

de geloofsleer onderscheiden, maar met recht beroemt zij zich op haar overeenkomst met het geloof<sup>1</sup>.

Het belang van dit tractaat behoeft niet nader toegelicht te worden, aangezien van de leer over God, het eerste beginsel en het laatste doel van het heelal, alles zoowel in de speculatieve als in de praktische orde afhangt. Bovendien veronderstelt de gewijde theologie de natuurlijke Godsleer als voorbereiding en als hulpwetenschap. We zullen eerst handelen over het bestaan van God, en vervolgens over Zijn wezenheid en eigenschappen.

<sup>1</sup> Vgl. *Algemeene Inleiding*, dl. I, p. 48 e.v.

## VRAAGSTUK I

# OVER HET BESTAAN VAN GOD

In de eerste plaats moet men weten of God bestaat, niet alleen omdat het geen nut heeft om over de natuur van een wezen, wiens bestaan niet vaststaat, te handelen, maar ook omdat onze leer omtrent Gods wezenheid afhankelijk is van de kennis, die wij opdoen door Zijn bestaan te bewijzen. Daarom zullen wij nagaan:

Ten eerste, of het bestaan van God gekend kan worden.

Ten tweede, of men om het bestaan van God aan te toonen een bewijs a posteriori noodig heeft.

Ten derde, of het bestaan van God bewezen wordt uit het bestaan der beweging.

Ten vierde, of het bestaan van God uit den samenhang van de oorzaken en uit de toevalligheid der dingen bewezen wordt.

Ten vijfde, of het bestaan van God kan bewezen worden uit de rangorden, die de dingen innemen.

Ten zesde, of het bestaan van God uit de orde van het heelal bewezen wordt.

### ARTIKEL I.

#### Of het bestaan van God gekend kan worden.

##### § 1. Stand van het vraagstuk.

**I. De probleemstelling.** De bedoeling van dit artikel is om reeds in het begin en uitdrukkelijk iedere bewijsgrond af te wijzen, welke ons zou afhouden om tot een zekere kennis aangaande Gods bestaan te komen. Feitelijk hebben wij reeds al hetgeen hierop betrekking

heeft, d.w.z. al hetgeen voor het bewijs van het Godsbestaan verondersteld moet worden, in het voorafgaande op verschillende plaatsen uitvoerig uiteengezet. Maar we moeten dit alles in het kort en op samenvattende wijze in herinnering brengen, om ons de reeds opgedane kennis duidelijker bewust te maken. Gaan we daarom na of er een of ander beletsel is, op grond waarvan de zekere kennis omtrent het Godsbestaan ons ontzegd zou moeten worden.

**II. De verschillende meeningen.** Vele filosofen n.l., die geen atheïsten zijn en het bestaan van God niet ontkennen, hebben toch, en wel op grond van uiteenlopende overwegingen, aan de mogelijkheid gewanhoopt, om aangaande God en de goddelijke dingen een kennis te verkrijgen, die zeker is. Zij worden aangeduid met den algemeenen naam van *agnostici* en komen hierin overeen, dat volgens hen de menschenlijke rede niet over de middelen en de krachten beschikt, die in staat zijn om ons een zoo verheven kennis eigen te maken.

Maar het heeft zijn nut, om hen tot twee groepen terug te brengen. Sommigen ontkennen dat wij tot eenigerlei zekerheid omtrent het bestaan van God kunnen komen, hetzij met behulp van de rede, hetzij op een andere wijze: het zijn de sceptische positivisten, b.v. HUME, J. PAYOT<sup>1</sup>, en expliciet HAMILTON en MANSSEL. Maar anderen, aan wie sommige Nominalisten onder de scholastici vooraf zijn gegaan, b.v. OCKHAM en NICOLAAS VAN AUTRECOURT, beweren dat God weliswaar niet met de speculatieve rede kan worden gekend, maar houden dat Hij door het geloof of door het gevoel met zekerheid ervaren wordt. Aldus KANT, die, na iedere wetenschap over God afgewezen te hebben, gepoogd heeft een nieuw soort van geloof in God ingang te doen vinden; maar hierover zullen wij verderop uitdrukkelijk handelen.

Velen volgen KANT ofwel zonder meer, ofwel zonder zich vrij te kunnen maken van het vooroordeel zijner leer, b.v. LACHELIER, LE ROY, enz. Zoo ook de sentimentalisten, b.v. J. J. ROUSSEAU, JACOBI (1743—1819), en SCHLEIERMACHER, die steunen op een religieus gevoel, en over wie boven gesproken is. Ook de fideïsten en de traditionalisten (BONALD, LAMENNAIS, BATAIN), die tenslotte voor het kennen van God uiteindelijk een beroep doen op een uitwendig

<sup>1</sup> Deze zegt, wanneer hij spreekt over God en over het einddoel van den mensch: „Wij kunnen aangaande deze vraagstukken alleen maar veronderstellingen maken.” *Morale à l'école*, p. 321.

getuigenis, hetzij op een menschelijk, hetzij op een goddelijk, hetzij op elk van beide.

## § 2. Oplossing van het vraagstuk.

**Stelling I.** GEEN ENKELE REDEN KAN TERECHT WORDEN AANGEVOERD, OP GROND WAARVAN DE MENSCH MET HET NATUURLIJK LICHT VAN ZIJN VERSTAND NIET IN STAAT ZOU ZIJN OM HET BESTAAN VAN GOD TE KENNEN.

**Bewijs I.** De aangevoerde redenen, op grond waarvan het verstand niet in staat zou zijn om het bestaan van God te kennen, worden teruggebracht tot de volgende: er bestaat geen *verhouding* of *geëvenredigheid* tusschen God en het menschelijk verstand en evenmin tusschen onze begrippen en de goddelijke volmaaktheid; de eerste beginselen van de rede, waarmee men gewoonlijk het bestaan van God bewijst, zijn of onzeker of hebben slechts betrekking op de wereld der zintuigelijke *ervaring*<sup>1</sup>; over vraagstukken, waarover tusschen de groote filosofen *verschil van meening bestaat*, kan geen zekerheid verkregen worden. Welnu, deze redenen gaan niet op. Dus worden ze ten onrechte aangevoerd.

*Bewijs van de minor in deelen.* Immers

1<sup>e</sup> De verhouding, die ontbreekt tusschen God eenerzijds en het menschelijk verstand of onze begrippen, of de tot stand gekomen wereld anderzijds, heeft wel ten gevolge dat wij omtrent God op natuurlijke wijze geen volmaakte kennis kunnen hebben, maar belet niet dat wij in staat zijn om *met zekerheid* zijn bestaan te kennen. Want om uit een bepaald effect het bestaan van zijn oorzaak te kennen, wordt niet vereischt dat het effect geëvenredigd is aan zijn oorzaak, maar dit volstaat: dat het begrepen wordt als een effect, dat alleen in een zoodanige oorzaak zijn oorsprong vindt; eveneens is de onevenredigheid tusschen de goddelijke volmaaktheid en onze begrippen een beletsel om God te kennen door middel van *eenzinnig algemeene* begrippen, maar niet om God te kennen door middel

<sup>1</sup> „Om de algemeene beginselen op Hem te kunnen toepassen, zou inderdaad noodig zijn, dat God van denzelfden aard was als de andere wezens, en wij hebben niet het recht om de algemeene beginselen uit te strekken tot absoluut andere gevallen dan die, welke wij kennen.” LACHELIER, *Cours de théodicée de 1868*, aangehaald door DESCOQS, I, 151.

van *analoge* begrippen, die op ieder wezen, mits het maar een zijnde is, op eenigerlei wijze van toepassing zijn: om het bestaan van God te bewijzen is het voldoende dat de wezenheid van God een verhouding heeft tot het zijn; welnu zij is het zijn zelf; dus het zijn of het bestaan kan van Hem gezegd worden (wanneer het bewijs de bewijsvoering veronderstelt).

2<sup>e</sup> De zekerheid en de algemeene geldigheid der beginselen, welke wij gewoon zijn te gebruiken om het bestaan van God te bewijzen, hebben wij boven aangetoond <sup>1</sup>.

3<sup>e</sup> Het meeningsverschil tusschen de groote filosofen gaat niet over het bestaan van God, maar over Zijn natuur. Overigens is het eenstemmig gevoelen der filosofen geen criterium voor de waarheid, maar de objectieve evidentie.

II. De mogelijkheid van iets leiden wij terecht af uit het feit, dat het zich metterdaad voordoet. Maar in de volgende artikelen zal het bestaan van God krachtens evidente redenen aangetoond worden.

#### ARTIKEL II.

### Of voor het aantoonen van het bestaan van God een bewijs a posteriori noodzakelijk is.

#### § 1. Stand van het vraagstuk.

I. De **probleemstelling**. Niet iedere kennis wordt door bewijsvoering verkregen. Want sommige waarheden worden onmiddellijk door het kennen der termen ingezien, b.v. de eerste beginselen der rede <sup>2</sup>; van deze waarheden zegt men, dat zij uiteraard door ons worden gekend. Wij moeten nagaan of het bestaan van God een zoodanige waarheid is.

Vervolgens, een gevolgtrekking wordt niet noodzakelijk a posteriori bewezen, maar soms a priori of a simultaneo: *a priori*, als men uitgaande van de oorzaak komt tot het effect, *a simultaneo*, als de

<sup>1</sup> Inleiding tot de *Metaphysica*, dl I, p. 409 e.v.

<sup>2</sup> *Mat. log.*, dl I, p. 259.

bewijsvoering zich voltrekt uitsluitend door de analyse der termen. Een bewijs a posteriori is een overgang van de effecten, die uit de ervaring gekend zijn, tot de kennis van hun oorzaak. Vandaar dat wij in het onderhavige artikel moeten uitmaken of het bestaan van God een bewijsvoering noodig heeft en welke soort van bewijsvoering hier mogelijk is.

II. De **verschillende meeningen**. De *ontologen* (MALEBRANCHE, GIOBERTI, enz.) houden dat het oordeel: *God bestaat*, uiteraard aan ons bekend is, omdat zij leeren dat wij God onmiddellijk en zonder onderbreking aanschouwen, terwijl wij denken. Nochtans geven zij toe, dat een bepaalde bewijsvoering noodig is om deze schouwing ons uitdrukkelijk bewust te maken. Anderen, die leerden dat de Godskennis ons aangeboren en van nature ons eigen is, bedoelden in de meeste gevallen alleen dit: dat de mensch gemakkelijk en spontaan deze kennis opdoet. — Naar het ons wil voorkomen staan sommige filosofen een bewijs a priori voor, om het Godsbestaan aan te toonen, alsof God vereischt zou worden als de eindterm der ontwikkeling van de zijns-idee (aldus ongeveer de na-kantiaansche metaphysici in Duitschland: FICHTE, SCHELLING, HEGEL).

Sommigen verdedigen, dat een bewijs *a simultaneo* opgaat, en betoogen, dat alleen uit de analyse van de Godsidee en zonder eenige bewijsvoering van effect naar oorzaak de zekerheid over het Godsbestaan verkregen wordt. Dit is het z.g. ontologische bewijs, dat volgens sommigen door den H. ANSELMUS het eerst werd voorgestaan (vandaar dat het ook wel het anselmiaansch bewijs genoemd wordt) en dat vervolgens onder nieuwe vormen door DESCARTES en LEIBNIZ werd voorgesteld. De H. ANSELMUS argumenteert aldus: God moet als het absoluut grootste wezen worden gedacht; welnu, hij die als het absoluut grootste wezen moet worden gedacht, bestaat; want zou Hij niet bestaan, zou een wezen grooter dan Hij kunnen worden gedacht, een wezen n.l. aan wie het bestaan zou toekomen; dus bestaat God <sup>1</sup>. Het valt niet te ontkennen, dat de voor de hand liggende zin van den tekst van ANSELMUS die is van een bewijs *a simultaneo*. In het scholion zullen wij echter andere verklaringen van den tekst aangeven. Het bewijs steunt hierop, dat het een tegenspraak zou inhouden om God te denken als niet bestaande.

DESCARTES formuleerde den gedachtengang van hetzelfde bewijs

<sup>1</sup> *Proslogium*, MIGNE P.L., t. 158, col. 223-225.



als volgt: Datgene, waarvan wij duidelijk inzien dat het tot de natuur van een wezen behoort, kunnen wij naar waarheid eraan toekennen. Welnu, het behoort tot de natuur van God dat Hij bestaat<sup>1</sup>. Dus kan naar waarheid van God gezegd worden, dat Hij bestaat. Het bewijs steunt derhalve op het heldere inzicht, dat de volmaaktheid van het bestaan aan God toekomt. Weinig ervan verschillend is het bewijs van LEIBNIZ, die de gedachte van mogelijkheid eraan toevoegt op de volgende wijze: Indien God mogelijk is, bestaat Hij. Welnu, Hij is mogelijk. Dus bestaat Hij<sup>2</sup>.

Sommigen<sup>3</sup> van de modernen, ook onder de scholastici, vallen dit bewijs bij, maar den zin ervan wijzigen zij, terwijl zij onderling hierin weer verschillen.

Maar reeds van den beginne af heeft het ontologisch bewijs tegenstanders gevonden. De monnik GAUNILLO maakte in zijn „*Libro pro insipiente*” (Boek voor een onwijze) de moeilijkheid tegen den H. ANSELMUS, dat met een gelijke bewijsvoering het bestaan van een gelukseiland of het volmaakste van alle eilanden bewezen kon worden. S. THOMAS<sup>4</sup> wees de Anselmiaansche bewijsvoering af. KANT voerde aan dat honderd daalders, die alleen in de verbeelding bestaan, dezelfde attributen bezitten als honderd reële daalders: vandaar dat uit de attributen nog niet het bestaan volgt. Al de tegenstanders van het bewijs bestrijden het als een ongeoorloofden overgang van de logische orde naar de reële orde; maar de aangevoerde redenen, waarom die overgang ongeoorloofd is, zijn verschillend.

## § 2. Oplossing van het vraagstuk.

**Stelling II.** HET BESTAAN VAN GOD KAN UIT DE ANALYSE ALLEEN VAN HET GODSBEGRIIP NIET BEWEZEN WORDEN; HET WORDT N.L. NIET AANGETOOND DOOR HET ONTOLOGISCH BEWIJS OF HET BEWIJS A SIMULTANEO.

**Bewijs van de stelling.** I. Ondoeltreffend is een bewijs dat steunt op het verwaarloozen van het onderscheid tusschen het bestaan dat

<sup>1</sup> *Secundae responsiones*, Sexto. Ed. ADAM-TANNERY, t. 7, Paris, 1904, p. 150.

<sup>2</sup> *Nouveaux Essais*, l. 4, c. 10, n. 7.

<sup>3</sup> BLONDEL, *La pensée*; AURIAULT S.J., *Dict. théol.*, art. ANSELME, col. 1356; LEPIDI O.P., *Preuve ontologique de l'existence de Dieu*, Rev. de Phil., 1909, p. 657 e.v.; A. BOUYSSONIE, *L'argument ontologique*, Rev. Apol., 1931, p. 22 e.v., p. 161 e.v., enz.

<sup>4</sup> Ia, qu. 2, a. 1c. et ad 2.

gedacht is, hoedanig dit bestaan ook moge wezen, en het bestaan dat reëel is. Welnu, een zoodanig bewijs is het ontologische. Dus is het ondoeltreffend.

*De maior is evident*: wij kunnen ons immers het bestaan denken van dingen, welke metterdaad niet bestaan: ik weet b.v. hetgeen gezegd wordt over het bestaan van den Antichrist, vóórdat hij actueel bestaat. *Bewijs van de minor*. Het ontologisch bewijs n.l. bestaat hierin, dat het actueele en reële bestaan aan God wordt toegeschreven, omdat het bestaan in het begrip van God vervat is. Maar het bestaan dat in het begrip van God vervat is, is een bestaan als begripsinhoud, of een begrip van het reële bestaan, niet het reële bestaan zelf. Vandaar dat de juiste conclusie zou zijn: God wordt gedacht als hebbende het bestaan in Zijn wezenheid; en niet deze: God bestaat metterdaad. „Toegegeven zelfs dat iedereen inziet dat de naam van God beteekent hetgeen ermee gezegd wordt, n.l. een wezen zóó groot, dat een grooter wezen niet gedacht kan worden, ook dan ziet men nog niet in dat dit hoogste wezen in werkelijkheid bestaat, maar alleen volgt eruit dat het in het verstandsbegrip bestaat. Dan alleen kan tot Zijn werkelijk bestaan besloten worden, wanneer aangenomen is dat het hoogste wezen in werkelijkheid bestaat, hetgeen juist niet toegegeven wordt door hen, die Gods bestaan ontkennen<sup>1</sup>.”

II. Ongeldig is een bewijs, dat steunt op het verwaarloozen van het onderscheid tusschen de waarheid, die kenbaar is alleen in zich, en de waarheid, die kenbaar is voor ons. Welnu, aldus is het ontologische bewijs. Immers, de goddelijke wezenheid sluit inderdaad het bestaan in, zoodat hij, die de goddelijke wezenheid zou schouwen in zich, zien zou, dat zij onmogelijk niet zou kunnen bestaan, aangezien zij haar zijn is: vandaar dat in het oordeel *God bestaat* of *God is bestaande*, het praedicaat (bestaande) vervat is in het subject, en dit oordeel is kenbaar in zich. Wij hebben echter geen onmiddellijke schouwing van Gods wezenheid, maar komen tot de kennis van haar door middel van de dingen, die door haar gemaakt zijn; wij weten n.l. niet vóórdat het bestaan van God uit zijn effecten bewezen is, of de wezenheid van God iets reëels is of alleen maar een denkmaaksel. Vóór het bewijs is het eenige wat gezegd kan worden dit: „Indien God bestaat, is Zijn bestaan noodzakelijk,” maar te bewijzen blijft,

<sup>1</sup> S. THOMAS, Ia, qu. 2, a. 1, ad 2.



dat Hij bestaat. Vandaar dat het oordeel *God bestaat* niet uiteraard bekend is ten opzichte van ons <sup>1</sup>.

In vorm gebracht is derhalve de bewijsvoering en weerlegging als volgt: God is het zijn zelf; maar het zijn zelf bestaat; dus God bestaat; en het antwoord is: God is het zijn zelf, *ik onderscheid de maior*: God is het zijn zelf, in het verstandsbegrip, *ik geef toe*; in de werkelijkheid, *ik onderscheid andermaal*, en dit is uiteraard kenbaar in zich, *ik geef toe*; en dit is uiteraard kenbaar ten opzichte van ons, d.w.z. vóór het bewijs van Gods bestaan geleverd is, *ik ontken*. In onderscheid de minor op tegenovergestelde wijze.

**Opmerking.** — Wanneer het ontologisch bewijs voorgesteld wordt zooals LEIBNIZ het gegeven heeft, n.l.: Indien God mogelijk is, bestaat Hij; welnu, God is mogelijk; dus bestaat Hij; moet naar de meening van vele auteurs de maior worden toegegeven, want, zoo zeggen zij, als God in werkelijkheid niet bestaat, is het onmogelijk dat Hij bestaat: dus als Hij mogelijk is, bestaat Hij; maar zij ontkennen de minor, waaromtrent men naar hun meening geen zekerheid kan hebben, alvorens het bestaan van God bewezen is: aldus BOEDDER S. J. <sup>2</sup>, SCHIFFINI S.J. <sup>3</sup>, enz.

Anderen echter, bij wie wij ons aansluiten, meenen dat men omtrent de minor zekerheid kan hebben; weliswaar niet vóór iedere ervaring, maar toch alvorens het bestaan van God bewezen is; maar zij toonen aan, dat de fout schuilt in de maior. Omtrent de *minor*, n.l. God is mogelijk, kan men zekerheid hebben alvorens wij weten, dat God bestaat; want uit de ervaring weten wij dat een wezen bestaan kan, omdat er dingen zijn die bestaan; welnu, als een eindig zijn mogelijk was en het oneindig zijn niet, dan zou de onvolmaaktheid tot het begrip van het zijn zelf behooren; maar de onvolmaaktheid kan niet toekomen aan het zijnsbegrip, want zijn is een enkelvoudige volmaaktheid, en het is beter haar te hebben, dan niet te hebben, zooals het beter is haar in hooger en dan in minderen graad te hebben. Maar de fout ligt in de maior, die op de volgende wijze onderscheiden moet worden: Indien God mogelijk is, in het verstandsbegrip, in zooverre zijn wezenheid logisch geen tegenspraak bevat, bestaat Hij ook in het verstandsbegrip, in zooverre zijn bestaan gedacht wordt als behoorend tot zijn wezen, *ik*

<sup>1</sup> S. THOMAS, I<sup>a</sup>, qu. 2, a. 1, c.

<sup>2</sup> *Theol. nat.*, Friburg, 1911.

<sup>3</sup> *Disp. metaph. spec.*, ed. 2, t. 2. *Theol. nat.*, Taurin., 1894.

*geef toe*; bestaat Hij in de werkelijkheid zelf, *ik onderscheid andermaal*, indien bewezen wordt dat Zijn wezenheid reël bestaat, *ik geef toe*; indien dit niet bewezen wordt, *ik ontken* <sup>1</sup>.

### § 3. Scholion.

Velen hebben een poging gedaan om het bewijs van ANSELMUS over te nemen, hetzij door het gebruik van een soort nieuwe bewijsvoering, hetzij door toevoeging van een bewijs a posteriori; wij laten van ieder der beide wijzen een voorbeeld volgen.

I. P. LEPIDI O.P. betoogt als volgt: Hetgeen spontaan wordt gedacht als vallend onder het begrip van een volmaakt wezen, moet in de werkelijkheid bestaan: anders zou de objectiviteit der begrippen verloren gaan. Maar hetgeen gedacht wordt als vallend onder het begrip van een volmaakt wezen, is het volmaakte wezen zelf: dus moet dit wezen in de werkelijkheid bestaan <sup>2</sup>.

Op ongeveer dezelfde wijze redeneert A. BOUYSSONIE.

**Antwoord:** Hetgeen gedacht wordt als vallend onder het begrip van een volmaakt wezen moet in de werkelijkheid bestaan, indien het begrip gevormd is door de abstractie van een volmaakt wezen, *ik geef toe*; indien het begrip op een andere wijze gevormd is, b.v. door de ontkenning der onvolmaaktheden van een onvolmaakt wezen, *ik ontken*. Ik onderscheid de minor op tegenovergestelde wijze. Toen wij n.l. boven opkwamen voor de objectiviteit der algemeene begrippen, ging het over begrippen die gevormd waren door abstractie van een natuur, die in de afzonderlijke individuen bestaat, hoewel op een andere wijze dan in het verstand.

II. P. C. DE BEAUPUY S.J. redeneert als volgt: Een volmaakt wezen bestaat, indien het voor het verstand kenbaar is; maar het is voor het verstand kenbaar, anders zouden de onvolmaakte dingen niet mogelijk zijn, hetgeen in strijd is met de ervaring; dus bestaat er een volmaakt wezen.

**Antwoord:** feitelijk is dit de vorm waaronder LEIBNIZ het bewijs

<sup>1</sup> EVENZOO SANSEVERINO, *Elementa phil.*, Neapoli, 1873-'76, vol. 3, p. 352; FARGES, *L'idée de Dieu*, Paris 1894, p. 109; ZIGLIARA O.P., *Summa phil.* ed. 17, vol. 2, Parisiis, 1926, p. 435; MONACO S.J., *Theol. nat.*, Romae, 1918. Enz.

<sup>2</sup> *Revue de Philosophie*, 1<sup>er</sup> déc. 1909, p. 657 e.v.

heeft gegeven, en is het slechts een eigen uiteenzetting van het bewijs van ANSELMUS. Want indien de *minor* a posteriori genomen wordt, moet zij toegegeven worden. Maar volgens onze meening moet de *maior* ontkend worden, zooals wij zoeven betoogd hebben <sup>1</sup>.

AANHALING. S. ANSELMUS. „Derhalve, o Heer, Gij die het geloofsinzicht geeft, verleen mij, om, voor zoover Gij weet dat het dienstig is, te begrijpen dat Gij zijt, zooals wij gelooven; en Gij zijt hetgeen wij gelooven. En wel gelooven wij dat Gij iets zijt, waarboven niets grooters gedacht kan worden. Of zou een dergelijke natuur dan niet bestaan omdat een dwaas bij zichzelf gezegd heeft: *Er is geen God?* (Psalm. XIII, 1.). Maar deze zelfde dwaas voorzeker, wanneer hij verneemt hetgeen ik zeg, n.l. datgeen waarboven niets grooters gedacht kan worden, begrijpt hetgeen hij verneemt, en hetgeen hij begrijpt is in zijn verstand; zelfs indien hij niet begrijpt dat dit wezen bestaat. Immers het is niet hetzelfde dat iets in het verstand is en te begrijpen, dat het bestaat. Want wanneer een schilder zich een voorstelling maakt van hetgeen hij van plan is ten uitvoer te brengen, bestaat het in zijn verstand; maar hij ziet tevens in, dat hetgeen hij nog niet tenuitvoer heeft gebracht, nog niet bestaat. Maar wanneer zijn schilderij af is, heeft hij het èn in het verstand èn weet hij, dat hetgeen hij reeds ten uitvoer heeft gebracht, bestaat. Derhalve wordt ook de dwaas gedwongen toe te geven, dat althans in het verstand iets gevonden wordt, waarboven niets grooters gedacht kan worden; omdat hij, wanneer hij dit verneemt, het begrijpt; en al wat men begrijpt, is in het verstand. En voorzeker kan datgene, waarboven niets grooters gedacht kan worden, niet in het verstand alleen bestaan. Want indien het zelfs alleen in het verstand bestaat, kan het gedacht worden ook in werkelijkheid te bestaan: en dit nu is iets grooters. Indien dus datgene, waarboven niets grooters gedacht kan worden, alleen in het verstand bestaat, dan is juist dat, waarboven niets grooters gedacht kan worden, hetgeen waarboven wel iets grooters gedacht kan worden: maar dit is stellig onmogelijk. Dus er bestaat ongetwijfeld iets, waarboven niets grooters gedacht kan worden, zoowel in het verstand als in de werkelijkheid...”

„Ja, naar waarheid is dit wezen zoo (noodzakelijk), dat het niet gedacht kan worden niet te bestaan. Want men kan denken dat iets is, waarvan men niet kan denken dat het niet is; en dit is groter dan datgene, waarvan men kan denken dat het niet is. Indien men daarom van datgene, waarboven niets grooters kan gedacht worden, kan denken dat het niet bestaat, dan is datgene, waarboven niets grooters kan gedacht worden, niet datgene waarboven niets grooters kan gedacht worden: maar dat is ongerijmd. Dus waarlijk bestaat datgene, waarboven niets grooters kan gedacht worden, zoodat men niet kan denken dat het niet bestaat. En dit zijt Gij, Heer, onze God. Dus waarlijk bestaat Gij, zoodat men zelfs niet kan denken dat Gij niet bestaat, en terecht. Immers indien eenig

<sup>1</sup> CAPPUYNS O.S.B., Recherches de théol. anc. et méd., 1934, pp. 133 e.v. toonde aan, dat het bewijs van den H. ANSELMUS inderdaad een bewijs a simultaneo is, zooals wij het uiteengezet hebben.

verstand iets zou kunnen denken voortreffelijker dan Gij zijt, dan zou het schepsel uitgaan boven den Schepper, en over den Schepper oordeelen; maar dit is toch wel al te dwaas. En van al het andere dat bestaat, behalve van U alleen, kan men denken dat het niet bestaat. Gij dus alleen hebt onder alle wezens in den waarsten zin, en daarom in hoogsten zin des woords, het bestaan; want al het overige buiten U, heeft niet waarachtig het zijn, en heeft dus het zijn in mindere mate. Waarom zeide dan de onwijze in zijn hart: *Er is geen God?* (Psalm. XIII, 1.), terwijl het toch zoo duidelijk is voor de rede, dat Gij het meest volkomen zijn van allen hebt. Waarom anders, dan omdat hij dwaas en onwijs is?”...

„Maar zegt ge, stel eens dat iemand een eiland van den Oceaan, dat alle landen in vruchtbaarheid overtreft en dat verloren genoemd wordt wegens de moeilijkheid, of liever de onmogelijkheid het te vinden, omdat het niet bestaat, dat iemand nu zegt: men kan toch aan zijn werkelijk bestaan niet twifelen, aangezien men de beschrijving ervan gemakkelijk begrijpt. Ondanks deze tegenwerping spreek ik met volle overtuiging; want wanneer iemand voor mij iets kan ontdekken, hetzij in de werkelijkheid, hetzij in de gedachte bestaande, waarboven niets grooters gedacht kan worden, en waarop hij de gedachtengang van de door mij gegeven bewijsvoering kan toepassen, dan zal ik voor hem het verloren eiland ontdekken en hem in 't bezit ervan stellen, zoodat hij het nooit meer kan verliezen. Het is dus wel duidelijk dat hetgeen, waarboven niets grooters kan gedacht worden, niet kan gedacht worden niet te zijn, omdat aan dit wezen een bestaan toekomt krachtens een allerzekersten waarheidsgrond; anders zou het in 't geheel niet bestaan. Tenslotte als iemand beweert, dat hij kan denken dat dit wezen het zijn niet heeft, dan antwoord ik, dat hij, door dit te denken, ofwel iets denkt waarboven niets grooters gedacht kan worden, of niet denkt. Indien hij niet denkt, dan denkt hij ook niet, dat niet bestaat hetgeen hij niet denkt. Indien hij echter wel denkt, dan denkt hij zeker iets, waarvan niet gedacht kan worden dat het niet bestaat. Immers indien gedacht kon worden dat het niet bestond, dan kon men denken dat het een begin en een eind had; maar dit is onmogelijk. Wie derhalve dat (waarboven niets grooters gedacht kan worden) denkt, denkt iets waarvan men zelfs niet kan denken dat het niet bestaat; wie echter dit laatst denkt, denkt niet dat ditzelfde niet bestaat; want anders denkt hij iets, hetgeen niet gedacht kan worden. Derhalve kan men niet denken dat hetgeen, waarboven niets grooters gedacht kan worden, niet bestaat.” (Proslogium, P.L. 158, col. 227—228 en col. 252).

## ARTIKEL III.

Of het bestaan van God bewezen  
wordt uit het bestaan der beweging.

## § 1. Stand van het vraagstuk.

I. Verklaring van de probleemstelling. De eerste van de vijf wegen om het Godsbestaan te bewijzen, welke S. THOMAS in zijn *Summa Theologica* uiteenzet, wordt ontleend aan de verandering of de beweging in de wereld. De beweging nu, die wij in de eerste plaats met de zintuigen waarnemen, is de locale beweging, of de beweging in meest strikten zin; maar beweging wordt ook genomen in den zin van iederen overgang van potentie tot act<sup>1</sup> en in dezen ruimeren zin is in dit artikel van haar sprake.

Het subject der beweging of verandering, m.a.w. hetgeen bewogen of veranderd wordt, noemt men het *beweegbare* (mobile); indien nu het beweegbare door iets bewogen wordt, is hetgeen beweegt de *beweger* (motor). De beweger kan bewogen zijn of onbewogen, naar gelang hijzelf al of niet bewogen wordt. Wij moeten in het onderhavige artikel nagaan, of uit de beweging of verandering als zoodanig genomen het bestaan van God bewezen wordt, n.l. van het volmaakte en hoogste wezen, dat kent en bemint en dat het beginsel is van alles: immers dit is het gewone begrip van God, dat later in het deel, waarin wij over de natuur van God handelen, nader uitgewerkt moet worden.

II. De verschillende meeningen. A. Voordat wij de verschillende meeningen over het bewijs uit de beweging of verandering uiteen gaan zetten, willen wij melding maken van de filosofen, die in geheel dit vraagstuk doorlopend onze tegenstanders zijn, omdat zij het bestaan van God ontkennen. Dit zijn:

1<sup>e</sup> De *materialisten*: in de oudheid hielden DEMOCRITUS, EPICURUS en LUCRETIUS, dat er buiten hun atomen niets bestaat, en leerden het atheïsme. In den nieuwen tijd waren HOBBS, en verder LA METTRIE, D'HOLBACH en anderen aanhangers van het atheïstisch materialisme; in de negentiende eeuw waren hunne navolgers sommige „scientisten”,

<sup>1</sup> Vgl. *Cosmologie*, dl II, p. 51.

b.v. HAECKEL in Duitschland, BERTHELOT, LE DANTEC en CLEMEN-CEAU in Frankrijk, enz.

2<sup>e</sup> De *positivisten*. Auguste COMTE leert, dat in den positieven staat van de huidige menschheid de gedachten der menschen zelfs niet moeten uitgaan naar God<sup>1</sup>; vele positivisten hebben hem hierin gevolgd, b.v. REY, MAURRAS, enz.

Over de pantheïsten en de monistische idealisten zullen wij in een ander vraagstuk handelen, aangezien zij het bestaan van God in zekeren zin aannemen, maar in tegenspraak komen met de ware leer over de natuur van God.

B. Wat nu de verschillende meeningen over het bewijs uit de beweging of verandering betreft, ARISTOTELES heeft gebruik gemaakt van de beweging om het bestaan van een eersten onbewogen beweger aan te toonen; hierin wijkt hij, wat de zaak betreft, niet af van PLATO, die met dezelfde bewijsvoering komt tot een eersten beweger, die zichzelf beweegt, want de act van het volmaakte wezen kan beweging worden genoemd. „En aldus blijkt dat Aristoteles, wanneer hij leert dat al hetgeen bewogen wordt, wordt bewogen door iets anders, geen andere meening erop nahoudt dan Plato, die leerde dat er dingen zijn welke zichzelf bewegen, maar zich alleen anders uitdrukt<sup>2</sup>.” Weliswaar meenen sommigen, dat Aristoteles bij zijn bewijsvoering alleen van de *locale* beweging uitgaat en alleen met betrekking tot de locale beweging tot een onbewogen beweger komt, maar zoowel zijn beginselen als zijn conclusie grijpen dieper. In navolging van JAEGER<sup>3</sup> zijn sommigen van oordeel, dat ARISTOTELES tenslotte het bestaan van vijf en vijftig onbewogen bewegers aangenomen heeft, overeenkomstig het aantal hemelgloben<sup>4</sup>. Maar aannemelijker is de interpretatie van anderen, dat volgens den stagiriet boven deze in zeker opzicht onbewogen bewegers een onder alle opzichten onbewogen beweger of zuivere act staat. B.v. W. ROSS<sup>5</sup> zegt: „De verhouding van deze (hoogere wezens, of onbewogen bewegers die een tweeden rang innemen) tot den eersten beweger wordt weliswaar nergens aangegeven, maar als Aristoteles het ernstig bedoelt, zooals inderdaad het geval is, wanneer hij den eersten be-

<sup>1</sup> Cf. X. MOISANT, *Psychologie de l'incroyant*, p. 135 e.v.

<sup>2</sup> S. THOMAS, *In VII Phys.*, lect I<sup>a</sup> aan het eind.

<sup>3</sup> *Aristoteles*, Berlin, 1923.

<sup>4</sup> Cf. LAGRANGE O.P., *Rev. thom.*, 1926, p. 297-313.

<sup>5</sup> *Aristotle's Metaphysics*, t. I., p. CXXXV-CXXXVII.



weger beschrijft die alles beweegt en waarvan het heeal en de natuur afhankelijk zijn, en wanreer hij met klemmende redenen aantoot, dat er één is die het heeal leidt, dan moet hij gehouden hebben dat de hogere wezens door den eersten beweger bewogen worden. En omdat zij onstoffelijk zijn, wordt hier geen beweging in physischen zin bedoeld, maar in metaphorischen zin, de „beweging” n.l. van verlangen en liefde.” Wij verwijzen tevens naar de gedegen studie van A. Nolte<sup>1</sup>, die eenzelfde meening heeft verdedigd.

De H. AUGUSTINUS onderscheidt dikwijls de schepselen vanwege hun veranderlijkheid, van den Schepper wegens Zijn onveranderlijkheid. S. THOMAS toont zich een leerling van ARISTOTELES, maar gaf meer nauwkeurige en meer uitvoerige bewijsvoeringen, die daarna door de scholastici overgenomen zijn. SCOTUS echter, met wien ook anderen het eens zijn, hield dat het bewijs niet tot God zelf voert, maar alleen tot een onstoffelijken beweger. Dat het bestaan van God uit de beweging of verandering bewezen kan worden, ontkennen echter zoowel de oude Eleaten, PARMENIDES en ZENO<sup>2</sup>, die de realiteit der beweging geloochend hebben, als de bergsonianen<sup>3</sup>, die, omdat volgens hen alleen de beweging of verandering het wezen der dingen uitmaakt, ontkennen dat de beweging een verklaring van noode heeft; als tenslotte eveneens de idealisten, die een bepaalde identiteit van het bewogen en het onbewogen zijnde voorstaan, met te beweren dat de beweging in deze wereld of het worden zelf de eenige en absolute wezenheid der dingen is, zoodat een onder alle opzichten onbewogen wezen een tegenstrijdigheid inhoudt<sup>4</sup>.

### § 2. Oplossing van het vraagstuk.

**Stelling III.** UIT DE BEWEGING OF VERANDERING DER DINGEN IN DEZE WERELD WORDT HET BESTAAN BEWEZEN VAN EEN EERSTEN ONBEWOGEN BEWEGER, OF VAN EEN ZUIVEREN ACT, DIE GOD IS.

**Bewijs van het eerste deel:** uit het bestaan der beweging wordt bewezen, dat er een eerste onbewogen beweger is. In de eerste plaats willen wij acht geven op het bestaan der beweging of verandering

<sup>1</sup> A. NOLTE, *Het Godsbegrip bij Aristoteles*, Nijmegen-Utrecht, 1904., p. 140-147.

<sup>2</sup> *Algemeene inleiding*, dl I, p. 12.

<sup>3</sup> Cf. Ed. LE ROY: „Aangezien de dingen beweging zijn, behoeft men zich niet meer af te vragen, hoe ze deze ontvangen”. *Le Problème de Dieu*, p. 17-25.

<sup>4</sup> Cf. G. GENTILE, *Teoria generale dello Spirito come Atto puro*, 4<sup>e</sup> éd., Bari, 1920.

van de dingen in de wereld. Er bestaat n.l. 1<sup>e</sup> een locale beweging, zooals wij in het voorafgaande aangetoond hebben<sup>1</sup>; 2<sup>e</sup> een verandering van hoedanigheden, die toenemen of afnemen in intensiteit; 3<sup>e</sup> de verandering die plaats vindt bij de vegetatieve verrichtingen, b.v. bij de voeding, waarbij een levend wezen van den eenen toestand overgaat naar den anderen; 4<sup>e</sup> de zintuigelijke verrichtingen, zooals het zien, en die van het verstandsleven, zooals verstands- en wilsacten, die weliswaar niet zelf bewegingen zijn, maar die de term zijn van een proces, dat een reële verandering meebrengt, n.l. het verkrijgen eener volmaaktheid, die het vermogen eerst niet bezat, een proces, dat een reële overgang is van potentie naar act. De reële veranderingen van het geestesleven zijn duidelijk: „Het schiet te kort, het maakt vorderingen; het weet, het weet niet; het herinnert, het vergeet; nu eens wil het iets, dan weer wil het niet<sup>2</sup>.”

Welnu, uitgaande van die beweging of verandering kan men als volgt redeneeren: Al wat bewogen wordt, wordt bewogen door iets anders. Welnu, men kan niet voortgaan tot in het oneindige, zooals het geval zou zijn indien iedere beweger bewogen werd. Dus moet men een beweger aannemen, die niet bewogen wordt en waardoor de overige dingen bewogen worden, of een eersten onbewogen beweger.

*Bewijs van de maior.* I. Niets kan tegelijk onder hetzelfde opzicht in act zijn en in potentie. Maar al hetgeen bewogen wordt, is in zooverre het bewogen wordt in potentie, omdat de beweging de act is van hetgeen in aanleg bestaat in zooverre het in aanleg is. Maar al hetgeen beweegt is in act, want niets is werkzaam tenzij in zooverre het in act is. Dus niets is met betrekking tot dezelfde beweging de beweger en het bewogene. En derhalve beweegt niets zichzelf<sup>3</sup>.”

M.a.w. hetgeen bewogen wordt om een volmaaktheid te verkrijgen, heeft deze nog niet; indien het zichzelf zou bewegen, zou het zichzelf deze volmaaktheid geven; maar niemand geeft hetgeen hijzelf niet heeft; dus beweegt hij niet zichzelf. Indien hij echter niet door zichzelf bewogen wordt, wordt hij bewogen door een ander, op grond van het oorzakelijkheidsbeginsel.

**Tegenwerping I.** Levende wezens zijn die, welke zichzelf bewegen. Dus wordt niet elk wezen, dat beweegt, door een ander bewogen.

<sup>1</sup> *Cosmol.*, dl II, p. 52.

<sup>2</sup> S. AUGUSTINUS, *Enarr. in ps.* 41, n. 7.

<sup>3</sup> S. THOMAS, *Contra Gent.*, l. I, c. 13. *Tertio.*

**Antwoord.** *Ik onderscheid de antecedens:* levende wezens zijn die, welke zichzelf bewegen, in exclusieven zin (*sensu exclusivo*), omdat zij n.l. zichzelf eerst en totaal zouden bewegen, *ik ontken*; in verklarenden zin (*sensu assertivo*), omdat ze inderdaad zichzelf bewegen, hoewel niet wordt uitgesloten dat zij om zichzelf te bewegen, bewogen worden door een ander, *ik geef toe*. Op dezelfde wijze moet de gevolgtrekking onderscheiden worden.

Immers: „Wanneer iets gezegd wordt zichzelf te bewegen, wordt beweerd dat dezelfde de beweger en de bewogene is; zegt men echter dat iets bewogen wordt door een ander, dan wordt beweerd dat de beweger iets anders is dan hetgeen wordt bewogen. Maar het is duidelijk dat hetgeen een ander beweegt, omdat hij beweegt, nog niet is de eerste beweger; vandaar wordt niet uitgesloten dat hij door een ander bewogen wordt en hij eveneens van een ander heeft juist dat hij beweegt. Zoo ook, wanneer iets zichzelf beweegt, is het niet uitgesloten dat het door een ander bewogen wordt, van wien het juist verkrijgt dat het zichzelf beweegt<sup>1</sup>.”

Vervolgens, de levende wezens, die op eenigerlei wijze samengesteld zijn, kunnen zichzelf niet allereerst bewegen, d.w.z. onafhankelijk van de beweging van een ander. Want een geheel dat uit deelen bestaat, hangt zoowel in zijn beweging af van de beweging der deelen als in zijn bestaan van het bestaan der deelen; want wanneer een deel in rust is, kan men niet zeggen dat het geheel beweegt. Maar datgene, waarvan de beweging afhankelijk is van de beweging van iets anders, beweegt zichzelf niet als eerste beweger. Dus zooals het zijnde dat innerlijk samengesteld is, een uitwendige oorzaak voor deze samenstelling vordert, zoo vordert het samengestelde geheel, dat bewogen wordt, een uitwendigen beweger, en gaat van hem een beweging uit, dan vereenigen zich de bewegingen der deelen. En in een samengesteld levend wezen beweegt dan ook het eene deel het andere; en dit beweegt dus voordat het geheel beweegt, althans indien sprake is van prioriteit der oorzakelijkheid.

**Tegenwerping II**<sup>2</sup>. Het bewijs toont aan, dat iets niet tegelijk in potentie en in act kan zijn, als tenminste de passieve potentie bedoeld wordt. Maar als sprake is van actieve en virtueele potentie, is het niet noodzakelijk dat hetgeen bewogen wordt door een ander wordt bewogen: want hetgeen zichzelf virtueel kan bewegen, heeft om zichzelf te bewegen niet een ander nodig, want krachtens de veronderstelling kan het zichzelf bewegen. Dus is het niet in het algemeen waar, dat alles wat bewogen wordt, bewogen wordt door een ander<sup>3</sup>.

**Antwoord.** *Ik geef de maior toe. Ik onderscheid de minor:* als met actieve en virtueele potentie bedoeld wordt de zuivere act, is het niet noodzakelijk dat hetgeen bewogen wordt door een ander wordt bewogen, *ik ontken de veronderstelling*, want de zuivere act wordt niet bewogen; als sprake is van een actieve en virtueele potentie, die echter onderscheiden

is van den act, waarheen de beweging uitgaat, is het niet noodzakelijk dat hetgeen bewogen wordt, door een ander wordt bewogen, *ik ontken*. Daarom *ontken ik de conclusie en de gevolgelijkheid*. Immers een zoodanige potentie wordt vervolmaakt door den act welke zij ontvangt, d.i. door de beweging waardoor zij bewogen wordt; dus zoolang zij dien act niet heeft, is zij zonder meer in potentie, en wel in passieve potentie ten opzichte van dien act; wanneer zij dus zelf naar dien act uitgaat, beweegt zij zich onder invloed van een ander<sup>1</sup>.

**II. Door inductie.** Al hetgeen bewogen wordt is of een stoffelijke zelfstandigheid of is niet een stoffding. Indien het een stoffding is, wordt het bewogen of toevalligerwijs of uiteraard; en indien uiteraard, dan wordt het bewogen door geweld of krachtens de natuur; indien bewogen wordt krachtens de natuur, wordt het ofwel bewogen uit zichzelf, of niet uit zichzelf. Maar het is evident dat hetgeen toevalligerwijze of door geweld of van nature bewogen wordt, maar niet uit zichzelf (zooals een elastiek), bewogen wordt door een ander. Een lichaam nu, dat bewogen wordt krachtens zijn natuur en wel uit zichzelf, is een dier; maar een dier wordt bewogen door de ziel, die zelf weer toevalligerwijze bewogen wordt. — Indien echter hetgeen bewogen wordt geen stoffelijke zelfstandigheid is, wordt het bewogen door verstands- en wilsacten; maar het staat vast, dat het verstand door den wil bewogen wordt en wederkeerig de wil door het verstand. Dus zien we, dat al hetgeen bewogen wordt, bewogen wordt door iets anders<sup>2</sup>.

**Tegenwerping.** Op grond van het traagheidsbeginsel der moderne physica volhardt het bewogene, dat aan zichzelf is overgelaten, tot in 't onbepaalde in zijn beweging; dus wordt het niet door iets anders bewogen.

**Antwoord.** *Ik geef de antecedens toe. Ik onderscheid de conclusie:* dus wordt het niet bewogen door iets anders, ook niet bij den aanvang der beweging, *ik ontken de conclusie en de gevolgelijkheid*; wordt het niet door iets anders bewogen om in de beweging te volharden, *ik onderscheid andermaal:* heeft het geen nieuwe beweging van noode, *dit kan buiten beschouwing worden gelaten*; wordt het niet bewogen krachtens de beweging, die in den aanvang ontvangen is en die blijft krachtens den nu inwonenden drang of impetus, *ik ontken de conclusie en de gevolgelijkheid*.

Tot goed begrip van dit antwoord, worden hier de drie meeningen der tegenwoordige scholastici over de natuur der locale beweging in herinnering gebracht. Sommigen, b.v. GREDT, zijn van oordeel dat de hoedanigheid van den eerst ontvangen impetus (drang) kan tenietgaan of verminderen: vandaar dat de eenmaal begonnen beweging in eeuwigheid zal blijven

<sup>1</sup> S. THOMAS, *De malo*, a. 2, ad 4.

<sup>2</sup> Met SCOTUS, 1 d. 3, qu. 7, en 2 d., qu. 7, a. 2.

<sup>3</sup> Evenzoo DESCOQS, *Prael. theol. nat.*, t. I, p. 291, 308.

<sup>1</sup> Cf. SYLV. FERRAR., *In I Cont. Gent.*, cap. 13.

<sup>2</sup> Cf. S. THOMAS, *Cont. Gent.*, l. I, c. 13, *Secundo*.

voortduren, als niet van *buiten* af een beletsel wordt gesteld. Anderen, zooals P. HOENEN, vermoeden dat de beweging blijft voortduren vanwege de voortdurende actie en reactie van den aether. Weer anderen ten slotte, b.v. GARRIGOU-LAGRANGE, geven wel toe dat het traagheidsbeginsel geldt op het gebied der ervaring, maar ontkennen de absolute waarheid ervan; de impetus n.l., zoo zeggen zij, die in het bewogene ontvangen is, kan slechts een eindige kracht zijn en zou derhalve niet onbepaald kunnen voortduren<sup>1</sup>. De tweede of een daarmee overeenkomende meening, lijkt ons het meest aannemelijk. Want de eerste is te weinig aangepast aan de natuur der beweging, en de derde te weinig aan de ervaring.

*Bewijs van de minor: in de reeks van bewogen dingen, die door een ander bewogen worden, kunnen wij niet opklimmen tot in het oneindige.* Want veronderstelt men een reeks van bewogen dingen, waarin ieder hunner door het voorafgaande wordt bewogen, dan moet noodzakelijk een eerste beweger worden aangenomen: anders ontstaat de beweging niet en wordt geen enkel beweegbaar ding bewogen. De eerste beweger nu is daarom de eerste, omdat hij beweger is en zelf niet bewogen wordt. Dus of de reeks van bewegers, die door een ander bewogen worden, is niet eindeloos, of indien zij eindeloos is, is er buiten de reeks een beweger, waarvan de beweging der geheele reeks afhangt.

Men merke op, dat door dit bewijs niet absoluut de mogelijkheid van een eindeloze reeks van bewogen dingen wordt uitgesloten, maar dat, ook in de veronderstelling van een dergelijke reeks, in haar niet uiteindelijk de grondreden der beweging kan worden gezocht, doch buiten de reeks, in een eersten niet bewogen beweger, die het beginsel is der geheele beweging. In het bewijs wordt n.l. uitgesloten, dat de voldoende oorzaak der beweging in een oneindige reeks gevonden kan worden. „Voor de bewegende en de bewogen dingen, welke een samenhang vormen, d.w.z. wanneer het eene van het andere afhankelijk is in zijn beweging, geldt noodzakelijk: dat als de eerste beweger uitgeschakeld wordt of ophoudt te bewegen, geen der andere dingen nog beweegt of bewogen wordt; want de eerste is voor alle andere de oorzaak hunner beweging. Maar gesteld dat de in samenhang bewegende en bewogen dingen een oneindige reeks vormen, dan is er geen eerste beweger, maar alle zijn als bewegende tusschenschakels. Dus kan geen der andere

<sup>1</sup> „Dat de eenmaal aan een lichaam gegeven beweging onbepaald blijft voortduren, is een fictie, die misschien *gemakkelijk* is om bepaalde mathematische of mechanische verhoudingen in de astronomie voor te stellen, maar filosofisch is zij zeer aanvechtbaar.” *Dieu*, 5<sup>e</sup> ed., Paris, 1928, p. 254, note.

bewogen worden. En bijgevolg zal in de wereld geen enkel ding bewogen worden<sup>1</sup>.”...

**Tegenwerping.** Veronderstel dat de bewogen dingen in een cirkel geplaatst zijn: elk ding beweegt het andere en de beweging wordt kringgewijze meegedeeld, zoodat geen enkel der zich daarop bevindende dingen de eerste beweger is. Derhalve vordert niet iedere beweging een eersten beweger.

**Antwoord.** *Ik onderscheid de anteceden: bij een dergelijke cirkelvormige beweging, is er geen eerste beweger in den cirkel zelf, ik geef toe; is er geen eerste beweger buiten den cirkel, ik ontken; want anders zou elk bewogen ding tegelijk de oorzaak en niet de oorzaak van zijn beweging zijn in dezelfde orde van werkoorzakelijkheid. Daarom ontken ik de conclusie en de gevolgelijkheid.*

**Bewijs van het tweede deel: de eerste onbewogen beweger is de zuivere act, of God.** Dit deel heeft feitelijk slechts een korte toelichting noodig. Want de beweger is een act, omdat iets slechts handelt voor zoover het in act is; en de onbewogen beweger is alleen act, omdat hetgeen in potentie is, bewogen kan worden tot den act, waartoe het in potentie is. Dus is de onbewogen beweger de zuivere act. Men merke echter op, dat hij de zuivere act is in iedere orde; immers door onze bewijsvoering is het bestaan bewezen van een eersten beweger ten opzichte van welken aard van beweging ook. Hij is dus de zuivere act in de orde der verstandskennis, der wilsacten, der liefde, der vreugde, enz. Hij is dus degene, dien men God noemt.

Ed. LE ROY beweert echter, dat de eerste beweger verschilt van den heiligen God, den oorsprong der moreele orde. Maar hierop luidt het antwoord, dat wij weliswaar met het begrip van den eersten beweger niet uitdrukkelijk en afzonderlijk de heiligheid van God denken (tenzij wij bij ons betoog uitgaan van de beweging op het gebied der zedelijkheid), maar dat de heiligheid impliciet vervat is in het begrip van den eersten beweger en den zuiveren act, zoodat zij door de analyse alleen van dit begrip uitdrukkelijk kan begrepen worden.

**AANHALING. ARISTOTELES.** „Er bestaat dus iets, dat voortdurend in beweging wordt gebracht in een onophoudelijke beweging, en die beweging is de cirkelvormige. Dat is klaarblijkelijk niet alleen krachtens redeneering, maar ook in feite. Daaruit volgt dat de Eerste Hemel eeuwig

<sup>1</sup> S. THOMAS, *Cont. Gent.*, l. I, c. 13. *Tweede bewijs.*



moet zijn. Er is dus ook iets dat hem beweegt, en aangezien wat bewogen wordt en zelf beweegt een middenterm is (μέσον), moet er een laatste zijn die beweging geeft zonder zelf bewogen te worden, een eeuwig wezen, zuivere act en substantie.

't Is aldus dat het begeerlijke (τὸ ορεκτὸν τὸ) en het begrijpelijke (τὸ νοητόν) bewegen; zij bewegen zonder bewogen te worden. Het hoogste Begeerlijke is identiek met het hoogste Begrijpelijke. Inderdaad is het voorwerp der begeerte (ἐπιθυμητόν) het uiterlijk goed, en het eerste voorwerp van den redelijken wil (βουλητόν πρῶτον) het werkelijke Goed (τὸ ὄν καλόν). Wij begeeren een ding omdat het ons voorkomt goed te zijn, veeleer dan dat het ons voorkomt goed te zijn omdat wij het begeeren: de gedachte toch is het uitgangspunt. Welnu, het verstand wordt bewogen door het begrijpelijke, en de positieve reeks der schakels is begrijpelijk in zichzelf. In deze positieve reeks neemt de substantie de eerste plaats in, en in de orde der substanties diegene, die enkelvoudig is en in actie. (Het eene en het enkelvoudige zijn overigens niet identiek: het eene duidt een maat aan van iets, het enkelvoudige een bepaalden toestand van het ding zelf). Maar het in zich Goede en het in zich Begeerlijke hooren ook beiden thuis in dezelfde reeks, en wat de eerste plaats inneemt in die reeks, is altijd het betere of analoog aan het betere.

Dat de doelloorzaak bestaan onder de onbewegelijke wezens, wordt aangetoond als we onderscheid maken tusschen de verschillende beteekenissen die „doelloorzaak” heeft. De doelloorzaak is namelijk èn het wezen waarvoor ze doel is (τινὶ τὸ οὐ ἐνεκα) en ook het doel zelf (τινός); in deze laatste beteekenis kan het doel gevonden worden onder de onbewegelijke wezens, maar in de eerste beteekenis niet. In deze beteekenis genomen beweegt dus de doelloorzaak als voorwerp van de liefde (ἐρώμενον), en alle andere dingen bewegen mede omdat ze zelf bewogen zijn.

Nu is het wezen, dat bewogen wordt, ontvankelijk voor een anderen zijnstoestand dan het oorspronkelijk heeft. Als zijn act dus de eerste soort van de beweging van overdracht (φορὰ) is, dan kan dat wezen een anderen zijnstoestand krijgen, in zooverre het ontvankelijk is voor verandering, n.l. voor verandering van plaats, zelfs al blijft het, wat zijn substantie betreft, onveranderd. Maar daar er een beweging is, die zelf onbewegelijk is en in actu bestaat, kan dit wezen onmogelijk een anderen zijnstoestand krijgen dan zijn oorspronkelijke. Immers de overbrenging (verplaatsing) is de eerste der veranderingen en de eerste verplaatsing is de cirkelvormige; welnu, die cirkelvormige beweging wordt door den Eersten Beweger voortgebracht. De Eerste Beweger is dus een noodzakelijk wezen, en als zoodanig is hij het goede en aldus het uitgangspunt der beweging (ἐξ' ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν καὶ ἡ ἀνάγκη, καλῶς, καὶ οὕτως ἀρχή). Men weet dat „het noodzakelijke” de volgende beteekenissen heeft: er is een noodzakelijkheid die voortkomt uit dwang in zooverre als deze onze natuurlijke neiging geweld aandoet; dan de noodzakelijkheid die uitgaat van het Goede; en tenslotte is ook nog „noodzakelijk”, datgene, wat niet anders kan zijn dan het is, en slechts op één enkele wijze bestaat. Aldus is het grondbeginsel, waarmee de hemel en de natuur verbonden zijn. Zijn leven (διαγωγή) is de verwezenlijking der hoogste volmaaktheid, maar wij leven dat leven slechts korten tijd. Immers dit Principe heeft het volmaakste leven altijd (iets wat voor ons onmogelijk is), aangezien zijn genieten zijn levensact zelf is.

Juist omdat het acten zijn, zijn het waken, de gewaarwording, de gedachte, onze grootste genietingen; hopen en herinneren zijn slechts genietingen vanwege de hier genoemde verrichtingen. Nu is de uit zichzelf bestaande Gedachte de gedachte aan hetgeen in zich het beste is, en de opperste Gedachte is die aan het opperste Goed. (ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα). Het verstand denkt zichzelf door het denkbare zich toe te eigenen (κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ), want het wordt zelf denkbaar als het in contact treedt met zijn voorwerp en het denkt, zoodat er identiteit is tusschen het verstand en het denkbare, want het ontvangstcentrum van het denkbare en van de essentie is het verstand, en het verstand in actu is het bezitten van het denkbare. Het is dan ook zóó, dat eerder het bezit dan het vermogen het goddelijke element is dat het verstand schijnt te bevatten, en de act van het beschouwen (θεωρία) is de volmaakte en hoogste geneugte. Als God dus altijd de geneugte heeft, die wij slechts op sommige oogenblikken hebben, dan is dat reeds bewonderenswaardig; maar bovendien heeft Hij haar in veel hoogere mate, en dat is nog bewonderenswaardiger. Welnu, zóó bezit Hij haar. — Ook het leven behoort aan God, want de verstandsact is leven, en God is die act zelf: act in zichzelf bestaand, dat is Zijn volmaakte, eeuwige leven. Wij noemen God dan ook: Een, die eeuwig en volmaakt leeft (ἕξ ὄν ἀίδιον ἄριστον); het leven en de onafgebroken, eeuwige duur behooren dus aan God, want zij zijn de essentie zelf van God.” (*Metaphysique, trad. Tricot, Paris, 1933, tom. II, a. 7, p. 171—175.*)

#### ARTIKEL IV.

### Of het bestaan van God uit de opeenvolging der oorzaken en uit de toevalligheid der dingen bewezen wordt.

#### § 1. Stand van het vraagstuk.

I. De probleemstelling. Twee bewijzen, hoewel op zich verschillend, zullen wij in het onderhavige artikel tegelijk behandelen, omdat ze verwant zijn en niet zelden onder het algemeen opschrift van *cosmologisch bewijs* tezamen genomen worden. Het eerste gaat uit van de causaliteit der dingen, welke wij uit de ervaring kennen. De oorzaken echter, die wij hier op het oog hebben, zijn die welke samenhangend of aaneengeschakeld zijn. Men spreekt n.l. van samenhangende oorzaken, wanneer meerdere oorzaken zich verbinden om éézelfde effect voort te brengen: de eene is dan aan de andere ondergeschikt.

De oorzaken nu hangen onderling samen ofwel *toevallig*, of *uiteraard*. Zij zijn uiteraard samenhangend, wanneer alle de oorzaken, welke ieder hunner eigen is, noodzakelijk moeten uitoefenen

om het effect tot stand te brengen; b.v. als iemand een hamer beweegt, de hamer op den spijker slaat en de spijker in het hout dringt. Alsdan „is de bedoeling van de eerste oorzaak gericht op het laatste effect middels alle tusschen-oorzaken <sup>1</sup>,” en de oorzaken zijn verschillend van soort: want indien ze van dezelfde soort waren, zou één kunnen uitwerken hetgeen andere tot stand brengen, en zouden vele oorzaken niet noodzakelijk zijn. Men merke op dat hier sprake is van oorzaken, die hare oorzakelijkheid uitoefenen; wij handelen dus niet over oorzaken, die in den tijd elkaar opvolgen.

De oorzaken nu hangen slechts toevallig samen, wanneer niet alle de oorzakelijkheid, welke haar eigen is, moeten uitoefenen, opdat het effect tot stand kome: b.v. indien men een kaars aansteekt en vervolgens met deze weer een andere; de eerste aangestoken kaars is een niet-noodzakelijke oorzaak tot het effect, want men had direct de tweede kaars kunnen aansteken; alsdan vindt de samenhang der oorzaken niet uiteraard plaats, maar toevalligerwijze. Want men zegt, dat toevallig plaats grijpt hetgeen buiten de bedoeling van hem die handelt voorvalt; de bedoeling nu van dengene die in het onderhavige geval de overige oorzaken leidt, is (krachtens hare oorzakelijkheid) alleen gericht op het naaste effect, en het ligt buiten zijn bedoeling dat dit effect wederom de oorzaak zij van een ander effect <sup>2</sup>. Vandaar dat meerdere oorzaken, die toevallig samenhangen, van dezelfde soort kunnen zijn. In dit artikel echter wordt nagegaan of wij uit het bestaan van oorzaken, die uiteraard samenhangen, moeten besluiten tot het bestaan van een eerste Oorzaak, die God is.

Terwijl het onderzoek van de oorzaken betrekking heeft op de *activiteit* der dingen, bezinnen we ons op *het zijn* der dingen, als we hunne toevalligheid analyseeren. Want toevallig wordt het ding genoemd, dat bestaat, maar dat ook niet kan bestaan; het staat in tegenstelling met het noodzakelijk ding, dat zóó bestaat, dat het onmogelijk niet kan bestaan. Noodzakelijk is datgene, waarvan het niet-bestaan zonder meer en absoluut een tegenstrijdigheid is; weliswaar is het een tegenspraak, dat een toevallig ding niet is, terwijl het bestaat, omdat het niet tegelijk kan zijn en niet zijn; maar het sluit niet zonder meer een tegenstrijdigheid in, dat het niet bestaat. Wij moeten nu nagaan of wij uit de toevalligheid van de dingen rondom ons (welke in het kort kan aangetoond worden) besluiten moeten tot het bestaan van het noodzakelijke zijnde, dat God is.

<sup>1</sup> S. THOMAS, *In Lib. De Causis*, l. I<sup>a</sup>.

<sup>2</sup> S. THOMAS, *t.a.pl.*

De bedoeling der beide bewijsvoeringen, hetzij men uitgaat van den samenhang der oorzaken, hetzij van de toevalligheid, is te komen tot een eerste werkoorzaak van de dingen van het heelal. Het zijn twee aspecten van het cosmologisch bewijs.

**II. De verschillende meeningen.** Wij spreken niet over de atheïsten, die geen enkel bewijs voor het bestaan van God aanvaardden; over hen zullen we verderop handelen. Onder de overigen zijn, vooral vanaf den tijd van KANT, vele bedenkingen in het midden gebracht tegen de waarde van het cosmologisch bewijs. KANT verwierp het uitdrukkelijk in verband met zijn systeem. Want het cosmologisch bewijs steunt op het beginsel van de werkoorzakelijkheid; in het Kantianisme nu geldt dit beginsel wel op het terrein der zintuigelijke ervaring, maar heeft het niet de strekking om toepasselijk te zijn op een oorzaak buiten dit terrein. Bovendien beweert KANT, dat het cosmologisch bewijs in werkelijkheid niet verschilt van het zoowel door hem als door ons niet aanvaarde ontologisch bewijs. Na KANT vinden wij veelal zijn zienswijze terug bij de criticisten en de idealisten <sup>1</sup>.

Alle scholastici nemen de beide bewijzen over, maar niet alle stellen ze op dezelfde wijze voor. Want bij het bewijs uit de opeenvolging of uit de onderling samenhangende oorzaken, welke de tweede bewijsvoering is van S. THOMAS, gaan sommige van iedere werkoorzakelijkheid uit (b.v. JOHANNES A S. THOMA, GARRIGOU-LAGRANGE, enz.); andere betrekken in hunne beschouwing alleen de werkdadige oorzakelijkheid der substanties: aldus b.v. DESCOQS <sup>2</sup>. Vele verschillen worden aangetroffen in den opbouw der redeneering, welke van de toevalligheid der dingen uitgaat, en de derde bewijsvoering is van S. THOMAS; hiervan kan echter beter rekenschap gegeven worden bij de bewijzen zelf.

<sup>1</sup> B.v. BRUNSCHVICG: „Het cosmologische argument is een reeds lang gesignaleerd paralogisme: dat er causaliteit bestaat *in de wereld*, bewijst volstrekt niet dat er causaliteit is *van de wereld*. Integendeel, dezelfde denksetten, die het vaststellen wettigen van betrekkingen, die het stramien vormen van het ons bekende heelal, sluiten de vermetelheid uit om de formule van een abstract beginsel toe te passen op dingen buiten deze wereld, zoodat het absolute wezen, dat aan de kenbare realiteit transcendent is, aangenomen zou mogen worden.” *Religion et Philosophie*, Rev. de Mét. et de Mor., Janvier 1935, p. 8. Cf. G. GENTILE, *Teoria generale dello Spirito come atto puro*, 4<sup>a</sup> ed., Bari, 1924, cap. XI.

<sup>2</sup> *Prael. theod. nat.*, t. I, p. 312.

## § 2. Oplossing van het vraagstuk.

**Stelling IV.** HET BESTAAN VAN GOD WORDT ONWEERLEGBAAR BEWEZEN ZOOWEL UIT HET BESTAAN DER ONDERLING SAMENHANGENDE AANEENSCHAKELING OF ORDENING DER OORZAKEN, ALS UIT DE TOEVALLIGHEID DER BESTAANDE DINGEN.

**Bewijs van het eerste deel:** *Het bestaan van God wordt bewezen uit de onderling samenhangende oorzaken.* Wij geven eerst een tekst van S. THOMAS: „Het is immers een feit, dat in de stoffelijke wereld de werkoorzaken onderling samenhangen. Men vindt echter nergens een wezen, en het is ook onmogelijk er een te vinden, dat de werkoorzaak van zichzelf zou zijn: want dan zou het aan zichzelf moeten voorafgaan, en dit is uitgesloten. Het is echter ook niet mogelijk om in de reeks der werkoorzaken tot in het oneindige op te klimmen, daar in iedere reeks van werkoorzaken, die onderling verband houden, een eerst gegeven wezen de oorzaak is van de tusschen-oorzaken, en de tusschen-oorzaken de oorzaak zijn van het laatste effect, hetzij er slechts één ofwel meerdere tusschen-oorzaken zijn. Neemt men echter de oorzaak weg, dan neemt men ook het effect weg. Dus, is onder de werkoorzaken niet een eerste wezen gegeven, dan is er geen eerste werkoorzaak; en bijgevolg is er noch het laatste effect noch de tusschen-oorzaak: en dit is duidelijk in strijd met de waarheid. Wij moeten dus een eerste werkoorzaak aannemen, die door allen God genoemd wordt <sup>1</sup>.” Dit is inderdaad duidelijk en kan aldus strikt in vorm worden voorgesteld: Waar meerdere oorzaken uiteraard onderling samenhangen, moet noodzakelijk een eerste niet veroorzaakte oorzaak gegeven zijn; maar in de wereld zijn meerdere oorzaken, die uiteraard onderling samenhangen; dus moet er een eerste niet veroorzaakte oorzaak aangenomen worden.

*De minor is duidelijk*, want als wij den zijnsgrond van een effect nagaan, b.v. van de pit van de druif aan den wijnstok, bevinden wij dat het van vele oorzaken afhankelijk is, die ook zelf weer van andere oorzaken afhangen. De *maior* wordt echter *bewezen*. Bij een reeks van samenhangende oorzaken brengt de latere oorzaak haar effect slechts voort in afhankelijkheid van de werking van de eerste, zoodat, indien deze niet eerst zou handelen, ook de latere hare werking

<sup>1</sup> Ia, qu. 2, a. 3.

niet zou uitoefenen en haar effect niet zou intreden. Maar dit eischt een eerste oorzaak, waaruit de latere oorzaken de kracht ontvangen om ze te veroorzaken; want denken we de eerste oorzaak weg, dan is er in 't geheel geen oorzaak, vanwaar de handeling een begin neemt, dus is er geen tusschen-oorzaak en geen effect. De eerste oorzaak nu kan niet veroorzaakt zijn door een andere, anders zou zij de eerste niet zijn; ook kan zij niet veroorzaakt zijn door zichzelf, anders zou zij vóór zichzelf bestaan. Dus is een reeks samenhangende oorzaken gegeven, dan moet men noodzakelijk besluiten tot een eerste niet veroorzaakte oorzaak. De oorzaak nu, die zichzelf voldoende en het beginsel van alle effecten is, noemen wij God <sup>1</sup>.

**Tegenwerping I.** De noodzakelijkheid van een eerste oorzaak is niet duidelijk. Het volstaat immers, dat wij tot in het oneindige den grond van een effect kunnen zoeken in de voorafgaande oorzaak. Welnu, dit is mogelijk, temeer daar de mogelijkheid van een eeuwige wereld niet uitgesloten is. Dus kunnen er effecten zijn zonder eerste oorzaak.

**Antwoord.** *Ik ontken de stelling en het daaraan toegevoegde bewijs, ik onderscheid de maior:* het zoeken van de voorafgaande oorzaak tot in het oneindige volstaat om tot den laatsten grond van het effect te komen, *ik ontken;* om tot den naasten grond ervan te komen, *ik onderscheid andermaal*, als men de eerste oorzaak veronderstelt, die de tusschen-oorzaken als zoodanig voortbrengt, *ik geef toe;* anders, *ik ontken.* *Ik onderscheid de minor op tegenovergestelde wijze.* Wij kunnen tot in het oneindige zoeken naar den laatsten grond van een effect, *ik ontken;* naar de naaste gronden, *ik onderscheid andermaal*, indien de eerste oorzaak verondersteld wordt, *ik geef toe;* anders, *ik ontken.*

Immers het bewijs gaat niet hiervan uit, dat iedere terugkeer tot in het oneindige onmogelijk is, evenmin van de ontkenning, dat de wereld eeuwig is; maar van de noodzakelijkheid, dat er een laatste of voldoende oorzaak van een bepaald aanwezig effect hic et nunc moet wezen. Vandaar, al zou de reeks van oorzaken, die uiteraard samenhangen, in het oneindige opklimmen, toch zou hierin geen voldoende grond voor het effect gelegen zijn: want de reeks zelf zou niet bestaan, indien de eerste oorzaak niet bestond. Vandaar, wanneer de eeuwigheid der wereld verondersteld wordt, wordt de noodzakelijkheid van de eerste oorzaak niet weggenomen, maar wordt eerder dringender. Bij oorzaken, die toevallig samenhangen,

<sup>1</sup> Zeer juist zegt P. SERTILLANGES O.P., *Les sources de la croyance en Dieu*, Paris, 1913, p. 70: „Of de wereld nu eeuwig is of niet, wij ontmoeten er gevolgen die afhangen van bepaalde oorzaken die — zelf bij het uitoefenen van haar causale werking weer afhankelijk — het optreden veronderstellen van een nieuwe oorzaak, waaraan zij den invloed, die van hun uitgaat, ontleenen... En daar we, om de aangehaalde reden, niet aldus tot in het oneindige kunnen opklimmen in de reeks van *actueel van elkaar afhange*nde oorzaken, moeten we komen tot een eerste oorzaak, die God is.”



is geen laatste grond van de effecten aan te wijzen; bij uiteraard samenhangende oorzaken echter kan men niet tot in het oneindige voortgaan...

**Tegenwerping II.** Het bewijs steunt op het causaliteitsbeginsel. Maar men doet de kennis van het causaliteitsbeginsel op door bepaalde effecten na te gaan, niet door het heelal in onze beschouwing te betrekken. Dus geeft het bewijs aan het causaliteitsbeginsel een strekking, welke verder gaat dan het domein waarvoor het alleen geldt.

**Antwoord.** *Ik geef de maior toe. Ik onderscheid de minor:* de kennis van het causaliteitsbeginsel doet men op uit bepaalde effecten, en is niet algemeen en strekt zich evenmin uit tot ieder effect, *ik ontken*; en is algemeen en strekt zich uit tot ieder effect, *ik geef toe*. Derhalve kan men steunend op dit beginsel de oorzaak van het heelal buiten het heelal vinden, indien daarin zelf de eerste oorzaak niet kan gevonden worden, maar alleen de effecten ervan <sup>1</sup>.

**Bewijs van het tweede deel:** *Het bestaan van God wordt be-  
wezen uit de toevalligheid der bestaande wezens.* Wij weten dat vele bestaande wezens in dien zin kunnen niet bestaan, dat zij ophouden te bestaan. Het is echter onmogelijk, dat alle wezens aldus vergankelijk zijn; want dan zouden zij reeds geen bestaan hebben gehad. Maar indien er eenmaal niets geweest zou zijn, zou er niets in eeuwigheid zijn. Het is derhalve noodzakelijk, dat er onvergankelijke wezens zijn, die n.l. het zijn op zoodanige wijze bezitten, dat ze het niet kunnen verliezen en noodzakelijk zijn. Welnu, deze wezens hebben òf uit zichzelf, d.w.z. krachtens de eigen wezenheid, deze zijns-noodzakelijkheid, òf zij hebben deze van een ander. Indien zij ze uit zichzelf hebben, is er dus een absoluut noodzakelijk zijnde; indien zij haar hebben van een ander, kan men niet voortgaan tot in het oneindige: want indien een eerste noodzakelijk zijnde niet gegeven is, ontvangen de overige dingen van geen enkel wezen hun noodzakelijkheid en is er derhalve geen enkel ding noodzakelijk. Men moet dus besluiten tot een wezen, dat de zijns-noodzakelijkheid uit zichzelf heeft. Er is dus een volstrekt noodzakelijk zijnde, krachtens zijn eigen wezenheid, en dat zijnde noemen wij God <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cf. *Inleiding tot de Metaph.*, dl I, p. 409; boven, *Metaphys.*, p. 50, e.v.

<sup>2</sup> S. THOMAS geeft deze uiteenzetting in de *Summa*, I<sup>a</sup>, qu. 2, a. 3. — Sommigen echter, die den tekst van den Engelachtigen Leeraar anders verstaan, zien niet in waarom het betoog dwingend is en zoeken naar andere bewijsvormen, die van de toevalligheid uitgaan: Zie o.a. GENY S.J., *Revue de Philosophie*, 1924, p. 578 e.v.; DESCOQS S.J., *Praelect. theod.*, t. I, p. 251; CHAMBAT O.S.B., *Revue thomiste*, 1927, p. 334 e.v.: de tegenwerpingen van deze auteurs zullen wij hieronder oplossen.

Zooals blijkt zijn de wezenlijke elementen van het bewijs deze:

1<sup>e</sup> er moet een noodzakelijk zijnde bestaan;

2<sup>e</sup> hetgeen noodzakelijk is, heeft zijn noodzakelijkheid òf uit zichzelf òf van een ander;

3<sup>e</sup> men kan niet een oneindige reeks aannemen van wezens, die hunne noodzakelijkheid hebben van een ander;

4<sup>e</sup> dus is er een noodzakelijk zijnde, dat uit zichzelf de zijns-noodzakelijkheid heeft.

Het bewijs, waarvan S. THOMAS zegt, dat het genomen is uit het mogelijke en dat het noodzakelijke wordt genoemd, kan ook het bewijs uit de toevalligheid genoemd worden, omdat de naam van het toevallige zoowel toekomt aan de wezens, die in 't geheel geen noodzakelijkheid hebben, als aan die, welke hun noodzakelijkheid ontvangen van een ander.

**Opmerking.** — Men kan ook op een andere wijze aantonen, dat niet alle dingen vergankelijk zijn. Want al „hetgeen een mogelijk zijn is, heeft een oorzaak; want wanneer het uit zichzelf onverschillig staat tot beide, n.l. tot zijn en niet zijn, moet, als het 't zijn heeft, een oorzaak hiervoor aan te wijzen zijn. Maar men kan bij de oorzaken niet teruggaan tot in het oneindige... Dus moet men een wezen aannemen, dat het noodzakelijk zijn is <sup>1</sup>.”

Door dit bewijs wordt aangetoond dat er een volstrekt noodzakelijk wezen is, dat bestaat krachtens zijn wezenheid, en dat de zijns oorzaak is van de overige dingen. Het is reeds voldoende duidelijk, dat aan dit wezen de naam van God toekomt. Maar verderop zal nog uitdrukkelijk aangetoond worden, door analyse alleen, dat uit Gods volstreekte noodzakelijkheid alle goddelijke eigenschappen afgeleid worden; zoodat zonder eenigen twijfel dit bewijs (het derde van S. THOMAS) tot Hem, die waarlijk God is, besluit.

**Tegenwerping I.** In het bewijs wordt beweerd, dat indien alle dingen vergankelijk waren, ze ook reeds zouden opgehouden hebben te bestaan. Maar hetgeen uiteraard vergankelijk is, kan toevallig in stand blijven. Dus heeft het bewijs geen kracht <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> S. THOMAS, *Cont. Gent.*, l. I, c. 15.

<sup>2</sup> B.v. GENY, DESCOQS, t.a.pl.

**Antwoord.** *Ik geef de maior toe, ik onderscheid de minor:* de vergankelijke dingen kunnen bestaan blijven krachtens een oorzaak, die de vergankelijke natuur in hen te boven komt en ze aldus feitelijk omvormt tot onvergankelijke wezens, *ik geef toe; ze kunnen zonder een zoodanige oorzaak bestaan blijven, ik ontken.* Immers „het is onmogelijk dat hetgeen vergankelijk is, in sommige gevallen ophoudt te bestaan, omdat wanneer het in sommige gevallen bestaan blijft, het niet kan ophouden te bestaan en aldus onvergankelijk zal zijn <sup>1</sup>.” „Indien inderdaad alles in de wereld vergankelijk is, is ieder wezen vergankelijk *in zijn geheel*; het heeft geen zin om te veronderstellen dat het, wanneer het sterft, de materie in leven laat, opdat zij onder een anderen vorm een nieuw leven zou beginnen: want een materie is juist een dier blijvende dingen van waaruit S. THOMAS nader het Godsbegrip wil afleiden <sup>2</sup>.”

B.v. ieder mensch sterft, tenzij een wonder geschiedt. Zegt men nu dat de individuen weliswaar tenietgaan, maar dat de soort blijft bestaan, dan luidt het antwoord, dat de soort in dit geval behoort tot de onvergankelijke wezens, waarvan verder in het bewijs sprake is <sup>3</sup>. Men merke op, dat het bewijs ook zou opgaan, indien geen enkel wezen vergankelijk zou zijn; maar het is niet overtollig de aandacht erop te vestigen, dat onmogelijk alle dingen vergankelijk kunnen zijn.

**Tegenwerping II.** (met KANT). Weliswaar kan toegegeven worden, dat het menselijk verstand van nature uit welk bestaand ding ook tot het bestaan van een noodzakelijk wezen kan besluiten <sup>4</sup>.

Maar hieruit volgt alleen dat gegeven is de wet onzer rede, die naar eenheid zoekt, maar niet het bestaan van een noodzakelijk wezen onafhankelijk van de rede. Dus door uit te gaan van de toevalligheid wordt het bestaan van God niet aangetoond.

**Antwoord.** *Ik ontken de stelling*, n.l. dat door de bewijsvoering, die uitgaat van de toevalligheid, het bestaan van een noodzakelijk wezen, dat onafhankelijk van het verstand het zijn heeft, niet wordt aangetoond. Want hetgeen waartoe de rede van nature besluit, moet noodzakelijk waar zijn, willen wij niet tot het scepticisme vervallen. Maar dit nu hebben wij vroeger tegenover Kant bewezen.

**Handhaving van de tegenwerping** (met KANT). In het voorafgaande is het ontologisch bewijs afgewezen. Welnu, het bewijs uit de

<sup>1</sup> S. THOMAS, *In I De caelo et mundo*, lect. 29.

<sup>2</sup> SERTILLANGES O.P., *Rev. de Phil.*, 1925, p. 32.

<sup>3</sup> P. CHAMBAT, t.a.pl., is van meening dat S. THOMAS vanuit het volgende beginsel betoogt: hetgeen vergankelijk is, heeft eens niet bestaan, maar is begonnen te zijn; de tekst echter laat ook deze verklaring niet toe, en evenmin is zij in overeenstemming met de leer van den H. Leeraar, waarin verondersteld wordt, dat de schepping van eeuwigheid geen tegenstrijdigheid inhoudt.

<sup>4</sup> „Er is iets zeer opmerkenswaardigs, n.l. indien men veronderstelt dat iets bestaat, kan men niet ontkomen aan de conclusie, dat er een noodzakelijk wezen moet zijn.” KANT, *Kritik der Reinen Vernunft*, l. 2, c. 3, s. 5.

toevalligheid wordt tot het ontologisch bewijs herleid. Dus is het niet geldig. *Bewijs van de minor.* In het ontologisch bewijs wordt beweerd, dat het volmaakte zijnde noodzakelijk is (d.w.z. het volmaakte zijnde bestaat); in het bewijs nu uit de toevalligheid concludeert men, dat het noodzakelijk zijnde volmaakt is (d.w.z. het noodzakelijke zijnde is God). Maar deze stelling is de omzetting van de vorige. Dus heeft zij evenmin waarde als de vorige.

**Antwoord.** *Ik ontken de minor*, en van het bewijs, dat toegevoegd is, *onderscheid ik de antecedens:* in het ontologisch bewijs wordt gezegd, dat het volmaakte zijnde noodzakelijk bestaat; in dien zin dat het alleen een noodzakelijk bestaan heeft in de werkelijkheid, *ik geef toe*; in dien zin dat het alleen een noodzakelijk bestaan heeft in de gedachte, d.w.z. dat de noodzakelijkheid van het bestaan alleen tot den objectieven inhoud behoort van het begrip van een volmaakt wezen, *ik ontken*; en op gelijke wijze wordt in het bewijs uit de toevalligheid geconcludeerd: het noodzakelijke wezen is volmaakt, in dien zin dat zijn begrip noodzakelijk het bestaan insluit, *ik geef toe*; in dien zin dat het noodzakelijk in de realiteit bestaat, *ik onderscheid opnieuw*, nadat de noodzakelijkheid van het reëel bestaan bewezen is, *ik geef toe*; onafhankelijk hiervan, *ik ontken*. Dus is er een diepgaand verschil tusschen het bewijs uit de toevalligheid en het ontologische bewijs. Om hetzelfde op andere wijze te zeggen, de stelling: *het volmaakte zijnde is noodzakelijk*, is waar, mits het praedicaat op dezelfde wijze wordt verstaan als het subject: met betrekking tot het reële bestaan, indien het subject bestaat; met betrekking tot het gedachte bestaan, als het subject gedacht wordt, terwijl zijn bestaan niet bewezen is. Vandaar dat de omgekeerde stelling: *het noodzakelijke is volmaakt*, waar is onder dezelfde voorwaarde, n.l. dat het praedicaat kan gezegd worden van het subject als gedacht, indien men omtrent zijn bestaan onkundig is; het kan gezegd worden van het subject als reëel subject, indien zijn bestaan reeds is bewezen. Maar aangezien wij in het bewijs uit de toevalligheid zeggen: het noodzakelijk wezen is God die in zichzelf bestaat, hebben wij reeds bewezen dat het noodzakelijke zijnde inderdaad in zichzelf bestaat. De fout van het ontologisch bewijs is dus op geenerlei wijze te vinden in het bewijs uit de toevalligheid.

**Tweede handhaving van de tegenwerping.** Evenals bewezen wordt dat het noodzakelijke zijnde bestaat, zoo wordt ook bewezen dat het noodzakelijke zijnde niet bestaat (vierde antinomie van Kant, vgl. boven p. 50). Immers het noodzakelijke zijnde, dat buiten de contingente wereld bestaat, zou een relatie moeten hebben met de wereld. Maar hetgeen een relatie met de contingente wereld heeft, is contingent. Dus zou het noodzakelijke zijnde contingent moeten zijn, hetgeen onmogelijk is.

**Antwoord.** *Ik ontken de stelling.* Wat het bewijs betreft, *onderscheid ik de maior.* Tusschen het noodzakelijke zijnde en de wereld moet een reële relatie bestaan van den kant van de wereld, *ik geef toe*; de relatie is reëel in het noodzakelijke wezen, *ik ontken*. Ik onderscheid de minor op tegenovergestelde wijze.

**Tegenwerping III** (van ED. LE ROY). De bewijzen uit de toevalligheid willen tot het bestaan van een noodzakelijk zijnde besluiten, dat van de contingente dingen onderscheiden is. Maar iets, dat tot de contingente dingen behoort, zou noodzakelijk kunnen zijn, b.v. de orde van hun opeenvolging, of hun ontstaan. Derhalve is niet bewezen hetgeen bedoeld werd.

**Antwoord.** *Ik onderscheid de maior.* Men wil komen tot een volstrekt noodzakelijk zijnde, *ik geef toe*; tot een onder een bepaald opzicht noodzakelijk zijnde, *ik ontken*. *Ik onderscheid de minor op tegenovergestelde wijze*: een onder een bepaald opzicht noodzakelijk zijnde kan behooren tot de contingente dingen, *ik geef toe*; een volstrekt noodzakelijk zijnde kan behooren tot de contingente dingen, *ik ontken*. Verondersteld immers dat er geen geordende dingen bestaan, dan bestaat ook hun orde niet.

**Tegenwerping IV.** De conclusie mag niet verder gaan dan de antecedens. Welnu, in het bewijs wordt in de conclusie tot het bestaan van een noodzakelijk zijnde besloten, terwijl de antecedens spreekt van de contingente dingen. Dus gaat het bewijs niet op.

**Antwoord.** *Ik onderscheid de maior.* De conclusie mag niet verder gaan dan de antecedens, genomen in haar volledige beteekenis en formeel, *ik geef toe*; dan de antecedens, gedeeltelijk en materieel genomen, *ik ontken*. *Ik onderscheid de minor op tegenovergestelde wijze.* In het bewijs spreekt de antecedens, gedeeltelijk of materieel genomen, over de contingente dingen, *ik geef toe*; spreekt de antecedens, genomen in haar volledige beteekenis en formeel, over de contingente dingen, *ik ontken*.

Want de antecedens, genomen in haar volledige beteekenis en formeel, sluit de beginselen der rede in, die een evenredige oorzaak van het contingente zijnde eischen. In de conclusie nu is alleen maar sprake van de evenredige oorzaak van het contingente zijnde, en deze oorzaak is het noodzakelijke zijnde.

**AANHALING.** SERTILLANGES O. P. „Zoo bereikt men God, niet door in den loop der tijden terug te gaan tot aan den eersten dag der wereld; maar door ieder der oorzaken te ondervragen, die zich alle doen gelden bij de tot standkoming van een bepaald effect, te beginnen met de naaste oorzaak tot aan de eerste bron van alle causaliteit. Laten we — desgewenscht — een voorbeeld nemen. Hier hebt ge een dier. Wat is de oorzaak van het bestaan van dit dier? Zo gesteld zou de vraag een dubbele beteekenis kunnen hebben. De bedoeling is ofwel om het tot-'t-zijn-komen van het dier ofwel om zijn tegenwoordig bestaan, zijn voortbestaan te verklaren. We nemen aan, dat we over dit laatste onze meening moeten geven. Waaraan zullen we nu dit gevolg — het voortbestaan van het dier — toeschrijven? We zullen het toeschrijven aan zijn samenstelling, aan het eigene en standvastige evenwicht der substanties waaruit het opgebouwd is, onder de leiding van den levenden vorm: de ziel. Dat is inder-

daad de *naaste* oorzaak van het feit, dat zich voordoet; maar bij nader toezien merkt ge al spoedig, dat deze oorzaak een gevolg is; want het evenwicht der substanties waaruit het dier is samengesteld en het ingewikkelde spel van zijn leven hangen af van een menigte van voorwaarden. Neem b.v. de normale luchtdruk weg en uw dier lost zich oogenblikkelijk in damp op. Neem de hitte weg: 't leeft geen seconde; neem de chemische werking weg van de lucht die het inademt of van het voedsel dat het opneemt, en aanstonds sterft het; zoodat dit leven dat op 't eerste gezicht onafhankelijk lijkt, integendeel, *in werkelijkheid, op ieder oogeblik*, afhangt van talloze invloeden die wij volstrekt niet alle kennen. En wat waar is van zijn werkelijk bestaan, geldt voor elk van zijn handelingen, van zijn zijnsaanvang, van zijn geboorte, waaraan naar waarheid heel het heelal heeft meegewerkt. „De zon en de mensch verwekken den mensch”, zeiden de oude wijsgeeren. Alle kosmische invloeden van het heelal zijn vereischt voor den levensaanvang van een doodgewoon vliegje. En neem nu eens, één voor één, al die invloeden afzonderlijk, dan zult ge ontdekken dat deze (levensaanvang) zelf het resultaat is van een reeks van samenhangende oorzaken, bekend of onbekend, maar wier bestaan zeker is, en die reeks stelt u de mogelijkheid ter hand om van schakel tot schakel terug te gaan, niet in het verleden, neen!, maar in 't heden zelf, tot aan een eerste bron van alle activiteit, zonder welke noch het dier waarover we spreken, noch zijn levensverrichtingen, noch ook maar één der oorzaken die deze mogelijk maken, zou kunnen bestaan.

Men ziet: de vraag van den oorsprong der wereld speelt geen rol bij dezen opbouw van het bewijs. Om het Godsbestaan aan te toonen, verhalen wij niet de geschiedenis van het verleden, maar leggen vast wat het heden ons heeft te zeggen; wij roepen Hem niet op als een speler, die het schouwtooneel der wereld moet openen, maar wij zoeken naar Hem als naar den laatsten schakel waaraan, in dit uur, de wereld hangt; als naar het eerste Wezen, de eerste Werkzaamheid, waaruit op welk uur (der wereldgeschiedenis) ook, alle zijn en alle werkzaamheid voortkomt. En als men mij dus komt zeggen: „De wereld heeft altijd bestaan”, dan zou ik daaruit eenvoudigweg de gevolgtrekking maken: God heeft altijd het zijn aan de wereld gegeven.” (*Les sources de la croyance en Dieu*, Paris, 1913, p. 70—71).

*Ex discussione habita in quodam coetu philosophico.* (Uit de gedachtenwisseling in een wijsgeerige vereeniging gehouden). — M. L. BRUNSCHVICG. „Men vergeve mij ook dat ik totaal geen waarde hecht aan een distinctie, die toch een groote rol heeft gespeeld in de geschiedenis der godgeleerdheid en die in de middeleeuwen gediend heeft om bepaalde groepen van commentators van Aristoteles, arabische en andere, te onderscheiden: of God uw „schepper” is of alleen maar „ordenaar” (en in mijn opvatting beteekende „fabricator” onverschillig het eene of het andere), het cosmologische argument ten gunste van een dezer beide stellingen aangehaald is in elk geval een duidelijk paralogisme, voortkomend uit een geestesstructuur die tegenwoordig veranderd is.”

M. E. GILSON. „Wat mij als de kern van het vraagstuk voorkomt, lijkt den heer BRUNSCHVICG een bijkomstigheid zonder eenig belang. Of God een verwerker is of een schepper van de een of andere grondstof,



is voor hem van geen interesse. Of die God een uitgangspunt is in het verleden of een voldoende bestaansgrond in het heden, dat is voor hem immer maar weer dezelfde door de verbeelding opgeroepen spookge-daante, die — naar het hem voorkomt — zich tusschen ons en de waarheid schuift. Daartegenover kan ik — als ik de zaken van mijn standpunt bekijk — niet nalaten te denken, dat de heer Brunschvicg de betekenis der gestelde vraag zich niet duidelijk voor oogen stelt, wat zijn verbazing verklaart, als hij mij zooveel waarde ziet hechten aan hetgeen voor hem waardeloos is. Dat verklaart ook het paralogisme dat hij mij in de schoenen schuift; men moet nu eenmaal wel iets zetten in de plaats van een gedachte, die men bestrijdt zonder ze te vatten.

Ik heb herhaaldelijk gezegd, dat de cosmologische Godsbewijzen Hem uiteindelijk stellen als voldoende bestaansgrond van het zijn. De heer Brunschvicg verwondert er zich over dat ik me aanvankelijk kan verbeelden, dat elk wezen een ander wezen als voldoende bestaansgrond heeft, en dat ik dan vervolgens ga gelooven, dat ik door die voorstelling der verbeelding ook 't bestaan van dit (tweede) wezen zou aangetoond hebben. Nog eens: hij zet een metafysisch vraagstuk om in termen der verbeelding om dan naar hartelust de metaphysica voor een werk der verbeelding uit te maken. Dat is vechten tegen windmolens. Het metaphysieke vraagstuk van een oorzaak van het heelal komt voort uit een poging om vast te leggen op welke voorwaarden het gegebene geheel en al verklaarbaar zou zijn. De kwestie zóó stellen vooronderstelt niets, zelfs niet, dat het heelal een oorzaak heeft: de bespreking der vraag pas brengt ons op de gedachte dat 't heelal er een heeft; des te zekerder blijkt dat de verbeelding zich hier niet doet gelden en geen enkele rol speelt; integendeel: 't streven der op den voorground tredende vertegenwoordigers der klassieke metaphysica was er altijd op gericht om haar uit te schakelen. Bevat de werkelijkheid, zooals zij gegeven is, met haar beweging, haar oorzakelijkheid, haar toevalligheid, haar hiërarchische structuur en haar doel-gerichtheid, in zichzelf de gronden welke haar volledig verklaren? Zoo ja, dan is de bewering, dat er een God-schepper bestaat, niet te rechtvaardigen; zoo niet, dan kan de voldoende bestaansgrond, die men niet in de immanente orde vindt, gezocht en gevonden worden in een transcendente orde. Dat dan de verbeelding ten onrechte kan optreden bij onze voorstelling van de eerste oorzaak, daar is iedereen 't wel mee eens; maar daaruit volgt niet, dat het gestelde probleem en de oplossing ervan behooren zou tot het domein der verbeelding. Er is iets. Met Leibniz stel ook ik de vraag aan den heer Brunschvicg: Waarom is er iets, waarom is er niet niets?

Ik hoor heel goed het antwoord: het metaphysieke probleem van het bewustzijn omvat niet tegelijk de vraag naar de voorwaarden voor het bewustzijn. Dat is nu juist wat ik bedoelde, toen ik te kennen gaf dat dit systeem van wijsbegeerte haar resultaten veronderstelt. Daar het bewustzijn in gebreke blijft om naar zijn eigen voorwaarden te zoeken, komt het er noodzakelijkerwijze toe zichzelf te stellen als de voorwaarde van al het andere. Ik voor mij zie in een dergelijke geesteshouding slechts zuivere willekeur en eigenlijk een tevoren ingenomen afwijzend standpunt. Waarom zou alleen het bewustzijn onttrokken zijn aan de kritiek der reflexie? Mij dunkt: de wijsbegeerte begint juist daar waar het bewustzijn, na zijn

inhoud ontleed te hebben, de voorwaarden ervan zoekt. „Ik ben me bewust van de gedachte, van God en van de ruimte”: als Descartes slechts dit had gezegd, was hij geen wijsgeer geweest; maar hij vraagt zich af welke „formeele” werkelijkheden de reden geven van deze „objectieve” werkelijkheid, en met die vraag betreedt hij het terrein der metaphysica. Wij hebben begrippen, constateert S. Thomas: wat zijn de voorwaarden welke die begrippen mogelijk maken, dat is het wijsgeerige probleem 't welk hij zich stelt. Er is beweging, er is oorzakelijkheid: welke voorwaarden moet het bewustzijn stellen om die gegevens te verklaren? Dat is het cosmologische probleem.” (*Bulletin de la Société française de Philosophie*, mai-juin, 1928, n. 3, pp. 62 et 67—68).

#### ARTIKEL V.

### Of het bestaan van God kan worden bewezen uit de zijnsgraden der dingen.

#### § 1. Stand van het vraagstuk.

I. De probleemstelling. Alle mensen onderscheiden in de dingen verschillende graden van volmaaktheid, van waarde, en van voortreffelijkheid. Men is het er algemeen over eens, dat een hond een hogere zijnsvolmaaktheid heeft dan een steen, dan een plant, dan een visch, en dat de mensch volmaakter is dan de hond.

Wanneer we de zaak filosofisch beschouwen, zien wij dat bepaalde volmaakheden in deze wereld noch voor vermeerdering noch voor vermindering vatbaar zijn; ze zijn of geheel en al aanwezig, of in het geheel niet: b.v. een wezen is mensch of niet; men is niet meer of minder mensch, tenzij in metaphorischen zin. Daarentegen stellen wij vast, dat andere volmaakheden meer of minder aanwezig zijn, en niet alleen in de bijkomstigheden — b.v. iets is meer of minder warm —, maar ook in de zelfstandigheden. Immers de plant leeft, het dier leeft, de mensch leeft; maar de mensch leeft in meerdere mate en zijn leven is voortreffelijker dan dat van het dier, en hetzelfde geldt voor het leven van het dier vergeleken met dat van de plant. Wanneer nu volmaakheden, zooals het zijnde, in hunne zelfstandige, innerlijke bestaanswijzen verschillen, spreken we van *transcendente* volmaakheden.

De vraag, waar het onderhavige artikel zich mee bezig houdt, is deze: of uit het feit van het bestaan dezer graden terecht besloten kan worden tot het bestaan van een wezen, dat den hoogsten zijnsgraad inneemt, en dat slechts met den naam van God kan worden aangeduid. Het zal alleszins nuttig zijn dit bewijs eerst in het algemeen

voor te houden, om vervolgens over te gaan tot de beschouwing van sommige graden in het bijzonder, teneinde de afzonderlijke voorstellingsvormen van hetzelfde bewijs te leeren kennen en te onderscheiden.

**II. De verschillende meeningen.** Vele en beroemde filosofen van alle tijden waren ervan overtuigd, dat uit de zijnsgraden der dingen het verstand kan opstijgen tot God als hoogste bron en voorbeeld dier graden. In het bijzonder PLATO en zijn school zijn met dit bewijs tot het hoogste Schoone en Goede opgegaan; de H. AUGUSTINUS geeft hun redeneering als volgt weer: „Aangezien derhalve voor den blik van hun geest zoowel lichaam als ziel meer en minder voortreffelijk waren, en indien zij alle wezensschon zouden kunnen ontberen, zij in het geheel niets zouden zijn, begrepen zij dat er een wezen bestaat waar de wezensschonheid het eerst aanwezig is en onveranderlijk, en daarom onvergelykelyk; en volkomen terecht waren zij de meening toegedaan, dat daarin het beginsel der dingen gelegen was, dat niet was gemaakt en waaruit alle andere dingen gemaakt waren <sup>1</sup>.”

Ook ARISTOTELES maakt van dit bewijs gebruik, hetgeen volgens S. THOMAS „kan worden afgeleid uit de woorden van ARISTOTELES in het *tweede Boek* van de *Metaphysica*, c. 2. Hij toont daar n.l. aan, dat de dingen die den hoogsten graad van waarheid hebben, ook den hoogsten zijnsgraad bezitten. Ook in het *vierde Boek* van de *Metaphysica*, c. 3, toont hij het bestaan van een wezen, dat den hoogsten graad van waarheid bezit, hieruit aan: dat de eene dwaling door ons begrepen wordt als meer van de waarheid afwijkend dan de andere; vandaar dat de eene ook meer waar moet zijn dan de andere. Dit nu hangt hiervan af, dat het eene meer dan het andere datgene nabijkomt, dat onder alle opzichten en in den hoogsten graad waar is. Hieruit kan men verder besluiten dat een wezen bestaat, dat het zijn is in den hoogsten graad; en dit wezen noemen wij God <sup>2</sup>.”

De Christelijke Leeraars hebben dit bewijs aanvaard, dat het vierde bewijs geworden is in de *Summa* van S. THOMAS. Ook de idealisten gebruiken gewoonlijk dit bewijs, hoewel ze, gebonden als zij zijn aan hun beginselen, slechts tot een immanenten God komen. De neo-scholastici echter houden niet allen dezelfde sententie.

<sup>1</sup> *De Civit. Dei*, 1. 8, c. 6.

<sup>2</sup> *Cont. Gent.*, 1. I, c. 13, op het eind.

Volgens sommigen heeft het bewijs uit de zijnsgraden alleen dan waarde, als het zonder meer tot het bewijs uit de toevalligheid wordt teruggebracht; aldus Card. MERCIER <sup>1</sup>, DESCOQS S.J., en anderen.

De meesten echter verdedigen, dat het bewijs uit het bestaan van graden van de andere bewijzen onderscheiden en op zich zeer overtuigend is, b.v. BILLOT S.J., MATTIUSI S.J., SERTILLANGES O.P., GARRIGOU-LAGRANGE O.P., enz. <sup>2</sup>.

Wanneer nu deze bewijsvoering wordt toegepast op een bepaalde volmaaktheid en getrokken wordt uit de waarheid, of uit de goedheid, of uit de verplichting, of uit het geluk, loopen de verschillende meeningen nog meer uiteen. Sommigen ontkennen ofwel de kracht van al deze bewijzen, ofwel van enkele ervan, terwijl anderen al deze bewijzen als klemmend beschouwen. Weer anderen herleiden ze tot een ander bewijs. Deze meeningsverschillen worden het beste behandeld bij de uiteenzetting van de bewijzen zelf.

#### § 2. Oplossing van het vraagstuk.

**Stelling V.** HET BESTAAN VAN GOD WORDT MET ZEKERHEID BEWEZEN UIT DE ZIJNSGRADEN, DIE IN DE DINGEN GEVONDEN WORDEN. VANDAAR DAT GELDIG ZIJN DE BEWIJZEN, DIE DOOR MIDDEL VAN HET OORZAKELIJKHEIDSBEGINSEL OPKLIMMEN VAN DE VERSCHILLENDE GRADEN VAN WAARHEID TOT DE EERSTE WAARHEID, VAN DE VERSCHILLENDE GRADEN VAN GOEDHEID TOT HET HOOGSTE GOED, VAN DE MOREELE VERPLICHTING TOT DEN HOOGSTEN WETGEVER.

**Bewijs van het eerste deel:** *Het bestaan van God wordt bewezen uit de verschillende zijnsgraden in de dingen.* Meer en minder zegt men van verschillende dingen naarmate zij datgene benaderen, dat de bedoelde volmaaktheid allermeest verwerkelijkt heeft. Welnu, meer en minder zegt men van de verschillende dingen, in zoverre zij waar zijn, in zoverre zij goed zijn, in zoverre zij leven, enz. Dus is een wezen gegeven, dat in de hoogste mate waar is, goed is, dat allervolmaakst leeft, dat tenslotte het hoogste zijn heeft, en dit wezen noemen wij God.

De *gevolgelykheid* is juist, omdat het in de maior gestelde beginsel moet verstaan worden in dezen zin, dat van meer en minder alleen

<sup>1</sup> *Metaph. gén.*, 7<sup>e</sup> éd., Paris-Louvain, 1923, p. 203 e.v.

<sup>2</sup> Zie de uitvoerige bibliographie over dit meeningsverschil bij DESCOQS, *Instit. Theod.*, vol. II, p. 15.

dan sprake is, als ook het meeste gegeven is. Derhalve wordt de *maior* in dezen zin bedoeld. Immers een volmaaktheid wordt gedacht in minderen of in meerderen graad aanwezig te zijn, in zooverre een hoogste graad gedacht wordt; de andere graden worden minder of meer genoemd en zijn dit ook, naar gelang zij den hoogsten graad benaderen. Maar hetgeen als noodzakelijk gedacht wordt om een bepaalde wezenheid te vormen, moet bestaan indien deze wezenheid bestaat; want anders zou deze wezenheid tegelijk bestaan (krachtens veronderstelling) en niet bestaan (aangezien een noodzakelijk element, om haar te vormen, ontbreekt). Dus indien er wezenheden bestaan, die mindere of meerdere graden van een bepaalde volmaaktheid zijn, is het noodzakelijk dat de hoogste graad van dezelfde volmaaktheid bestaat, terwijl de lagere wezenheden hem meer of minder benaderen.

Eenzoo, hoe zou datgene, wat in vele verschillende graden bestaat, in zichzelf niets kunnen zijn? Maar een volmaaktheid bestaat alleen dan in zichzelf, d.w.z. niet in een subject, indien zij een zuivere act is en derhalve in haar hoogsten graad bestaat<sup>1</sup>.

Of aldus: een volmaaktheid wordt in verschillende graden gevonden, vermengd met reële potentie — want waar geen potentie aanwezig is, heeft men den zuiveren act en den hoogsten graad van volmaaktheid. Welnu, een zoodanige veelheid is later dan de eenheid, waaruit zij haar oorsprong neemt.

**Tegenwerping** (met P. DESCOQS). Het bewijs veronderstelt, dat meer en minder wordt opgevat als participeerend aan het meeste. Maar meer en minder kunnen alleen dan als participeerend worden opgevat, indien bewezen is dat dat meeste, waaraan zij deelnemen, bestaat. Dus het bewijs veronderstelt hetgeen bewezen moet worden (*petitio principii*).

**Antwoord.** *Ik onderscheid de maior.* Het bewijs veronderstelt zonder reden dat meer en minder participeerend zijn, *ik ontken*; het veronderstelt dit met aan te toonen, dat de zaak in werkelijkheid zich aldus verhoudt, *ik geef toe. Ik ontken de minor*, want het wezen van den lagere graad is hierin gelegen, dat het tot den hoogsten graad in betrekking staat, dat het aan deze participeert, en deswege moet men besluiten tot het bestaan van een wezen, waaraan het deelneemt. Daarom *ontken ik de conclusie en de gevolgelijkheid*.

<sup>1</sup> Dit wordt door PLOTINUS als volgt uitgedrukt: „Men zou niet kunnen volhouden, dat hetgeen vereischt wordt voor iedere affirmatie en voor iedere begripsvorming, zelf op geen enkele wijze zou bestaan.” 6<sup>e</sup> Ennéade, l. 6, c. 13, aan het eind.

De *minor* nu van het bewijs levert geen moeilijkheden op. Want het is duidelijk dat de transcendenteele volmaaktheden: eenheid, waarheid, goedheid, schoonheid in verschillende graden gevonden worden.

Dus is de *conclusie* gerechtvaardigd, dat een wezen bestaat dat het meest ware, het meest goede, het meest ééne en het meest schoone is; en aangezien deze volmaaktheden omkeerbaar zijn met het zijnde<sup>1</sup>, bestaat het hoogste zijnde.

Welnu, dat dit hoogste zijnde den naam God waardig is, wordt bewezen: 1<sup>e</sup> omdat het hoogste zijnde boven de andere dingen staat; 2<sup>e</sup> omdat het 't beginsel of de oorzaak van de overige dingen is, „wat nu in een bepaalde soort het hoogste is, is de oorzaak van al wat tot die soort behoort<sup>2</sup>.” Immers, hetgeen een volmaaktheid niet heeft krachtens zijn wezenheid, maar door participatie, moet haar ontvangen van een ander die deze volmaaktheid bezit; en indien deze andere haar eveneens van een ander heeft door participatie, moet men teruggaan tot een derde. Maar men kan niet op deze wijze teruggaan tot in het oneindige<sup>3</sup>. Dus moet een wezen bestaan dat uit zichzelf bezit, hetgeen de andere dingen door participatie hebben. Maar iets dat een volmaaktheid bezit krachtens zijn wezenheid, heeft haar in den hoogsten graad, want het is als zuivere act deze volmaaktheid zelf, en sluit in zijn begrip geen enkele onvolmaaktheid of beperking in. „Er is dus een wezen dat voor alle dingen de oorzaak is van het zijn, van de goedheid en van welke volmaaktheid ook; en dit wezen noemen wij God<sup>4</sup>.”

**Tegenwerping I.** Dit laatste is genomen uit de toevalligheid. Dus het bewijs uit de graden, die in de dingen gevonden worden, verschilt niet van het bewijs uit de contingentie (toevalligheid).

**Antwoord.** *Ik geef de antecedens toe. Ik ontken de conclusie en de gevolgelijkheid.* Immers het bewijs uit de graden is eerst volledig, wanneer wij tot het hoogste wezen gekomen zijn. Hetgeen eraan wordt toegevoegd, toont alleen aan dat dit hoogste zijn God is, die volgens de gangbare opvatting als oorzaak van alles erkend wordt.

<sup>1</sup> Vgl. boven, p. 7.

<sup>2</sup> S. THOMAS, I<sup>a</sup>, qu. 2, a. 3. Cf. *De Pot.*, qu. 3, a. 5; *Cont. Gent.*, l. II, c. 15, n. 2.

<sup>3</sup> Immers niet alle dingen kunnen de volmaaktheid van iets anders hebben, want dan zouden zij allen slechts de geschiktheid hebben de volmaaktheid te krijgen en zouden dus de volmaaktheid niet actu bezitten.

<sup>4</sup> S. THOMAS, I<sup>a</sup>, qu. 2, a. 3.

**Handhaving van de tegenwerping.** Maar dan steunt het bewijs zelf uit de graden niet op het causaliteitsbeginsel.

**Antwoord.** *Ik ontken de stelling*, want in dit bewijs wordt, na de verschillende zijnsgraden der dingen opgemerkt te hebben, naar de oorzaak van deze verscheidenheid in de eenheid der volmaaktheid gevraagd; en het antwoord is dan, dat deze oorzaak gevonden moet worden in den hoogsten graad, welken de overige dingen meer of minder nabijkomen. De oorzakelijkheid, waar het in dit bewijs rechtstreeks en uitdrukkelijk over gaat, is de formeele oorzakelijkheid, of de oorzaak der wezenheden in zooverre ze begrijpelijk zijn; maar met deze oorzakelijkheid is impliciet de werkoorzakelijkheid gegeven, krachtens welke dezelfde wezenheden het bestaan ontvangen. Om deze reden wordt daarna door middel van een eenvoudige analyse aangetoond, dat het hoogste zijnde de werkoorzaak van de overige dingen is.

**Tegenwerping II.** In het voorafgaande is de dwaling van PLATO's systeem aangetoond, dat leert dat de ideeën een afzonderlijk bestaan hebben, b.v. het idee van mensch als zoodanig. Maar door het bewijs uit de graden zou worden bewezen, dat deze ideeën of hoogste graden der dingen bestaan. Dus gaat dit bewijs niet op.

**Antwoord.** *Ik onderscheid de maior*: aangetoond is, dat PLATO gedwaald heeft met te leeren dat de algemeene ideeën afzonderlijk bestaan, *ik geef toe*; aangetoond is, dat PLATO gedwaald heeft met te leeren dat de transcendenteele volmaaktheden in haar hoogsten graad zonder potentie bestaan, *ik onderscheid andermaal*: in zooverre hij wellicht leert, dat deze meerdere volmaaktheden reëel van elkaar onderscheiden bestaan, *ik geef toe*; indien hij deze in de eenheid der Godheid aanneemt, *ik ontken*. *Ik onderscheid de minor op tegenovergestelde wijze*. Want in het bewijs uit de graden gaat het niet over de volmaaktheden, die den inhoud vormen der algemeene begrippen, b.v. menscheid, en die geen graden van zelfstandigheid hebben. Bovendien, waar sprake is van volmaaktheden, die weliswaar graden bezitten, maar in hun wezensbegrip een bepaalde onvolmaaktheid insluiten, zooals witheid, warmte, enz., en die immers een materie en derhalve potentialiteit vereischen, is het onmogelijk dat zoodanige volmaaktheden *formeel* een hoogsten graad hebben; maar zij hebben dezen *op eminente wijze* (eminenter), in zooverre haar laatste oorzaak op een andere en alles overtreffende wijze die volmaaktheid bezit. (S. THOMAS geeft wel als voorbeeld het formeel bestaan van den hoogsten graad van warmte of het vuur; maar de reden hiervan is, dat volgens de toenmalige opvatting het vuur een zelfstandig bestaand element was. Hij heeft gedwaald ten aanzien van het gegeven voorbeeld, maar niet ten opzichte van het beginsel, waarop het voorbeeld betrekking heeft).

### Scholion<sup>1)</sup>

#### OVER THOMAS' PARTICIPATIELEER.

Deze leer, die vroeger de aandacht der thomisten weinig of niet trok — in de lexicons van Thomas' werken komt b.v. dit woord zelfs niet voor — staat tegenwoordig in het middelpunt van veler belangstelling, ja men wil haar ten grondslag leggen aan Thomas' metaphysiek. Vooral het werk van L. B. GEIGER O. P., *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1942, heeft deze belangstelling gaande gemaakt<sup>2</sup>.

Ter orientatie in dit vraagstuk en in de meeningsverschillen hieromtrent zij het volgende naar voren gebracht.

Volgens Geiger heeft het woord participatie in Thomas' wijsbegeerte vooral een tweevoudige beteekenis, al zij toegegeven dat het ook meermalen bij hem voorkomt, terwijl het niets anders wil zeggen dan: hebben, ontvangen, bereiken<sup>3</sup>. Volgens de eerste beteekenis participeert iets aan iets anders, wanneer het voor een deel, dus meer of minder, de volmaaktheid *ontvangt*, welke een ander in volheid bezit; volgens de tweede: wanneer iets voor een deel de volmaaktheid *heeft*, welke een ander in volheid bezit. In het eerste geval wordt een deel-volmaaktheid ontvangen, en is er samenstelling; in het tweede wordt de deel-volmaaktheid niet ontvangen, maar is medegedeeld door uitstraling, door emanatie.

Op deze beide begrippen van participatie zijn twee filosofische systemen opgebouwd, dat van het platonisme en dat van het neoplatonisme van den pseudo-Dionysius. Ook schrijft Thomas deze laatste participatie-opvatting toe aan den H. Augustinus, zelfs aan Aristoteles. De eerste participatie wordt genoemd die krachtens samenstelling, de tweede die krachtens formeele hiërarchie.

Volgens Geiger heeft Thomas de beide participatiebegrippen overgenomen en ze in harmonie gebracht. Hij hield echter, dat de participatie krachtens hiërarchie primair was en voorafgaat aan die krachtens samenstelling.

<sup>1</sup> Van den bewerker.

<sup>2</sup> Vermelding verdient ook: C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Milano, 1939. De vereeniging voor thomistische wijsbegeerte heeft een algemeene vergadering aan de participatieleer van S. Thomas gewijd. Zie Verslag v. d. 10<sup>e</sup> algemeene vergadering, Nijmegen, 1944.

<sup>3</sup> Een voorbeeld: „eliguntur electi a Deo... ..ab his qui nati sunt participare eundem finem”. I *Sent.*, d. 41, qu. 1, a. 1, sol.



Deze leer zou de kerngedachte zijn van Thomas' wijsbegeerte. Door haar krijgt de „quarta via” een eigen interpretatie; onafhankelijk van het oorzakelijkheidsbeginsel en zonder strikte redeneering „ziet” het verstand het Godsbestaan waar het de verschillende zijnsgraden der schepselen vaststelt. Ook aan de analogieleer, aan de samenstelling van wezenheid en zijn, aan de actus-potentie theorie ligt het participatiebegrip ten grondslag.

Hiertegen is opgekomen M. DUQUESNE, in het art.: *A propos de la participation dans la philosophie de Saint Thomas*, verschenen in *Mélanges de science religieuse*, 2<sup>e</sup> année, 1945, pp. 161—179. Volgens hem is de metafysiek van Thomas allereerst een zijnsleer. God is het volmaakte Zijn, de zuivere Act, de schepselen zijn beperkte zijnden, omdat ze zijn samengesteld uit wezenheid en zijn. Zonder gebruik van het oorzakelijkheidsbeginsel kan het verstand uit het geschapene niet opstijgen tot het Godsbestaan. Ook laat hij duidelijk uitkomen, dat hij nog in andere punten met Geiger niet meegaat.

Het laatste woord is hiermede over de participatieleer niet gezegd. Hoofdzaak in dit vraagstuk lijkt ons, of het onderscheid tusschen participatie krachtens samenstelling en die krachtens formeele hiërarchie voldoende gefundeerd is, d.w.z. of iedere participatie niet noodzakelijk haar grond heeft in eene samenstelling. We zijn geneigd om deze vraag bevestigend te beantwoorden; dan kan alleen van een onderscheid der rede gesproken worden.

**Bewijs van het tweede deel:** *geldig is het bewijs, dat uit de graden van waarheid tot het bestaan van een eerste op zichzelf staande waarheid besluit* (dit wordt ook wel het bewijs uit de eeuwige waarheden genoemd)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Dit bewijs werd, zoals GARRIGOU-LAGRANGE zegt, *Dieu*, 5<sup>e</sup> éd., p. 297, vroeger alleen door de Nominalisten ontkend, maar is onder latere scholasticus ernstig bestreden. Het wordt afgewezen door de school van Leuven (MERCIER, *Ontologia*, n. 23, 29; BALTHAZAR, *Annal. Inst. sup. de ph. de Louvain*, 1912, p. 436 e.v.; BILLOT S.J., *De Deo Uno*, ed. 7, p. 76, noot (echter meer met woorden dan in werkelijkheid); MANSER O.P., *Das Wesen des Thomismus*, p. 217 e.v.; DESCOQS S.J., *Prael. theol. nat.*, t. II, Paris, 1935, p. 75 (waarin een uitvoerige bibliographie te vinden is). Het wordt verdedigd door SERTILLANGES O.P., *Les sources de la croyance en Dieu*; GARRIGOU-LAGRANGE O.P., *Dieu*, p. 296; GREDT, *Elementa phil.*, t. 2, n. 709; KLEUTGEN S.J., *Phil. scolast.*, 1909, p. 230; ROMEYER S.J., *La doctrine de Saint Thomas sur la vérité*, *Archives de Phil.*, vol. 3, cah. 2., p. 46; SESTILI, *Acta hebdomadae augusto-thom.*, Romae, 1930, p. 241 e.v. en *Miscellanea agost.*, t. 2, p. 765 e.v., enz.

I. Het bewijs kan worden voorgesteld op de wijze, die feitelijk niet verschilt van de algemeene wijze, welke aan de graden ontleend is. In de lagere graden n.l. zijn de transcendenteele volmaaktheden niet geheel bewaarheid, d.w.z. zij bestaan niet in zuivere volmaaktheid of in de gelijkstelling van de werkelijkheid en het idee: b.v. hetgeen naar waarheid is, is het zijn zelf; de overige dingen zijn in zekeren zin niet, in zooverre ze afwijken van het volledig zijn. Welnu, de verschillende graden van waarheid eener zelfde volmaaktheid worden noodzakelijk gekend als meer of minder den hoogsten graad, d.w.z. de eerste waarheid, benaderend. In die eerste waarheid is de algemeene overeenstemming verwezenlijkt tusschen de bestaande realiteit en het idee der corresponderende volmaaktheid, zoodat zij deze zuiver bestaande volmaaktheid is. En aangezien het zijn de volmaaktheid aller volmaakheden is, wordt het zijn zelf in zijn volle waarheid en zuiverheid daar gevonden, waar tegelijk de op zichzelf staande waarheid en het allervolmaakste zijnde gevonden wordt, d.i. God.

II. *Uit de onveranderlijke wezenheden.* De wezenheden der dingen worden door ons gekend als onveranderlijk, noodzakelijk en eeuwig; want terwijl de individuen, waarin de wezenheden gevonden worden, contingent zijn, worden deze zelf op een en dezelfde wijze gedacht; b.v. PLATO en ARISTOTELES zijn gestorven, maar de in zich wezenlijk dezelfde mensch is steeds een redelijk dier, en deze definitie is onveranderlijk. Evenzoo moet van de begrippen wijsheid, rechtvaardigheid, schoonheid, al worden ze niet door iedereen juist opgevat, toch worden gezegd, dat zij in zich onveranderlijk en onvergankelijk zijn. Welnu, de voldoende grond van hetgeen als eeuwig, onveranderlijk en noodzakelijk wordt gedacht, kan niet gelegen zijn in de afzonderlijke dingen welke in de zichtbare wereld gevonden worden, aangezien zij contingent, veranderlijk, en voorbijgaand zijn; en evenmin in het menschelijk verstand dat deze wezenheden zich denkt, aangezien het zelf contingent, veranderlijk en vervolmaakbaar is in zijne kennis der wezenheden. Dus is het noodzakelijk dat de wezenheden der dingen uiteindelijk hun grondslag hebben in een eeuwig, onveranderlijk en noodzakelijk wezen, dat de oorsprong is van hare verstandelijke kenbaarheid en van hare bepaalde samenstelling<sup>1</sup>. — Deze bewijsvorm wordt ook het bewijs uit de *mogelijke dingen* genoemd.

<sup>1</sup> „De ideeën van waarheid en van rechtvaardigheid noemen wij God, zonder Wien zij niets zouden zijn.” LACORDAIRE, *Carême* de 1848.

**Tegenwerping.** De wezenskenmerken komen voort uit de abstractie, welke het menselijk verstand vanuit de afzonderlijke dingen tot stand brengt. Dus eenmaal gegeven in het menselijk verstand, worden die wezenskenmerken voldoende verklaard.

**Antwoord.** *Ik onderscheid de antecedens.* De wezenskenmerken komen uit de abstractie voort als naaste oorzaak, *ik geef toe; uiteindelijk, ik ontken.* Daarom ontken ik de conclusie en de gevolgelijkheid. Immers de abstractie ontdoet weliswaar de naturen van de contingente voorwaarden, waaraan zij in de afzonderlijke dingen onderworpen zijn, maar veroorzaakt deze naturen niet, die, absoluut beschouwd, bedoelde voorwaarden buiten beschouwing laten en daarin niet gefundeerd kunnen worden.

**Handhaving van de tegenwerping.** De naturen absoluut beschouwd zijn niet positief eeuwig en onveranderlijk, maar alleen negatief of praeciesief in zoverre ze den tijd buiten beschouwing laten. Dus vereischen zij geen fundament, dat positief eeuwig is.

**Antwoord.** *Ik geef de antecedens toe. Ik ontken de conclusie en de gevolgelijkheid.* Want hetgeen zijn laatste fundament in de contingente dingen zou hebben, zou de contingente voorwaarden zeker niet buiten beschouwing kunnen laten. Of men zou moeten beweren, dat de naturen absoluut beschouwd een verdichtsel van het menselijk brein zijn; maar dit ware nominalisme, dat vroeger is weerlegd<sup>1</sup>.

**AANHALING.** BL. ROMEYER S. J. „Men moet kiezen of deelen en ofwel het empirische nominalisme van Hume aanvaardden, ofwel zich uitspreken voor de essentiele waarheid der dingen als onafhankelijk van hun werkelijk bestaan, dat er door mogelijk wordt gemaakt. Het contingente bestaan der dingen veronderstelt hunne essentiele waarheid en grondvest die niet. Waar moeten we dan dien grondslag zoeken? Zou die waarheid misschien haar grondslag vinden in zichzelf? Met andere woorden, zouden de ontologische waarheden, die door onze logische waarheden verondersteld en geopenbaard worden, bestaan op de wijze der platoonische „Ideeën“? Bestaan uit zichzelf is alleen eigen aan de Waarheid, die zichzelf ten volle genoeg is — dat is God. Maar het is overduidelijk dat de ontologische waarheden, die immers noch de hoogste Eenheid, noch de oneindige Volmaaktheid zijn, het specifiek goddelijke kenmerk van het uit-zich-zelf-zijn niet kunnen voeren. Hierboven hebben wij gezien, dat voor Sint Thomas — en zoo is 't inderdaad — het uit-zich-zelf-zijn de oneindigheid en de éénigheid meebrengt. Dit is een eisch die bevestigd en gesteld wordt door ieder degelijk theodicee-tractaat, een eisch die verondersteld wordt door het Godsbewijs van de gradueele verschillen der wezens. Er is dus een subject noodig waarop deze waarheden, deze mogelijkheden, als haar laatsten grondslag steunen. Geen enkel contingent subject kan daaraan voldoen, dus is er een noodzakelijk subject noodig.

<sup>1</sup> Vgl. *Materieele logica*, dl I, p. 228 e.v.

Maar een noodzakelijk subject is het wezen dat uit zichzelf bestaat, het noodzakelijke wezen, God. God, als het geëigende oord van alle ontologische waarheden, die zich in Hem vereenigen en samensmelten tot de volstreckte eenheid van het oneindige Wezen. God is het oord, waar de waarheden gevonden worden „genomen naar hetgeen gekend wordt.“ Dit alles is gebundeld in dezen tekst, een der rijkste en diepzinnigste van S. Thomas: „Hieruit, dat de waarheden, die worden ingezien, eeuwig zijn als zij genomen worden naar hetgeen ingezien wordt, kan niet het besluit worden getrokken dat de ziel eeuwig is, maar wel dat de ingeziene waarheden haar laatsten grond hebben in een eeuwig wezen. Want zij hebben haren grond in de eerste Waarheid zelf, als de algemeene oorzaak die iedere waarheid in zich bevat.“ (*Archives de Philosophie*, vol. III, cah. II, Paris, 1925, p. 48.)

**III. Uit de eeuwige waarheden.** Wij vormen oordeelen, die een volstreckte, noodzakelijke en eeuwige waarheid tot uitdrukking brengen: b.v. de eerste beginselen der rede, of zelfs de oordeelen die handelen over een contingent feit; immers zijn ze eenmaal waar, dan blijven ze eeuwig en noodzakelijk waar, b.v. dat Judas den Heer door een kus heeft verraden. Welnu, hetgeen absoluut, noodzakelijk en eeuwig is, kan zijn laatsten grond niet hebben in de contingente dingen, waaruit onze kennis een aanvang neemt, en evenmin in het menselijk verstand, dat ook zelf contingent en veranderlijk is; maar alleen in een absolute, noodzakelijke en eeuwige realiteit. Dus bestaat een zoodanige realiteit, of eerste waarheid, d.w.z. God; de gekende waarheden vinden haar grond in een eeuwige waarheid<sup>1</sup>. Daarom is het noodzakelijk om boven de verstandelijke ziel van den mensch een hooger verstand aan te nemen<sup>2</sup>.

**Tegenwerping.** Indien hetgeen gekend wordt eeuwig is, is het God zelf, die alleen eeuwig is. Welnu, vroeger is aangetoond, dat ons verstand, in zijn tegenwoordigen staat, geen onmiddellijke kennis van God heeft. Dus hetgeen gekend wordt, is niet eeuwig.

**Antwoord.** *Ik onderscheid de maior.* Indien hetgeen gekend wordt, eeuwig is in positieven zin, d.w.z. een in zichzelf bestaande realiteit, is het God zelf, *ik geef toe.* Indien hetgeen gekend wordt, eeuwig is alleen in negatieven zin, in zoverre het een bepaald begrip is dat den tijd buiten beschouwing laat, is het God zelf, *ik ontken. Ik geef de minor toe.* Op gelijke wijze onderscheid ik de conclusie: hetgeen gekend wordt, is niet eeuwig in positieven zin, *ik geef toe;* is niet eeuwig in negatieven zin en eischt derhalve niet een eeuwigen grond, *ik ontken.*

Immers in iederen graad waarin de waarheid zich aan ons voordoet

<sup>1</sup> S. THOMAS, *Contra Gent.*, l. 2, c. 84.

<sup>2</sup> S. THOMAS, *I<sup>a</sup>*, qu. 79, a. 4.

(b.v. 2 en 2 is 4), is zij abstract, gedeeltelijk, en afhankelijk van het verstand, dat het oordeel vormt; zij is dus niet de eerste, op zichzelf staande, algeheele, absolute waarheid. Maar hetgeen den tijd niet in zijn beschouwing trekt en waarvan men inziet, dat het geldt onafhankelijk van de contingente dingen, kan alleen verklaard worden als een zekere deelname aan de eerste waarheid, die in hare noodzakelijkheid, eeuwigheid en onveranderlijkheid op eigen wijze weergegeven wordt.

**Handhaving van de tegenwerping.** Voordat het bestaan van God bewezen is, moet men aannemen dat er geen enkele waarheid is, indien de contingente dingen niet zouden bestaan. Dus voordat het bestaan van God is bewezen, kan men niet aannemen dat de waarheid eeuwig of noodzakelijk is, maar dat zij afhankelijk is van het bestaan der contingente dingen.

**Antwoord.** *Ik ontken de maior;* want voordat het bestaan van God bewezen is, zien wij in dat de waarheid, b.v. van de eerste beginselen, geenszins van de contingente dingen afhankelijk is, hetzij afzonderlijk, hetzij tezamen genomen, en hieruit besluiten wij tot het bestaan van God. Wel zij toegegeven dat, indien er niets zou bestaan, er geen waarheid zou zijn; maar waarheden zijn er, en worden gekend: dus bestaat ook die eeuwige grond, zonder welke er geen waarheden zouden zijn. Het volgende zij opgemerkt: gesteld eens dat geen enkele absolute waarheid zich zou voordoen, tenzij eerst het Godsbestaan bewezen is, dan zou dit bewijs in het geheel niet gegeven kunnen worden. Want als de eerste beginselen der rede, waarvan bij ieder bewijs gebruik wordt gemaakt, hun voldoende grond zouden hebben in de contingente dingen, zouden zij uitsluitend voor de contingente dingen gelden, en zouden wij ons aan KANT gewonnen moeten geven.

**Opmerking.** — I. De derde vorm van het bewijs wordt zonder moeite tot den tweeden teruggebracht, omdat de noodzakelijkheid van den band, die in ieder oordeel zich voordoet, uit de wezenheid van het subject (iets dat contingent is heeft een oorzaak), of althans uit den toestand van het subject (Petrus zit) volgt. De tweede vorm echter wordt tot den eerste teruggebracht, in zooverre hij de wezenheden beschouwt in de graden, welke zij in de dingen en in het menscheijk verstand hebben, en bewijst dat deze graden een hoogsten graad vereischen <sup>1</sup>.

II. Aangezien de kennis der wezenheden en der waarheden een zekere vervolmaking van ons verstand meebrengt, wordt hetzelfde bewijs een opstijgen vanuit het onvolmaakte verstand van den mensch

<sup>1</sup> Daarom meenen wij dat P. Bl. ROMEYER, die overigens het bewijs doeltreffend verdedigt, het ten onrechte tot het vijfde bewijs terugbrengt.

tot het hoogste verstand en tot het licht, dat elk onvolmaakt verstand verlicht. Tot goed begrip hiervan volstaan we met de volgende woorden van S. THOMAS aan te halen: „Het is noodzakelijk het bestaan van een hooger verstand aan te nemen, waarvan de ziel het vermogen om te denken ontvangt. Want al hetgeen aan iets anders deelneemt, en dat veranderlijk is en dat onvolmaakt is, vereischt steeds iets anders dat uit zichzelf zoodanig is, en dat onveranderlijk is en volmaakt. De menschelijke ziel is verstandelijk krachtens deelname aan een hooger verstandelijk wezen. Dit blijkt hieruit, dat zij niet geheel en al verstandelijk is, maar slechts ten deele. Bovendien komt zij tot inzicht in de waarheid langs den weg van zich opeenvolgende gedachten en van overgangen. Tenslotte heeft zij slechts een onvolmaakt verstand, want zij kent niet alles, en bij hetgeen zij kent, gaat zij over van potentie tot act <sup>1</sup>.”

**AANHALING.** SERTILLANGES O.P. „De waarheid bestaat. Men kan haar niet ontkennen zonder haar te bevestigen juist door ze te ontkennen. Deze waarheid nu, zij wordt door onzen geest gedacht en door het heelel belichaamd. Maar noch de een, noch het ander scheidt haar, daar immers beiden zich naar haar regelen. De waarheid is dus daarboven, ergens in den hemel der geestelijke wezens; ze staat boven ons als boven alles; ze is onafhankelijk van ons en van al hetgeen ze ordent; ze bestaat in zich zelf, maar in volkomen *zelfstandigen* staat, ze ware anders een formule zonder steunpunt, of een wezenheid zonder bestaan. Natuurlijk is dat woord „zelfstandig” hier niet meer dan een symbool. Toegepast op de eerste werkelijkheid, heeft het een anderen klank als wanneer men het toepast op wat daarvan is afgeleid. De „categorieën” veranderen van beteekenis, als ze van het betrekkelijke naar het volstrekte overgedragen worden. Maar daar we ons nu eenmaal in woorden moeten uitdrukken en iedereen dit doet, zeg ik dat men zich gebrekkig uitdrukt, als men van het Ideale of van de eerste Waarheid een zinledige formule maakt of een voortbrengsel van de menschelijke gedachte. Men moet haar een positieven inhoud geven, een onafhankelijke werkelijkheid. En daar deze werkelijkheid elk wezen moet omvatten, ja daar buitenuit moet gaan tot ze ook al het mogelijke omsluit; daar zij al het ware moet vangen in de eenheid van één enkele wezenheid, eenvoudig en algeheel tegelijkertijd, kan het alleen iets oneindigs zijn. Trouwens, onze tegenstanders zouden de eersten zijn om deze laatste hoedanigheid te erkennen. Niet het bijvoegelijk naamwoord brengt hen in verlegenheid, maar het zelfstandig naamwoord. Dat het ideaal van het ware, de bron van het ware iets oneindigs is, dat kan niemand ontkennen, tenzij hij van iedere bezinning is gespeend.

Er zit iets oneindigs in het verstand vanwege de *transcendentie* van het *abstracte*, dat heel de oneindige reeks omvat van concrete dingen van

<sup>1</sup> Ia, qu. 79, a. 4.

dezelfde orde, die te verwezenlijken zijn in de eindeloosheid van tijd en ruimte; vanwege den eindeloozen omvang der gebieden waarheen — in alle richtingen — het mogelijke zijn vergezichten opent. En als er in het verstand iets oneindigs schuilt, dan moet er wel aan gene zijde van het verstand een oneindige bron zijn, waaruit het intellect zelf opwelt. De heele fout van het idealisme is hierin gelegen, dat het dit oneindige laat voortsuideren in een toestand van onbestemdheid, dat het er een „worden” van maakt of een eenvoudig logisch denkmaaksel.

Wij van onzen kant beweren, dat aan de onuitputtelijke mogelijkheden, die het intellect omvat, in zijn oorsprong een werkelijkheid moet beantwoorden, die ze verklaart. Aan de *potentie* gaat de *act* vooraf, zegt Aristoteles. Aan elke *mogelijkheid* beantwoordt een werkelijkheid, waarop zij steunt. Aan den kenner als zoodanig ligt dus een oneindige kennis ten grondslag, en zij is, die iedereen noemt, God.” (*Les sources de la croyance en Dieu*, Paris, 1913, pp. 233—234).

AANHALING. ROUSSELOT S.J. „De geest neemt zichzelf waar als datgene, welks wetten het werkelijke beheerschen. Onweerstaanbaar dringt zich dus de affirmatie op van de oneindige intelligentie. Met tal van dingen komen wij in aanraking, maar niets blijft volstrekt onbegrepen. Als de uilen de zon al niet zien, dan is er toch in elk geval wel een arend die haar ziet. *Er is een gedachte, wier krachtadigheid geen grenzen heeft, — en haar noemen wij God.*

Dat is de grondstelling van het ontologische en moreele intellectualisme. Die stelling werpt 't juiste licht op alle feiten, die de strekking hadden om ons te doen besluiten tot het primaat van den geest. Zij doet te niet alle tegenwerpingen die werden opgeworpen, door aan te toonen hoe ze in verband staan met de kortzichtigheid van onze tegenwoordige kenwijze. Zij stelt als einddoel van den mensch het bezitten, door middel van het verstand, van de transcendente Werkelijkheid, wier wezen waarheid is, van dien geestelijken Persoon, wiens zijn geheel en al is speculatief Idee. Zij definieert het Intellectualisme door het te stellen zoowel tegenover de leer die in de beweging, in het streven, den laatsten grond van alle dingen ziet, als tegenover het anthropocentrisch Moralisme, dat boven de menscheid geen „Zijn” wil erkennen, maar slechts „wetten”.” (*L' intellectualisme de saint Thomas*, Paris, 1924, p. 224—225).

**Bewijs van het derde deel: geldig is het bewijs, waarin vanaf de graden van goedheid wordt opgeklommen tot het bestaan van het hoogste goed.** Dit bewijs wordt ook wel het bewijs uit het verlangen naar de zaligheid genoemd<sup>1</sup>. Want, aangezien goed wordt genoemd

<sup>1</sup> Een bibliographie aangaande dit bewijs vindt men bij DESCOQS S.J., *Prael. theol. nat.*, t. 2, p. 146-147 (die ontkent dat het bewijs zekerheid geeft). Het bewijs wordt door de Leuvensche school afgewezen (MERCIER, *Theod.*, t. 2, p. 53; BALTHAZAR, *Rev. néoscol.*, 1908, p. 95); door (L. BILLOT S.J., *De Deo*, ed. 7, p. 42 e.v.; MERKELBACH O.P., *Rev. ecclés. de Liège*, 1910-1911, p. 420; VAN DE WOESTYNE, *Cursus philos.*, t. 2, p. 685 e.v. Maar het wordt voorgestaan door D'HULST, *Conférences de N.D.*, 1892, p. 57 e.v.; GARDEIL O.P., *Revue*

datgene waarnaar alle dingen streven, kan het beschouwd worden ofwel van den kant van het object, waarnaar gestreefd wordt, of van den kant van den wil, die streeft.

Van den kant van het nastreefbaar object eischen de verschillende graden van goedheid het bestaan van een hoogsten graad, zooals in de algemeene bewijsvoering uiteengezet is.

Uitgaande van de wilsstreving is de bewijsvoering als volgt: onze wil wordt door geen enkel beperkt goed bevredigd, maar streeft noodzakelijk en van nature naar het onbeperkte en volmaakte goed. Welnu, dat natuurlijk verlangen zou ijdel zijn, als het onbeperkte en volmaakte goed niet zou bestaan. Dus bestaat het onbeperkte en volmaakte goed.

De *maior* wordt aangetoond uit de ervaring, die AUGUSTINUS aldus weergeeft: „Gij hebt ons geschapen voor U (God) en ons hart is onrustig, totdat het rust vindt in U<sup>1</sup>.” Want aangezien wij van nature volkomen gelukkig willen zijn, en het geluk de staat is welke door samenkomst van al het begeerenswaardige volmaakt is, kan onze natuurlijke wil slechts door het bezit van het hoogste goed bevredigd worden. Dit zal in de *Ethica* meer uitdrukkelijk worden aangetoond.

Dit bewijs kan de betwiste vraag buiten beschouwing laten, of het natuurlijk verlangen gericht is op het bezit van God door middel van de intuïtieve schouwing. Want volgens degenen, die dit houden, is dit verlangen reeds niet ijdel, wanneer bedoelde aanschouwing niet onmogelijk is, en wordt volgens hunne opvatting op deze wijze de bovennatuurlijkheid van de intuïtieve schouwing niet aangetast.

De *minor* is duidelijk: indien God, d.w.z. het onbeperkte en volmaakte Goed zelf niet bestaat, zal ieder verlangen ernaar in ons geheel ijdel zijn. Terecht volgt dus *de conclusie* krachtens het beginsel, dat aan het bewijs ten grondslag ligt: een natuurlijk verlangen kan niet ijdel zijn.

*thomiste*, 1898, p. 280 e.v.; GRETT O.S.B., *Elementa phil.*, t. 2, p. 193 e.v.; GARRIGOU-LAGRANGE O.P., *Dieu*, p. 302 e.v.; LEHMEN-LENNERZ, *Theodizee*, p. 84 e.v.; ROLAND-GOSSELIN O.P., *Rev. des sciences ph. et théol.*, 1924, p. 162 e.v.; SERTILLANGES O.P., *Les sources de la croyance en Dieu*; G. DE BROGLIE S.J., *Notion thomiste de la béatitude*, Archives de phil., vol. 3, cah. 2, p. 84 e.v.; J. MARÉCHAL S.J., *Le point de départ de la métaphysique*, t. 5. Onder de niet-scholastieke verdedigers van dit bewijs moge M. BLONDEL vermeld worden, hoewel zijn gedachtengang ingewikkelder is.

<sup>1</sup> *Confes.*, l. I, c. I.



**Tegenwerping.** Indien er geen God is, is het onzeker dat een natuurlijk verlangen niet ijdel is. Dus kunnen we dat beginsel niet gebruiken om het bestaan van God te bewijzen <sup>1</sup>.

**Antwoord.** *Ik onderscheid de antecedens:* indien er geen God is, d.w.z. indien God in werkelijkheid niet bestaat, kan een natuurlijk verlangen ijdel zijn, *dit zij buiten beschouwing gelaten* (want dan zou er ook geen natuur zijn); indien er geen God is, d.w.z. indien wij het bestaan van God niet kennen, staat het voor ons niet vast dat een natuurlijk verlangen niet ijdel is, *ik ontken*. Daarom *ontken ik de conclusie en de gevolgelijkheid*. Want dit beginsel is niets anders dan een bepaalde vorm van het finaliteitsprincipe, dat uiteraard ook voor ons *van nature* bekend is, voordat het bestaan van God gekend wordt <sup>2</sup>. Hierin ligt een tegenstrijdigheid, dat het natuurlijk beginsel eener verrichting geen mogelijk en geëvenredigd doel zou hebben: dus een natuurlijk streven is niet gericht op iets, dat zonder meer onmogelijk is.

**Opmerking.** Men kan ook als volgt redeneeren: er bestaan graden van vreugde over het onvolmaakte goed; maar uit de verschillende graden van eenzelfde volmaaktheid wordt terecht besloten tot het bestaan van een hoogsten graad (krachtens het eerste deel); dus is ook gegeven de volledige vreugde over het volmaakte goed, althans in God <sup>3</sup>.

**Bewijs van het vierde deel: het bestaan van God wordt bewezen uit het bewustzijn eener moreele verplichting** <sup>4</sup>.

Immers de wet van de moraal „het goede moet gedaan, en het kwade moet vermeden worden”, wordt door ons van nature als zeker, als noodzakelijk en als absoluut geldend gekend, zooals ook

<sup>1</sup> Aldus DE MUNNYNCK O.P., *Praelect. de existentia Dei*, die aangehaald en weerlegd wordt door GARRIGOU-LAGRANGE O.P., *Dieu*, 5<sup>e</sup> éd., Paris, 1928, p. 304.

<sup>2</sup> Vgl. *Inleiding tot de Metaph.*, dl I, p. 414.

<sup>3</sup> Vgl. G. DE BROGLIE, *Arch. de Phil.*, vol. 3, cah. 2, Paris, 1925, p. 55 e.v.

<sup>4</sup> Card. MERCIER, *Traité élémentaire, Theodicée*, t. II, p. 55; RICHARD O.P. (D.T.C. art. Fin dernière); GREDT O.S.B., 5<sup>e</sup> éd., II, p. 197; NIVARD S.J., *Ethica*, Paris, 1928, en anderen, vooral ook Card. BILLOT, *De Deo uno*, ed. 7<sup>a</sup>, p. 49 e.v., wijzen dit bewijs af. Maar de oude scholastici, enkele uitgezonderd, verdedigen het: b.v. CAJETANUS (In I<sup>am</sup>-II<sup>ae</sup>, qu. 71, a. 6), JOHANNES A S. THOMA, *Cursus theol.*, in I<sup>am</sup> qu. 2, disp. 3, a. 1; VIVA de Wirceburgenses, enz.; en vele lateren, b.v. BOUYSSONIE (*Archiv. de Phil.*, vol. 2, cah. 1, p. 56 e.v.). FERRETI S.J., GILLET O.P., ROMEYER S.J., OLLÉ-LAPRUNE (*Certitude morale*, p. 98 e.v.), SCHIFFINI S.J., enz. verdedigen het. P. DESCOQS S.J., dien wij bij de overige deelen van deze stelling als tegenstander hebben, is het wat betreft het onderhavige bewijs met ons eens, *Praelect. theol. nat.*, t. I, Paris, 1932, p. 472.

de beginselen der speculatieve rede. Welnu, een zoodanige wet zou zich niet aan ons voordoen, tenzij zij een deelname is aan de eeuwige wet, d.w.z. in den hoogsten wetgever haar oorsprong zou hebben. Dus is deze eeuwige wet gegeven als bestaande in het verstand van den hoogsten Wetgever.

*De maior moet worden aanvaard.* „Zooals nu het zijnde het eerste is dat zonder meer onder de begripskennis valt, zoo is het eerste dat onder de waarneming der praktische rede valt, die ingesteld is op het tot stand te brengen werk, het goede. Immers eenieder die handelt, handelt om een doel, dat het begrip van het goede insluit. Daarom wordt het eerste beginsel van de praktische rede gefundeerd op hetgeen de wezenheid van het goede uitmaakt, n.l.: „wanneer men iets verlangt, verlangt men het, omdat het goed is. Daarom is het eerste voorschrift van de wet, het goede moet worden gedaan en nagestreefd, het kwade moet worden vermeden <sup>1</sup>.”

De *minor* wordt op dezelfde wijze *aangetoond*, zooals boven, toen wij handelden over de speculatieve waarheden (in het tweede deel); hetgeen n.l. op eenigerlei wijze noodzakelijk, absoluut en onveranderlijk is, kan niet zijn grond hebben in iets dat contingent, relatief en veranderlijk is, maar is een zekere deelname aan hetgeen zonder meer noodzakelijk is, absoluut en onveranderlijk. De wet der moraal die door onze rede gepromulgeerd wordt, is slechts te begrijpen, wanneer zij wordt opgevat als eene deelname aan de eeuwige wet, die uit de goddelijke wezenheid zelf voortkomt.

**Tegenwerping.** (BILLOT S.J., NIVARD S.J., enz.) Om te weten dat de wet der moraal absoluut en noodzakelijk is, is het noodzakelijk dat wij weten, dat zij door den hoogsten wetgever is voorgeschreven. Dus kan uit dit kenmerk der zedenwet het bestaan van God niet bewezen worden zonder „*petitio principii*”, d.i. zonder te veronderstellen hetgeen juist bewezen moet worden.

**Antwoord.** *Ik ontken de antecedens.* Het is immers eigen zoowel aan de speculatieve als aan de praktische beginselen, dat zij zich vóór iedere bewijsvoering aan ons toonen als waar, absoluut en onveranderlijk. Wie dit zou ontkennen kan vervolgens geen enkel deugdelijk bewijs opbouwen, noch in de speculatieve noch in de praktische orde.

**Opmerking.** — Wanneer de idealisten, b.v. ED. LE ROY, schijn-

<sup>1</sup> S. THOMAS, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, qu. 94, a. 2. Cf. H. COATHALEM S.J., *Du devoir a Dieu*, *Archiv. de Phil.*, XI, 3, p. 159 e.v.

baar op dezelfde wijze redeneeren om het bestaan van God te affirmeeren als wij bij het vierde bewijs van S. THOMAS, zien zij in, dat zoowel in de speculatieve als in de praktische beginselen iets absoluuts en noodzakelijks vervat is, maar hierin dwalen zij, dat zij dezen laagsten en geparticipeerden graad der waarheid niet onderscheiden van den hoogsten graad van de op zichzelf staande waarheid zelf<sup>1</sup>.

### § 3. Scholion.

#### I. OVER HET BEWIJS VAN BERGSON VOOR HET BESTAAN VAN GOD.

Henri BERGSON zegt in zijn werk *Les deux sources de la morale et de la religion*, dat het bestaan van God zeker is, maar hij geeft alleen een bepaald bewijs uit de ervaring, daar zijn algemeen systeem hem slechts deze mogelijkheid biedt. Wij willen in 't kort uiteenzetten welke de veronderstellingen zijn van het argument volgens de vroegere geschriften van BERGSON<sup>2</sup>, welke de bewijsvorm is in het genoemde boek, en hoe naar onze meening men over het bewijs moet oordeelen<sup>3</sup>.

I. **De veronderstellingen.** Het voornaamste dat verondersteld wordt, is dat wij alleen door de ervaring in staat zijn iets te kennen. „Er is geen andere bron van kennis dan de ervaring<sup>4</sup>.” Want door middel der ervaring, als zij zuiver wordt genomen en gegrepen in een bepaalde concrete intuïtie, waarmede wij de ervaringsfeiten beleven, bereiken wij hetgeen reëel is. Dat reële is concreet, individueel, iets eigens, in beweging en van een voortdurend veranderende heterogeniteit. De begrippen nu zijn slechts bepaalde maaksels van het verstand, dat een praktisch vermogen is, waardoor wij onbewegelijk en gescheiden maken en in stukken snijden, hetgeen in werkelijkheid in beweging is, onderscheiden en levend. Weliswaar kunnen ons deze begrippen brengen tot het verkrijgen van een intuïtie, maar zelf bevatten zij deze intuïtie niet en brengen haar niet tot uitdrukking. Het is duidelijk dat in deze leer de bewijzen voor het

<sup>1</sup> Cf. ED. LE ROY, *Le problème de Dieu*, p. 53-54. Evenzoo, ja zelfs duidelijker, BRUNSCHVICG, GENTILE, enz. — Zie R. JOLIVET, *Etudes sur le problème de Dieu dans la philosophie contemporaine*, p. 146-151; P. DEZZA S.J., *L'affermazione di Dio nella moderna filosofia italiana*, Roma, 1932.

<sup>2</sup> Voornamelijk: *Les données immédiates de la conscience — Matière et mémoire — L'évolution créatrice*.

<sup>3</sup> Bl. ROMEYER S.J., *Arch. de Phil.*, vol. IX, cah. 3, p. 283 e.v.

<sup>4</sup> *Les deux sources*, p. 265.

bestaan van God, die hun grond hebben in de analyse der begrippen van het contingente, noodzakelijke, geparticipeerde, enz., ons geen kennis kunnen verschaffen omtrent een God, die in werkelijkheid bestaat.

II. **Het bewijs voor het bestaan van God.** Maar toch blijft er een bewijs voor het bestaan van God over, n.l. het proefondervindelijke. Er zijn n.l. volkomen geloofwaardige menschen, die verklaren dat zij God feitelijk ervaren hebben, n.l. de christelijke mystici; en inderdaad brengt hun leven de inwerking van een nieuwe deugd tot uiting, van een algemeene en werkdadige liefde, waarin de meest volmaakte uitdrukking van de Godheid afstraalt. Welnu, als dit feit vergeleken wordt met de reeds bewezen conclusies der (bergsoniaansche) filosofie, verschaft het zekerheid omtrent het bestaan van God. Want de bergsoniaansche filosofie toont aan, dat de metafysische waarheid alleen door een zekere innerlijke intuïtie te vinden is; vervolgens leert zij, dat deze intuïtie allen menschen, althans tot zekere hoogte, eigen is; en tenslotte brengt zij de overtuiging bij, dat deze intuïtie bij sommigen wel in hooger graden moet aanwezig zijn. Wanneer dus de mystici verklaren, dat zij dien hooger graden bereikt hebben en dit op vele wijzen duidelijk toonen, moeten wij hen geloof schenken zonder vrees voor dwaling<sup>1</sup>.

Syllogistisch kunnen we dit alles ongeveer aldus formuleeren: Geloofwaardig wordt de ervaring, die door opvallende aanwijzingen aannemelijk wordt gemaakt en tegelijk beantwoordt aan gegronde verwachtingen. Welnu, een zekere intuïtie van God die door de mystici wordt beschreven, wordt èn door opvallende aanwijzingen aannemelijk gemaakt èn beantwoordt aan een gegronde verwachting. Dus moet het bestaan van deze intuïtie, en derhalve het bestaan van God, die aldus of benaderd of gezien is, aanvaard worden.

III. **Beoordeeling.** 1. Men moet met beslistheid vasthouden aan de leer der Vaders, der scholastieke Leeraren en ook van zeer vele anderen, die opkomen voor de geldigheid van het bewijs voor het Godsbestaan, dat genomen is uit de dingen, die gemaakt zijn. BERGSON ontkent, dat dit bewijs opgaat, vanwege de vooroordeelen

<sup>1</sup> Zie *t.a.pl.*

van het nominalisme en van het empirisme, waarvan wij de dwaalingen meer dan eens hebben aangetoond.

2. Al aanvaardt men de beginselen van dit nominalisme en empirisme, dan nog zouden vele tegenwerpingen te maken zijn tegen het bewijs zelf, dat door BERGSON wordt voorgestaan: want hoe zou de ervaring van een mysticus met die van andere mystici vergeleken kunnen worden? Wat kunnen zij, die dezelfde intuïtie missen, omtrent God weten?

3. Nochtans, is eenmaal ieder verkeerd beginsel uitgesloten, dan moet men aannemen, dat uit de ervaring der mystici het bestaan van God kan komen vast te staan, en wel om tweeërlei reden: ten eerste, omdat deze ervaring zelf iedere andere oorzaak — behalve het bestaan van den op deze wijze gekenden God — uitsluit; ten tweede, omdat de zoo gelukkige en bewonderenswaardige doorwerkingen, die wij in het leven der mystici verwezenlijkt zien, op eigen wijze God als laatste oorzaak vereischen.

## II. OVER HET BLONDELISME.

Omdat de leer van Maurice BLONDEL, die op den naam van katholiek filosoof groot gaat, op verschillende wijze door verschillende auteurs wordt begrepen en verklaard, volstaan we hier met enkele aanwijzingen te geven over het bewijs voor het bestaan van God volgens de laatste werken van dezen wijsgeer<sup>1</sup>.

1<sup>e</sup> BLONDEL getuigt uitdrukkelijk dat hij de klassieke bewijzen voor het Godsbestaan aanneemt, met name die uit de contingentie en uit de eeuwige waarheden.

2<sup>e</sup> Soms heeft het den schijn dat hij leert, dat het bestaan van God reeds zeker is vóór welke bewijsvoering ook, wat in de richting van het ontologisme zou gaan. Maar uit den kontekst en uit andere uitlatingen van den auteur blijkt voldoende, dat hij dan alleen spreekt over eene impliciete Godskennis en dat hij de noodzakelijkheid van een althans impliciet en spontaan bewijs niet van de hand wijst.

3<sup>e</sup> Deze filosoof geeft al zijn aandacht aan het beschrijven der contingentie en de onbestendigheid van alle wezens en van alle

<sup>1</sup> *La pensée*, 2. vol., Paris, 1935; *L'Être et les êtres*, Paris, 1936.

dingen, God uitgezonderd; daaruit blijkt vooral de noodzakelijkheid van de inwerking van God. Inderdaad vreezen sommigen dat BLONDEL de schepselen zoozeer omlaag haalt, dat hij hun de realiteit ontzegt, van waaruit men tot God kan opstijgen, maar die vrees schijnt toch wel overdreven.

4<sup>e</sup> Maar o.i. worden in de filosofie van BLONDEL twee fouten niet voldoende vermeden: a) de kennis door abstractie wordt te zeer onderschat, niet dat BLONDEL de objectieve waarde van de eenzinnig algemeene begrippen ontkent, maar omdat hij blijkbaar eene veranderlijkheid eraan toekent en hunne onvolmaaktheid overdrijft.

b) Men krijgt den indruk dat BLONDEL meer dan eens waarheden, die alleen uit het geloof worden gekend, met de natuurlijke rede wil bereiken. Want hoewel de auteur herhaaldelijk verzekert, dat Gods onmiddellijke aanschouwing tot de bovennatuurlijke orde behoort, is toch in zijn systeem moeilijk te begrijpen, hoe het mogelijk zou zijn dat deze aanschouwing niet gegeven zou worden; eveneens heeft hij het mysterie van de H. Drievuldigheid te zeer noodig om de zekerheid van het Godsbestaan te kunnen handhaven<sup>1</sup>.

AANHALING. GARRIGOU-LAGRANGE O.P. „Als de natuurlijke zedenwet een deelname is aan de eeuwige wet, die in God besloten ligt, kan men dan niet van de eerste naar de tweede opstijgen en, evenwijdig daaraan, van de verschillende soorten van „goed” die voorwerp zijn van onze verschillende plichten, tot het opperste goed, ons einddoel?”

Als men noodzakelijkerwijze van de eeuwige waarheden omhoog stijgt naar een opperste waarheid, grondslag van alle andere, waarom zou men dan van 't eerste grondbeginsel der zedenwet niet kunnen opklimmen tot de eeuwige wet? Men gaat hier uit van de praktische beginselen in plaats van de speculatieve beginselen als uitgangspunt te nemen; het verplichte karakter van het goede geeft alleen maar meer relif aan de bewijsvoering en dit karakter, dat reeds naar voren trad in den naasten grond der verplichting, brengt er ons toe den diepsten grond ervan te zoeken.

Zooals wij hierboven zeiden bij de algemeene bewijsvoering die alle andere omsluit: als datgene wat oprecht *goed* is, het oprecht goede dus, waarheen onze natuur is gericht, gewild *moet* worden onafhankelijk van de voldoening of de voordeelen die het meebrengt; als het wezen dat in staat is dat goede te willen, het willen moet op straffe van zijn bestaansgrond te verliezen, als ons geweten dezen *plicht* promulgeert en dan vervolgens goedkeurt of veroordeelt, zonder dat wij het in onze macht hebben de wroeging tot zwijgen te brengen; als, in één woord, het recht dat het

<sup>1</sup> Cf. „*La pensée*” de M. Blondel, *Gregorianum*, 1935, fasc. 4.

goede kan laten gelden op liefde en beoefening, onze zedelijke werkzaamheid *beheerscht* evenals die van alle bestaande en mogelijke gemeenschappen — zooals het identiteitsbeginsel al het bestaande en al het mogelijke *beheerscht* — dan moet er wel van alle eeuwigheid iets geweest zijn, dat deze volstrekte rechten van het goede zijn grondslagen gaf; die noodzakelijke en dwingende rechten kunnen hun bestaansgrond niet hebben in de toevallige realiteiten, waarover ze heerschen, en zelfs niet in de *menigvuldige* en *hierarchisch geordende* streefobjecten of plichten, die zich *a priori* aan de menschenlijke natuur opdringen; staande boven al wat niet het *goed zelve* is, kunnen die rechten slechts in dat goed hun grondslag en hun laatste bestaansreden hebben.

Als dus de *naaste* grond van de moreele verplichting de wezenorde der dingen is, of, juister gezegd, het redelijke goed waarheen onze natuur en onze werkzaamheid wezenlijk zijn gericht, dan ligt toch de *laatste* grond in het Opperste Goed, ons objectieve laatste einddoel. En deze verplichting kon formeel alleen gegrond worden door een wet van dezelfde orde als het Opperste Goed zelve, door de goddelijke wijsheid, wier eeuwige wet alle schepselen ordent en richt naar hun einddoel." (*Dieu, son existence et sa nature*, Paris, 1928, pp. 310—311).

#### ARTIKEL VI.

### Of het bestaan van God uit de orde der wereld wordt bewezen.

#### § 1. Stand van het vraagstuk.

I. **De probleemstelling.** In de voorafgaande bewijzen hebben wij de dingen van deze wereld beschouwd naar hun natuur of ontvankelijkheid; onze aandacht ging uit naar de werkende, de formeele en voorbeeldelijke oorzaak. Maar nu moeten wij de betrekkingen van de dingen tot elkaar, of van de deelen tot het geheel in gedachte roepen en de *doeloorzakelijkheid* beschouwen. Want orde zegt rangschikking van de dingen onderling en gerichtheid op een doel; wij spreken van inwendige orde, indien zij de deelen rangschikt tot opbouw van het geheel; van een uitwendige, indien zij de samenwerking van meerdere dingen tot stand brengt ter voortbrenging van een daarvan onderscheiden effect. Ieder dezer beide orden kan statisch zijn, die zichtbaar is in den wezensopbouw der dingen, of dynamisch, die zich uit in de activiteit der dingen. Het doel is datgeen omwille waarvan iets geschiedt; de definitie en onderverdeeling hebben wij boven uiteengezet <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Inleiding tot de Metaph.*, dl I, p. 398.

Van *toeval* is sprake, wanneer een effect tot stand komt, dat niet beoogd werd, waarop dus de oorzaken niet uiteraard werden gericht, b.v. als iemand, die over den weg loopt, toevallig gedood wordt door een pan, die van het dak valt. In het onderhavige artikel moet worden nagegaan of er in de wereld een orde of geordendheid is, die niet toevallig tot stand is gekomen, maar beoogd is, zoodat zij een maker vordert, met verstand toegerust, die òf zelf God is, òf, als ordenaar, God vereischt.

II. **De verschillende meeningen.** A. De materialisten van alle tijden, van EPICURUS, DEMOCRITUS en LUCRETIUS tot HAECKEL en LE DANTEC, ontkennen dat er in de wereld een als zoodanig bedoelde orde is; vele positivisten en evolutionisten, zooals LITTRÉ, DARWIN en SPENCER, verwerpen eveneens de doeloorzakelijkheid en willen alles door werkoorzaken (die zij bovendien verkeerd opvatten) verklaren.

B. De *kantianen* zijn weliswaar van meening, dat het finaliteitsbegrip anthropomorphisch is, zoodat het niet te gebruiken is om het bestaan van God te bewijzen, maar toch zien zij in 't algemeen in de orde der wereld een zekere aansporing om het geloof in God te aanvaarden <sup>1</sup>.

C. De idealisten staan niet afwijzend tegenover de doeloorzakelijkheid in de wereld, maar aanvaarden haar alleen als aan de wereld immanent. BERGSON en zijn leerling ED. LE ROY verschillen hierin van de idealisten, aangezien volgens hen de doeloorzakelijkheid niet veronderstelt, dat een effect voorzien of bedoeld is <sup>2</sup>.

D. ANAXAGORAS, dien PLATO hierom prijst <sup>3</sup>, SOCRATES, PLATO: „Wij moeten bekennen, dat dit alles door een verstand geleid wordt <sup>4</sup>”, en alle christelijke filosofen hebben aangenomen, dat de orde in de wereld slechts haar oorsprong vindt in de doelstelling van een verstandelijke oorzaak. Tusschen deze auteurs bestaan alleen ver-

<sup>1</sup> KANT beweerde: Twee dingen vervullen de ziel van een steeds opnieuw weer oplaaierende bewondering en eerbied, die toenemen naarmate de gedachte er zich vaker mee bezighoudt en er dieper in doordringt: de sterrenhemel *boven*, en de zedenwet *in* ons.

<sup>2</sup> Cf. ED. LE ROY, *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution*, Paris, 1928, p. 42 e.v.

<sup>3</sup> *Phaedo*, 97, c. Den tekst hebben wij aangehaald in dl I, p. 54.

<sup>4</sup> *Phil.* 28 d. Cf. ARISTOTELES, *Phys.*, l. 2, c. 4.



schillen van minder belang. Sommige n.l. zijn van meening, dat door het bewijs uit de orde weliswaar het bestaan van een bepaalden ordenaar aangetoond wordt, maar dat een ander bewijs, n.l. dat uit de contingentie, noodig is om het bewijs van het Godsbestaan te voltooien; andere of ook wel dezelfde, ontkennen dat het bewijs kan steunen op het algemeen finaliteitsbeginsel, maar alleen op de gevallen waarin, vooral door het beschouwen der levende wezens, het bestaan eener bedoelde en gewilde orde duidelijk blijkt<sup>1</sup>, en weer andere houden, dat het bewijs en van het algemeene finaliteitsbeginsel gebruik maakt en uit zichzelf tot God kan voeren.

### § 2. Oplossing van het vraagstuk.

**Stelling VI.** UIT DE ORDE IN DE WERELD WORDT BEWEZEN HET BESTAAN VAN EEN HOOGSTEN ORDENAAR, DIE GOD IS.

**Bewijs van het eerste deel:** *de orde in de wereld vereischt het bestaan van een maker, die met verstand is toegerust en die van de wereld zelf der ervaring onderscheiden is.* Hetgeen met opzet op een doel gericht wordt, wordt uiteindelijk hierop gericht door een verstandelijk wezen. De dingen nu in de wereld worden klaarblijkelijk, als op een doel, zoowel op hun eigen welzijn als op het algemeen welzijn gericht. Dus worden ze op een doel gericht door een wezen, dat met verstand is toegerust. Maar de dingen in de natuur hebben geen verstand, uitgezonderd de mensch, die sommige zaken door zijn verstand leidt. Dus is het verstand, dat alles richt op zijn doel, van de wereld onderscheiden.

De *maior* van het eerste syllogisme is *evident*: als het doel beoogd wordt en als het effect wordt verkregen krachtens het beoogen en het nastreven van het doel, moet het doel gekend worden; want het werkt slechts in, wanneer het gekend en gewild is. Maar een doel kennen en willen is alleen aan een verstandelijk wezen eigen.

*De minor wordt bewezen.* Om wille van een doel handelen de wezens, wier werkwijze bepaald is en de geschikste effecten bereiken. Welnu, de natuurdingen hebben een bepaalde werkwijze en bereiken de geschikste effecten, zoowel wat hun eigen welzijn betreft als dat van het geheel. De nieuwe *maior* is aannemelijk voor eenieder, die

bedenkt: 1<sup>e</sup> hetgeen op bepaalde en dezelfde wijze werkzaam is — d.w.z. volgens wetten — laat blijken, dat het van nature op een bepaald effect is ingesteld: anders zou het niet veeleer dit dan dat verrichten, evenmin zou het altijd hetzelfde verrichten; de reden der bepaaldheid en der constantheid kan slechts hierin gelegen zijn, dat het ding op een doel is ingesteld; 2<sup>e</sup> hetgeen door zijn verrichtingen of krachtens zijn aard steeds, of althans in de meeste gevallen de geschikste effecten bereikt, heeft een doen en handelen dat duidelijk op zoodanige effecten als hun doel is gericht, b.v. als iemand uit een zak met een aantal nummers steeds weer het nummer zou trekken, dat hij zelf tevoren had voorspeld, zou niemand dit aan toeval wijten.

Verder hebben de natuurdingen van deze wereld, zooals in de nieuwe *minor* gezegd wordt, een bepaalde werkwijze; immers dit hebben wij in het voorafgaande zoowel voor de levenlooze<sup>1</sup> als voor de levende stoffingen<sup>2</sup> aangetoond; zelfs hebben wij aldaar reeds rechtstreeks bewezen, dat zij het doel van hun natuur nastreven. Voorts worden door die constante wijze van handelen effecten verkregen, die op bewonderenswaardige wijze zoowel tot het welzijn der enkelingen als tot dat van het geheel bijdragen. De levenlooze stoffingen worden zóó bewogen, dat ze niet alleen hun eigen soort behouden of medewerken tot het vormen van bepaalde verbindingen, maar ook de instandhouding van de geheele zichtbare wereld verzekeren door op elkaar in te werken, door elkaar te neutraliseeren en door de regelmatige terugkeer, althans in het meerendeel der gevallen, van dezelfde gebeurtenissen en dezelfde episoden. Uit de wet der aantrekkingskracht blijkt, dat alle stoffingen op zekere wijze verbonden zijn en door wederkeerige inwerking een betrekkelijke standvastigheid en evenwicht aldus bewaren, dat de verschillende naturen op zich kunnen staan en de levende wezens in stand kunnen blijven. De stoffelijke levende wezens zelf zijn voor elkaar van nut, aangezien de lagere tegemoet komen aan de noodwendigheden van de hoogere; terwijl bij ieder hunner duidelijk blijkt, dat de deelen in juiste verhouding zich bevinden tot het geheel en de verschillende verrichtingen op opvallende wijze samenwerken om effecten te doen ontstaan, die bij de vorming, bij de instandhouding, bij de voeding en bij de voortbrenging der individuen zoo doelmatig mogelijk zijn, zooals in het

<sup>1</sup> *Cosmol.*, dl II, p. 160.

<sup>2</sup> *Psych. veget.*, dl II, p. 179.

<sup>1</sup> Aldus PAUL JANET, *Les causes finales*; DESCOQS S.J., *Prael. theol. nat.*

voorafgaande uiteengezet is <sup>1</sup>. Wie kan ontkennen dat het oog, dat uit zoovele en wel uit zooveel allergeschikste deelen is samengesteld, uitdrukkelijk bestemd is om te zien? Wanneer de samenwerking van vele oorzaken noodzakelijk is om één effect tot stand te brengen en dat effect regelmatig verkregen wordt, althans in de meeste gevallen (b.v. het welzijn der enkelingen of dat van het geheel), dan kan dit feit slechts verklaard worden, wanneer het effect het doel is van die samenwerking, wanneer n.l. de vele oorzaken uitdrukkelijk bestemd worden om dat effect tot stand te brengen.

Ter voltooiing van het bewijs zij hieraan toegevoegd, dat de natuurdingen, die door een verstand op hun doel gericht worden, zelf geen verstand hebben, uitgezonderd de mensch, die echter niet al zijn verrichtingen, welke op een doel gericht zijn (b.v. het vegetatieve leven), met zijn verstand leidt. Het staat immers vast, dat de anorganische stofdingen niet leven en derhalve van alle kennis verstoken zijn <sup>2</sup>; eveneens is het zeker, dat de planten zelfs geen zintuigelijke kennis bezitten <sup>3</sup> en de redeloze dieren niet met verstand zijn toegerust <sup>4</sup>. Toch zou in ieder wezen een groot verstand nodig zijn om al hetgeen in hem voorvalt op zijn doel te richten en om het aan te passen aan het welzijn van het geheel. Dus is er klaarblijkelijk een verstand, dat van de dingen dezer wereld onderscheiden is, en waarvan de orde, die in de wereld heerscht, afkomstig is.

Wij kunnen volstaan met het geven van den logischen opbouw van dit bewijs. Om het te ontwikkelen zoowel door de gewone waarneming als door de ontdekkingen der natuurwetenschappen wordt overvloedig materiaal verschaft in verschillende voordrachten <sup>5</sup>.

**Tegenwerping I.** Men kan slechts aannemen dat de orde in de wereld bedoeld zou zijn, indien alles geordend ware. Maar veel geschiedt in de wereld, dat van de orde afwijkt: aardbevingen, noodweer, overstromingen, strijd onder levende wezens, ziekten, wangedrochten, enz. Dus is het niet zeker, dat de orde in de wereld bedoeld is.

**Antwoord.** *Ik ontken de maior*, want een orde, die bedoeld is, kan in sommige dingen, of zelfs in één enkel, tot uiting komen, al ontbreekt de

<sup>1</sup> *Veget. Psychol.*, dl II, p. 179.

<sup>2</sup> *Veget. Psychol.*, dl II, p. 172.

<sup>3</sup> *Psychol.*, dl II, p. 251.

<sup>4</sup> *T.a.pl.*, p. 319.

<sup>5</sup> Vgl. b.v. MONSABRÉ, *Carême de 1879*, 4<sup>e</sup> conf. Zie ook de door TERMIER (*A la gloire de la terre*) en door FABRE (*Souvenirs entomologiques*) geschreven werken.

orde in de overige: bij een schilderij zal men toegeven, dat een mooie kop doelbewust geschilderd is, ook wanneer overigens de lijnen en kleuren zinloos zich mengen. Bovendien *onderscheid ik de minor*: er zijn in de wereld vele afwijkingen zonder meer en uiteindelijk, *ik ontken*; onder een bepaald opzicht en onmiddellijk, *ik geef toe*.

Immers 1<sup>e</sup> hetgeen in strijd met de orde wordt genoemd, komt niet uit de ordeloze natuur voort, maar verloopt volgens een onvolmaakte orde, d.w.z. die om een of andere oorzaak verhinderd is om de gewone en volkomen orde tot stand te brengen, b.v. gedrochtelijke wezens ontstaan krachtens dezelfde natuurwetten, waaruit ook de volmaakte levende wezens voortkomen, maar wegens een of ander beletsel kunnen zij hun normale effect niet bereiken; 2<sup>e</sup> de afzonderlijke afwijkingen kunnen ook zelf geordend worden, d.w.z. opzettelijk gericht worden op een ander doel, n.l. hetzij op het welzijn van enkelingen, hetzij op het welzijn van een groter geheel; ze zijn te vergelijken met de schaduwen van een schilderstuk; dus kan men daaruit niet besluiten tot de onvolmaaktheid der totale orde, en nog minder tot de afwezigheid eener ware orde.

**Tegenwerping II.** Soms zien wij, dat een zeer gelukkig effect tot stand komt alleen door een toevalligen samenloop van voorvallen: b.v. wanneer een brug door de kracht van het water vernield en aldus het leger verhinderd wordt om over te steken en onrechtvaardigheden te begaan. Dus kan alles toevallig plaats vinden.

**Antwoord.** *Ik onderscheid de antecedens.* Sommige voorvallen, die zelf weer toevallig plaats vinden, werken toevallig mee tot een zoo goed mogelijk effect, *ik ontken*; sommige voorvallen, die zelf uit een andere bedoeling plaats vinden, werken toevallig mee om een zeer gunstig effect te verkrijgen, *ik onderscheid andermaal*, geregeld en ter verkrijging van ieder willekeurig effect, *ik ontken*; zelden en ter verkrijging van een of ander eenvoudig effect, *ik geef toe*. Daarom *ontken ik de conclusie en de gevolgelijkheid*.

Want 1<sup>e</sup> al hetgeen handelt, handelt om wille van een doel <sup>1</sup>; 2<sup>e</sup> het toevallige effect zelf veronderstelt, dat reeds krachten werkzaam zijn omwille van een doel: men spreekt immers van toeval, wanneer een op een bepaald effect gerichte oorzaak een ander effect teweegbrengt, omdat zij stoot op het effect van een andere oorzaak; bijgevolg de samenloop van oorzaken was niet bedoeld, maar wel de werking van iedere oorzaak afzonderlijk <sup>2</sup>; 3<sup>e</sup> hetgeen ontstaat uit een samenloop van vele oorzaken en

<sup>1</sup> *Inleiding tot de Metaph.*, dl I, p. 415

<sup>2</sup> Zelfs schrijven wij gewoonlijk slechts aan toeval toe, wat de werkzaamheden van een bewuste oorzaak, met name onze eigen werkzaamheid, in gunstigen of ongunstigen zin beïnvloedt: „Het toeval is de samenloop van twee voorvallen, of zelfs ook van twee groepen van feiten, die van elkaar onafhankelijk zijn, maar wij voegen hieraan toe, dat althans één van de reeksen geleid moet worden door een innerlijke en bewuste doelgerichtheid en bovendien dat deze samenloop gunstig of ongunstig inwerkt op het bereiken van het gestelde doel.” MENTRÉ, *Pour qu'on lise Cournot*, p. 223-224. Cf. DESCOQS S.J., *Prael. theol. nat.*, t. I, p. 325.

regelmatig plaats vindt, geschiedt niet toevallig; en hierin ligt de kracht van ons bewijs.

**Handhaving van de tegenwerping.** Blijkbaar kan toch een effect, dat regelmatig plaats vindt en van vele oorzaken afhankelijk is, toevallig ontstaan. Immers de tegenwoordige rangschikking der atomen, waaruit de wereldorde ontstaat, was één van de rangschikkingen, die mogelijk waren. Dus vraagt zij geen oorzaak welke met verstand is toegerust, zeker niet in een zoolang tijdsverloop.

**Antwoord.** *Ik ontken de stelling.* Wat betreft de reden, die daaraan toegevoegd is, *onderscheid ik de antecedenens*: de tegenwoordige ordening was één van de mogelijke, eenmaal verondersteld de werkzaamheid van een verstand, *ik geef toe*; zonder de werkzaamheid van een verstand, *ik ontken*. Immers de tegenwoordige ordening is geheel op een doel gericht en vindt in deze doelstelling haar grond; daarom wordt zij onmogelijk als men veronderstelt, dat het stellen van het doel of de werkzaamheid van een verstand ontbreekt. Zoo is het b.v. onmogelijk dat indien de letters, waaruit de Bijbel is samengesteld, aanvankelijk zonder eenige orde door elkaar stonden, zij vervolgens louter door toeval geordend worden zooals ze nu in den Bijbel staan. Sommigen geven bij dit voorbeeld toe een zekere, zij het nog zoo geringe mogelijkheid, vanwege de kansberekening. Maar er is niemand, die het op een dergelijke kansrekening zou willen houden.

In het bijzonder komt hier dan nog bij dat de tegenwerping het materialistische atomisme veronderstelt, dat wij in de Cosmologie reeds weerlegd hebben<sup>1</sup>: want onderscheidene natuursoorten zijn niet een gevolg van een loutere samenvoeging van atomen, maar iedere natuur is een onverdeeld zijnde, bepaald door zijn eigen vorm en ingesteld op zijn eigen doel.

**Tegenwerping III.** De doelstreving is aan de dingen intrinsiek. Dus is zij niet afkomstig van een daarvan onderscheiden verstand.

**Antwoord.** *Ik geef de antecedenens toe* (want ook zelf hebben wij aangetoond, dat de stofdingen een natuur hebben, of een innerlijke streefkracht naar eigen werking en naar hun doel). *Ik onderscheid de conclusie*: dus is zij niet alleen afkomstig van een daarvan onderscheiden verstand, *ik geef de conclusie en de gevolgelijkheid toe*; dus is zij niet tevens, d.w.z. als uit haar eerste oorzaak, afkomstig van een daarvan onderscheiden verstand, *ik ontken de conclusie en de gevolgelijkheid*.

**Bewijs van het tweede deel:** n.l. *het verstand dat de wereld ordent, is God.*

I. Het verstand dat de orde der wereld doet ontstaan, heeft de ideeën, naar welke het zijn werken uitvoert, ofwel uit zichzelf, of

<sup>1</sup> DI II, p. 100 e.v.

participeert ze van een ander. Indien het de ideeën uit zichzelf heeft, heeft het deze in den hoogsten graad en derhalve is het dan het boven alles staande zijnde of God. Indien het de ideeën van een ander participeert, moet men, omdat een teruggang tot in het oneindige onmogelijk is, komen tot een verstand, dat de laatste bron is van alle kunst en orde, of tot God. — Men merke op dat dit bewijs niet teruggrijpt naar het vroegere, dat uit de contingentie genomen is, want heel het bewijs van het begin tot het einde wil een verklaring geven van de orde, die in het heelal heerscht, en de noodzakelijkheid aantonen van een Ordenaar als zoodanig.

II. De orde van het heelal zou misschien van een handelend beginsel, dat beneden het hoogste wezen staat, zijn af te leiden, indien zij slechts uitwendig zou zijn en door de reeds bestaande dingen veroorzaakt zou worden. Maar de orde van het heelal hangt zoo zeer samen met het zijn zelf en met de natuur zelf der dingen, dat zij alleen tot stand kan zijn gekomen door Hem, die de schepper is van het zijn en van de natuur, n.l. door God<sup>1</sup>.

**AANHALING.** LUCIEN CUÉNOT. „Nu leveren de dieren tallooze voorbeelden van organen, die precies evenwijdig loopen met de ons ten dienste staande werktuigen en die beantwoorden aan nuttigheidsdoeleinden, met deze beperking, dat de oplossing, die de natuur geeft, van die van den vakman verschilt door haar veel grootere volmaaktheid, haar soepelheid en stevigheid, haar sierlijkheid en den rijken overvloed der kleine bijzonderheden. Het dier kent het houweel, de schop, de zaag, de vijl, de tang, de boormachine, de muziekinstrumenten, de zuignap, de drukknop, den pijl, het anker, de roeispaan, het net, den kam, den borstel, de elektrische batterij, de parachute, de duikerklok, de verlichtingstoestellen, de spoorstaaf en de tramrail, de injectiespuit, de gifgassen en zoovoorts. Als men al voor het ontstaan dier organen natuurlijke oorzaken aanhaalt, die zeker bestaan, doorgrondt men daarmee nog volstrekt niet het probleem dat zij stellen; er zijn ook natuurlijke oorzaken en mechanische bepaaldheden werkzaam bij het maken van een hamer, maar dit doet volstrekt geen afbreuk aan de noodzakelijkheid van een leiding, welke voortkomt van een gesteld doel, dat de werkman voortdurend in acht neemt, m.a.w. de noodzakelijkheid van de *doeloorzaak*.

Men ontkomt niet aan de erkenning, dat zelfs de natuurlijke oorzaken, die ons zouden in staat stellen de ontwikkeling der werktuig-organen te begrijpen, tevergeefs door de groote theoretici zijn nagespeurd. Lamarck

<sup>1</sup> Uit deze bewijzen blijkt duidelijk de fout van het werk van BERGSON *L'évolution créatrice*, waarin weliswaar het bestaan eener orde terecht wordt toegegeven, maar een ordenaar van buiten niet wordt vereischt. Zie hierover J. DE TONQUÉDEC, *Études*, 1908, p. 577 e.v.

meende, dat een nog rudimentair aanwezig zijnd orgaan door het gebruik vervolmaakt kon worden, zooals een ruwe steen zich langzamerhand omvormt tot een volmaakt instrument, wanneer men hem lang genoeg als hamer gebruikt. Bergson heeft zeer terecht opgemerkt, dat dat neerkwam op het toekennen aan de stof, en wel zonder eenig bewijs, van de wonderbare macht om op eenvoudige prikkels te antwoorden met het fabricceeren van ingewikkelde machines.

Darwin heeft aangenomen, dat het dierlijke werktuig zich langzamerhand gevormd heeft door opeenvolgende toevoegingen van toevallige verscheidenheden; de leiding naar het doel wordt bewerkstelligd door den meedoogenloozen dood der minst bedeelde individuen, die bezwijken in den strijd om het bestaan. 't Is bekend, welk een buitengewone bijval die vernuftige theorie van de natuurkeus der krachtigsten heeft gevonden; zij verklaarde, ten minste op het eerste gezicht, dat zich voordoen van welbewuste doelgerichtheid dat den bioloog geen rust liet; maar tegenwoordig wordt zij niet meer aanvaard, om heel wat redenen. In het bijzondere geval van het werktuig is het onaannemelijk, dat bijkomstigheden, die bijkomstig blijven ook al worden ze op een doel gericht, door opeenhooping alleen een orgaan zouden kunnen vormen, dat eerst belang voor het leven heeft als het geheel voltooid is; zelfs als de selectie een rol speelde, zou ze niet uitgeoefend kunnen worden op de fasen, die het doel voorafgaan, welke fasen geen enkele reden zouden hebben om dit doel voor te bereiden. Darwin was zich dit zeer wel bewust, hij die getuigde dat het probleem, hoe het oog zich gevormd had, hem de koorts op het lijf joeg.

Zoo kent men b.v. een zeevisch, die op groote diepten leeft, waar 't volslagen donker is, en die op zijn kop een echt vischapparaat draagt, bestaande uit een stijven beenigen steel, die uitloopt in een weinig buigzaam draadje, dat aan zijn vrije uiteinde voorzien is van een lichtend bolletje en verscheidene weerhaken; 't is waarschijnlijk dat kleine vischjes, aangetrokken door het licht aan de haken gevangen worden en de buit worden van den bezitter van het apparaat. Kan men zich nu een reeks van toevallige en afwisselende feiten voorstellen, die zich in de juiste volgorde zouden aaneengerijd hebben om een dergelijk orgaan te vormen? Of de verschillende inwerkingen, die noodig zouden zijn om een vogelooze samen te stellen, dat prachtige optische instrument? Of de wonderlijke batterij van den sidderrog?

Om de klaarblijkelijke bestemmingen te verklaren, die men ieder oogenblik in de organismen ontdekt, wordt men er onweersstaanbaar toe gebracht om aan te nemen dat er in de natuur, behalve de werkoorzaken die het voorwerp zijn van de wetenschap, een ander werkzaam is, een die boven de anderen staat en van metaphysische orde, die de zich voordoende veranderingen leidt tot een nuttigheidsdoel, evenals de werkman het maken van een hamer leidt; men kan hem den *agens orthogeneticus* noemen. Merkwaardigerwijze, een geliefkoosde uitdrukking in de taal der positivisten deze is: dat het levend wezen een fysiek-chemische *machine* is; welnu, wat is een machine? Dat is een gedachte, die verwezenlijkt is; een in de industrie gebezigde machine is noodzakelijkerwijze gemaakt en gericht door een bewust verstand; waarom zou de levende machine, die oneindig veel ingewikkelder is, niet evenals de andere de noodzakelijkheid

insluiten van een ordenenden Geest?" (*L'inquiétude métaphysique*, Études, 1928, tome 197, p. 137—139).

AANHALING. S. AUGUSTINUS. „God ordende alles en maakte alles; sommigen gaf Hij bewustzijn en verstand en onsterfelijkheid, zooals aan de Engelen; aan sommigen gaf Hij bewustzijn en verstand gepaard met sterfelijkheid, zooals aan de menschen; sommigen gaf Hij het bewustzijn der zintuigen, maar geen verstand en geen onsterfelijkheid, zooals aan de dieren; aan sommigen echter noch zintuigen, noch verstand, noch onsterfelijkheid, zooals aan planten, boomen en steenen, maar toch kunnen ook deze in hun soort niet ontbreken, en in bepaalde graden heeft Hij de schepping geordend, van de aarde tot den hemel, van de zichtbare tot de onzichtbare dingen, van de sterfelijke tot de onsterfelijke. Die ineen-schakeling der schepping, deze volkomen opgebouwde schoonheid, die opstijgt van het laagste tot het hoogste en neerdaalt van het hoogste tot het laagste, die nergens onderbroken is, maar één is in verscheidenheid, in heel haar wezen prijst zij God. Waarom dan prijst zij in haar geheel God? Omdat wanneer gij haar beschouwt en schoon vindt, gij God in haar prijst. De stomme aarde heeft een zekere stem, haar schoonheid n.l. Gij beschouwt en ziet haar schoonheid, gij ziet haar vruchtbaarheid, gij ziet haar krachten, hoe ze zaad opneemt, en hoe ze dikwijls voortbrengt wat niet gezaaid is; gij ziet het en door uw beschouwing ondervraagt gij haar als het ware; en het onderzoek zelf is een ondervraging. Wanneer gij evenwel met bewondering hebt gezocht en uitgevorscht, en haar geweldige kracht en groote schoonheid en haar verheven voortreffelijkheid ontdekt hebt, dan komt, omdat ze in zichzelf en uit zichzelf die voortreffelijkheid niet hebben kan, terstond de gedachte in u op, dat ze niet uit zichzelf kan bestaan, tenzij door dien Schepper. En hetgeen gij in haar hebt gevonden, is juist de stem van haar belijdenis, opdat gij den Schepper moogt prijzen. Geeft zij u immers niet, wanneer gij de geheele schoonheid van deze wereld hebt beschouwd, als het ware één antwoord in: Niet ik heb mijzelf gemaakt, maar God?

*Mogen dus, o Heer, al Uwe werken U belijden, en Uwe geloovigen U verheerlijken.* Opdat bij de belijdenis van Uwe werken Uwe geloovigen U verheerlijken, mogen daartoe Uwe geloovigen de schepping beschouwen, die U belijdt. En aanhoor hunne stem, die U verheerlijkt. Immers wat zeggen Uwe geloovigen, wanneer zij U verheerlijken? *De glorie van Uw rijk zullen zij verkondigen, en Uwe macht prijzen.* Hoe machtig is God, die de aarde heeft gemaakt! Hoe machtig is God, die de aarde met goederen heeft overladen! Hoe machtig is God, die aan de verschillende levende wezens een eigen leven heeft gegeven! Hoe machtig is God, die aan de ingewanden der aarde verschillende zaden heeft gegeven, opdat zij zoo'n groote verscheidenheid van gewassen zou voortbrengen, zulk een pracht van boomen! Hoe machtig is God, hoe groot is God! Ondervraag slechts de schepping, zij antwoordt U; en om haar antwoord, als om de belijdenis van de schepping, verheerlijkt gij God, gij die in Hem gelooft, en prijst gij Zijn macht." (*Enarratio in Psalmum CXLIV*, n. 13, 14, PL 37, 1878—1879).



## § 3. Scholia.

SCHOLION I. OVER HET BEWIJS UIT HET OVEREENKOMSTIG  
GEVOELEN VAN HET MENSCHDOM.

De bewijzen voor het Godsbestaan vinden een sterke bevestiging in de algemeen heerschende overtuiging van het menschelijk geslacht, 't welk een godheid erkent. Wij willen daarom in 't kort het bestaan van dit overeenkomstig gevoelen nagaan, zijn aard en zijn bewijskracht.

## I. Het bestaan van het algemeen heerschend gevoelen.

A. Bij alle meer ontwikkelde volkeren, de Assyriërs, de Indiërs, de Chinezen, de Grieken, de Romeinen en de moderne volkeren is er zoowel bij de ongeletterden als bij de geleerden<sup>1</sup> een belijdenis en een vereering van een hoogste zijnde, dat de geheele wereld bestuurt: en het polytheïsme heeft weliswaar deze belijdenis dikwijls vertroebeld, maar niet uitgewischt.

B. Bij de minder ontwikkelde zoogenaamd primitieve volkeren<sup>2</sup>, de Pygmaëen, de Australiërs, de Afrikanen, wordt een hoogste God als vader en maker van alle dingen erkend; de ethnologen, in het bijzonder LE ROY C.S.Sp. en W. SCHMIDT S.V.D., toonen dit met vaststaande gegevens aan<sup>3</sup>.

**Opmerking.** — Wij zullen later zien, dat de menschen algemeen een zedenwet erkennen. Maar het bestaan eener zedenwet kan niet worden erkend, zoo men niet impliciet een zeker begrip heeft van God als wetgever en rechter.

II. De aard van het eenstemmig gevoelen. De getuigenissen toonen aan dat het eenstemmig gevoelen, waarover wij handelen, *moreel* universeel is; zij laten uitzonderingen toe, somtijds zelfs

<sup>1</sup> Cf. EYMIEU, *La part des croyants dans le progrès de la science au XIX<sup>e</sup>s.*, Paris, 1920, en DUPLESSY, *Documentation cathol.*, 1924, pp. 119-129, 171-191. Zie in 't bijzonder HUBY S.J., enz., *Christus*, Paris, 1916; DESCOQS S.J., *Praelect. theol. nat.*, I., p. 161 e.v.

<sup>2</sup> LE ROY, *Les Pygmées*, Paris, 1929; *La Religion des Primitifs*, Paris, 1909; *Christus*, pp. 49 e.v.; CATHREIN S.J., *Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit*, 3 vol., 1914, Freiburg; W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster, 1926 e.v.

<sup>3</sup> „Het geloof der wilden in een hoogste wezen is van nu af aan een wetenschappelijk vaststaand feit.” LE ROY, *Christus*, p. 86.

geven zij die eenigszins aan. Of het eenstemmig gevoelen volstrekt en fysisch universeel is, is het vraagstuk over de mogelijkheid van het atheïsme, waarover wij in het volgende scholion zullen handelen; hier echter willen wij alleen naar voren brengen, dat het eenstemmig gevoelen van het menschelijk geslacht aangaande het Godsbestaan op historische en ethnologische gronden *moreel* universeel is.

Ook beweren wij niet dat alle menschen, die het bestaan van God op een of andere wijze hebben erkend, een zuiver Godsbegrip hebben gehad; want het inzicht in Gods eigenschappen, zooals Zijn noodzakelijkheid, onafhankelijkheid, goedheid, blijkt dikwijls slechts in geringe mate of in het geheel niet aanwezig te zijn. Maar er blijft een algemeene erkenning van een zeker hoogste wezen, den heer en bestuurder der geheele wereld, dat, als het in logischen samenhang wordt gedacht, slechts als God kan worden opgevat.

III. De bewijskracht. Men kan niet beweren dat al hetgeen door de menschen algemeen gehouden wordt, zonder meer waar is: want een eenstemmig gevoelen is geen criterium voor de waarheid<sup>1</sup>. Een dergelijke eenstemmigheid verdient echter onze volle aandacht, en men moet zoeken naar voldoende redenen ervoor. Wij nu beweren dat er geen voldoende redenen kan gegeven worden, waarom het geheele menschelijk geslacht het bestaan eener Godheid belijdt, tenzij *de rede dit van nature eischt*, en bijgevolg tenzij dit objectief waar is.

Deze laatste gevolgelijkheid is duidelijk: aangezien het aan de natuur van het verstand eigen is om aan de dingen gelijkvormig te worden en overeenkomstig de waarheid te oordeelen<sup>2</sup>, moet de waarheid dan aanwezig zijn, wanneer een oordeel zich vormt krachtens de eischen der rede.

**Bewezen nu wordt, dat krachtens de natuurlijke eischen der rede het menschdom algemeen een God erkent.**

<sup>1</sup>e Door uitsluiting. Want behalve de eisch van de rede, zijn de volgende oorzaken voor die eenstemmigheid naar voren gebracht, n.l. bedrog van leiding gevende kringen, onwetendheid, irrationele vrees, sociale dwang, en de dwaling van het animisme. Maar deze oorzaken zijn onvoldoende, immers:

<sup>1</sup> Zie boven, p. 24 e.v.

<sup>2</sup> Vgl. *Mat. log.*, dl I, p. 188.

a) Het beroep op het *bedrog* van leiders, b.v. van koningen en priesters, geschiedt in strijd met de historische bewijsstukken; daaruit blijkt immers duidelijk, dat koningen en priesters van het bestaan van God zelf oprecht overtuigd zijn geweest. Bovendien kan het bedrog van enkelen niet een zoo algemeen effect teweegbrengen. Deze verklaring trouwens is tegenwoordig prijsgegeven<sup>1</sup>.

b) Zelfs al zou de *onwetendheid* de meening van de ongeletterden kunnen verklaren, ook dan moet zij worden uitgesloten vanwege de daarnaast bestaande overeenstemming der geleerden. En van zinsbegoochelingen kan in dit geval geen sprake zijn.

c) *Ten onrechte ook beroept men zich op irrationeele vrees en sociale dwang.* Reeds LUCRETIUS zeide: „De vrees heeft het eerst op aarde de goden gemaakt<sup>2</sup>.” In onze dagen is de theorie verdedigd, die de religieuze gevoelens afleidt uit sommige oorspronkelijke verbodsbepalingen (*tabous*), welke door de bestaande gemeenschap waren voorgeschreven. Maar 1<sup>e</sup> zou de vrees alleen niet het veelvuldig voorkomend begrip van een God, die is en in alles voorziet, hebben doen opkomen; 2<sup>e</sup> om de vrees met het Godsbegrip in verband te brengen, wordt het Godsbegrip en de Godserkenning reeds verondersteld; 3<sup>e</sup> de theorie, die de zedelijke en religieuze begrippen uit maatschappelijke verbodsbepalingen afleidt (het zoogenaamde *sociologisme*, voornamelijk door DURKHEIM en LEVY-BRÜHL voorgestaan), zal in de *Ethica* uitdrukkelijk weerlegd worden, daar zij n.l. grotendeels uit de vooroordeelen van het evolutionisme en het empirisme voortkomt.

d) De dwaling van het animisme bestaat hierin, dat de primitieve mensch, die eerst in zichzelf ziel van lichaam onderscheidde, vervolgens aan elk stofding een ziel toekende, en daarom meende, dat behalve de zielen der afgestorvenen ook nog vele geesten in de wereld werkzaam waren. Van hieruit komt men gemakkelijk tot het polytheïsme en van het polytheïsme tot het monotheïsme<sup>3</sup>. — De nieuwere historici toonen echter aan, dat niet het monotheïsme uit het polytheïsme, maar veeleer het polytheïsme uit het mono-

<sup>1</sup> Zelfs SALOMON REINACH verwerpt haar in zijn *Orpheus*, p. 32.

<sup>2</sup> *De natura deorum*, VI, 50.

<sup>3</sup> TAYLOR verdedigt dit systeem in zijn werk *Primitive culture*, 1872. Zie hieromtrent PINARD DE LA BOULLAYE S.J., *L'Étude comparée des religions*, Paris, 1929, t. I, p. 378.

theïsme is ontstaan, en eveneens dat de godsvereering niet is voortgekomen uit de vereering der voorouders. (B.v. LANG, BROS, SCHMIDT, enz.). Ook zou in het animisme nog een verklaring moeten gevonden worden, waarom de menselijke geest van de zielen der voorouders tot goden, en van goden tot één God komt. Maar dan zou de natuurlijke drang van de rede naar God opnieuw blijken.

2<sup>e</sup> *Rechtstreeks*. Het is inderdaad duidelijk, dat het overeenstemmend gevoelen der menschen zijn grond vindt in de toepassing van het causaliteitsbeginsel: immers men komt tot God als schepper, bestuurder en wetgever. Maar de spontane toepassing van de eerste beginselen der rede in zoo'n belangrijk punt door allen, hoezeer zij in leeftijd, zeden en cultuur ook verschillen, is klaarblijkelijk een natuurlijke eisch van de rede zelf. Derhalve belijdt het menschelijk geslacht het Godsbestaan krachtens een natuurlijke drang van de rede, en bijgevolg overeenkomstig de objectieve waarheid.

#### SCHOLION II. OVER HET ATHEÏSME<sup>1</sup>.

**Atheïsme** noemt men de *geesteshouding van een volwassene, die het bestaan van God niet erkent*. Men spreekt van een *praktisch* atheïsme, wanneer iemand zóó leeft alsof het bestaan van God hem onbekend is; daarentegen van een *theoretisch* of speculatief atheïsme, wanneer men ook met het verstand het bestaan van God niet erkent. Voorts noemt men het theoretisch atheïsme *negatief*, indien het zich beperkt tot een onwetendheid omtrent het Godsbestaan; daarentegen *positief*, indien het bestaan van God ontkend wordt. De pantheïsten en idealisten rekent men gewoonlijk niet onder de atheïsten, daar ze meer omtrent Gods natuur dan omtrent Zijn bestaan in dwaling blijken te verkeeren.

Dat er praktische atheïsten bestaan, leert ons de treurige ervaring maar al te duidelijk. Maar er is meningsverschil over de vraag *of theoretisch atheïsme mogelijk is*. Hierover kan het volgende opgemerkt worden:

I. Indien het gaat over het *uitdrukkelijke* atheïsme, d.w.z. of men uitdrukkelijk zich uitgesproken heeft dat het Godsbestaan hetzij onbekend is, hetzij ontkend wordt:

<sup>1</sup> Cf. Bl. ROMEYER S.J., *Theodicea*, Vals-près-Le Puy, 1931, p. 234 e.v.; P. DESCOQS S.J., *Praelect. theol. nat.*, t. 2, p. 441-525; SERTILLANGES O.P., *Les sources de la croyance en Dieu*, op het einde; *Dieu ou rien*, Paris, z.d., p. 180 e.v.

a) blijkt de onwetendheid omtrent het Godsbestaan, *dat negatief atheïsme* genoemd wordt, weliswaar tijdelijk mogelijk te zijn, aangezien het Godsbestaan bewezen moet worden, en het bewijs een tijd lang bemoeilijkt kan worden door een slechte opvoeding of door vooroordeelen. Maar een dergelijke houding kan niet blijvend zijn in een vraagstuk, dat zoo voor de hand ligt en zoo noodzakelijk is voor de menselijke natuur: men zal ofwel komen tot de kennis van God, ofwel tot de ontkenning van het Godsbestaan.

b) maar *het positieve atheïsme*, dat bestaat in de ontkenning van het Godsbestaan, is in de oudheid door LUCRETIUS en in onzen tijd door vrij veel schrijvers uitdrukkelijk voorgestaan, b.v. door HAECKEL, PROUDHON, LE DANTEC en MAURRAS, en wordt door anderen openlijk gehouden en gepropageerd, zooals met name in Sovjet-Rusland het geval is. Maar deze ontkenning van de Godheid vindt haar oorzaak ofwel in vooroordeelen, of wordt door dwang van de zijde der regeerders verkregen en is niet van dien aard en kan ook niet van dien aard zijn, dat zij aan het eenstemmig gevoelen van het menschelijk geslacht, dat zoo goed als algemeen is, afbreuk doet <sup>1</sup>.

II. Hiervan zij nog melding gemaakt, dat met een expliciet atheïsme toch *impliciet* een erkenning van God gepaard kan gaan. Want het menschelijk verstand, hetzij daartoe gebracht door den aanblik der zichtbare wereld, hetzij met name geholpen door de klaarblijkelijkheid van de natuurlijke zedenwet, vormt toch een begrip van een zekere realiteit, die boven het eindige uitgaat en erkent haar ook, zonder haar altijd den naam van God te geven, maar denkt zich deze vaag onder den naam van het Ideëele, den Plicht, het Recht, enz.

<sup>1</sup> In het boek *La part des croyants dans le progrès de la science*, Paris, 1920, van P. EYMIEU S.J., kan men in het tweede deel op p. 27 het volgende lezen: „Wij hebben 432 namen nagegaan van geleerden uit de negentiende eeuw. Wanneer we van dit getal de 34, waarvan ons het standpunt ten opzichte van den godsdienst onbekend is, buiten beschouwing laten, blijven er 398 over, die als volgt verdeeld worden: 15 indifferenten of agnostici, 16 atheïsten en 367 geloovigen.

## OVER HET WEZEN VAN GOD

De bewijzen waarmee het bestaan van God wordt aangetoond, brengen ons ook eenige kennis bij van Zijn natuur; immers omdat we ons uitgangspunt nemen van de dingen die de ervaring waarneemt, wordt God gekend als Degene, die „de oorzaak is van het heelal dat gemaakt is, en het licht der waarheid die voor ons moet open gaan, en de bron van het geluk, dat onzen dorst moet lesschen <sup>1</sup>.” Thans echter moeten wij nagaan, wat met betrekking tot de goddelijke wezenheid en de goddelijke attributen in deze kennis der goddelijke natuur vervat ligt. En terwijl wij eerst de goddelijke wezenheid beschouwen, stellen wij de volgende vragen:

Ten eerste, of God een noodzakelijk en oneindig volmaakt wezen is.  
 Ten tweede, of God een van de wereld onderscheiden wezen is.  
 Ten derde, hoe Gods natuur gekend wordt.

### ARTIKEL I.

#### Of God een noodzakelijk en oneindig volmaakt wezen is.

##### § 1. Stand van het vraagstuk.

I. *De probleemstelling.* In de hier volgende verhandeling over Gods wezen, welke aansluit aan de gegeven Godsbewijzen, is het van groot belang om de juiste orde te volgen, zoodat blijkt welk vraagstuk op de eerste plaats moet nagegaan worden en het

<sup>1</sup> S. AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, l. 8, c. 10.