselen van de oorspronkelijke rechtheid die nog in elk mens zijn achtergebleven. Ook gevangenen die ingesloten zijn vanwege zeer ernstige misdrijven, zijn daarmee nog geen beesten geworden. Ze blijven ook bij alle gebrek aan vrij oordeelsvermogen mensen die een aangeboren gerichtheid hebben op heelheid en gerechtigheid. Ze verlangen naar het goede zoals ook alle ogenschijnlijk goede mensen buiten de gevangenis doen. Het pad naar een terugkeer in de maatschappij, maar ook pastoraal handelen in gevangenis, mag bij dat verlangen naar het goede aansluiten. Elke stap op de weg van het bewaren van de rechtheid is er één die de moeite waard is, of we ons nu buiten of binnen de gevangenis bevinden. Die stappen op de weg van de rechtheid maken ons tot mens.

Tegelijkertijd kan Anselmus heel realistisch zijn over de mogelijkheid voor elk mens om de oorspronkelijke rechtheid terug te krijgen waarmee wij werkelijk vrij waren om het goede te bewaren omwille van het goede zelf. Die oorspronkelijke vrijheid kunnen we op ons eigen houtje niet meer terugvinden. De schade die het vrije oordeelsvermogen door de zonde en door opvoeding en gewenning heeft opgelopen en die sommigen van ons in de gevangenis brengt, is niet zomaar met wat sympathieke cursussen op te lossen. Er is in het vrije oordeelsvermogen echt iets aan de hand. Er is een *alia gratia* nodig om ons werkelijk op het pad te zetten van de oorspronkelijke rechtheid en ons daarbij te bewaren. Enerzijds is dat een theologisch statement, anderzijds is het een psychologische waarneming. De kluwen van verzwakking, kwade gerichtheid en slechte gewoonten die het verlies aan oorspronkelijk rechtheid heeft opgeleverd, is niet zomaar via een beroep op ieders goede wil te repareren. Er is hulp van gene zijde nodig om een cruciaal verschil te maken.

Tegelijkertijd herstelt die *alia gratia* dat wat al aan goeds van nature in de gevallen mens aanwezig bleef. De genade herstelt en vervolmaakt de natuur en vervangt die niet. Zo kan pastoraat aan gevangenen enerzijds aansluiten bij al wat er in de gevangen mens aan verlangen en aanleg op het goede aanwezig is. Tegelijkertijd kan pastoraat bijzonder realistisch zijn over de aanwezigheid van de zonde in de gevangen mens. Bij alle goede bedoelingen kunnen ook gevangenen, net zoals alle andere mensen, lijden aan een gebrek aan inzicht over wat men heeft aangericht, aan kwade neigingen

die het aangename zoeken zonder de rechtheid te bewaren. Ten slotte getuigt pastoraat aan gevangenen, zoals ook aan alle mensen die het maar horen willen, van een *alia gratia* die ons in Christus tegemoetkomt en wijst op een pad naar het geluk dat wel het aangename bevat, maar zonder daarmee de rechtheid geweld aan te doen.

Literatuur

Afkortingen in de dialogen

D.: discipulus, leerling, M.: magister, leermeester

Primaire bronnen

Latijnse brontekst van de aangehaalde werken van Anselmus: F.S. Schmidt o.s.b. (red.), *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, Nelson, Londen, 1938–1961.

Schmitt I: <https://archive.org/details/sanselmicantuarioranse>

- *Monologion*, 5–87
- *Proslogion*, 93–122
- *Pro insipiente*, 123–129
- *Responsio*, 130–132
- *De grammatico*, 145–168
- *De veritate*, 173–199
- *De libertate arbitrii*, 205–226
- *De casu diaboli*, 231–276

Schmitt II: <https://archive.org/details/sanselmicantuarioranse/page/n7/mode/2up>

- *Cur Deus homo*, 39–133
- *De concordia*, 245–288

De werken van Augustinus zijn geraadpleegd in de editie van Migne, zoals die online beschikbaar is op: <http://www.augustinus.it/latino/index.htm>

- Eadmer, *Historia Novorum in Anglia Et Opuscula Duo de Vita Sancti Anselmi Et Quibusdam Miraculis Ejus, De Vita et Conversatione Anselmi Archiepiscopi Cantuariensis*, ed. Martin Rule, CUP, Cambridge, 2012.
- M. Luther, *Luthers Werke in Auswahl*, ed. Otto Clemen, 6^e druk, De Gruyter, Berlijn 1966.

Gebruikte vertalingen

- Augustinus, *Belijdenissen*, Amsterdam, Athenaneum Polak & Van Gennep, 1981, vertaling G. Wijdeveld.

- Augustinus, *De Stad van God*, Amsterdam, Athenaneum Polak & Van Gennepe, 1984, vertaling G. Wijdeveld.
- Augustinus, *Four Anti-Pelagian Writings*, tr. W. J. Collinge, J.A. Mourant, Catholic University of America Press, Washington, 1992.
- Anselmus, *Over waarheid*, vert. A. Vanderjagt, Kok, Kampen, 1990.
- Anselmus, *Over keuzevrijheid*, vert. A. Vanderjagt, Kok, Kampen, 1997.
- Anselmus, *Over de val van de duivel*, vert. A. Vanderjagt, Kok, Kampen, 1999.
- Anselmus, *Die Freiheitsschriften*, vert. H. Verweyen, Fontes Christiani, Herder, Freiburg im Breisgau, 1994, en
- Anselm, *The Major Works*, tr. B. Davies en G. Evans, OUP, 1998.
- Th. van Kempen, *Navolging van Christus*, vert. Rudolf van Dijk, Ten Have, Kampen, 2008.
- J. Calvijn, *Institutie*, vert. C.A. de Niet, Den Hertog, Houten, 2009.

Secundaire bronnen

- M. Arnoux, C. Maneuvrier, "Le pays normand. Paysages et peuplement (IX^e–XIII^e siècles)", <https://journals.openedition.org/tabularia/1835>.
- W. J. van Asselt e.a., *Inleiding in de gereformeerde scholastiek*, Boekencentrum, Zoetermeer, 1998.
- W. J. van Asselt, M. Bac en R. te Velde, *Reformed Thought on Freedom: The Concept of Free Choice in Early Modern Reformed Theology*, Baker, Grand Rapids, MI, 2010.
- K. Barth, *Den Gefangenen Befreiung*, EVZ, Zollikon-Zürich, 1959.
- K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, EVZ, Zollikon-Zürich, 1964, I/1.
- K. Barth, *Fides Quaerens Intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, EVZ, Zollikon-Zürich, 2e druk, 1958.
- Th. J. van Bavel, *Augustinus: van liefde en vriendschap*, Kok, Kampen, 1986.
- A. J. Beck, H. Veldhuis (red.), *Geloof geeft te denken. Opstellen over de theologie van Johannes Duns Scotus*. Van Gorcum, Assen, 2005.
- H.S. Benjamins, *Eingeordnete Freiheit*, diss. Groningen, 1993.
- M. Berenbaum, F. Skolnik (red.), *Encyclopedia Judaica*, Macmillan, Detroit, 2007.
- S. P. Bergjan, "Clemens of Alexandria on Gods Providence and the Gnostic Life Choice," in: M. Harvda e.a. (red.), *The Seventh Book of the Stromateis*, Brill, Leiden, 2012, 63–92.
- K. Blei, "Karl Barth's interpretatie van Anselmus' godsbewijs", *In de waagschaal*, jaargang 40.3, <https://www.karlbarth.nl/blei-anselmusgodsbewijs/3/>.
- W. Blockmans, P. Hoppenbrouwer, *Eeuwen des onderscheids*, Prometheus, Amsterdam, 2016.
- N.W. den Bok, "In vrijheid voorzien: Een systematisch-theologische analyse van Augustinus' teksten over voorkennis en wilsvrijheid", *Bijdragen: Tijdschrift voor Filosofie en Theologie* 56, 1995, 40–60..
- N.W. den Bok, "Droeg Hij onze straf? Over een veelbetekenend zwijgen in Anselmus' verzoeningsleer", *Theologia Reformata*, 44, 2001, 5–30.
- M.E. Brinkman, *Het drama van de menselijke vrijheid: De ambivalente rol van het christelijke vrijheidsbegrip in de westerse cultuur*, Meinema, Zoetermeer, 2000.
- W. de Bruin, "Theologenblog: Zorgvuldig spreken over verzoening", <https://www.nd.nl/nieuws/theologenblog/theologenblog-zorgvuldig-spreken-over->

[verzoening.2728565 lynkx](#), Blog van 4 juli 2017.

- A. Brummelkamp, *De Evangelieën van Mattheüs, Markus en Lukas in onderlinge overeenstemming verklaard door Johannes Calvijn*, De Groot, Goudriaan, 1971.
- V. Brümmer, "Calvin, Bernard and the Freedom of the Will", *Religious Studies*, 30, 1994, 437–455.
- V. Brümmer, *Brümmer on Meaning and Christian Faith*, Ashgate, Aldershot, 2006.
- J.J. Buskes, *God en mens als concurrenten*, Ten Have, Amsterdam, 1968.
- S.C. Byers, *Perception, Sensibility, and Moral Motivation in Augustine, a Stoic – Platonic Synthesis*, CUP, Cambridge, 2013.
- M.J. Charlesworth, *Saint Anselm's Proslogion*, University of Notre Dame Press, London, 1979.
- W. J. Collinge, J.A. Mourant, *Four Anti-Pelagian Writings*, Catholic University of America Press, Washington, 1962.
- J. Dasberg, *Gebed van Jitschak*, Siddoer, N.I.K., Amsterdam, 1986.
- E. Dekker, "Vrijheid in meervoud. Over drie verschillende interpretaties van Duns Scotus' theorie van wilsvrijheid", in: A.J. Beck, H. Veldhuis (red.), *Geloof geeft te denken*, Van Gorcum, Assen, 2005, 99–110.
- E. Dekker, N. Den Bok, "Eeuwigheid, tijd en alwetendheid: een antwoord aan Marcel Sarot", *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 48, 1998, 216–229.
- D. Deme, *The Christology of Anselm of Canterbury*, Ashgate Publishing Company, Burlington, 2003.
- B. Demyttenaere, *Levenslang: een blik achter de tralies van de Belgische gevangenen*, Manteau/De Standaard, Antwerpen, 2002.
- M. den Dulk, "God heeft voorkennis", in *De Waagschaal*, <https://www.karlbarth.nl/god-voorkennis/>.
- J. Eck, *God, mens en medemens: Humanitas in de leer van Calvijn*, Van Wijnen, Franeker, 1992.
- T. Ekenberg, *Notre Dame Philosophical Reviews*, 5 mei 2016, <https://ndpr.nd.edu/news/freedom-and-self-creation-anselmian-libertarianism/>.
- M. Enders, *Wahrheit und Notwendigkeit. Die Theorie der Wahrheit bei Anselmus von Canterbury*, Brill, Leiden, 1999.
- E. Falque, "L'argument Theophanique, Les sources des manuscrits", in: P. Clenet (red.), *Saint Anselme, un penseur et un saint pour notre temps, Les Ateliers du Bes*, 2009.
- D. Fisher, N. Frey, (PDF) "Student and Teacher Perspectives on a Close Reading Protocol". https://www.researchgate.net/publication/271927342_Student_and_Teacher_Perspectives_on_a_Close_Reading_Protocol.
- W.K. Frankena, *Ethics*, Prentice Hall, London, 1973.
- G. E. Gasper, *Anselm of Canterbury and his Theological Inheritance*, Ashgate, Aldershot, UK, 2004.
- G. E. Gasper, "A doctor in the house? The context for Anselm of Canterbury's interest in medicine with reference to a probable case of malaria", *Journal of Medieval History*, 30, 2004, 245–261.
- F.O. van Gennep, *De terugkeer van de verloren vader*, Ten Have, Baarn, 1989.
- M.T. Gibson, "Lanfranc's Commentary on the Pauline Epistles", *Journal of Theological Studies*, 22, 1971, 86–112.
- B. Goebel, *Rectitudo, Wahrheit und Freiheit bei Anselm von Canterbury. Eine philosophische*

Untersuchung seines Denkansatzes, diss. Bonn, 1998.

- S. Gradl, *Deus beatitudo hominis*, Peeters, Leuven, 2004.
- G. Griffith-Dickson, "Johann Georg Hamann", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2017), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/entries/hamann/>.
- W. Hartogsveld, "Vrijheid", in: R. Benjamins, J. Offringa, W. Slob (red.), *Liberaal Christendom*, Skandalon, Vught, 2016. 177–184.
- M. Harvda, *The Seventh Book of the Stromateis*, Brill, Leiden, 2012.
- P. Helm, "Calvin and Bernard on Freedom and Necessity: A Reply to Brümmer", *Religious Studies*, 30, 1994, 457–465.
- P. Helm, *Calvin at the Center*, OUP, Oxford, 2010.
- T. Hobbes, *Leviathan* (1651), London, Penguin Books, 1968.
- C. Hofer, "Causal Determinism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2010, Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/determinism-causal/>.
- P.C. Hoek, *Melchior Leyendecker*, VU Press. Amsterdam, 2013.
- Th. van der Hoeven, *Het Imago van Satan*, Kok, Kampen, 1998.
- D.S. Hogg, *Anselm of Canterbury: The Beauty of Theology*, Ashgate, Aldershot, UK, 1988.
- J.A. Hopkins, *A Companion to the Study of Saint Anselm*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1972.
- P.W. van der Horst, *Bronnen voor de studie van het vroege christendom*, Kok, Kampen, 1997.
- H. Hubbeling, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1981.
- M. Huig, D.F. Lunsingh Scheurleer, *De klassieke Oudheid*, Aula, Het Spectrum, Utrecht, 1994.
- A. Huijgen e.a. (red.), *Handboek Heidelbergse Catechismus*, Kok, Kampen, 2013.
- J.C. IJsseling, "The Liberal Arts and Education in the Middle Ages", in: *Rhetoric and Philosophy in Conflict: An Historical Survey*, Martinus Nijhof, Dordrecht, 1976.
- P. Irizar, "Simply True: The Function of the Doctrine of Divine Simplicity in Anselm's Account of Truth in de Veritate." *Saint Anselm Journal*, 12.1, 2016, 63–80.
- G.S. Kane, *Anselm's Doctrine of Freedom and the Will*, Edwin Mellen Press, New York, 1981.
- I. Kant, *Die drei Kritiken*, Kröner Verlag, Stuttgart, 1975.
- G. Kapriev, *Ipsa Vita. Der ontologische Gottesbeweis und die Ideenwelt Anselms von Canterbury*, Brill, Leiden, 1998.
- E. Kingma, *De mooiste onder de vrouwen: een onderzoek naar religieuze idealen in twaalfde-eeuwse commentaren op het Hooglied*, Verloren, Hilversum, 1993.
- J. Klapwijk, "Calvin and Neo-Calvinism on Non-Christian Philosophy: The Idea of a Christian Philosophy," *Philosophia Reformata*, 38, 1973, 43–61.
- S. Knuutila, "Medieval Theories of Future Contingents", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2015 Edition), Edward N. Zalta (red.), <http://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/medieval-futcont/>.
- K. König, *Begnadete Freiheit*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2016.
- C. van der Kooi, *Als in een spiegel: God kennen volgens Calvin en Barth*, Kok, Kampen, 2002.
- H. Küng, *Grote christelijke denkers*, Kok, Kampen, 1996.
- A. Kuyper, *De engelen Gods*, Kok, Kampen, 1902.
- C. Labuschagne, *Gods oude plakboek*, Boekencentrum, Den Haag, 1990.
- M.L.W. Laistner, "Antiochene Exegesis in Western Europe during the Middle Ages", *Harvard*

Theological Review 40, 1947, 51–67.

- A.N.S. Lane, “Did Calvin Believe in Free Will?” *Vox Evangelica*, 12, 1981, 72–90.
- G. van der Leeuw, *De onrust der mensheid*, Ten Have, Amsterdam, 1960.
- F. van Liere, *An Introduction to the Medieval Bible*, CUP, Cambridge, 2014.
- E. Lohmeier, *Die Lehre vom Willen bei Anselm von Canterbury*, Leipzig, 1914.
- J.R. Lucas, *The Freedom of the Will*, OUP, Oxford, 1970.
- J. Marenbon, *Medieval Philosophy*, Routledge, Londen, New York, 2007.
- A.H. Maslow, *A Theory of Human Motivation*, 1943,
<https://www3.canyons.edu/faculty/rafterm/rafterm/o%20%202019-Narcissism/2019%20Day%20Pages%20and%20Files%20OLLI/o%202019%20Day%20Pages/1943%20-%20A%20theory%20of%20human%20motivation.pdf>.
- W. Matthews Grant, “Anselm on Freedom: A Defense of Rogers’s Project, A Critique of her Reconciliation of Libertarian Freedom with God the Creator Omnium,” *The Saint Anselm Journal*, 8.1, 2012, 1–10, <https://www.anselm.edu/sites/default/files/Documents/Institute%20of%20SA%20Studies/Anselm%20on%20Freedom.pdf>.
- T. Mazzei, “The Medieval Trivium”,
<http://www.triviumpublishing.com/articles/trivium.html>.
- M. McCord Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, Cornell University Press, Ithaca, Londen, 1999.
- A.S. McGrade (red.), *Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, CUP, Cambridge, 2003.
- J.A. McGuckin, *The Westminster Handbook to Origen*, John Knox Press, Louisville, Londen, 2004.
- M. McKenna, “Compatibilism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2009 Edition), <http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/compatibilism/>.
- E. Meijering, *Van Irenaius tot Barth: Klassieke gestalten van christelijk geloven en denken*, Kok, Kampen, 2008.
- Y. Melmed, *The Young Spinoza: A Metaphysician in the Making*, OUP, New York, 2015.
- S. Mooij-Valk, *Marcus Aurelius: Persoonlijke notities*, Baarn, Ambo, 1994.
- E. Moore, *Origen of Alexandria, an Analysis and Critical Evaluation of their Eschatological Doctrines*, Dissertation.com, Boca Raton, California, USA, 2005.
- M. Mostert, “Bronnen en tradities”, in: E.P.M. Stoffers (red.), *De middeleeuwse ideeënwereld 1000–1300*, O.U./Verloren, Hilversum, 1994, 37–64.
- R.A. Muller, *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition*, OUP, New York, 2000.
- S.J. O’Neill, “‘aequales angelis sunt’: Angelology, Demonology, and the Resurrection of the Body in Augustine and Anselm”, *The Saint Anselm Journal*, 12.1, 2016, 1–18.
- H. Oberman, *Luther, mens tussen God en duivel*, Kok, Kampen, 1988.
- W.A. De Pater, P. Swiggers, *Taal en teken*, Van Gorcum, Assen, 2000.
- R. Pasnau, “Human Nature,” in: A.S. McGrade (red.), *Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, CUP, Cambridge, 2003, 208–230.
- A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, OUP, Oxford, 1974.
- R. Pouchet, *La Rectitudo chez Saint Anselme, un itinéraire augustinien de l’âme à Dieu*, Etudes Augustiennes, Parijs, 1964.
- B. Pranger, *Consequente theologie*, Van Gorcum, Assen, 1975.

- A. van Rhijn, H. Meulink-Korff, *De Context en de Ander: Nagy herlezen in het spoor van Levinas met het oog op pastoraat*, Boekencentrum Zoetermeer, 1998.
- M. Rist, "Augustine on Free Will and Predestination", *Journal of Theological Studies*, 20, 2, 1969, 420–477.
- M. Robinson, "Humanisme", in: *De gedrevenheid der dingen*, Arbeiderspers, Amsterdam, Boekencentrum, Zoetermeer, 2015, 9–23.
- K.A. Rogers, *Anselm on Freedom*, OUP, Oxford, 2008.
- K.A. Rogers, *Freedom and Self-Creation: Anselmian Libertarianism*, OUP, Oxford, 2015.
- J. Roldanus, *De historie herzien*, Verloren, Hilversum, 1987.
- T.W. Rolleston, *The Teachings of Epictetus*, Library of Alexandria, 2015.
- J. Rubenstein, *Guibert of Nogent, Portrait of a Medieval Mind*, Routledge, New York, 2002.
- W.J. Courtenay, "The Dialectic of Omnipotence in the High and Late Middle Ages," in: T. Rudavsky, *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1985, 161–181.
- G. Sadler, "Anselm," *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2006, <http://www.iep.utm.edu/anselm/>.
- P. Sanders, "God almachtig?" <https://www.pthu.nl/Bijbelblog/!27710/god-almachtig>.
- M. Sarot, "Alwetendheid en de dialoog tussen theologie en Natuurwetenschap", *Tijdschrift voor Filosofie*, 56.2, 1994, 237–271.
- A. Schlatter, *Das christliche Dogma*, Calwer Verlag, Stuttgart, 3. Auflage 1977.
- A. Schweitzer, *Aus meinem Leben und Denken*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1990.
- A. Schweitzer, *Kultur und Ethik*, C.H. Beck, München, 1981.
- A. Schweitzer, *De wereldbeschouwing der Indische denkers*, vertaling J. Eigenhuis, Tjeenk Willink, Haarlem, 1935.
- A. Schweitzer, *Geschichte der Leben Jesu Forschung*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1921.
- E. Schillebeeckx, *Jezus het verhaal van een levende*, Nelissen, Baarn, 1974, https://www.dbnl.org/tekst/schio53jezu01_01.
- H. Selderhuis, *The Calvin Handbook*, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 2009.
- J. Sharpe, "Anselm as Author: Publishing in the Late Eleventh Century", *Journal of Medieval Latin*, 19, 2009, 1–87, http://www.history.ox.ac.uk/fileadmin/ohf/documents/Anselm_JMLat.pdf.
- T. Smedes, "Over het methodologisch naturalisme van Van den Brink", <https://tasmades.wordpress.com/2011/12/29/het-methodologisch-naturalisme-van-van-den-brink/>.
- S. Sondheim, *West Side Story*, 1961, <https://genius.com/Leonard-bernstein-gee-officer-krupke-film-lyrics>.
- R.W. Southern, *The Making of the Middle Ages*, Pimlico, Londen, 1993.
- R.W. Southern, *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*, Blackwell, Oxford, 1995.
- R.W. Southern, *Saint Anselm and his Biographer*, CUP, Cambridge, 1963.
- R.W. Southern, *Saint Anselm, a Portrait in a Landscape*, CUP, Cambridge, 1990.
- M. Stoffers, *De Middeleeuwse Ideeënwereld*, Open universiteit, Hilversum, 1984.
- D.F. Swaab, *Wij zijn ons brein*, Contact, Amsterdam, 2010.
- R. Tkachenko, "An Analysis of Anselm's Philosophical Theology and the Problem of Man's Freedom in the Concordia", *Sententiae*, 32.1, 2015, 6–35,

<https://doi.org/10.22240/sent32.01.006>.

- P. Tzamalikos, *Anaxagoras, Origen and Neoplatism: The Legacy of Anaxagoras to Classical and Late Antiquity*, De Gruyter, Berlijn, 2016.
- J.W. Trigg, *Origen*, Routledge, Londen, New York, 2002.
- L. Trinkaus-Zagzebski, *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, OUP, Oxford, 1996.
- S.N. Vaughn, *Anselm of Bec and Robert of Meulan*, University of California Press, Berkeley, 1987.
- M.G.K. van Veen, “De Goudse Catechismus”, *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 60.3, 2006, 193–207.
- J. Veenhof, *De kracht die hemel en aarde verbindt: De identiteit van de Geest van God als relatie-tichter*, Boekencentrum, Zoetermeer, 2016.
- H. Verwey, *Freiheitsschriften*, Herder, Freiburg, 1994.
- S. Visser, Th. Williams, *Anselm*, OUP, Oxford, 2009.
- S. Visser, Th. Williams, “Anselm’s Account of Freedom”, in: B. Davies, B. Leftow (red.), *The Cambridge Companion to Anselm*, CUP, Cambridge, 2004, 179–203.
- A. Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006.
- H. Vreekamp, *Zwijgen bij volle maan*, Boekencentrum, Zoetermeer, 2003.
- F. Vromen OSB (vertaling), “Regel van Benedictus”, <http://kloosterbibliotheek.nl/bronteksten/basisdocumenten/regel-van-benedictus-tekst/>.
- B. Ward SLS, *The Prayers and Meditations of Saint Anselm*, Penguin Books, Harmondsworth UK, 1973.
- Th.J. Williams, *Love, Freedom and Evil: Does Authentic Love Require Free Will?* Diss. Rodopi, Amsterdam–New York, 2011.
- M. Wisse, “Het tegoed van de antropologie van Augustinus voor de hedendaagse gereformeerde pedagogiek”, *Lezing Driestar Educatief*, Gouda, 2015, <https://www.geloven.nu/2016/03/het-tegoed-van-augustinus-voor-een.html>.
- A.B. Wolter, O.F.M., *The philosophical Theology of John Duns Scotus*, Cornell University Press, Londen, 1990.
- K. Zwanepol/C.H. van Campenhout, *Belijdenisgeschriften van de Protestantse Kerk in Nederland*, Heerenveen 2009.

Samenvatting in het Nederlands

Inleiding

Het begrip ‘vrijheid’ staat in het centrum van de belangstelling, vaak in verband met ethische kwesties. Deze studie is gewijd aan het denken van Anselmus (1033–1109) over vrijheid en de relevantie daarvan voor het hedendaagse debat over vrijheid in de theologie en in de samenleving. Vier redenen vormen samen de achtergrond van dit onderzoek naar Anselmus, te weten (1) de problemen rond de realiseerbaarheid van vrijheid bij belastende psychosociale ervaringen, (2) de problematiek die is ingebracht door het populaire neurobiologische determinisme, (3) het probleem van tegengestelde visies op de anselmiaanse vrijheid zelf, en (4) hoe vrijheid verstaan door Anselmus zich verhoudt tot vrijheid zoals ze veelal begrepen is in de protestantse traditie.

Korte inhoud van de hoofdstukken

In hoofdstuk 1 wordt de context van het onderzoek geschetst. Het onderzoek start bij de alledaagse ervaring van vrijheid of het gebrek eraan in een situatie van langdurige detentie. Vervolgens introduceren we het populaire discours rond vrijheid en determinisme in relatie tot de recente neuropsychologische visies op vrijheid. In het derde deel van dit hoofdstuk komt de vraag aan de orde hoe het denken van Anselmus over vrijheid in gesprek gebracht kan worden met het protestantse denken over vrijheid. De onderzoeksvraag luidt: “Wat levert een kritische analyse van de door Anselmus gebruikte begrippen voor vrijheid in hun theologiehistorische context op en hoe kan zijn visie een nieuw licht werpen op het actuele debat over anselmiaanse vrijheid?”

In hoofdstuk 2 passeert een aantal vrijheidsbegrippen de revue. Determinisme, indeterminisme en contingentie, compatibilisme, formele en materiële vrijheid komen aan de orde. De Utrechtse onderzoeksgroep Duns Scotus heeft, met een beroep op deze middeleeuwse denker de aandacht getrokken door te onderscheiden tussen synchrone en diachrone contingentie. Gezien het belang van Augustinus voor Anselmus wordt ingegaan op deze visie. Vervolgens komt de thematiek van libertaire vrijheid aan de orde. Libertaire vrijheid is een vrucht van de Verlichting en heeft betrekking op het maken van keuzes tussen alternatieven. Het oudere compatibilistische vrijheidsbegrip heeft meer betrekking op vrijheid ten aanzien van een al bestaande situatie of een gemaakte keuze. Het vindt de vrijheid in het kunnen blijven doen wat men doet.

In hoofdstuk 3 wordt de aandacht gericht op de karakteristiek van Anselmus’ theologie. Door het principe van *sola ratione* bereikt Anselmus resultaten die de openbaring bevestigen, zonder de hulp van de geopenbaarde Schrift. Anselmus’ visie op openbaring en de rol van het verstand wordt vergeleken met de benadering van Karl Barth. Daarna volgt een beschrijving van de geschiedenis van

het klooster waar Anselmus abt was, een korte biografie van Anselmus en van de bibliotheek die hem ter beschikking stond.

In de hoofdstukken 4 tot en met 6 komen de geschriften van Anselmus zelf aan de orde en daarmee is dit middenstuk de kern van dit onderzoek. Hoofdstuk 4 bespreekt de plaats van de drie tractaten die Anselmus schreef als een neerslag van zijn onderwijs in Bec, waarbij vooral het middelste tractaat *De libertate arbitrii* van een nauwkeurige analyse wordt voorzien ten aanzien van het vrijheidsbegrip. Volgens Anselmus heeft de zonde en zelfs de mogelijkheid van zonde geen plaats in de vrijheid en kan de keuze tussen al of niet zondigen geen deel zijn van de definitie van een vrij oordeelsvermogen. De definitie van *liberum arbitrium* is volgens Anselmus: het vermogen rechtheid van wil te bewaren omwille van die rechtheid zelf. Dit vermogen is de mens altijd eigen en kan niet verloren gaan. De mens neemt daarmee een tussenpositie in tussen Gods absolute vrijheid en de absolute onvrijheid van de duivel die principieel geen goed kan doen.

In hoofdstuk 5 wordt ingegaan op de rol van de engelen, met name in Anselmus' geschrift *De casu diaboli*: de goede engelen zijn de mens tot voorbeeld omdat zij door gehoorzaamheid aan God een definitieve vrijheid hebben verkregen. De duivel en de demonen zijn voor de mens een waarschuwing: zij hebben elk vermogen om het goede te doen verloren. De oorzaak van de zonde blijkt de ongelijktijdigheid van de wil van God met die van het scepseel, c.q. de duivel te zijn.

In hoofdstuk 6 wordt de leer van de affecten in *De Concordia* besproken. Door de zondeval heeft de mens ondervinding opgedaan met de zonde en sindsdien oefent deze zonde een formidabele aantrekkingskracht op de wil van de mens uit. Anselmus noemt de mogelijkheid tot zondigen de *potentia peccandi*. Anselmus stelt dat de mens van meet af aan geschapen is zowel met het vermogen de rechtheid te bewaren omwille van de rechtheid (*liberum arbitrium*), als met het vermogen het aangename na te streven (*affectus ad commodum*). Het eerste vermogen of affect dient altijd de prioriteit te hebben. Als het aangename tegelijk rechtvaardig is, is er geen probleem. Maar als wat aangenaam is tegen de rechtvaardigheid ingaat, loopt de mens het gevaar de rechtheid te verliezen onder invloed van de *potentia peccandi*. Daarom volstaat de aanwezigheid van het vermogen tot het bewaren van rechtheid niet langer. Er moet een versterking komen door de genade van Gods kant. Gaat de rechtheid toch verloren dan kan deze hersteld worden door de tweede genade in Christus; de *alia gratia*. In *De concordia* gebruikt Anselmus het begrip *libera voluntas* bij de bespreking van de relatie tussen voorzienigheid en menselijke vrijheid. De tegenstelling tussen Gods voorzienigheid en menselijke vrijheid lost Anselmus op door in Gods voorzienigheid de vrijheid te waarborgen: God voorziet onze daden als vrije daden, de voorzienigheid garandeert vrijheid juist. Anselmus gebruikt daarbij het onderscheid tussen gewone taal (*usus linguenda*) en de logische taal (*usus recte*): door een correct logische denken en spreken wordt de schijnbare tegenstelling opgeheven.

In hoofdstuk 7 komt de vraag aan de orde of het protestantisme een breuk betekent met de scholastiek in het algemeen en met Anselmus' leer in het bijzonder. Volgens Luther is de mens geestelijk een subject van God of de duivel en kan voor vrijheid geen echte plaats ingeruimd kan worden. Dit is bij Calvijn anders. Calvijn handhaaft namelijk scholastische onderscheidingen. Gods voorkomen en voorafgaande bepaling van het heil neemt de menselijke vrijheid niet weg. Bij Calvijn speelt Gods verborgen raad een grote rol: de mens kan vrij handelen, maar de beoordeling van dat handelen ligt in Gods verborgen raad en daar heeft de mens niets in te kiezen. Wel kan de mens goed en kwaad onderscheiden. De uiteindelijke bestemming van de mens staat voor God wel vast. Het blijkt dat Calvijn wel alle gewicht op Gods keuze en oordeel legt, maar een menselijke inbreng niet uitsluit. In de belijdenisgeschriften trekken passages de aandacht die het volle gewicht op Gods keuze

en oordeel leggen, maar de geschriften blijken een minder bekende kant te hebben die eveneens aan menselijke inbreng een plaats biedt. Karl Barth erkent in zijn *Kirchliche Dogmatik* de continuïteit van de scholastiek in de Reformatie, maar wijst het begrip *liberum arbitrium* af. In zijn ethiek biedt hij er ruimte aan. Over het geheel genomen kan de omgang in de Reformatie met wat Anselmus als kern van de vrijheid zag voorzichtig en genuanceerd genoemd worden. Er is zeker geen sprake van een absolute tegenstelling.

Conclusies

De beantwoording van de onderzoeksvraag heeft plaats in hoofdstuk 8. Hier ontmoet het vrijheidsbegrip van Anselmus de libertaire visie op vrijheid in het moderne filosofische gesprek. Th. Williams bestrijdt dat de keuze voor het in liefde handelen libertaire keuzevrijheid als verplichte basis heeft. Katherin Rogers biedt een angelsaksische visie op Anselmus' denken over vrijheid die bij uitstek libertair is en van Anselmus' een vroege vertegenwoordiger van dit vrijheidstype maakt. Hoewel er bij Anselmus wel sprake van keuze is – zoals de keuze tussen liegen en gedood worden – blijkt dit toch een te gewaagde veronderstelling. De conclusie van dit proefschrift is dat Anselmus juist wegens zijn andere niet-libertaire opvatting van vrijheid de huidige theologische bezinning veel te bieden heeft en dat hij een helder en realistisch licht werpt op wat christelijke vrijheid is.

Summary in English

Introduction

The concept of freedom is at the center of attention, often in connection with ethical issues. This study is devoted to the thinking of Anselm (1033-1109) on freedom and its relevance to the contemporary debate on freedom in theology and in society. Four reasons together form the background to this study of Anselm, namely (1) the problems surrounding the realizability of freedom in the face of burdensome psychosocial legacies, (2) the problems introduced by popular neurobiological determinism, (3) the problem of opposing views of Anselmian freedom itself, and (4) how freedom understood by Anselm relates to freedom as it is commonly understood in the Protestant tradition. We will then introduce the research question and offer an exploration of the research that has already been done on Anselm's concept of freedom.

Brief Content of the Chapters

Chapter 1 outlines the context of the study. The study starts with the everyday experience of freedom or lack thereof in a situation of long-term detention. We then introduce the popular discourse around freedom and determinism in relation to recent neuropsychological views of freedom. The third part of this chapter addresses the question of how Anselm's thinking on freedom can be brought into conversation with Protestant thinking on freedom. The research question reads: "What does a critical analysis of the concepts of freedom used by Anselm in its theological-historical context yield, and how can his view shed new light on the current debate about Anselmian freedom?"

Chapter 2 passes through a number of concepts of freedom. Determinism, indeterminism and contingency, compatibilism, formal and material freedom are discussed. The Utrecht research group Duns Scotus, with an appeal to this medieval thinker, has drawn attention by distinguishing between synchronic and diachronic contingency. Given the importance of Augustine for Anselm, Augustine's view is addressed. Next, the theme of libertarian freedom is addressed. Libertarian freedom is a fruit of the Enlightenment and refers to making choices between alternatives. The older compatibilist concept of freedom relates more to freedom with respect to an already existing situation or a choice made. It finds freedom in being able to continue doing what one does.

Chapter 3 focuses on the characteristic of Anselm's theology. Through the principle of *sola ratione*, Anselm achieves results that confirm revelation without the help of revealed Scripture. Anselm's view of revelation and the role of reason is compared to Karl Barth's approach. This is followed by a description of the history of the monastery where Anselm was abbot, a brief biography of Anselm and of the library that was available to him.

Chapters 4 through 6 deal with the writings of Anselm himself, making this middle section the focus of this study. Chapter 4 discusses the place of the three tracts Anselm wrote as a reflection of his teaching in Bec, providing especially the middle tract *De libertate arbitrii* with a careful analysis with respect to the concept of freedom. According to Anselm, sin and even the possibility of sin has no place in freedom, and the choice between sinning or not sinning cannot be part of the definition of free judgment. The definition of *liberum arbitrium*, according to Anselm, is: the capacity to preserve rectitude of will for the sake of that rectitude itself. This capacity is always inherent in man and cannot be lost. Man thus occupies an intermediate position between God's absolute freedom and the devil's absolute unfreedom, who can do no good in principle.

Chapter 5 discusses the role of the angels, particularly in Anselm's writing *De casu diaboli*: the good angels are examples to man because they have obtained definitive freedom through obedience to God. The devil and the demons are a warning to man: they have lost all ability to do good. The cause of sin appears to be the inequality of the will of God with that of the creature, c.q. the devil.

Chapter 6 discusses the doctrine of the affects in *De Concordia*. Through the Fall, man has experienced sin and since then this sin exerts a formidable attraction on man's will. Anselm calls the possibility of sin the *potentia peccandi*. Anselm argues that man was created from the beginning both with the capacity to preserve rectitude for the sake of rectitude (*liberum arbitrium*), and with the capacity to pursue the pleasurable (*affectus ad commodum*). The first ability or affect should always have the priority. If the pleasant is at the same time just, there is no problem. But if what is pleasant goes against justice, man is in danger of losing justice under the influence of the *potentia peccandi*. Therefore, the presence of the capacity to preserve rectitude is no longer sufficient. There must be reinforcement by God's grace. If righteousness is lost anyway, it can be restored by the second grace in Christ; the *alia gratia*. In *De concordia*, Anselm uses the concept of *libera voluntas* when discussing the relationship between providence and human freedom. Anselm resolves the contradiction between God's providence and human freedom by guaranteeing freedom in God's providence: God foresees our acts as free acts; thus providence guarantees freedom. In doing so, Anselm uses the distinction between ordinary language (*usus loquenda*) and logical language (*usus recte*): through correct logical thought and speech, the apparent contradiction is removed.

Chapter 7 addresses the question of whether Protestantism represents a break with scholasticism in general and Anselm's teaching in particular. According to Luther, man is spiritually a subject of God or the devil and no real place can be given to freedom. This is different with Calvin. Indeed, Calvin maintains scholastic distinctions. God's foreknowledge and prior determination of salvation does not take away human freedom. With Calvin, God's hidden counsel plays a major role: man can act freely, but the assessment of that action lies in God's hidden counsel and man has nothing to choose in that. However, man can discern good and evil. The ultimate destiny of man is fixed for God. It appears that Calvin does place all the weight on God's choice and judgment, but does not exclude a human contribution. In the Reformation confessions, passages attract attention that place the full weight on God's choice and judgment, but the writings turn out to have a lesser-known side that also provides a place for human input. Karl Barth, in his *Kirchliche Dogmatik*, recognizes the continuity of scholasticism in the Reformation, but rejects the concept of *liberum arbitrium*. In his ethics he offers room for it. On the whole, the handling in the Protestant tradition of what Anselm saw as the core of freedom can be called cautious and nuanced. There is certainly no absolute opposition.

Conclusions

The answer to the research question takes place in Chapter 8. Here Anselm's concept of freedom meets the libertarian view of freedom in the modern philosophical conversation. Th. Williams disputes that the choice to act in love has libertarian agency as its obligatory basis. Katherin Rogers offers an Anglo-Saxon view of Anselm's thinking about freedom that is eminently libertarian and makes Anselm's an early representative of this type of freedom. While Anselm's view of freedom does involve choice – such as the choice between lying and being killed – this appears to be too bold an assumption. The conclusion of this dissertation is that Anselmus, precisely because of his different non-libertarian conception of freedom, has much to offer to current theological reflection and that he sheds a clear and realistic light on what Christian freedom is.

Biografie

Klaas Hendrik Waterlander werd op 1 mei 1956 geboren in Leeuwarden. Het gezin behoorde tot de Nederlandse Hervormde Kerk. In 1977 deed hij belijdenis in de Wijkkerk Leeuwarden West, bij ds. W. Koole. Hij volgde achtereenvolgens MAVO, MEAO, vervulde in 1976-1977 de militaire dienst en voltooide de Pedagogische Academie in die stad. Zowel door het gebrek aan vooruitzichten in het onderwijs als gedreven door een interesse in geloofsvragen begon hij medio 1981 aan de vooropleiding van de theologiestudie aan de RUG te Groningen. Klaas liep in 1987 stage te Hellendoorn bij dr. G.W. Marchal en in die periode ontmoette hij zijn latere echtgenote Agnes. Hij diende als predikant de gemeenten Terkaple c.a. (Friesland), Uithuizen (Noord-Groningen), Turnhout (België) en Hekelingen-Simonshaven. Sinds 1 mei 2021 is hij werkzaam als geestelijk verzorger in revalidatiecentrum Marnix te Vlaardingen.