

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.

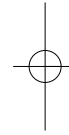
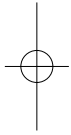
<http://hdl.handle.net/2066/39251>

Please be advised that this information was generated on 2019-11-19 and may be subject to change.

De Middeleeuwen: wat doe je ermee?

INAUGURELE REDE DOOR PROF. DR. MAARTEN J.F.M. HOENEN

DE MIDDELEEUWEN: WAT DOE JE ERMEE?



De Middeleeuwen: wat doe je ermee?

3

Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar Geschiedenis van de Middeleeuwse Theologie en Filosofie aan de Faculteit der Theologie, vanwege de Stichting Nijmeegs Universiteitsfonds, van de Radboud Universiteit Nijmegen op vrijdag 23 januari 2004

door prof. dr. Maarten J.F.M. Hoenen

*Mijnheer de rector magnificus,
 gewaardeerde toehoorders,*

De Middeleeuwen: wat doe je ermee? Ongeveer een half jaar geleden baarde de Engelse minister van onderwijs opzien met zijn uitspraak dat hij geen overheidsgeld meer beschikbaar wilde stellen voor wat hij noemde 'middeleeuwse zoekers naar waarheid'. Hij kritiseerde het middeleeuws concept van een universitaire gemeenschap van geleerden op zoek naar waarheid zonder oog voor economisch nut. De minister deed zijn uitspraak tijdens een voordracht over de vraag of het in deze tijd nog geoorloofd is dat de overheid elk jaar grote sommen geld in het hoger onderwijs investeert.¹

Met zijn verwijzing naar de 'middeleeuwse' zoekers naar waarheid vatte hij het legitimiteitsprobleem van de moderne universiteit samen. Nu zult u zeggen: 'moderne' universiteit? Inderdaad. De moderne universiteit is een middeleeuwse uitvinding. Ze is ontstaan uit de behoefte de vrijheid van onderwijs en wetenschap door een autonome rechtspersoon te garanderen. Het moderne begrip 'academische vrijheid' vindt dan ook zijn oorsprong in de Middeleeuwen.² Hetzelfde geldt voor de belangrijkste academische plechtigheden: het debat tijdens de promotie en de inaugurele rede. Dat ik vandaag deze voordracht voor u houd, gaat terug op de middeleeuwse traditie van het zogenaamde *principium*, het openbare college waarmee de magister zijn lessen begon.³

Aldus beschouwd tart deze academische plechtigheid het door de minister gewenste economische nut. We zijn terug in de Middeleeuwen. Sterker nog, zij tart dit nut op een dubbele manier. Het is de inauguratie van een academisch ambt met als leeropdracht Geschiedenis van de Middeleeuwse Theologie en Filosofie. Middeleeuwen om de Middeleeuwen. Geschiedenis om de Geschiedenis. Als de Middeleeuwen al niet meer vanzelfsprekend zijn, dan de Geschiedenis van de Middeleeuwen al helemaal niet. Of toch wel?

De Geschiedenis van de Middeleeuwen is het niet te doen om het opsporen van technische kennis voor ons dagelijks gemak. In dat opzicht hebben de Middeleeuwen, evenals elke andere historische periode, ons weinig meer te bieden. Technisch gezien zijn de Middeleeuwen voorbijgestreefd.⁴

De historische belangstelling voor het verleden berust op iets anders, iets dat iedereen die in het verleden graaft bij zichzelf kan vaststellen. Ook al gaat het maar om het toevallig bekijken van oude foto's: de kleren van vader en moeder zijn ouderwets, evenals de brillen en de auto op de achtergrond. Maar de familietrekken zijn duidelijk zichtbaar, over de generaties heen. Ze betekenen iets: het verleden krijgt betrekking op jezelf. De gezichten zijn anders, maar toch verwant. Zo beschouwd trekt zelfs de techniek uit de Middeleeuwen onze aandacht: de vraag 'hoe krijg ik een huis of een brug gebouwd' stelde de middeleeuwse mens zich en stellen wij ons opnieuw. De middelen zijn verschillend, maar de vragen dezelfde.⁵

Spreken over het verleden heeft met tijd te maken. Het verleden ligt achter ons. We gebruiken de verleden tijd. Maar waar we over de inhoud spreken van wat is gebeurd, gebruiken we de tegenwoordige tijd, tenminste wanneer deze inhoud meer zegt dan alleen het feitelijke. Vergelijk de uitspraak ‘Thomas van Aquino nam het glas van de tafel en zag dat het leeg was’ met ‘Thomas van Aquino stelde vast dat de som van de hoeken van een driehoek 180 graden is’. In het eerste geval gebruiken we de verleden tijd: was. In het tweede geval de tegenwoordige tijd: is. Waarom? Omdat in het tweede geval Thomas iets vaststelt dat wij zelf ook kunnen vaststellen als we onderzoeken wat de som van de hoeken van een driehoek is. Dit betekent dat er feiten zijn die met de tijd tenondergaan (het glas op tafel) en andere die los van het wisselen van de tijd blijven (de som van de hoeken van een driehoek).⁶

Geachte toehoorders, u hebt het al gemerkt, we zijn in een filosofisch betoog over de tijd geraakt. Keren we daarom terug naar onze oorspronkelijk vraag: Wat te doen met de Middeleeuwen?

Het antwoord op deze vraag is niet gemakkelijk. De Middeleeuwen omvatten een periode van duizend jaar, de tijd van het uiteenvallen van het Romeinse Rijk tot aan de Reformatie en de ontdekking van Amerika.⁷ Maar ondanks de lange duur en de grote verscheidenheid aan gebeurtenissen loopt er op het gebied van de intellectuele geschiedenis (waartoe de theologie en de filosofie behoren) een rode draad: geloof en weten gaan samen. Natuurlijk, het samengaan van geloof en weten kan ook in andere periodes worden vastgesteld. In zoverre zijn de Middeleeuwen niet uniek. Maar anders dan in andere periodes domineert dit samengaan het intellectuele bedrijf en bepaalt het het programma van de wetenschap voor lange tijd.⁸

Het begin van de Middeleeuwen kan niet op jaar en dag worden vastgesteld. Een nieuw tijdvak sluimert lange tijd in de schoot van het oude, om door een bepaalde gebeurtenis of een bepaalde persoon tot leven te worden gewekt en een gezicht te krijgen. Zo’n gebeurtenis of persoon wordt dan een spiegel waarin het nieuwe tijdvak zijn vragen en antwoorden herkent. Voor onze periode kunnen drie van zulke persoonlijke spiegels worden aangeduid: Augustinus van Hippo († 430), Anselmus van Canterbury († 1109) en Thomas van Aquino († 1274). Ze vertegenwoordigen elk een nieuwe gestalte van het middeleeuws wetenschapsbedrijf. Dat dit bij de drie genoemde denkers het geval is, blijkt uit de receptie van hun werk gedurende de Middeleeuwen. Ze werden algemeen gewaardeerd vanwege hun wetenschappelijke prestaties en om de manier waarop zij geloof en weten samenbrachten. Alle drie werden ze in de Middeleeuwen als ‘sanctus’ beschouwd.⁹

AUGUSTINUS VAN HIPPO

Beginnen we bij Augustinus. Hij voltrok de overgang van het heidens antieke naar het christelijk middeleeuws denken en ontwierp zo het basisprogramma van de middeleeuwse intellectuele cultuur.¹⁰

Cruciaal is het jaar 386. In dat jaar rekt Augustinus af met de antieke sceptici, de volgelingen van Plato die tot de slotsom waren gekomen dat de waarheid door de mens nooit gekend kan worden en elk menselijk weten daardoor twijfelachtig blijft. Augustinus is geschokt door dit standpunt: hoe kan men dit zo zeker beweren, als elk weten twijfelachtig is? Het scepticisme weerlegt zichzelf. Het is filosofisch onhoudbaar.¹¹

De jonge Augustinus vindt zo een inzicht dat hem niet meer los zal laten: sommige waarheden zijn onbetwifelbaar. Dat er waarheid bestaat, is zo’n waarheid. Want als ik waarheid ontken, neem ik toch aan dat waarheid bestaat: “Stel, het is waar, dat er geen waarheid bestaat. Maar als iets waar is, dan is er ook sprake van waarheid.”¹² De waarheid zegeviert over de ontkenning van waarheid. Het denken verzet zich tegen de onwaarheid. De onwaarheid kan onmogelijk als waarheid gedacht worden. Maar wat kan ik anders, als *denken* over waarheid en onwaarheid? Augustinus concludeert zo, denkend over waarheid en onwaarheid, dat er waarheid bestaat en dat de menselijke rede het enige instrument is om haar op het spoor te komen.¹³

Deze ontdekking beschrijft Augustinus in zijn *Soliloquia*, een literair verslag van gesprekken die hij met zichzelf heeft gevoerd.¹⁴ Hij zoekt de stilte van het innerlijke gesprek omdat hij heeft gemerkt dat het inzicht dat waarheid bestaat, meteen verdwijnt zodra hij het aan de buitenwereld toetst. Een uiterst verwarrende situatie.¹⁵ Buiten en binnen lijken een verschillende taal te spreken. Ik weet zeker, zo denkt hij bij zichzelf, dat een cirkel rond is en een lijn recht, en dat het ronde rond is en het rechte recht. Maar wanneer ik buiten kijk, dan zie ik dat elke cirkel, hoe volmaakt ook, iets van een lijn heeft en elke lijn iets van een cirkel. Augustinus spreekt in dat verband van een contradictorische, dubbelhoofdige notie (*ratio bifrons sibiue adversans*): het ware is tevens onwaar en het onware is tevens waar.¹⁶

Augustinus ziet hier de wortel van het scepticisme. De buitenwereld is verwarrend en met recht, zo stelt hij, beklagen degenen die zich op zintuiglijke informatie baseren erover dat er geen waarheid bestaat.¹⁷ Maar waar de buitenwereld verwacht, staat het inzicht dat er waarheid bestaat en het ronde rond is en het rechte recht als een huis. Augustinus voelt zich tussen twee werelden heen en weer gselingerd en zoekt vertwijfeld naar hulp. En dan vindt hij het middel om beide bereiken bij elkaar te brengen: de wetenschap.¹⁸

Keren we terug naar het voorbeeld van de cirkel en de lijn. De geometrie geeft de definitie van de cirkel dat hij rond is en de definitie van de lijn dat hij recht is. Ze maakt zo duidelijk waarom beide verschillen en helpt zo in de buitenwereld vast te stellen, waar de cirkel cirkel is en waar hij iets heeft van de lijn, en waar de lijn lijn is en hij iets heeft

van de cirkel. De geometrie helpt om in de dubbelhoofdige werkelijkheid de twee hoofden te onderscheiden. De werkelijkheid blijft dubbelzinnig, maar ze verwacht niet meer, als ze met het oog van de wetenschap wordt beschouwd. De wetenschap is zo verkondiger en bondgenoot van de waarheid.¹⁹

Dit bondgenootschap treedt voor Augustinus vooral naar voren in de logica. De logica is de kunst van het definiëren en het redeneren. Is de definitie gevonden, dan leert de logica hoe uit de definitie ware conclusies kunnen worden getrokken. De logica helpt de wetenschap om 'bij de zaak te blijven' en zich niet door de dubbelzinnigheid van de werkelijkheid te laten verwarren. De logica is de enige wetenschap die hiertoe in staat is: ze kan onmogelijk bedriegen. De logica moet zelf logisch zijn om logica te kunnen zijn. Zij is de meest transparante wetenschap: *per seipsam disciplina vera est* (ze is een ware wetenschap door zichzelf).²⁰

Augustinus beschouwt de wetten van de logica dan ook als *divinitus instituta* (van Godswege ingesteld).²¹ Ze leggen getuigenis af van de onvergankelijkheid en de evidentie van de waarheid. Ze kunnen niet worden betwijfeld zonder het betwijfelen zelf in twijfel te trekken: ze zijn noodzakelijk waar.

Augustinus komt tot dit naar zijn oordeel onbetwifelbaar inzicht, maar wordt tegelijk nog door heftige twijfel geplaagd. Hij kent de onveranderlijke wetten van de logica, maar hij weet dat hij zich gemakkelijk kan vergissen: 'als ik vleugels heb, kan ik vliegen'. Deze gevolgtrekking is noodzakelijk waar, maar de conclusie 'ik kan vliegen' is onjuist, omdat de veronderstelling 'ik heb vleugels' onjuist is. Zonder zekerheid over de feiten levert kennis van de logica dus niets op.²²

We zijn nog steeds in het jaar 386. Augustinus heeft zich tot het christendom bekeerd en bereidt zich voor op het doopsel. Hij toetst zijn vragen en twijfels aan de zekerheid dat waarheid bestaat. Dan herinnert hij zich het woord uit de Heilige Schrift dat iedereen die vraagt zal ontvangen. Augustinus is verrast. Hier staat dat hij moet vragen, dat als hij vraagt de waarheid ook gevonden zal worden. Hij wendt zich tot God en smeekt. Hij weet dat hij zich op het eeuwige moet richten en doet dat ook, maar op welke manier hij tot God komt, weet hij niet. Indien hij hem kan vinden door wetenschap, dan wil hij dat God hem wetenschap geeft, indien door geloof, dan wil hij dat God hem geloof schenkt.²³

Geloof betekent bij Augustinus niet 'iets als waarschijnlijk aannemen', maar 'iets als zeker bestaand aannemen, waarvan men de inhoud niet zelf kan ontdekken'. Zoals wanneer ik u zou vragen 'Hoe laat bent u van huis weggegaan?'. Ik weet zeker dat u van huis bent weggegaan, maar ik weet niet wanneer. Hier moet ik u op uw woord geloven.²⁴

Geloven en weten sluiten elkaar niet uit, maar vullen elkaar aan. Hun gemeenschappelijke doel is het vinden van waarheid. Hun gemeenschappelijke bondgenoot is de logica. Het geloof is voor Augustinus een onbetwifelbare kennisbron, geworteld in het woord van de waarheid. Het aannemen van dit woord is geen irrationele daad, maar

volgt uit de constatering dat waarheid bestaat en dat waarheid ware woorden spreekt. Dit geloof kan niet zonder de logica. De logica is het instrument om het ware van het onware te onderscheiden. Ze is de waarheid van de wetenschappen en behoedt als waarheid het geloof voor bijgeloof zonder gelegenheid tot twijfel, want als waarheid toont ze slechts de waarheid zelf.²⁵

Dit programma had toekomst. Het lag ten grondslag aan de intellectuele cultuur van de Karolingische periode. Alcuinus († 804) en Hrabanus Maurus († 856) steunden op Augustinus bij hun nadruk op de logica als bondgenoot bij het zoeken naar waarheid.²⁶ Ook daarna was het programma nog steeds levend. Sterker nog, de fascinatie voor de logica groeide. In de theologie werden toenemend begrippen uit de logica gebruikt en ook de opzet van theologische verhandelingen spiegelde zich steeds vaker aan die van logische tractaten. De logica gold als universeel model van kennis.²⁷

ANSELMUS VAN CANTERBURY

Onder invloed van dit groeiende succes van de logica zetten sommige theologen een beslissende nieuwe stap: logica en theologie werden dichter bij elkaar gebracht. Daarbij veranderde het karakter van de logica. De logica werd ten opzichte van het geloof niet langer uitsluitend als instrument ingezet, maar ook organisch met het geloof verbonden. Geloof en weten werden niet slechts als coherent, maar ook als convergent beschouwd. Het bestaan van God, de triniteit en de incarnatie gold, mits gemodelleerd naar de waarheid van de Heilige Schrift, voor de menselijke rede als noodzakelijk inzichtelijk.

Het beste voorbeeld van deze ontwikkeling is Anselmus van Canterbury.²⁸ Bij hem tekent zich de intellectuele opbloei van de twaalfde eeuw duidelijk af. Hij beschouwt de Heilige Schrift als noodzakelijk waar en de logica als het middel om deze noodzakelijke waarheid te doorgronden. Weliswaar is de waarheid van de Heilige Schrift niet onmiddellijk inzichtelijk, maar als de Heilige Schrift het woord van God is, moet ze waar zijn.²⁹

Anselmus noemt enkele van zijn werken ook *Meditationes*, reflecties over de waarheid van de Heilige Schrift.³⁰ In deze reflecties probeert hij tot de kern van de Heilige Schrift door te dringen. Is de kern gevonden, dan toont de logica (de *necessitas rationis*) dat ze absoluut waar is en niet kan worden ontkend.³¹

Het meest beroemde voorbeeld is zijn bewijs van het bestaan van God. God treedt in de Heilige Schrift in allerlei gedaantes naar voren. Wat is nu de kern van het goddelijke optreden, vraagt Anselmus zich af. In zijn *Proslogion* heeft hij deze gevonden. God is datgene waarboven niets groters kan worden gedacht. God is altijd meer dan de mens vermag te denken.³² Uit deze kern volgt logisch noodzakelijk dat God bestaat. Want als God niet zou bestaan, is God niet datgene waarboven niets groters kan worden gedacht. God bestaat dus zo waarlijk, dat men zelfs niet kan denken dat hij niet bestaat. Zijn bestaan kan met het denken niet worden ontkend: *nec cogitari possit non esse*. Het is daarom logisch evident dat God bestaat.³³

10

In een later werk gaat Anselmus nog een stap verder. Hij gaat op zoek naar de verschillende vormen van waarheid en probeert deze in overeenstemming te brengen met het goddelijke woord dat God 'de God van de waarheid' is.³⁴ Ook hier zoekt hij naar de logische sleutel en vindt deze in de formulering dat 'waarheid' hetzelfde is als 'gerechtigheid', waarbij 'gerechtigheid' wil zeggen 'zijn zoals het moet zijn'. Zo is een steen alleen dan een ware of echte steen als hij is zoals een steen moet zijn, niet als hij op een doek is geschilderd en alleen maar op een steen lijkt.³⁵

Met deze formule probeert hij de dubbelzinnige natuur van de schepping te onttrafen en weet zich opnieuw gesterkt door de logica. Hij argumenteert daarbij als volgt: God is de waarheid en is groter dan wat ook maar kan worden gedacht. Niets kan Hem in zijn scheppingsactiviteit hinderen. Het is zelfs ondenkbaar dat iets Hem in zijn handelen tegenwerkt. Wat Hij ook maakt, het is steeds zoals Hij het wilde maken. Ook wanneer Hij zich bedenkt en iets anders maakt dan Hij oorspronkelijk wilde, is het steeds conform zijn bedoelingen met het ding. Elk ding is dus zoals het behoort te zijn: *omne quod est, vere est, quoniam non est aliud, quam quod ibi est* (alles wat is, is waarlijk, omdat het niet anders is, dan in de hoogste waarheid).³⁶

Maar hoe zit het dan met de onwaarheid? De mens vergist zich dikwijls bij het interpreteren van dingen. Waar ligt de oorsprong van deze vergissingen? Niet bij de dingen, stelt Anselmus, want die zijn noodzakelijk waar. Ook niet bij de zintuigen, want die doen evenzeer precies wat ze moeten doen.³⁷ De oorsprong van de dwaling ligt in het oordeel van de mens die, als hij over de werkelijkheid spreekt, zaken met elkaar verbindt die in werkelijkheid niet met elkaar verbonden zijn.³⁸

Anselmus geeft hier het voorbeeld van zonlicht dat door twee op elkaar liggende schijven glas valt, bijvoorbeeld een gele en een blauwe. Het zonlicht dat ik zie is groen gekleurd en mijn oordeel dat ik groen licht zie, is waar. Maar als ik vervolgens concludeer dat ik groen licht zie, omdat de zon groen is of omdat de glazen groen zijn, dan vergis ik me. Ik kan deze vergissing alleen maar herstellen door de waarheid van de indruk te toetsen aan de waarheid van het zonlicht en de kleuren van het glas. Kortom: ik moet de feitelijke omstandigheden onderzoeken, zowel van de dingen als van de zintuigen.³⁹

De waarheid van de feiten is de maatstaf voor de waarheid van het oordeel over de feiten.⁴⁰ Ik moet de waarheid van de groene kleur herleiden tot de waarheid van de gele en de waarheid van de blauwe kleur. De logica helpt me aan de waarheid vast te houden. Uit het ware volgt noodzakelijk het ware.⁴¹ Maar hoe stel ik de waarheid van de feiten vast?

De logica verzekert me dat het ding bestaat zoals het door God is bedoeld: dat het bestaan van het ding een waar feit is. Maar wat nu de essentie van dit feit is en hoe die essentie moet worden gedefinieerd, dat kan de logica niet ontdekken. Daarvoor is kennis van de natuur nodig.

Anselmus zet deze laatste stap niet. In zijn traktaat *De veritate* is hij enkel op zoek naar de verschillende vormen van waarheid, die hij met logische noodzakelijkheid uit

de betekenis van het begrip 'waarheid' zelf probeert af te leiden.⁴² Toch heeft dit traktaat een grote historische betekenis. Het kondigt een omslag in het middeleeuws denken aan: de ontdekking van de natuur. Als God 'de God van de waarheid' is, is de door hem gemaakte natuur noodzakelijk waar. Daarmee werd de weg naar Aristoteles, de wetenschapper van de natuurlijke empirie geopend.⁴³

We zijn hier getuige van een van de grootste revoluties in de intellectuele geschiedenis van het christendom: de overgang van het platoonse naar het aristotelische wereldbeeld.⁴⁴ Bij Anselmus is het nog niet zover. Maar in zijn werk kunnen we wel zien wat de aanstoot tot deze revolutie heeft gegeven, namelijk het vertrouwen in de zintuiglijke feiten. Dit vertrouwen rust op het door Augustinus gelegde fundament: de vaststelling dat waarheid bestaat en dat ze met wetenschappelijke middelen kan worden ontdekt.

THOMAS VAN AQUINO

Met het zoeken naar en het bekend worden van de werken van Aristoteles begint een heel nieuwe periode van het middeleeuws denken. De kennismaking voltrok zich verbaasd snel. Het begon met de logische werken van Aristoteles, waarop de natuurwetenschappelijke, de metafysische en de ethische werken vlug volgden.⁴⁵ Men kan zich tegenwoordig moeilijk een voorstelling maken van alle omwentelingen die zich in het kielzog van deze kennismaking hebben voltrokken. Het is het tijdvak waarin de eerste universiteiten werden gesticht, Parijs en Bologna, die model stonden voor de vele stichtingen die volgden. Een mijlpaal is het jaar 1255, toen aan de Parijse universiteit het geheel van de tot dan toe bekende werken van Aristoteles tot basisstof van de universitaire opleiding in de filosofie werd genomen.⁴⁶ Het is het begin van de ons bekende 'aristotelische scholastiek'. De theologie bleef niet onaangeroerd. Aristoteles' naam dook steeds vaker op in theologische werken. Aanvankelijk stonden de autoriteiten huiverig tegenover de leer van deze heidense denker: het gebruik van zijn werken in het onderwijs werd verboden. Maar na enige tijd, zeker vanaf het midden van de dertiende eeuw gold hij als de filosoof wiens leer het best met de waarheid van het geloof is te verenigen.⁴⁷

We zijn hiermee in de laatste fase van het middeleeuws denken aangekomen, de periode van het aristotelisme, van de universiteiten en van de theologie en filosofie als academische disciplines. Exemplarisch denker is hier Thomas van Aquino.

Thomas studeerde aan de universiteit van Parijs in de tijd dat Aristoteles hier een vaste plaats in het onderwijs wist te veroveren. Deze ontwikkeling heeft in het werk van Thomas een grote weerslag gevonden. Aristoteles is voor hem de hoogste autoriteit op natuurwetenschappelijk gebied. Hij staat model voor wat de menselijke rede vermag.⁴⁸

Centraal leerstuk in de biologie en psychologie van Aristoteles is de eenheid van lichaam en ziel en de daarmee verbonden overtuiging dat alle kennis stoelt op zintuiglijke informatie. Zonder de hulp van de zintuigen kan de mens tijdens zijn aardse leven geen kennis verwerven. Thomas volgt Aristoteles hierin.⁴⁹ Hij beschouwt de aristotelische

11

leer van de *anima forma corporis* (de ziel als vorm van het lichaam) als de perfecte omschrijving van de *conditio humanae naturae* (de feitelijke menselijke staat).⁵⁰ Zij is naar zijn opvatting wetenschappelijk onweerlegbaar en daarom ook in de theologie na te volgen: het geloof in de God van de waarheid dwingt hem ook de waarheid over de lichamelijke schepping die door de wetenschap is ontdekt, te accepteren.⁵¹

De consequentie van deze acceptatie kan niet worden overschat. Zij dwingt de filosoof en de theoloog de inhoud van zijn begrippen aan de empirie te toetsen. Concepten zijn volgens Thomas afbeeldingen van de zintuiglijke werkelijkheid, gemaakt door de menselijke rede. Ze kunnen naar believen worden samengesteld in de vorm van beweringen 'a is b' en 'c is d'. Maar alleen de empirie bepaalt of deze beweringen waar zijn of niet.⁵²

Heel duidelijk treedt deze visie op het menselijke kennen naar voren in de kritiek van Thomas op het eerder aangehaalde godsbewijs van Anselmus. De vaststelling dat God datgene is waarboven niets groters kan worden gedacht, zoals Anselmus stelt, is slechts een menselijk plaatje, een *apprehensio intellectus*, samengesteld op grond van zintuiglijke waarneming.⁵³ Op grond van dit plaatje, dat louter menselijk is, kan het bestaan van 'datgene waarboven niets groters kan worden gedacht' niet worden bewezen. Nu is het volgens Thomas wel noodzakelijk dat als er inderdaad een wezen bestaat waarboven niets groters kan worden gedacht, dit wezen *noodzakelijk* moet bestaan. Maar het hebben van dit plaatje op zich is nog geen voldoende bewijs dat er inderdaad een dergelijk wezen bestaat. Thomas formuleert het lapidair: *non potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re* (men kan niet bewijzen dat het feitelijk bestaat, tenzij het is gegeven dat het feitelijk bestaat).⁵⁴

Maar hoe bewijst men nu dat een dergelijk wezen in de werkelijkheid bestaat? Opnieuw volgt Thomas de natuurwetenschappelijke methode van Aristoteles. Hij gaat uit van de empirische werkelijkheid. Het krachtigste bewijs is volgens Thomas gebaseerd op dat wat empirisch op geen enkele manier kan worden ontkennd: dat er sprake is van verandering en beweging. Gebruik makend van Aristoteles' *Physica* toont Thomas aan dat beweging onmogelijk kan bestaan zonder het bestaan van een onbewogen beweging, een eerste principe.⁵⁵

Nu voor Thomas is bewezen dat er een eerste principe bestaat, redeneert hij verder en komt hij tot een reeks van bevindingen: het eerste principe is oneindig, eeuwig, uit zichzelf noodzakelijk, enkelvoudig, volmaakt, kennend, geheel vrij, van niets afhankelijk. Verder concludeert hij: de schepping is eindig, niet uit zichzelf noodzakelijk, en in alles, zowel wat haar bestaan als haar manier van bestaan betreft, van het eerste principe afhankelijk.⁵⁶

Hoe abstract en metafysisch deze argumentatie ook moge zijn, ze is van cruciale betekenis voor het empirische concept van wetenschap dat Thomas voor ogen staat. De empirische data zijn precies zoals ze door God zijn gekend en gewild. Elke feitelijke

omstandigheid draagt het zegel van God 'en Hij zag dat het goed was'. De schepping biedt aldus houvast in het zoeken naar waarheid.⁵⁷

De veranderlijkheid van de schepping is voor Thomas geen beletsel de waarheid van wetenschappelijke uitspraken aan de feitelijkheid van de schepping te toetsen. Het is de enige mogelijkheid die voor de mens openstaat en het is tevens de meest betrouwbare. Hier is geen sprake van een *petitio principii* of van een cirkelredenering, alsof Thomas het feit neemt om het feit aan te tonen. Het is eerder een reflectie over de oorzaak van het bestaan van het feit. Ik zie dat hier een pen ligt, die er gisteren niet lag. Iemand heeft die pen hier neergelegd, maar die persoon zie ik nu niet. Ik zie alleen de pen. Maar de pen is het bewijs, dat die persoon er moet zijn, hoe verschillend pen en persoon ook zijn.⁵⁸

De empirie heeft voor Thomas objectieve betekenis. Hij wil zich aan de feiten houden. Alleen de feiten maken zijn wetenschappelijke beweringen waar. De empirie heeft voor hem zelfs sacrale betekenis. Door het analyseren van de feiten ontdekt hij het goddelijke plan van de schepping. De schepping is immers precies zoals God ze heeft gewild.⁵⁹ God is onafhankelijk en heeft uit de vele mogelijkheden precies deze gekozen. De schepping is de verwerkelijking van deze keuze. In het kennen van de schepping nadert de menselijke geest de goddelijke geest en gaat hij erop lijken. De schepping bemiddelt aldus in het vinden van de weg naar God.⁶⁰ Dit is natuurlijk maar een beperkte gelijkenis met God: gebonden aan dat wat God feitelijk heeft geschapen. *Méer* valt er voor de mens niet te kennen. Zelfs niet in de *visio beatifica*, in het zien van God van aangezicht tot aangezicht. Ook dan kan de mens alleen maar kennen wat God feitelijk ooit heeft gemaakt of ooit zal maken. Al het andere zit opgesloten achter de grendel van de goddelijke vrijheid.⁶¹ Het spreken over God, de theologie, blijft zo tot het allerlaatste moment voor Thomas een menselijke aangelegenheid: hier ligt de garantie voor haar wetenschappelijkheid.

Het geloof heeft bij Thomas geen betrekking op empirische feiten. Die zijn het terrein van de wetenschap die, gestuurd door de logica, over de empirie autonome zeggenschap heeft. Het geloof betreft datgene waar de mens vanuit zichzelf, ondanks de empirische feiten, niets over kan zeggen: de zin van deze feiten. Deze zin kan niet uit de feiten worden afgeleid. Het bestaan is even zeker als raadselachtig. Nu kan men in een concreet geval, bijvoorbeeld de genoemde pen op tafel, nog wel aangeven waarom die hier ligt, maar bij het geheel van 'alles wat het geval is' is deze vraag per definitie empirisch onoplosbaar. De zin-vraag is de vraag naar het doel, het waarom, de betekenis. Het is onnozel het antwoord op de vraag naar de betekenis te zoeken bij het teken, zonder de maker van dat teken naar de betekenis te vragen. Dat is alsof men een topografische kaart wil gebruiken zonder de legenda te raadplegen. Het staat de kaartenmaker vrij wegen met rood en rivieren met blauw aan te duiden. Maar er is niets in het rood of in het blauw dat maakt dat het een weg of een rivier aanduidt.

De empirische werkelijkheid is in haar bestaan afhankelijk van God, aldus Thomas.

God heeft de schepping ingericht zoals Hij het wilde. De betekenis van de empirische wereld kan zo alleen maar via het door Hem geopenbaarde Woord worden ontdekt. Hier ligt voor Thomas de betekenis van het geloof en de wetenschap van het geloof, de theologie. De openbaring bevat het antwoord op de vraag naar de zin van de schepping: 'Waartoe ben ik hier op aarde?' en het geloof is het enige antwoord dat de mens over de openbaring kan aannemen. Geloven wil hier zeggen: ik kan het zelf niet beoordelen, want het overstijgt de empirie, maar ik vertrouw erop dat het waar is, omdat ik de Gever van het geopenbaarde Woord vertrouw. Ik ben namelijk in mijn bestaan fundamenteel van Hem afhankelijk: dat heb ik empirisch vastgesteld.⁶²

Geloven heeft niets met onnozelheid of lichtvaardigheid te maken. Het is de uitdrukking van de erkenning dat de vraag naar de zin van de empirische werkelijkheid niet empirisch kan worden beantwoord.⁶³ En ook al kan de openbaring niet aan de empirie worden gemeten, ze kan er niet mee in tegenspraak zijn. De empirische werkelijkheid en de openbaring komen namelijk beide van God. Aannemen dat de openbaring de feiten geweld aandoet, is aannemen dat God zichzelf geweld aandoet, dat hij iets heeft gemaakt dat hij zelf niet begrijpt.⁶⁴

De consequentie van dit inzicht is enorm. Er bestaat zo een wetenschappelijk criterium om onwaar geloof te weren: wat logisch onmogelijk is of in tegenspraak met de empirie en de principes van de natuurlijke rede, kan niet tot de openbaring behoren. Geloof en weten gaan samen. Het zijn de twee polen van het menselijk zoeken naar waarheid.⁶⁵

SLOT

Geachte toehoorders:

Wat te doen met de Middeleeuwen en de middeleeuwse zoekers naar waarheid? Ik heb ze aan het woord gelaten. Ik heb feiten laten spreken. Dat ben ik aan u als wetenschapper verplicht. Ik heb stenen uit de groeve van de geschiedenis van het denken gehaald, op maat, zodat u ze ter hand kunt nemen. Ik heb dit gedaan, omdat ik als wetenschapper weet waar ik moet zoeken. Ik heb het terrein verkend, onderzocht en heb de bijzondere plaatsen ontdekt. Dit ging niet vanzelf. Het marmer in de wand van de geschiedenis is verveerd. Ik heb het voor u gepolijst, zodat het nu is als de drempel van de deur waardoor u in het verleden kunt binnengaan. Het is dezelfde steen gebleven, maar u kunt er nu op gaan, feestelijk, zoals het bij deze plechtigheid hoort. Mocht u de steen niet vertrouwen, dan oordeelt u zelf.

Ook dat ben ik aan u verplicht. U zelf moet kunnen oordelen. Het gaat om de steen. Het gaat om waarheid. Als wetenschapper ben ik slechts 'drager van weten', ik draag het weten van buiten de aula naar binnen en heb aan de boodschap niets veranderd. Dat verwachten de vandaag gepresenteerde middeleeuwse denkers ook van mij. Ze hebben het zelf benadrukt. Dat waarheid bestaat, is voor hen een inzicht dat iedere denker

moet beamen. Dat inzicht is niet subjectief, vergankelijk en veranderlijk, maar absoluut: boventijdelijk en altijd geldend. Telkens als er wordt gedacht, toont zich waarheid als het fundament van het denken. In elke vraag is waarheid verondersteld, zelfs in de ontkenning van haar bestaan, wordt ze bevestigd.⁶⁶

Als waarheid noodzakelijk bestaat, dan is ook objectieve waarheid noodzakelijk, zo concluderen de genoemde denkers. Deze vaststelling heeft niets met hun geloof te maken. Weten en geloven kunnen bij iemand niet samengaan met betrekking tot hetzelfde, zo redeneren zij.⁶⁷ Geloven heeft betrekking op dat wat niet wordt gekend, maar wel in elke kendaad is voorondersteld: de zin van het zoeken naar waarheid. Maar: Als de waarheid zo zeker is, waarom moet er dan worden gezocht? Wat is de zin van de vraag en de twijfel?

Hier ligt voor de middeleeuwers de kern van het samengaan van geloof en weten, gesymboliseerd door de wanhopige vraag van de stervende Christus: "Mijn God, mijn God waarom hebt Gij Mij verlaten?"⁶⁸ De absolute vertwijfeling wordt neergelegd aan de voeten van de absolute waarheid: het mysterie van de menswording. In het stellen van de vraag, in het zoeken en het twijfelen is het antwoord al gehoord: dat er weten mogelijk is. Geen vraag zonder antwoord.⁶⁹

Onze korte tocht door de Middeleeuwen heeft laten zien langs welke wegen waarheid werd gezocht: de geometrische en logische bij Augustinus, de logische bij Anselmus en de empirische bij Thomas. Drie verschillende wegen, maar alle drie bewandeld met de zekerheid dat een antwoord mogelijk was: er werd gezocht.

Verschillen de Middeleeuwen daarom zo veel van onze tijd? Hebben we de Middeleeuwen op dit punt achter ons gelaten? René Descartes († 1650), de vader van de moderne wijsbegeerte, vindt in zijn twijfel de zekerheid van zijn eigen twijfel en de noodzaak van het bestaan van een volmaakt principe waarin, zoals hij zegt, de zekerheid van zijn twijfelende bestaan is gefundeerd.⁷⁰ Precies in het midden van zijn *Discours de la méthode* zegt hij: "Mijn uitgangspunt, dat datgene waar is wat ik helder en welomschreven kan denken, is slechts zeker (1) omdat God bestaat, en (2) omdat Hij een volmaakt wezen is, en (3) omdat alles wat in ons is, van God komt." Drie conclusies die Descartes eerder met mathematische zekerheid uit de zekerheid van zijn 'ik twijfel, dus ik ben' heeft afgeleid.⁷¹

De zekerheid dat de mathematische objecten waar zijn, alsmede de zekerheid dat de empirische buitenwereld waar is, stoelt op de zekerheid dat onze kennis van God komt, waarvan het denk-noodzakelijk is dat Hij bestaat. Zonder het te willen vat Descartes hier de hele Middeleeuwen van Augustinus, Anselmus tot Thomas van Aquino samen.

Descartes vond de zekerheid in de twijfel, nadat hij tijdens een veldtocht overvallen door de kou zich in de eenzaamheid van een verwarmde kamer had teruggetrokken.⁷² Augustinus vond de waarheid in de onwaarheid, nadat hij zich weg van de stadse drukte op een verlaten landgoed had gevestigd.⁷³ De parallelie is verbluffend: de Middeleeuwen

en de Nieuwe Tijd, twee opeenvolgende historische tijdperken, geheel verschillend, beginnen wijsgerig in de eenzaamheid van de werkkamer. In de eenzaamheid van de knagende twijfel wordt waarheid gevonden.

Kijken we om ons heen. De universiteit, een grote werkkamer met twijfelende geleerden, die hier ook kunnen twijfelen, om aan hun twijfel te twijfelen en de vraag 'waartoe leidt dit getwijfel?' met zekerheid kunnen beantwoorden met 'naar waarheid'.

Ik aanvaard met het uitspreken van deze rede een leerstoel in de Geschiedenis van de Middeleeuwse Theologie en Filosofie. Ik doe dit omdat ik weet dat er waarheid is en omdat ik geloof dat er waarheid kan worden gevonden. Ik aanvaard deze leerstoel aan de Katholieke Universiteit Nijmegen. 'Katholieke Universiteit Nijmegen'. Een naam die voor mij veel betekent. Nijmegen, dat is waar ik woon. Universiteit, dat staat voor mijn weten. Katholiek, dat staat voor de zin van mijn weten.

Katholiek is afgeleid van *katholou*, 'het geheel betreffend', dus algemeen. Elk weten is zoeken naar waarheid. Elk weten, zo leren middeleeuwse denkers, betuigt het bestaan van zin. Zin wordt gevonden, waar naar waarheid wordt gezocht. Dit is een levensnoodzakelijke boodschap. Even noodzakelijk is het daarom dat men in staat wordt gesteld naar waarheid te zoeken. In zoverre horen 'katholiek' en 'universiteit' bij elkaar. In het gewoel van het moderne leven prijs ik me daarom gelukkig dat ik wetenschapper ben, drager van waarheid en feiten, en dat ik anderen bekend kan maken met die waarheid en feiten. Binnenkort heet de Katholieke Universiteit Nijmegen Radboud Universiteit Nijmegen. Waren we nu reeds zover, dan had ik u een ander verhaal verteld, andere stenen gezocht, andere stenen bewerkt. Over Radboud van Utrecht, zodat u hem zoudt kennen.⁷⁴

Mijnheer de rector magnificus, gewaardeerde toehoorders,

Met woorden van oprechte dank wil ik deze plechtige voordracht afsluiten.

Hooggeachte leden van het stichtingsbestuur en het college van bestuur. U wil ik als eerste danken. U wil ik danken voor het instellen van de leerstoel. U hebt de durf getoond om ook in onze tijd waarheid te verwachten van de wetenschappelijke studie van de Middeleeuwen. Ook wil ik u danken voor het in mij gestelde vertrouwen, dat ik deze leerstoel mag bezetten. U hebt mij deze verantwoordelijkheid opgedragen. Ik beschouw dat als een grote eer.

Hooggeachte leden van het bestuur van de Stichting Nijmeegs Universiteitsfonds. U wil ik danken voor de voordracht de leerstoel aan deze universiteit te vestigen. Ik ken de universiteit. Ik heb er mijn eerste schreden op het pad der filosofie en theologie gezet. Ik ben u zeer erkentelijk dat u mij in de gelegenheid hebt gesteld, dit pad aan deze voor mij bijzondere universiteit verder te vervolgen.

Het bestuur van de Faculteit der Theologie, met name de opeenvolgende decanen Hans van der Ven en Peter Nissen en de vice-decaan Rob Wieten, dank ik voor het initiatief de bestudering van de geschiedenis van de middeleeuwse theologie en filosofie aan hun faculteit een plaats te geven en voor de ondersteuning die ik bij de inrichting van de leerstoel heb mogen ondervinden. Zonder inrichting en zonder ondersteuning heeft een leerstoel geen plaats en geen middelen van bestaan. Dat geldt in het gewone leven. Dat geldt ook aan de universiteit.

Ik draag de professorale toga van de Katholieke Universiteit Leuven. Dat is niet toevallig. Leuven is mijn alma mater. Daar ben ik mijn loopbaan als hoogleraar begonnen. Daar bekleed ik nog steeds het ambt. Hier ben ik nu voor één dag per week. Ik dank daarom de raad van beheer van de Katholieke Universiteit Leuven, in het bijzonder de rector, André Oosterlinck, en de decaan van het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte, André Van de Putte, dat ze mij hebben toegestaan voor één dag per week mijn arbeidsterrein van Leuven naar Nijmegen te verleggen. Mag dit een teken zijn van de objectieve waarheid van het academisch weten, dat het niet aan plaats of land is gebonden.

Hooggeleerde Braakhuis. U hebt mij de weg naar de wetenschap getoond. U hebt mij geleerd grenzen te verleggen. U hebt mij geleerd naar het beste te streven. Zonder u zou ik hier niet staan. Daarvoor dank ik u als persoon; daarvoor dank ik u als wetenschapper.

Collegae in de Faculteit der Filosofie, u dank ik voor uw loyaliteit gedurende mijn tijd als docent en hoofddocent, stappen op weg naar deze leerstoel. In het bijzonder wil ik noemen de decaan, Machiel Karskens, voor zijn geduld en zijn inventiviteit, en de pioniers Hans Thijssen, Paul Bakker, Dirk-Jan Dekker, Olaf Pluta, Christoph Lütty, Cees Leijenhorst en Carla-Rita Palmerino. Ik dank u allen voor het inlevingsvermogen, de gastvrijheid en de bereidwilligheid, waar nodig te luisteren en te helpen. Ik hoop dat ik deze loyaliteit niet onnodig heb beschaamd en in de toekomst niet onnodig zal beschamen.

Collegae in de Faculteit der Theologie, wij kennen elkaar nog niet zo goed. Maar ik twijfel niet aan een vruchtbare samenwerking. Ik zal me inzetten waar ik kan, voor de faculteit, voor haar medewerkers en voor haar studenten.

Pepijn, Callan, Matthew, jullie zijn mijn eerste academische kinderen, aan mij toevertrouwd op weg naar de academische promotie. Ik hoop dat ik jullie kan geven wat jullie nodig hebben en dat jullie niet tevergeefs op mij een beroep hebben gedaan.

Sigrid en Andrea, jullie zijn mijn eerste secondanten, mijn eerste postdocs, om onder mijn leiding het pad naar een vaste academische plaats te vinden. Ik geloof in jullie wetenschappelijke kracht. Ik zal doen wat ik kan om jullie op het academische pad te ondersteunen.

Met het aanvaarden van deze leerstoel laad ik verantwoordelijkheid voor waarheid op mij. Ik kan deze niet op mij nemen zonder de zekerheid van het geloof dat het zoeken naar waarheid zin heeft. Voor dat geloof dank ik mijn beide ouders.

Ik kan deze verantwoordelijkheid ook niet op mij nemen zonder de zekerheid dat er iemand in mij gelooft, onvoorwaardelijk. Deze zekerheid krijg ik van mijn vrouw, Ria.

*Geachte rector en toehoorders, de tijd schrijdt voort, ik sluit hier af.
Vaart u allen wel.
Ik heb gezegd.*

EINDNOTEN

- 1 Het gaat hier om uitlatingen van Charles Clarke (Education Secretary) tijdens een bezoek aan University College, Worcester, alwaar hij sprak van 'the medieval concept of a community of scholars seeking truth' en dit beschouwde als 'not the most powerful argument for seeking state financial support'. De affaire werd uitvoerig besproken in het *Times Higher Educational Supplement* (9 mei 2003) en in de *Guardian* (9 en 12 mei 2003).
- 2 Over het streven naar autonomie als motief van de *universitas magistrorum et scoliarum* geven informatie Verger 1973, p. 47-78, en Rüegg 2002, p. 3-34.
- 3 Over het middeleeuws *principium* heb ik geschreven in Hoenen 1993.
- 4 Dit betekent niet dat er in de Middeleeuwen geen belangrijke uitvindingen werden gedaan. Integendeel, wij profiteren nog steeds van ontdekkingen als de bril en de boekdrukkunst. Een leerzame en tegelijk amusante studie op dit gebied is Frugoni 2003.
- 5 Een gedetailleerd overzicht van de ontwikkeling van de architectonische vormen vanaf het begin van de Middeleeuwen tot in de negentiende eeuw is Binding 1987.
- 6 Dergelijke overwegingen hebben filosofen reeds vroeg tot de overtuiging gebracht dat er een onderscheid bestaat tussen de vergankelijke wereld van de zintuigen en de onvergankelijke wereld van het denken. Over de status van de wereld van het denken is in de loop van de geschiedenis evenwel heel verschillend gedacht.
- 7 Het afbakenen van historische periodes is niet zonder problemen. Ik ga hier uit van het alledaagse begrip van het begin en het einde van de Middeleeuwen. De vraag naar het einde van de Middeleeuwen heb ik behandeld in Hoenen 1999.
- 8 Programmatisch voor de vroege Middeleeuwen is het hervormingsprogramma van het onderwijs dat Karel de Grote initieerde en dat in de *Admonitio generalis* en in de *Epistola de litteris colendis* zijn neerslag heeft gevonden. Het doel van dit programma was een correcte lezing van de Heilige Schrift te garanderen. Om dat te bereiken werden wetenschappen als grammatica en dialectica onderwezen. Het samengaan van geloof en weten betekende niet dat deze wetenschappen hun zelfstandigheid kwijt raakten. Ze kregen een plaats in een overkoepelend geheel, gebaseerd op de overtuiging dat het begrijpen van de Heilige Schrift de belangrijkste opgave voor de mens was, zonder dat daarbij afstand werd gedaan van de eigen methodes en principes van de afzonderlijke wetenschappen. Deze methodes en principes waren grotendeels reeds in de oudheid geformuleerd. Over dit programma en zijn doorwerking informeert Butzer e.a. 1997.
- 9 Over het belang van personen als spiegel voor een historische periode zijn uitvoerige reflecties te vinden in Dilthey 1958, met name p. 177-188, 213-220 en 246-251. Als historische persoonlijkheden gelden die denkers die een gegeven periode zodanig hebben verwoord, dat tijdgenoten dit als normatief beschouwden voor hun eigen zicht op de werkelijkheid.
- 10 De manier waarop Augustinus met het antieke denken omgaat, wordt besproken in de interessante, maar ook kritische biografie van Flasch 1980. Een handzaam overzicht van de persoon van Augustinus en zijn denken met een beredeneerde bibliografie biedt Fuhrer 2004. De invloed van Augustinus in de Middeleeuwen was enorm, niet in de laatste plaats doordat hij veelvuldig werd geciteerd in werken die een belangrijke rol speelden in het middeleeuws onderwijs, zoals de *Sententiën* van Petrus Lombardus († 1160), die vanaf de jaren dertig van de dertiende eeuw tot aan het einde van de vijftiende eeuw aan de universiteiten en de *studia* van de ordes

20

door iedere student die een theologische graad wilde halen, werden becommentarieerd. Over de commentaren op dit werk zie Evans 2002.

- 11 Augustinus rekent af met het scepticisme, dat hij zelf ook enige tijd had aangehangen in zijn werk *Contra academicos*, geschreven in 386, een uiterst vruchtbaar jaar voor Augustinus. Hij schrijft in datzelfde jaar ook een reeks andere werken (*De beata vita*, *De ordine*, *Soliloquia*, *Principia dialecticae*). Een uitvoerig commentaar op *Contra academicos* is Fuhrer 1997 en Schlapbach 2003.
- 12 *Soliloquiorum libri duo*, ed. W. Hörmann, Wien 1986 (CSEL 89), Lib. 2, II.2, p. 48: "(...) si ipsa veritas occidat, nonne verum erit veritatem occidisse? (...) Verum autem non potest esse, si veritas non sit."
- 13 Augustinus spreekt over waarheid aan het einde van het eerste boek (XV.27-XV.29) en in het hele tweede boek van zijn *Soliloquia*.
- 14 De *Soliloquia* zijn geschreven in de vorm van een gesprek tussen Augustinus en zijn ratio, waarbij de ratio optreedt als alter ego dat de gedachten van Augustinus op waarheid toetst. 'Soliloquia' zijn letterlijk vertaald 'Monologen' of 'Alleenspraken'. Augustinus verontschuldigt zich voor deze ongewone titel en zegt dat het hier om een neologisme gaat, dat evenwel precies de methode tot uitdrukking brengt, die hij in zijn werk volgt: *Soliloquia*, Lib. 2, VII.14 (ed. cit. p. 63). In zijn *Retractationum libri duo*, ed. P. Knöll, Wien 1902 (CSEL 36), Lib. 1, cap. 4, p. 22, die hij aan het einde van zijn leven heeft geschreven, zegt hij opnieuw dat het werk als een gesprek met zichzelf is opgezet: "(...) me interrogans mihi que respondens, tamquam duo essemus ratio et ego, cum solus essem. Unde hoc opus *Soliloquia* nominavi (...)." Het is natuurlijk mogelijk dat de vragen die Augustinus hier aan zichzelf stelt, niet alleen van hemzelf komen, maar ook van zijn vrienden, met wie hij zich op het landgoed Cassiciacum in de buurt van Milaan had teruggetrokken en met wie hij uitvoerige gesprekken voerde, zoals uit andere werken blijkt.
- 15 Aan het begin van het werk, *Soliloquia*, Lib 1, I.1 (ed. cit. p. 3) wijst de ratio Augustinus erop dat de dingen die hij zoekt naar zuivere eenzaamheid streven (*solitudinem meram desiderant*) en alleen daar gekend kunnen worden. Ook elders in het werk benadrukt de ratio het belang van 'in zichzelf te keren'.
- 16 *Soliloquia*, Lib. 2, X.18 (ed. cit. p. 69). Augustinus verduidelijkt deze dubbelhoofdige notie aan het voorbeeld van de toneelspeler. Om een ware toneelspeler te zijn, moet hij niet de ware persoon zijn die hij speelt. Is hij de ware persoon, dan is hij geen ware toneelspeler.
- 17 *Soliloquia*, Lib. 1, XIV.25 (ed. cit. p. 37-38). Het zintuiglijk oog kan zijn eigen beperkingen niet inzien en denkt dat de verwarring bij het wezen van de werkelijkheid hoort. Wanneer het oog zich beklagt, dan doet het dat dus met recht.
- 18 In het eerste boek van de *Soliloquia* maakt hij gebruik van de geometrie, in het tweede boek onderstreept hij het belang van de logica. Het gaat hierbij om twee verschillende takken van wetenschap. De geometrie behoort tot de wetenschappen van de dingen, de logica tot de wetenschap van de tekens en de taal. Het onderscheid tussen de dingen en de tekens ligt ten grondslag aan de scheiding tussen de *artes reales* (geometria, arithmetica, musica, astronomia) en de *artes sermocinales* (grammatica, logica, rhetorica), die samen de *artes liberales* of *disciplinae liberales* uitmaken. In *De ordine* gaat Augustinus uitvoerig in op de indeling van de wetenschappen. Hij baseert zich daarbij op oudere tradities. Zie daartoe Hadot 1984 en Hübner 1994.
- 19 *Soliloquia*, Lib. 2, XI.20 (ed. cit. p. 71): "Omnis ergo vera est disciplina."

- 20 *Soliloquia*, Lib. 2, XI.21 (ed. cit. p. 74). Over de logica (dialectica) bij Augustinus informeert Pépin 1976.
- 21 *De doctrina christiana*, ed. G. M. Green, Wien 1963 (CSEL 80), Lib. 2, XXXII.50.121, p. 68. Augustinus begon met dit werk in 396/7. Pas veel later maakte hij het af.
- 22 Augustinus brengt dit in *De doctrina christiana*, Lib. 2, XXXII.49.120 (ed. cit. p. 68), tot uitdrukking door te onderscheiden tussen de *veritas conexio* (de waarheid van de gevolgtrekking) en de *veritas sententiae* (de waarheid van de bewering). De *veritas conexio* kan men met het moderne begrip 'geldigheid' weergeven, de *veritas sententiae* met 'inhoudelijke waarheid'.
- 23 *Soliloquia*, Lib. 1, I.3 (ed. cit. p. 7) en Lib. 1, I.5 (ed. cit. p. 10). Vgl. Mt. 7, 8.
- 24 *Soliloquia*, Lib. 1, VIII.23 (ed. cit. p. 35-36). In het tweede boek van *De ordine* benadrukt Augustinus de band tussen geloof en weten. Zonder geloof is geen weten mogelijk. Men moet namelijk bepaalde uitgangspunten aannemen, alvorens men tot weten kan komen. Is men tot weten gekomen, dan kan men inzien, dat het aannemen van deze uitgangspunten niet onredelijk was. Aristoteles volgt dezelfde strategie bij het 'bewijs' van het principe van niet-tegenspraak in het vierde boek van zijn *Metaphysica*. Men kan dit principe in strikte zin niet bewijzen, daar het bewijs noodzakelijk gebruik maakt van dit principe. Maar men kan achteraf vaststellen, dat zonder de aanname van dit principe men op geen enkele manier zinvol over het bestaan van dit principe kan debateren. Daarmee is de redelijkheid van dit principe aangetoond.
- 25 *Soliloquia*, Lib. 2, XI.21 (ed. cit. p. 74): "Quisquamne igitur mirum putabit, si ea, qua vera sunt omnia, per se ipsam et in seipsa vera sit veritas?"
- 26 Een beeld van de stand van weten in de vroege Middeleeuwen geeft Marenbon 1981.
- 27 Over deze ontwikkeling informeren Valente 1997 en Marmo 1997.
- 28 Een goede studie over Anselmus met aandacht voor de historische context is Southern 1990.
- 29 Zo portretteert zijn leerling Eadmer de methode van Anselmus in *The Life of St Anselm Archbishop of Canterbury*, ed. R.W. Southern, Oxford 1972, VII, p. 12. Over de opbloei van de twaalfde eeuw zie de studies verzameld in Dronke 1988 en Wieland 1995.
- 30 Zo droeg zijn *Monologion* aanvankelijk de titel *Exemplum meditandi de ratione fidei*, zoals hij zelf aangeeft in het voorwoord van zijn *Proslogion*, ed. F.S. Schmitt, Stuttgart-Bad Canstatt 1968 (*Opera Omnia* 1), p. 94. Verder heeft hij een aantal kleinere overwegingen geschreven onder de titel *Meditationes*, ed. F.S. Schmitt, Stuttgart-Bad Canstatt 1968 (*Opera Omnia* 3), p. 76-91. Voor deze betekenis van de term 'meditationes', zie ook Hugo van St. Victor, *Didascalicon. De studio legendi*, ed. Ch.H. Buttmer, Washington, D.C., 1939, Lib. 3, cap. 10, p. 59-60.
- 31 Zie het voorwoord van het *Monologion*, ed. F.S. Schmitt, Stuttgart-Bad Canstatt 1968 (*Opera Omnia* 1), p. 7-8, en van het *Proslogion* (ed. cit. p. 93-94).
- 32 *Proslogion*, cap. 2 (ed. cit. p. 101): "(...) credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit." Een soortgelijke bepaling van God geeft Augustinus in zijn *De doctrina christiana*, Lib. 1, VII.7.15 (ed. cit. p. 11), en is ook te vinden bij Seneca in de proloog van het eerste boek van zijn *Naturales quaestiones*, Praefatio, 13, ed. Th.H. Corcoran, London 1971 (Loeb Classical Library), p. 10. Het betreft hier bronnen, die bij Anselmus bekend moeten zijn geweest, zeker in het geval van Augustinus. Het gaat er Anselmus dan ook waarschijnlijk niet om een 'nieuw en uniek' begrip van God te hebben gevonden, maar om de manier waarop over God wordt gedacht kernachtig tot uitdrukking te brengen. De taal van de Heilige Schrift en 'het spreken

21

van de mensen' gaan samen, zo lijkt hij met zijn bepaling van God als 'dat waarboven niets groters kan worden gedacht' te willen aangeven. In zijn *De veritate* volgt hij dezelfde strategie en laat hij zien dat er overeenkomsten zijn tussen het taalgebruik van de Heilige Schrift en dat van de mensen, dat hij als *usus en usus communis locutionis* omschrijft.

33 *Prosligion*, cap. 3 (ed. cit. p. 103): "Sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse. Et hoc est tu, domine deus noster." Thomas van Aquino beprekt het argument van Anselmus bij de behandeling van de vraag of het bestaan van God in zich inzichtelijk is. *Summa theologiae*, ed. Leonina, Roma 1888 (Opera Omnia 4), Pars 1, quaest. 2, art. 1., ad 2, p. 27-28: "Utrum deum esse sit per se notum." Hij heeft daarbij de logische evidentie op het oog die Anselmus tot uitdrukking wil brengen. Over de plaats van het argument van Anselmus na de Middeleeuwen informeert Henrich 1967. Een moderne poging de geldigheid van het argument aan te tonen is Plantinga 1974, p. 198-221.

34 Hij doet dit in zijn *De veritate*, geschreven tussen 1080 en 1085. Ook hier gaat het om het begrijpen van de Schrift. In het voorwoord zegt hij dat het werk is bedoeld *ad studium sacrae scripturae*. Het traktaat begint met een geloofsbelijdenis (*credimus*) en is in dat opzicht te vergelijken met het *Prosligion*. Zie *De veritate*, ed. F.S. Schmitt, Stuttgart-Bad Canstatt 1968 (Opera Omnia 1), cap. 1, p. 176: "Quoniam deum veritatem esse credimus (...)."

35 *De veritate*, cap. 7 (ed. cit. p. 186): "(...) certum est veritatem rerum esse rectitudinem."

36 *Ibid.*, cap. 7 (ed. cit. p. 185). Dat God de hoogste en eeuwige waarheid is, heeft hij laten zien in *ibid.*, cap. 1 (ed. cit. p. 176).

37 *Ibid.*, cap. 6 (ed. cit. p. 185): "(...) hoc faciunt quod debent, et ideo rectitudinem et veritatem faciunt (...)."

38 *Ibid.*, cap. 6 (ed. cit. p. 184): "(...) non culpa sensuum est qui renuntiant quod possunt (...), sed iudicio animae imputandum est, quod non bene discernit quid illi possint aut quid debeant."

39 *Ibid.*, cap. 6 (ed. cit. p. 184) "(...) sensus, quidquid renuntiare videantur, sive ex sui natura hoc faciunt sive ex alia causa (...)."

40 Anselmus hangt de zogenaamde correspondentietheorie van de waarheid aan. De waarheid van de dingen fundeert de waarheid van onze kennis van de dingen en van onze uitspraken over de dingen, *ibid.*, cap. 10 (ed. cit. p. 190): "(...) veritas quae est in rerum existentia (...) causa est veritatis quae cogitationis est, et eius quae est in propositione (...)."

41 Dit is het principe van niet-tegenspraak, dat aan de basis van elke logische redenering ligt. Als uit het ware het onware volgt, dan is het ware ook onwaar en aldus met zichzelf in tegenspraak. Dan heeft het geen zin meer ware van onware uitspraken te onderscheiden en vervalt de taak van de logica.

42 Tegen de achtergrond van deze doelstelling van zijn traktaat beschouwt hij een onderzoek naar de essentie van de feiten eerder moeizaam dan vruchtbaar en wil hij er daarom ook geen tijd aan besteden, zoals hij stelt in *De veritate*, cap. 6 (ed. cit. p. 184): "Quod ostendere quoniam laborosum magis est quam fructuosum ad hoc quod intendimus, in hoc modo tempus insumendum non arbitror."

43 Het wijsgerig klimaat dat tot deze omslag aanleiding gaf, wordt besproken in Speer 1995.

44 Over de achtergronden van deze omwenteling, zie Wieland 1985 en Ricklin 2002.

45 Een overzicht geeft Dod 1982.

46 Zie Van Steenberghen 1991, p. 321-325.

47 Het proces van de toenemende acceptatie van Aristoteles in de theologie wordt beschreven in Bianchi 1999, p. 165-230.

48 Over het leven en werk van Thomas zie J. P. Torrell 1993. Thomas' opvattingen over Aristoteles staan centraal in Cheneval en Imbach 1993.

49 *Summa theologiae*, ed. Leonina, Roma 1889 (Opera Omnia 5), Pars 1, quaest. 84, art. 7, p. 325: "(...) impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata (...)." en *ibid.*, art. 8, p. 328: "(...) proprium obiectum intellectui nostro proportionatum est natura rei sensibilis."

50 *Summa contra gentiles*, ed. Leonina, Roma 1918 (Opera Omnia 13), Lib. 2, cap. 57, p. 407: "Est igitur anima forma corporis animati." en *Summa theologiae*, ed. Leonina, Roma 1906 (Opera Omnia 12), Pars 3, quaest. 61, art. 1, p. 14. Aristoteles geeft de definitie van de ziel als vorm van het lichaam in het tweede boek van zijn *De anima*. Aan het einde van de dertiende eeuw leidde deze definitie van de ziel tot een heftige controverse, die op het Concilie van Vienne (1311-1312) werd beslecht. Volgens een besluit van dat Concilie is iedereen die halsstarrig het tegendeel beweert als ketter (*haereticus*) te beschouwen. Zie Denzinger 2005, n. 902, p. 391 (Concilium Viennense): "(...) quisquis deinceps asserere, defensore seu tenero pertinaciter praesumpsit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tamquam haereticus sit censendus." Deze veroordeling betrof in de eerste plaats de opvattingen van de franciscaan Johannes Petri Olivi. Ze betekende een algemene erkenning van de leer van Thomas van Aquino (en die van Aristoteles) en een belangrijke stap in de richting van zijn heiligerklaring in 1323. Over deze controverse informeert Burr 1976, p. 52-54 en 73-80.

51 Onjuiste theorieën over de schepping kunnen volgens Thomas tot verkeerde opvattingen over God leiden. *Summa contra gentiles*, Lib. 2, cap. 3 (ed. cit. p. 277): "Errores namque qui circa creaturam sunt, interdum a fidei veritate abducunt, secundum quod verae Dei cognitioni repugnant." Hij wijst daarom uitdrukkelijk de opvatting af, dat het beter voor de mens is zich alleen op het geloof en niet op de wetenschap van de schepping te richten, *ibid.* (ed. cit. p. 278): "Sic ergo patet falsam esse quorundam sententiam qui dicebant nihil interesse ad fidei veritatem quid de creaturis quisque sentiret, dummodo circa Deum recte sentiatur."

52 Evenals Anselmus hangt Thomas de correspondentietheorie van de waarheid aan. *Summa theologiae*, Pars 1, quaest. 16, art. 1 (ed. cit. p. 206): "(...) verum sit in intellectu secundum quod conformatur rei intellectae (...)." en *ibid.*, quaest. 21, art. 2 (ed. cit. p. 259): "(...) veritas consistit in adaequatione intellectus et rei (...)." Over de waarheidsleer en haar metafysische fundamenten zie Vennix 1998.

53 *Summa theologiae*, Pars 1, quaest. 2, art. 1, ad 2 (ed. cit. p. 28).

54 *Ibid.*

55 *Summa theologiae*, Pars 1, quaest. 2, art. 3 (ed. cit. p. 33): "Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo (...). Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur: et hoc omnes intelligunt Deum." Dit bewijs is gebaseerd op het achtste boek van de *Physica*, waarin Aristoteles op dezelfde manier aantoonde dat er een eerste onbewogen beweging bestaat.

56 Deze conclusies trekt hij in het eerste deel van de *Summa theologiae* en de eerste twee boeken van de *Summa contra gentiles*.

- 57 *Summa theologiae*, Pars I, quaest. 17, art. 1 (ed. cit. p. 218): "(...) in rebus dependentibus a Deo falsitas inveniri non potest per comparisonem ad intellectum divinum, cum quidquid in rebus accidit, ex ordinatione divini intellectus procedat (...)."
- 58 Thomas beschouwt de hele schepping als een voetspoor (*vestigium*) van God. Hij onderscheidt daarbij tussen *similitudo* en *vestigium*. Bij *vestigium* is er sprake van een afdruk, zonder dat de afdruk naar zijn wezen met het wezen van dat wat wordt afgedrukt een gelijkenis vertoont. Dit is bijvoorbeeld het geval bij voetafdrukken in het zand. Deze afdrukken zijn naar hun natuur beschouwd van zand en dit zand zegt niets over het wezen van de mens. Bij een *similitudo* is het anders. Hier is sprake van een wezenlijke gelijkenis tussen het beeld en het origineel, zoals een kind op de vader of moeder kan lijken. Volgens Thomas is alleen de mens naar Gods beeld en gelijkenis gemaakt. Alle overige schepselen zijn slechts afdrukken van de schepper. Als zodanig leggen ze getuigenis af van het bestaan van de schepper, ook al zijn ze wezenlijk van hem verschillend. Zie *Summa theologiae*, Pars I, quaest. 93, art. 2 (ed. cit. p. 402-403).
- 59 God verhoudt zich volgens Thomas tot de schepping zoals een kunstenaar zich tot zijn werk, met dat verschil dat God alles wat Hij bewerkt ook zelf heeft gemaakt. Daarom valt de gehele schepping onder het plan (*ordo*) van zijn kennis, macht en voorzienigheid. *Summa theologiae*, Pars I, quaest. 44, art. 1 (ed. cit. p. 455): "(...) necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse." en *Summa theologiae*, Pars I, quaest. 22, art. 2 (ed. cit. p. 265): "Et cum cognitio eius comparetur ad res sicut cognitio artis ad artificiatam (...), necesse est quod omnia supponantur suo ordini, sicut omnia artificiatam subduntur ordini artis."
- 60 *Summa theologiae*, Pars I, quaest. 80, art. 1 (ed. cit. p. 282): "Sicut sensus recipit species omnium sensibilium, et intellectus omnium intelligibilium, ut sic anima hominis sit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum: in quo quodammodo cognitionem habentia ad Dei similitudinem appropinquant, in quo omnia praeexistunt."
- 61 *Summa contra gentiles*, ed. Leonina, Roma 1926 (Opera Omnia 14), Lib. 3, cap. 56, p. 156, en *ibid.*, cap. 59, p. 164. Het empirisme van Thomas gaat zover dat de ziel, nadat ze het lichaam heeft verlaten, niets meer bij kan leren, ook niet als ze God van aangezicht tot aangezicht ziet. Als de ziel zich tijdens het aardse leven op verkeerde principes heeft gebaseerd, kan ze deze fout niet meer herstellen. Zolang de ziel met het aardse lichaam is verbonden, heeft de mens de mogelijkheid zijn ziel naar God te keren, daarna blijft de ziel voor eeuwig in de toestand, die ze had bij het verlaten van het lichaam. *Summa contra gentiles*, ed. Leonina, Roma 1930 (Opera Omnia 15), Lib. 4, cap. 95, p. 292: "Anima autem est in statu mutabili quamdiu corpori unitur: non autem postquam fuerit a corpore separata." Zelfs als de ziel bij de verrijzenis weer met het lichaam wordt verbonden, kan ze hier geen verandering meer in brengen, *ibid.*, cap. 95, p. 292: "Non est tamen aestimandum quod animae, postquam resument corpora in resurrectione, immobilitatem voluntatis amittant, sed in ea perseverant."
- 62 *Summa theologiae*, Pars I, quaest. 1, art. 1 (ed. cit. p. 6): "(...) necessarium fuit ad humanam salutem, esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam, praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur."
- 63 *Summa contra gentiles*, Lib. 1, cap. 5 (ed. cit. p. 14-15) en *ibid.*, cap. 6 (ed. cit. p. 17).
- 64 *Ibid.*, cap. 7 (ed. cit. p. 19): "Ea igitur quae ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria."

- 65 *Ibid.*: "Quicquid igitur principii huiusmodi contrarium est, divinae sapientiae contrariatur. Non igitur a Deo esse potest."
- 66 Zoals Anselmus het in in zijn *Monologion*, cap. 18 (ed. cit. p. 33), en in zijn *De veritate* cap. 1 (ed. cit. p. 176), kernachtig formuleert: "Men kan zeggen of denken wat men wil, maar het kan nooit zo zijn dat waarheid door een begin of een einde wordt begrensd. Waarheid bestaat altijd."
- 67 Thomas van Aquino, *Summa theologiae*, ed. Leonina, Roma 1895 (Opera Omnia 8), Pars II-II, quaest. 2, art. 4, ad 2, p. 31: "(...) de eodem non potest esse scientia et fides apud eundem." Op dezelfde manier betoogt Augustinus in zijn *Soliloquia*, Lib. 1, VII.14 (ed. cit. p. 23), dat het geloof ophoudt zodra de mens God direct ziet.
- 68 Mt. 27, 46. Mattheus laat Christus hier Ps. 22 (21), 2 uitroepen.
- 69 Vgl. het vervolg Ps. 22 (21), 22: "Gij hebt mij verhoord." Zie daartoe Craigie 1983, p. 194-203, met name p. 197 (notes) en 198.
- 70 Descartes, *Discours de la méthode*, vierde gedeelte, ed. Ch. Adam en P. Tannery, Paris 1973 (Oeuvres de Descartes 6), p. 31-40.
- 71 *Ibid.*, vierde gedeelte (ed. cit. p. 38).
- 72 *Ibid.*, tweede gedeelte (ed. cit. p. 11).
- 73 Vgl. Fuhrer 1997, p. 12.
- 74 Inmiddels hebben Peter Nissen en Vincent Hunink zich over het leven van Radboud van Utrecht (ca. 850-917) gebogen. In *Vita Radbodi. Het Leven van Radboud*, Nijmegen 2004, hebben ze een middeleeuwse levensbeschrijving met vertaling en inleiding het licht doen zien. Door de nadruk die de *Vita* legt op het feit dat Radboud de zegepalm der filosofie verwierf "door zich naarstig toe te leggen op de methoden van de dialectiek en de retorica" (*ibid.*, p. 37) is hij een goed voorbeeld van de middeleeuwse fascinatie voor de logica zoals die ook bij Augustinus en Anselmus naar voren trad.

BRONNEN

- Anselmus van Canterbury, *De veritate*. Ed. F.S. Schmitt, Stuttgart-Bad Canstatt, 1968 (Opera Omnia 1).
- —, *Meditationes*. Ed. F.S. Schmitt, Stuttgart-Bad Canstatt, 1968 (Opera Omnia 3).
- —, *Monologion*. Ed. F.S. Schmitt, Stuttgart-Bad Canstatt, 1968 (Opera Omnia 1).
- —, *Proslogion*. Ed. F.S. Schmitt, Stuttgart-Bad Canstatt, 1968 (Opera Omnia 1).
- Aristoteles, *De anima*. Ed. W.D. Ross, Oxford, 1956.
- —, *Metaphysics*. Ed. W.D. Ross, 2 vols., Oxford, 1958.
- —, *Physics*. Ed. W.D. Ross, Oxford, 1955.
- Augustinus van Hippo, *De ordine*. Ed. W.M. Green, Turnhout, 1970 (CCSL29).
- —, *Retractationum libri duo*. Ed. P. Knöll, Wien, 1902 (CSEL 36).
- —, *Soliquiorum libri duo*. Ed. W. Hörmann, Wien, 1986 (CSEL 89).
- Denzinger, H., *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Ed. P. Hünemann, 40. Auflage, Freiburg, 2005.
- Descartes, R., *Discours de la méthode*. Ed. Ch. Adam en P. Tannery, Paris, 1973 (Oeuvres de Descartes 6).
- Eadmer, *The Life of St Anselm Archbishop of Canterbury*. Ed. R.W. Southern, Oxford, 1972.
- Hugo van St. Victor, *Didascalicon. De studio legendi*. Ed. Ch.H. Buttmer, Washington, D.C., 1939.
- Seneca, *Naturales quaestiones*. Ed. Th.H. Corcoran, London, 1971 (Loeb Classical Library).
- Thomas van Aquino, *Summa contra gentiles*. Ed. Leonina, Roma, 1918-1930 (Opera Omnia 13-15).
- —, *Summa theologiae*. Ed. Leonina, Roma, 1888-1906 (Opera Omnia 4-12).

SECUNDAIRE LITERATUUR

- Bianchi, L., *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIIIe-XIVe siècles)*. Paris, 1999.
- Binding, G., *Architektonische Formenlehre*. Darmstadt, 1987.
- Burr, D., *The Persecution of Peter Olivi*. Philadelphia, 1976.
- Butzer, P.L., M. Kerner, W. Oberschelp (ed.), *Karl der Grosse und sein Nachwirken. 1200 Jahre Kultur und Wissenschaft in Europa, Band 1: Wissen und Weltbild*. Turnhout, 1997.
- Cheneval, F. en R. Imbach (ed.), *Thomas van Aquin. Prologe zu den Aristoteleskommentaren*. Frankfurt am Main, 1993.
- Craigie, P.C., *Psalms 1-50*. Waco, Texas, 1983 (Word Biblical Commentary 19).
- Dilthey, W., *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Stuttgart, 1958 (Gesammelte Schriften 7).
- Dod, B.G., 'Aristoteles Latinus', in: N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (ed.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism*. Cambridge, 1982, p. 45-79.
- Dronke, P. (ed.), *A History of Twelfth-Century Philosophy*. Cambridge, 1988.
- Evans, G.R. (ed.), *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Current Research*. Volume 1, Leiden, 2002.
- Flasch, K., *Augustin. Einführung in sein Denken*. Stuttgart, 1980.
- Frugoni, Ch., *Das Mittelalter auf der Nase. Brillen, Bücher, Bankgeschäfte und andere Erfindungen des Mittelalters*. München, 2003 (vertaald uit het Italiaans).
- Fuhrer, Th., *Augustin 'Contra Academicos' (vel 'De Academicis') Bücher 2 und 3. Einleitung und Kommentar*. Berlin, 1997.
- Fuhrer, Th., *Augustinus*. Darmstadt, 2004.
- Hadot, I., *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*. Paris, 1984.
- Henrich, D., *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*. Tübingen², 1967.
- Hoenen, M.J.F.M., 'At the Crossroads of Late Medieval Scholasticism and Humanism', in: F. Akkerman, A.J. Vanderjagt, A.H. van der Laan (ed.), *Northern Humanism in European Context 1469-1625*. Leiden, 1999, p. 131-148.
- Hoenen, M.J.F.M., 'Neuplatonismus am Ende des 14. Jahrhunderts. Die Prinzipien zum Sentenzenkommentar des Marsilius von Inghen', in: S. Wielgus (ed.), *Marsilius von Inghen. Werk und Wirkung*. Lublin, 1993, p. 165-194.
- Hübner, W., 'Die artes liberales im zweiten Buch von De ordine', in: *Augustinus 39* (1994), p. 317-344.
- Marenbon, J., *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre. Logic, Theology and Philosophy in the Early Middle Ages*. Cambridge, 1981.
- Marmo, C. (ed.), *Vestigia, Imagines, Verba. Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts (XIIIth-XIVth Century)*. Turnhout, 1997.
- Nissen, P. en V. Hunink, *Vita Radbodi. Het Leven van Radboud*. Nijmegen, 2004.
- Pépin, J., *Saint Augustin et la dialectique*. Villanova, 1976.
- Plantinga, A., *The Nature of Necessity*. Oxford, 1974.

- Ricklin, Th., 'Plato im zwölften Jahrhundert. Einige Hinweise zu seinem Verschwinden', in: S. Gersh en M.J.F.M. Hoenen (ed.), *The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic Approach*. Berlin, 2002, p. 139-163.
- Rüegg, W., 'Themes', in: H. de Ridder-Symoens (ed.), *A History of the University in Europe*, vol. 1: *Universities in the Middle Ages*, Cambridge, 2002, p. 3-34.
- Schlapbach, K., *Augustin 'Contra Academicos' (vel 'De Academicis') Buch 1. Einleitung und Kommentar*. Berlin, 2003.
- Southern, R. W., *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*. Cambridge, 1990.
- Speer, A., *Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer 'scientia naturalis' im 12. Jahrhundert*. Leiden, 1995.
- Torrell, J. P., *Initiation à saint Thomas d'Aquin*. Fribourg, 1993.
- Valente, L., *Phantasia contrarietatis. Contraddizioni scritturali, discorso teologico e arti del linguaggio nel De tropis loquendi di Pietro Cantore († 1197)*. Firenze, 1997.
- Van Steenberghen, F., *La Philosophie au XIIIe Siècle*. Louvain², 1991.
- Vennix, A., *Wat is waarheid? De 'virtus quaestionis' in het licht van Thomas van Aquino*. Best, 1998.
- Verger, J., *Les Universités au Moyen Age*. Paris, 1973.
- Wieland, G., 'Plato oder Aristoteles? Überlegungen zur Aristoteles-Rezeption des lateinischen Mittelalters', in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 47 (1985), p. 605-630.
- Wieland, G. (ed.), *Aufbruch, Wandel, Erneuerung. Beiträge zur 'Renaissance' des 12. Jahrhunderts*. Stuttgart, 1995.

