

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/104985>

Please be advised that this information was generated on 2019-03-24 and may be subject to change.

Nescio: kennis en geloof in de twaalfde eeuw

Peter Raedts

Pierre Abélard moet ooit gezegd hebben dat het hem geen enkele moeite zou kosten een beter boek over logica te schrijven dan Aristoteles.⁴⁸ Of hij deze uitspraak nu wel of niet gedaan heeft, zij is zeer karakteristiek zowel voor Abélard zelf als voor de tijd waarin hij leefde. Als wij over de Middeleeuwen spreken, dan denken wij toch nog altijd aan die eeuwen als een tijd waarin mensen onderworpen waren aan de discipline van kerk en geloof en weinig initiatief vertoonden, maar rustig wachtten tot zij naar de hemel konden gaan. Erop uit trekken, nieuwe werelden ontdekken, vragen stellen, dat zou allemaal pas met de Renaissance en de ontdekkingsreizen gekomen zijn, met Columbus en Vasco da Gama, Copernicus en Galilei. Maar dat is een volstrekt onjuiste voorstelling van zaken. De twaalfde eeuw was een tijd van grenzeloos optimisme, van ondernemingszin en dadendrang. De bevolkingsgroei was enorm, de economie groeide en bloeide; het was een tijd waarin het fundament gelegd werd voor de latere heerschappij van het Westen over de wereld. Boeren vertrokken uit de dorpen waar zij eeuwenlang als horigen gezwoegd hadden en emigreerden naar nieuw en vruchtbaarder land in Oost-Europa. In de handel werden fortuinen gemaakt en verloren, en aan de verre horizon lokte Jeruzalem waar hemelse en aardse schatten te verdienen waren voor wie het grote avontuur aandurfde. Troubadours experimenteerden in hun gedichten met de liefde, filosofen peilden de diepten van het menselijk denken, en godzoekers stichtten utopische gemeenschappen, waarin de scheiding tussen hemel en aarde opgeheven leek. De twaalfde eeuw was een eeuw van de rede, een eeuw die genoot van de enorme kracht van het menselijk verstand dat alle problemen leek aan te kunnen, als je maar goed doordacht. In de woorden van de Engelse historicus A. Murray, het was een tijd waarin mensen ervan overtuigd waren dat 'man could control his environment through his mind'.⁴⁹ En dat gold ook voor de problemen van het geloof. Natuurlijk was het geloof niet iets dat beredeneerd kon worden. Maar wie eenmaal geloofde, kon binnen dat paradigma alles onderwerpen aan de nietsont-

⁴⁸ M.T. Clanchy, *Abelard. A Medieval Life*, Oxford 1997, 98.

⁴⁹ A. Murray, *Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford 1978, 110.

ziende scherpste van de logica. De grote Anselmus meende dat hij het bestaan van God duidelijk kon maken aan ieder die zijn verstand gebruikte. En hij ging zelfs nog verder, ook de menswording van Christus was eigenlijk heel redelijk. Volgens Anselmus was het mogelijk om buiten de bijbel om via redelijk inzichtelijke argumenten aan te tonen dat God wel mens moest worden.⁵⁰

Maar het leek wel, alsof Anselmus net te vroeg leefde. Hij stierf in 1109 en zijn werk is in de generaties daarna eigenlijk nauwelijks gerecipieerd. De man die kennis en geloof bij elkaar bracht, en die het vertrouwen van de twaalfde eeuw in de macht van kennis en wetenschap belichaamde was Pierre Abélard. Al in zijn vroege jeugd werd duidelijk dat Pierre Abélard een man was van de nieuwe tijd. Hij werd geboren rond 1080 in Bretagne uit adellijke ouders, hij was de oudste zoon en dus, op grond van eeuwenoude tradities, voorbestemd voor de krijgsdienst. Maar zijn vader brak met die traditie en liet Pierre en later zijn broers een literaire opleiding volgen. Dat was niet zo eenvoudig. Wij weten uit de geschriften van een tijdgenoot, de monnik Guibert van Nogent, dat er toen in heel Frankrijk nauwelijks een fatsoenlijke onderwijzer te vinden was. De jonge Pierre kreeg de smaak zo te pakken dat hij besloot van de letteren zijn carrière te maken, in zijn eigen woorden: 'Ik heb het steekspel met argumentaties geprefereerd boven oorlogsonderscheidingen.'⁵¹ Hij raakte vooral gefascineerd door de studie van de logica die in zijn tijd, onder de naam van dialectiek, grote opgang maakte. Voor Abélard en zijn generatie was logica veel meer dan een steekspel met de taal. Het was een nieuwe manier om de werkelijkheid te verkennen en te onderwerpen aan de greep van het verstand. Er was een geweldige zucht naar kennis in die dagen, maar de manier om haar te bevredigen was niet door experimenten uit te voeren, maar door eerst maar eens te gaan lezen in de grote klassieke auteurs, en te kijken wat zij allemaal gezegd hadden over de opbouw van het heelal, over de dode en levende natuur, over de menselijke geest en over God.⁵² Boeken die eeuwenlang op de plank gelegen hadden, werden nu gretig geraadpleegd, en waar de eigen overlevering tekortschoot, gingen enthousiaste jonge geleerden op zoek naar nieuw materiaal, vooral in Arabische landen, zoals Spanje, waar de overlevering van de Grieken en Romeinen veel beter bewaard gebleven was dan in het Westen. Zo vond men nieuwe werken van Aristoteles

⁵⁰ Anselmus van Canterbury, *Cur Deus homo*, i. 3-4, ed. R. Roques, Sources chrétiennes 91, Paris 1963, 218-225.

⁵¹ Petrus Abaelardus, *De briefwisseling met Héloïse*, ed. en vert. Chris Tazelaar, Amsterdam/Leuven 1998, 12.

⁵² Clanchy, *Abelard*, 32.

over filosofie, natuurkunde en biologie, van Ptolemeüs over sterrenkunde, van Galenus over medicijnen. En deze wierpen ook weer een totaal nieuw licht op de bijbel en de kerkvaders.

Maar hoe meer materiaal men opstapelde en doorploegde, des te duidelijker bleek dat de grote geleerden van de Oudheid het op allerlei punten volstrekt oneens met elkaar geweest waren. Dat zou voor ons geen probleem zijn, maar toen was het dat wel. Het was immers een tijd waarin nog weinig mensen konden lezen, en juist daarom werd het geschreven woord met grote eerbied benaderd; ieder woord dat opgetekend was gold als een onwrikbare getuige van de waarheid. Hoe konden die getuigen elkaar dan tegenspreken? Op dat punt zette het eigen denken aan. De oplossing werd gevonden in de ontwikkeling van een logica, die wel zijn aanzetten vond in klassieke voorbeelden maar daar al gauw ver bovenuit steeg en tot een verfijnd analytisch instrument werd waarmee iedere taaluiting getoetst kon worden. Door toepassing van logica kon worden aangetoond dat de oude teksten elkaar niet tegenspraken maar dat ze allemaal op eigen wijze een uitdrukking waren van de waarheid der dingen (*veritas rerum*). Niemand in de twaalfde eeuw beheerste die kunst van het redeneren beter dan Abélard. Vol trots vermeldt hij in zijn autobiografie dat hij al heel gauw zijn eigen leermeesters met 'glasheldere rationele argumenten' dwong hun ongelijk te bekennen.⁵³

Waarop berustte het vertrouwen van Abélard en zijn generatie? Natuurlijk deelden zij in het algemene optimisme van de twaalfde eeuw over de mogelijkheden van de mens. Maar wij kunnen dit filosofisch en theologisch nog wat toespitsen. Twee belangrijke uitgangspunten vormden de grondslag van hun grenzeloze optimisme. Ten eerste waren Abélard en de generaties na hem tot 1300 ervan overtuigd dat de structuur van de taal en de structuur van de werkelijkheid overeenkwamen. Voor hen kon er geen kloof bestaan tussen denken en werkelijkheid en zij hadden daarom ook geen last van alle problemen en twijfels die dat met zich meebracht. Een tweede belangrijk punt was dat Abélard en de generaties na hem er vast van overtuigd waren dat zij leefden in de best mogelijke van alle werelden, een wereld waarin overal de sporen van God zichtbaar waren. Omdat deze wereld het allerbeste was dat God had kunnen bedenken, weerspiegelde Gods wezen zich in de harmonieuze en redelijke opbouw van de kosmos. Uit de opbouw van de wereld was

⁵³ Abaelardus, *Briefwisseling*, 13.

het mogelijk conclusies te trekken over het onzichtbare wezen van God. De vaders van het Vierde Lateraanse Concilie in 1215 waarschuwden er weliswaar voor dat die vergelijking tussen de wereld van de mens en die van God niet te ver mocht worden doorgetrokken, maar gaven daarmee impliciet wel toe dat een vergelijking mogelijk was.⁵⁴ In de twaalfde en dertiende eeuw lagen dus het denken, de zichtbare werkelijkheid buiten het denken en de onzichtbare werkelijkheid van God in elkaars verlengde, en er werden nauwelijks serieuze vragen gesteld of er tussen deze drie geen scheidslijnen lagen, die geen mens kon overschrijden. Dat leidde tot een rationalisme, een naar ons inzicht naïef vertrouwen in de mogelijkheden van de rede, dat naar mijn mening alleen maar een parallel heeft in de Verlichting van de achttiende eeuw.

Daarom is Abélard er altijd van overtuigd gebleven dat in de grond der zaak alle problemen, tot de meest wezenlijke levensvragen toe, op te lossen waren voor iedereen die logisch nadacht. Abélards grote tegenstander, de formidabele waakhond van Gods kerk, Bernard van Clairvaux, merkte ooit spottend op dat deze 'alternatieve Aristoteles' wel alles leek te weten van de hemel en de aarde, behalve dat ene kleine woordje: *nescio* (ik weet het niet), een valse, maar vlijmscherpe karakterisering van Abélards naïeve optimisme.⁵⁵ Dat onverbetterlijke vertrouwen heeft Abélard in de grootste moeilijkheden gebracht, juist op de twee terreinen waar het verstand het vrijwel altijd aflegt tegen de emotie: de liefde en het geloof. Zijn brilte in het wijsgerig debat lijkt Abélard blind gemaakt te hebben voor Pascals simpele wijsheid dat het hart zijn redenen heeft die de rede niet kent.

In 1117 werd Abélard voor het eerst geconfronteerd met de grenzen van de rede. Terwijl hij in Parijs triomfen vierde als filosoof, werd hij verliefd op zijn leerlinge, Héloïse. Het verschrikkelijke verloop van die affaire doet hier nu niet ter zake, maar zij toont wel aan hoe onhandig Abélard was, als hij tegen dingen opliep die niet verstandelijk te doorgronden waren. Dan maakte hij de stomste fouten. Ook uit de correspondentie, die hij later met Héloïse gehad heeft, toen het allemaal al lang afgelopen was, blijkt hoe moeilijk het voor hem was om met gevoel en emotie om te gaan. Terwijl Héloïse hem in haar brieven keer op keer bezwoer dat zij nog steeds hartstochtelijk veel van hem hield, antwoordde Abélard daar heel koeltjes op dat zij niet langer de echtgenote van een

⁵⁴ J. Alberigo e.a., *Conciliarum oecumenicorum decreta*, Bologna 1973³, 232: "Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda."

⁵⁵ Bernardus van Clairvaux, *Epistolae*, II, cxc, ed. J. Leclercq & H. Rochais, S. Bernardi Opera 8, Roma 1977, 18, 22.

armzalig mannetje was, maar een bruid van Christus, en dat als zij dat nu maar met haar verstand begreep, zij er dan ook wel van harte mee zou instemmen.⁵⁶ Hier komt heel duidelijk naar voren hoe naïef Abélard was als het om emotie ging, alsof beredeneren en van harte instemmen hetzelfde waren.

Daar zit ook de kern van de problemen die Abélard kreeg met kerk en geloof. Na het gewelddadige einde van zijn huwelijk was Abélard in 1119 ingetreden in het machtige klooster van St. Denis vlakbij Parijs, de plaats waar van oudsher de Franse koningen begraven werden. Daar begon hij weer les te geven en met evenveel naïef vertrouwen - het was alsof de hele zaak met Héloïse hem niets geleerd had over de macht van het gevoel - begon hij zich nu intensief te bemoeien met de theologie en het geloof. En ook daar bleek, tot zijn stomme verbazing, zijn vlijmscherpe geest op weerstand te stuiten. Met de monniken van St. Denis maakte hij al meteen ruzie, toen hij aantoonde dat het hele verhaal van St. Denis, de patroon van Frankrijk, wiens lichaam in de abdij begraven lag, berustte op verzinsels en legenden, iets waar hij overigens groot gelijk in had. Maar weer zag hij niet dat gelijk hebben en gelijk krijgen twee verschillende dingen zijn.⁵⁷

Abélard bleef vertrouwen houden in de kracht van argumenten, hij zei zelfbewust dat de Heer hem in de theologie geen geringer inzicht leek te hebben gegund dan in de profane wetenschappen. En meteen stortte hij zich op het grootste en meest omstreden geloofsgeheim van het christendom, de leer dat de ene God bestaat in drie personen, Vader, Zoon en Heilige Geest, en hij probeerde met rationele argumenten dat mysterie voor zijn studenten inzichtelijk te maken, immers 'iets kon niet geloofd worden, als het niet eerst begrepen was'. Daarmee raakte Abélard direct aan het fundament van het gezag van de kerk, dat juist berustte op het ondoorgroendelijk karakter van het geloof. De kerkelijke autoriteiten reageerden onmiddellijk en ontboden Abélard in 1121 naar een bijeenkomst van bisschoppen in Soissons. Ofschoon Abélard zelf tevreden vermeldde dat wanneer het op argumenten aankwam er in de vergadering een pijnlijke stilte neerdaalde, hielp hem dat op geen enkele manier. Er werd hem duidelijk gemaakt dat de vergadering volstrekt niet geïnteresseerd was in menselijke redeneringen of in Abélards opvattingen, maar alleen in woorden van gezag.⁵⁸ Het eindigde er dan ook mee dat zijn boek over de drievuldigheid werd verbrand en hij zelf werd veroordeeld.

⁵⁶ Abaelardus, *Briefwisseling*, 83.

⁵⁷ Clanchy, *Abelard*, 232-236.

⁵⁸ Abaelardus, *Briefwisseling*, 30-36, citaten: 30 en 31.

Maar dit was nog maar het begin van Abélards confrontatie met de kerk. In de jaren na 1130 kreeg hij niet langer te maken met domme bisschoppen, die hij kon aftroeven, maar ontmoette hij een tegenspeler die in alle opzichten even briljant, origineel en gepassioneerd was als hijzelf, maar die wel zijn volstreekte tegenpool was, Bernard van Clairvaux. De confrontatie tussen Abélard en Bernard was een bijna letterlijke herhaling van wat er twintig jaar eerder was gebeurd tussen hem en Héloïse. Weer ontmoette hij iemand die intellectueel zijn gelijke was en die niet bang voor hem was, iemand ook die hem de beperktheid van de menselijke rede liet zien en die daarvoor in de plaats stelde de onbegrensde kracht van de liefde die door geen verstand doorgrond kon worden. Alleen ging het nu niet over de liefde tussen man en vrouw, maar over de liefde tot God, een emotie waarover Bernard kon spreken in een lyrisch proza dat in erotisch appèl weinig onderdeed voor de liefdesgedichten van troubadours. En weer stond Abélard machteloos. Het grote verschil was natuurlijk dat Héloïse, ondanks de verwijten die zij hem maakte, van hem hield, terwijl Bernard al zijn kunsten om menselijke emoties te bespelen aanwendde om hem kapot te maken. Omdat Bernard de diepste wortel van Abélards ketterijen niet in zijn denken zag, maar in zijn losbandigheid en ijdelheid, schrok hij niet terug voor karaktermoord. In een brief aan een kardinaal in Rome beschreef hij hem aldus: 'Wij hebben hier in Frankrijk tegenwoordig een monnik zonder regel, een prelaat zonder verantwoordelijkheid, een abt zonder tucht, namelijk Pierre Abélard, een man die alleen maar met kinderen praat en het houdt met de vrouwtjes.'⁵⁹ Wij zagen al hoe hij Abélards ijdelheid op de korrel nam door hem een alternatieve Aristoteles te noemen, maar Bernards diepste verwijt was dat Abélard redeneerde over dingen die het verstand niet kan vatten en dat hij maar niet wilde begrijpen dat de overgave aan God in het geloof een innerlijke zekerheid geeft die ver boven alle redeneringen uitstijgt. Iedere poging om Gods onbegrijpelijke liefde met het verstand te doorgronden was volgens Bernard een dwaasheid die wel moest uitlopen op ketterij.⁶⁰ In 1140 vond de grote confrontatie plaats op een concilie in Sens, maar wat Bernards mooiste uur had moeten worden, liep uit op een farce, omdat Abélard een beroep deed op de paus, waardoor het proces geen doorgang kon vinden. Maar Bernard was niet voor één gat te vangen. Voordat Abélard Rome kon bereiken, had hij zijn men-

⁵⁹ Bernardus, *Epistolae*, II, cccxxxii, 271: "Habemus in Francia monachum sine regula, sine sollicitudine praelatum, sine disciplina abbatem, Petrum Abaelardum, disputantem cum pueris, conversantem cum mulierculis."

⁶⁰ Bernardus, *Epistolae*, cxc, 18: "Paratus est [Abaelardus] de omnibus reddere rationem, etiam quae sunt supra rationem, et contra rationem praesumit, et contra fidem. Quid enim magis contra rationem quam ratione rationem conari transcendere?"

sen in Rome gewaarschuwd en was Abélard door de paus veroordeeld zonder gehoord te worden. Abélard brak zijn reis naar Rome af en vond een toevlucht in de abdij van Cluny, waar hij zijn laatste jaren sleet onder bescherming van de machtige abt van dat klooster, Petrus Venerabilis. Daar stierf hij in 1142.

Bernard had de slag gewonnen, maar niet de oorlog. Het was Abélards denkwijze, zijn rusteloze zoeken naar redelijkheid, naar begrip van de wereld en haar geheimen die het gewonnen hebben van Bernards mystieke benadering van de werkelijkheid. Al in zijn eigen generatie vertegenwoordigde Bernard eigenlijk alleen nog maar zichzelf, bewonderd door velen maar door weinigen nagevolgd. Bernard vatte het verleden samen, het was Abélard die de theologen van de volgende eeuw de weg gewezen heeft, niet Bernard. Abélard heeft ons geleerd vragen te stellen en niets als vanzelfsprekend aan te nemen. De slagzin waarin hij zijn denken samenvatte: 'Door te twijfelen komen wij tot onderzoek, en door onderzoek begrijpen wij de waarheid' kan als motto gelden van de hele theologie van de hoge Middeleeuwen, een heilig vertrouwen dat de mens door zijn verstand goed te gebruiken de waarheid kan achterhalen.⁶¹ De theologen van de generaties na Abélard ontleedden het hele overgeleverde corpus van de bijbel en de kerkvaders en overal waar zij op tegenspraken stuitten, werden die via logische redeneringen tot een oplossing gebracht. Om een voorbeeld te noemen: Paulus had gezegd dat de mens door het geloof alleen gered werd, Jacobus dat geloof zonder werken niet kan bestaan. Dat was een tegenspraak. Wij zouden zeggen dat het hier om twee verschillende tradities ging die in twee verschillende historische contexten ontstaan waren. Voor middeleeuwse theologen ging het hier om twee getuigen van de waarheid, die allebei gelijk hadden. Dus moest de theoloog via een logische redenering laten zien dat Paulus en Jacobus elkaar in feite niet tegenspraken, maar hetzelfde zeiden.

Na 1150 werden de problemen nog veel groter, toen in Spanje vanuit de Arabische overlevering allerlei nieuwe werken van Aristoteles en andere grote klassieke filosofen ontdekt werden, de *Logica nova*. Aristoteles was geen christen en dat bleek ook. Op wezenlijke punten was zijn filosofie in directe tegenspraak met het christendom. Ik noem een paar van de problemen: de God van Aristoteles had de wereld in beweging gezet, maar bemoeide zich er verder niet actief mee, in tegenstelling tot de christelijke God die het leven van iedere mens volgde en

⁶¹ Petrus Abaelardus, *Sic et non*, ed. B.B. Boyer & R. McKeon, Chicago/London 1977, 103: "Dubitando quippe ad inquisitionem venimus; inquirendo veritatem percipimus."

beschermde. Volgens Aristoteles was de ziel het beginsel van leven in plant, dier en mens. Dat was een opvatting die slecht aansloot bij de christelijke overtuiging dat God iedere nieuwe menselijke ziel direct schiep. Aristoteles dacht dat de wereld altijd had bestaan en altijd zou blijven bestaan. Christenen geloven dat de wereld een begin in de tijd gehad heeft en dat zij eindigt met het laatste oordeel. Het opvallende is dat er na Bernard niemand meer is geweest die deze confrontatie van geloof en filosofie als een gevaar voor het geloof heeft beschouwd. Er zijn wel veroordelingen geweest op ondergeschikte punten, zoals in Parijs in 1277, maar de dialoog tussen christendom en klassieke filosofie bleef doorgaan. Alle theologen tot 1300 bleven in het voetspoor van Abélard en waren er vast van overtuigd, dat de klassieke, vooral aristotelische filosofie en de bijbel twee getuigen waren van de ene waarheid.

Ik wil dit illustreren aan een op het eerste gezicht wat abstract, maar wel wezenlijk probleem, namelijk de vraag of de theologie wel een wetenschap is. Alle theologen uit de Middeleeuwen begonnen hun commentaren met het behandelen van deze kwestie. En het is natuurlijk een probleem dat nog steeds speelt. Meestal slaat het neer in de vraag of een universiteit wel een theologische faculteit mag hebben. Zo hebben in Frankrijk en Italië universiteiten niet dergelijke faculteiten, maar hoogstens een afdeling voor religieuze wetenschappen. En in landen waar ze wel zijn, zoals Nederland en Duitsland, is er een voortdurende discussie, welke vakken daar nu onderricht mogen worden, of men zich moet beperken tot historische, filosofische en filologische vakken, of dat ook dogmatiek aan een universiteit onderricht mag worden.

De vraag of de theologie een wetenschap is, werd pas actueel na de ontdekking van de *Analytica posteriora* in de jaren vlak na Abélards dood.⁶² In dat werk had Aristoteles de eisen geformuleerd waaraan ieder wetenschappelijk spreken diende te voldoen. Dat waren er drie.

In de eerste plaats moest iedere wetenschap duidelijk één onderwerp hebben. Daarmee bedoelde Aristoteles niet een concreet onderwerp, zoals de mens of de kruistocht. Wat hij bedoelde was dat ieder wetenschappelijk spreken zich moest houden aan één binnen die wetenschap te definiëren perspectief waarmee naar de werkelijkheid gekeken werd.⁶³ Om een modern voorbeeld te noemen: wie de mens bestudeert, kan dat doen door de mens als sociaal wezen te bestuderen, dat gebeurt in de sociologie, of de mens als individu, zoals in de psychologie, of als

⁶² M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Montréal/Paris 1974³, 232-233.

⁶³ Aristoteles, *Metaphysica*, 1074b34 e.v.; *Analytica posteriora*, 87a38 e.v.

lichamelijk wezen, dat doet de biologie. Het is dat ene perspectief dat biologie, psychologie en sociologie tot wetenschappen maakt. De tweede eis die Aristoteles aan wetenschappelijk spreken stelde, was dat iedere bewijsvoering start vanuit uitgangspunten die waar zijn, direct duidelijk en binnen die wetenschap onbewijsbaar, de axiomata.⁶⁴ Zo is het uitgangspunt in de meetkunde dat door twee punten maar één rechte lijn getrokken kan worden een voorbeeld van een dergelijk axioma. Het beroemdste axioma is misschien wel het *principium contradictionis* namelijk dat A nooit tegelijk niet-A kan zijn. De derde eis was dat iedere bewijsvoering moest verlopen volgens de regels van de logica.⁶⁵ Met dat laatste hadden de theologen weinig moeite. Abélard had hen geleerd hoe problemen op te lossen via logische redeneringen.

Maar de eerste twee eisen, daaraan leek de theologie nooit te kunnen voldoen. Het uitgangspunt van iedere theologie was de bijbel. Wie kon binnen al die verhalen en wetsteksten, levensbeschrijvingen en profetieën nu één perspectief vinden dat een eenheid kon scheppen? En welke uitspraken in de bijbel konden gekwalificeerd worden als axiomata, als uitgangspunten van redenering? Bepaalde bijbelse uitspraken de waarde van axioma toekennen, zou immers impliceren dat die uitspraken belangrijker waren dan de rest van de bijbel. En dat was naar middeleeuwse opvatting onmogelijk. Want God was de schrijver van de bijbel, en dus was ieder woord van de Schrift even geïnspireerd en even belangrijk als ieder ander woord. Het was dus al gauw duidelijk dat de bijbel, zoals die daar lag, een slecht uitgangspunt was van een theologische wetenschap, ze was veel te onsystematisch en chaotisch. Er moest iets anders gevonden worden. Er zijn vele oplossingen bedacht, maar de naar mijn mening meest briljante was die van Thomas van Aquino. Thomas bouwde in zijn antwoord voort op een van zijn voorgangers in Parijs, Willem van Auxerre, later bisschop van Parijs. Willem van Auxerre was de eerste die de veronderstelling opperde dat in de theologie niet de bijbel de uitgangspunten diende te leveren, maar dat die elders gezocht moesten worden en wel in de twaalf artikelen van het geloof, ofwel de Apostolische Geloofsbelijdenis.⁶⁶ Dat was een briljante vondst, want ten eerste was de Apostolische Geloofsbelijdenis inderdaad een samenvatting van de fundamenten van de christelijke leer in twaalf korte punten, maar in die jaren nog veel belangrijker was dat die geloofsbelijdenis hetzelfde gezag had als de bijbel; zij gold als een samenvatting van het

⁶⁴ *Id.*, *Analytica posteriora*, 71b19-71b23, 72a5-72a8, 76a31-76a33.

⁶⁵ *Ib.*, 73a21-73a24.

⁶⁶ A. Lang, *Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik*, Freiburg i.B. 1964, 110-114.

geloof die door de apostelen zelf was opgetekend. Zij hadden de kernachtige uitgangspunten, de axiomata, geformuleerd, van waaruit de theologie door logische argumenten tot nieuwe conclusies konden komen.

Thomas bouwde dit verder uit en paste het nog mooier binnen de aristotelische wetenschapsleer. Hij ging daarbij uit van de constatering dat er twee soorten wetenschap bestaan: fundamentele en toegepaste wetenschappen. Als voorbeeld gebruikte hij de verhouding tussen wiskunde en musicologie. De wiskunde was voor Thomas, zoals voor Aristoteles, een fundamentele wetenschap, omdat haar uitgangspunten zonder enige vorm van redenering direct duidelijk zijn: 'notis lumine naturali intellectus', bekend door het natuurlijke licht van de rede. De musicologie daarentegen was in Thomas' ogen een toegepaste wetenschap, omdat zij haar axiomata ontleende aan wat in de wiskunde conclusies waren.

Op dezelfde manier als de musicologie was voor Thomas de theologie een toegepaste wetenschap. Haar uitgangspunten, de twaalf artikelen van het geloof, waren volgens Thomas de conclusies van een hogere, fundamentele wetenschap, de wetenschap van God en van de heiligen. Immers zoals in de musicologie de wiskundige uitgangspunten geloofd worden maar daarbinnen niet bewezen, zo worden ook in de theologie de aan ons geopenbaarde twaalf artikelen geloofd en dan pas worden er redeneringen op losgelaten. Het grote verschil met de verhouding wiskunde-musicologie was dat mensen wel in staat zijn om zowel de beginselen van de wiskunde als die van de musicologie te doorgronden, maar dat zij niet in staat zijn de wetenschap van God en de heiligen op eigen kracht te beoefenen; die kennen zij alleen maar, omdat God die heeft geopenbaard in de bijbel en de Apostolische Geloofsbelijdenis.⁶⁷ Daarmee paste Thomas de theologie helemaal binnen de aristotelische wetenschapsleer en tegelijkertijd bewaarde hij de prioriteit van het geloof. Dat deed hij door die prachtige vondst om de theologie tot een toegepaste wetenschap te verklaren, toepassing van de wetenschap van God en de heiligen, die ons via de openbaring en dus uit het geloof bekend is.

Door de theologie te beschrijven als berustend op de wetenschap van God, loste Thomas ook het andere grote probleem op dat de aristotelische wetenschapsleer aan theologen gaf, dat van het subject. Veel theologen meenden, niet onlogisch, dat Christus het onderwerp was van de theologie. Maar het probleem daarmee was dat Christus een individu was, en de regel was dat over individuen geen algemene uitspraken kun-

⁶⁷ Thomas van Aquino, *Summa theologiae*, Ia. I. 2: "Utrum sacra doctrina sit scientia."

nen worden gedaan. Maar omdat wetenschap alleen maar bestaat uit algemene uitspraken, kan een persoon nooit het onderwerp zijn van een wetenschap. Thomas loste dit op door te zeggen dat de theologie helemaal geen persoon tot onderwerp heeft, maar dat zij de hele werkelijkheid bestudeert vanuit één samenhangend perspectief, dat beantwoordt aan alle eisen die Aristoteles stelde aan de eenheid van een wetenschap, namelijk dat van God. De theologie beschouwt alles 'sub ratione Dei' en dat kan zij omdat haar dit perspectief in de bijbel en de kerkelijke overlevering is geopenbaard.⁶⁸

Ik haal Thomas daarom naar voren, niet omdat hij sinds de negentiende eeuw de door de kerk aanbevolen theoloog is - 'inter scholasticos doctores omnium princeps et magister', zei paus Leo XIII in 1879 - maar omdat ik geloof dat het optimisme van Abélard en van de hem opvolgende generaties wat betreft de mogelijkheid van verzoening van kennis en geloof door Thomas inderdaad het meest geniaal is geformuleerd.

Maar terwijl Thomas zijn schitterende synthese van geloof en rede aan het formuleren was, waren er andere theologen die heel wat minder optimistisch waren. Vooral uit Oxford kwam een heel ander geluid, waarin de mogelijkheden van het menselijk kennen veel beperkter werden ingeschat dan in de Parijse scholastiek. De stichter van de theologische faculteit in Oxford, Robert Grosseteste, later bisschop van Lincoln, was fel gekant tegen iedere poging de aristotelische wetenschapsleer toe te passen op de theologie. Voor hem was theologie bijbeluitleg, en de daarbij passende methode was die van de allegorie, die het mystieke karakter van het geloof respecteerde en het niet blootstelde aan rationalisering. Theologiseren was mediteren en niet redeneren.⁶⁹ De grote Roger Bacon, overigens een van de eminentste wetenschappers van de dertiende eeuw, was net als Grosseteste een verklaard tegenstander van speculatieve theologie en ook hij verwees theologen terug naar de bijbel.⁷⁰

Wat aarzelender was Grossetestes leerling, de franciscaan Richard Rufus van Cornwall, een tijdgenoot van Thomas van Aquino. Deze had zowel in Parijs als in Oxford gestudeerd, en bij hem is goed te zien dat hij enerzijds de rationalistische traditie van Parijs een plaats wilde geven, maar anderzijds de aarzelingen van zijn leermeester deelde. Dat kwam vooral tot uiting als hij de gebruikelijke vraag aan het begin van een theologische *summa* moest beantwoorden over het wetenschappelijk

⁶⁸ *Ib.*, Ia. I. 7: "Utrum Deus sit subiectum huius scientiae."

⁶⁹ R.W. Southern, *Robert Grosseteste: the growth of an English mind in medieval Europe*, Oxford 1936, 172-181.

karakter van de theologie. Het antwoord was dan ook, in scherpe tegenstelling tot dat van Thomas, onsamenhangend en aarzelend. De zekerheid dat wetenschap en geloof twee kanten van dezelfde zaak zijn, ontbrak bij Richard volkomen. Hij begint met te zeggen dat het eigenlijk allemaal onzin is, dat hij de vraag alleen maar stelt om de filosofen tevreden te stellen. Want, zegt hij, een commentaar, zoals ik dat nu ga schrijven, is helemaal geen theologie. En eigenlijk is een *summa* ook helemaal niet nodig, want de bijbel is volledig en perfect en heeft geen uitleg nodig. Niettemin gaat Richard in op de gebruikelijke vragen over het onderwerp van de theologie en haar methode. Over de kwestie van het subject noemt hij verschillende oplossingen. Hij overweegt of Christus het subject van de theologie kan zijn, of de kerk, of God. Zijn conclusie is: het interesseert mij helemaal niet, en ik wil ook geen keuze maken. Ook als het gaat over de plaats van axiomata in de theologie en over de plaats van de logica, blijft hij onduidelijk. Het enige dat hij zegt is dat het hem is opgevallen dat ook in de bijbel logische redeneringen soms een plaats hebben.⁷¹ Maar hoewel hij zelf daaruit verder geen conclusies trekt, zou de lezer kunnen concluderen dat als de bijbel logische redeneringen bevat, ook de theoloog gebruik mag maken van logica.

Richard Rufus is een onbekend theoloog, maar hij is interessant, omdat - zoals uit zijn behandeling van de vraag naar de theologie als wetenschap blijkt - hij een man was die het allemaal niet zo zeker wist, die voortdurend aarzelingen had als het ging om de verhouding tussen geloof en wetenschap. En daarin was hij precies het tegenovergestelde van Abélard. Het was zelfs een kenmerk van zijn stijl. Zijn werk staat vol met uitroepen als: 'Ik moet eerlijk zeggen dat mij in deze materie de woorden ontbreken en dat ik niet weet wat ik moet zeggen', 'Als ik hierover een duidelijke mening van de heilige vaders zou hebben gezien, zou ik er ook duidelijker over hebben kunnen spreken.' Over de opvatting dat de hel een plaats van lichamelijk lijden is, zegt hij: 'Ik zeg geen ja of nee, maar de woorden van de heiligen lijken iets dergelijks wel te suggereren.' En als hij na een lange *Quaestio disputata* over de samenstelling van de engelen aan het einde komt, verzucht hij: 'Wat zullen wij hier nog over zeggen? Welke kant moeten wij kiezen? Ik beken mijn onwetendheid. Ik weet het niet. (*Fateor ignorantiam meam. Nescio*) Het enige wat ik weet is dat het wezen van die gelukkige geesten onze zinnen en ons verstand ver te boven gaat.'⁷² Het woord dat Abélard volgens Bernard

⁷⁰ J. Beumer, 'Biblische Grundlage und dialektische Methode im Widerstreit innerhalb der mittelalterlichen Scholastik', *Franziskanische Studien* 48 (1966), 230-236.

⁷¹ P. Raedts, *Richard Rufus of Cornwall and the tradition of Oxford theology*, Oxford 1987, 139-150.

⁷² *Ib.*, 50, 70, 72, 68.

niet kende, *nescio*, is een woord dat Richard Rufus herhaaldelijk gebruikte, omdat hij veel duidelijker begon te zien dat de werkelijkheid die in de theologie ter sprake werd gebracht, de grenzen van het menselijk verstand ver te boven ging. Tegenover de uitspraak van de vaders van het Vierde Lateraans Concilie over de gelijkvormigheid van God en mens stelde Richard Rufus: 'Het lijkt mij dat iedere overeenkomst tussen Schepper en schepsel nauwelijks een overeenkomst is en eigenlijk niet is, maar het is een overeenkomst zonder overeenkomst.'⁷³ Daarmee was Richard Rufus een van de eerste theologen die geen band meer zag, en dus ook geen analogie, tussen de zichtbare wereld van de mens en de onzichtbare wereld van God. Het was een eerste voorbode van het einde van het zonnige optimisme dat de twaalfde en dertiende eeuw zozeer gekenmerkt had.

Het is nog altijd een vraag waarom in de laatste jaren van de dertiende eeuw dat optimisme plotseling verdween en plaats maakte voor een veel sceptischer kijk op de verhouding tussen geloof en wetenschap. Zeker speelden intellectuele twijfels een grote rol. In de laatste jaren hebben veel onderzoekers erop gewezen dat de schitterende syntheses tussen geloof en wetenschap, zoals Thomas van Aquino, Bonaventura en Albert de Grote die voorgelegd hadden, berustten op een vrij gebrekkige kennis van Aristoteles' werk. Zij maakten gebruik van slechte vertalingen uit het Arabisch (waar zij zich overigens van bewust waren), en vaak konden zij niet goed onderscheiden wat nu Aristoteles zelf was en wat de interpretaties waren van de grote Arabische commentatoren, zoals Avicenna en Averroës. Deze Arabische commentatoren waren ook gelovigen en theologen geweest die ook al geprobeerd hadden een verzoening tussen wetenschap en Islam tot stand te brengen en in die poging hadden zij Aristoteles getheologiseerd. Pas in de latere jaren van de dertiende eeuw begonnen denkers als Siger van Brabant, Boëthius van Dacië en Hendrik van Gent veel duidelijker te onderscheiden wat nu precies Aristoteles zelf gezegd had en wat theologen als Avicenna en Averroës daar aan eigen interpretaties aan toegevoegd hadden. Toen dat onderscheid duidelijker gemaakt werd, bleek dat de syntheses misschien wat voorbarig geweest waren en dat in feite de tegenstellingen tussen wetenschap en christelijk geloof veel groter waren dan door een eerdere generatie was aangenomen. Sommige van deze twijfels werden voor het eerst uitgesproken in de lijst van veroordelingen die bisschop Etienne Tempier van Parijs en aartsbisschop Robert Kilwardby van Canterbury in 1277 publiceerden. Vroegere generaties van onderzoekers hebben deze

⁷³ *Ib.*, 250.

veroordeling als het grote keerpunt gezien. Dat is beslist onjuist, de directe gevolgen vielen heel erg mee; de vrije gedachteswisseling werd er nauwelijks door beperkt. Maar de veroordeling blijft in die zin belangrijk, dat zij uiting gaf aan de toenemende twijfels onder theologen zelf over de mogelijkheid van een grote synthese tussen wetenschap en geloof.

Maar veel belangrijker dan dit soort intellectuele twijfels was de verandering van geestelijk klimaat aan het einde van de dertiende eeuw. De twee eeuwen van constante economische groei waren voorbij. Steeds duidelijker bleek dat er in Europa veel te veel mensen woonden: alle land was onder de ploeg, maar de opbrengsten waren onvoldoende om de nog steeds groeiende bevolking te voeden. In 1316, na enkele jaren van slechte oogsten, brak een eerste grote hongersnood uit, op de voet gevolgd door epidemieën waartegen de verzwakte bevolking geen weerstand meer had. Het dieptepunt kwam in de jaren 1347-1350, toen de helft van alle Europeanen omkwam in de Zwarte Dood. Het optimisme en zelfvertrouwen dat zo kenmerkend geweest was voor de twaalfde en dertiende eeuw, maakte plaats voor diepe onzekerheid, angst en een obsessie met ziekte en dood. Grafmonumenten toonden niet langer sereen glimlachende mannen en vrouwen, maar in ontbinding verkerende lijken waar de wormen uit kropen. Veel meer dan in de vorige eeuwen begonnen theologen zich rekenschap te geven van de contingentie van het menselijk bestaan, van de toevalligheid van de wereld en van de enorme kloof die God scheidde van de mens.

Een van de eersten die deze twijfel theologisch verwoordde, was de in Oxford opgeleide franciscaan Johannes Duns Scotus. Scotus meende dat onze wereld maar een van de vele mogelijke werelden was die God had kunnen scheppen, en dat het niet noodzakelijk de beste was. Hoewel Scotus geen leerling van Richard Rufus geweest is, is het heel goed mogelijk dat hij op het gedachtegoed van zijn medebroeder heeft voortgebouwd. In ieder geval maakte Scotus met zijn theorie van de vele mogelijke werelden volstrekt een einde aan iedere zekerheid dat deze wereld een afspiegeling is van Gods wezen en dat het de mens dus mogelijk is met de rede door te dringen in de wereld van God. Alleen het geloof kon dat, niet de rede. De werkelijkheid zat veel toevalliger en weerbarstiger in elkaar dan het naïeve rationalisme van de dertiende eeuw had vermoed. Nog radicaler was Willem van Ockham, eveneens franciscaan en eveneens in Oxford opgeleid. Ockham beweerde dat de ordening van het denken, zoals die vorm had gekregen in de logica, en de orde van de werkelijkheid niets met elkaar te maken hadden. Logica ging alleen maar over woorden, zij was een manier waarop de menselijke geest zichzelf organiseerde en had met de werkelijkheid daarbuiten niets te maken.

Het optimisme van de twaalfde en dertiende eeuw was intellectueel vooral gebaseerd op de aanname dat de orde van het denken en die van de werkelijkheid met elkaar correspondeerden en dat de zichtbare wereld een getrouwe afspiegeling was van Gods wezen, met andere woorden dat denken, werkelijkheid en God in elkaars verlengde lagen. Scotus trok een scheidslijn tussen de zichtbare wereld van de mens en de onzichtbare wereld van God. Ockham toonde aan dat er geen correspondentie bestaat tussen denken en werkelijkheid. Door dat te doen verwezen zij christenen terug naar het pure geloof, met de rede was de zichtbare wereld nauwelijks te doorgronden, laat staan de onzichtbare God.

Radicaal als hun conclusies waren, bleven zowel Scotus als Ockham vertrouwen houden in filosofie en theologie, al wezen zij op de strenge beperkingen die aan de menselijke rede gesteld waren. Een veel radicaler antwoord op de crisis van de veertiende eeuw kwam van degenen die teruggrepen op Bernard van Clairvaux en die zich begonnen te herinneren dat Bernard al lang geleden gezegd had dat geloof over liefde ging en dat gebed en mystiek daarom veel belangrijker waren dan redeneren en nadenken. Die traditie had alleen overleefd in vrouwenkloosters en daar werd zij in de jaren na 1310 ontdekt door een teleurgestelde dominicaanse theoloog, Meister Eckhart. Eckhart nam helemaal afscheid van de theologie, van alle vormen van kennen en redeneren. De mens die God wilde vinden, moest zichzelf helemaal leeg maken, vrij van alle willen en weten, van alle argumenten en redeneringen - dat was alleen maar leeg lawaai. De mens moest in de stilte van de woestijn van zijn eigen hart binnengaan en daar in het allerdiepste van zichzelf, als hij zichzelf ontdaan had van alle voorstellingsvormen, kon hij iets ontdekken, een 'wat', een zielenvonk, die de mens in staat stelde een te worden met zijn Schepper. Dan werd God in de ziel geboren en de ziel in God.

Moeten wij hieruit concluderen dat al het nadenken van Anselmus en Abélard tot Scotus en Ockham vergeefs is geweest? Dat Eckhart de enige juiste conclusie trok door ieder nadenken over God uit te bannen? Eén ding is zeker: het zelfvertrouwen van de theologen uit de twaalfde en dertiende eeuw is nooit meer teruggekomen. De gaten die Scotus, Ockham en mystici als Eckhart in het gebouw van de theologie geschooten hebben, zijn nooit meer gedicht, noch in de Reformatie, noch in de Rooms-Katholieke Kerk. De reformatorische theologie wees resoluut het menselijk verstand als toegang tot het goddelijke af. De enige toegang die de mens heeft tot God, is die welke ons door God zelf gegeven is, de bijbel. De katholieke theologie bleef volhouden dat de mens met behulp van de natuurlijke rede in staat is om door te dringen in de werkelijkheid van God. Katholieke theologen werden en worden nog steeds niet moe

het adagium van Thomas van Aquino te herhalen: de genade neemt de natuur niet weg, maar vervolmaakt haar (*Gratia non tollit, sed perficit naturam*). Nog op het Eerste Vaticaans Concilie in 1870 werd benadrukt dat geloof en rede elkaar nooit kunnen tegenspreken, maar dat het geloof voortbouwt op de rede. Maar wat daarmee nu precies mee bedoeld wordt, is niet zo duidelijk. In feite heeft de katholieke theologie zich sinds het begin van de negentiende eeuw grotendeels afgeschermd van het moderne denken, en een eigen wereld gecreëerd in het neo-tho-misme. Daarin werd wel de inhoud van het denken van Thomas overge-nomen, maar de moedige confrontatie die Thomas in zijn tijd aangegaan was met een filosofie die op wezenlijke punten het christendom radicaal weersprak, werd niet herhaald. In de jaren vijftig en zestig van de vorige eeuw is een moedige poging gedaan om die confrontatie toch aan te gaan, maar op het ogenblik ziet het er naar uit dat die pogingen geen blij-vend succes gehad hebben en dat de katholieke kerk zich terugtrekt in het bolwerk van haar eigen taalgebruik. Daarmee lijkt het katholicisme na vierhonderd jaar het gelijk van de Reformatie alsnog te erkennen, dat alleen de openbaring toegang kan geven tot de wereld van God, maar dat in deze wereld niets naar Hem verwijst. De middeleeuwse erfenis is ook in de katholieke kerk voorgoed ten grave gedragen.