



Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie

<https://hdl.handle.net/1874/433862>

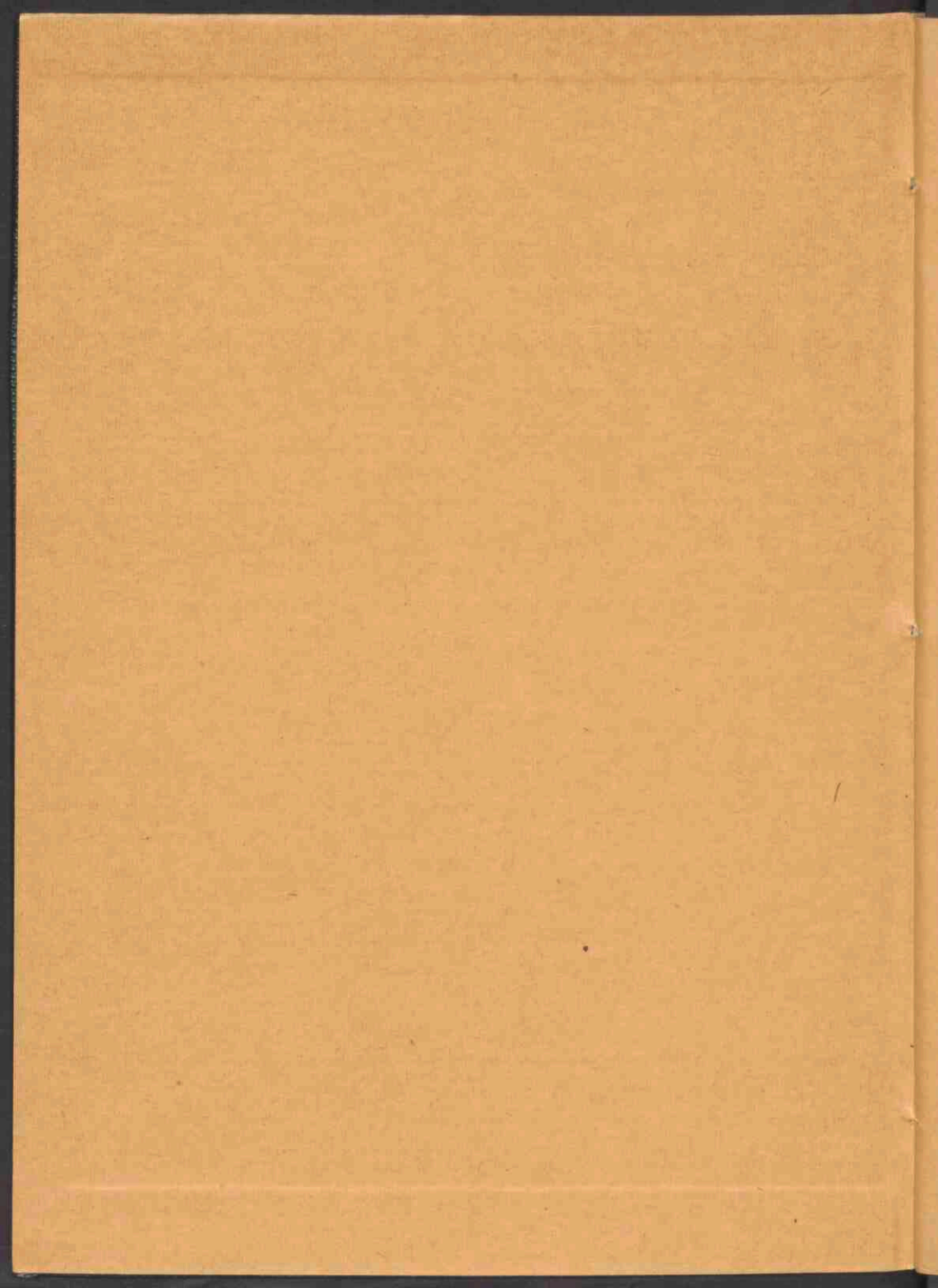
Ts. oct 6892⁶

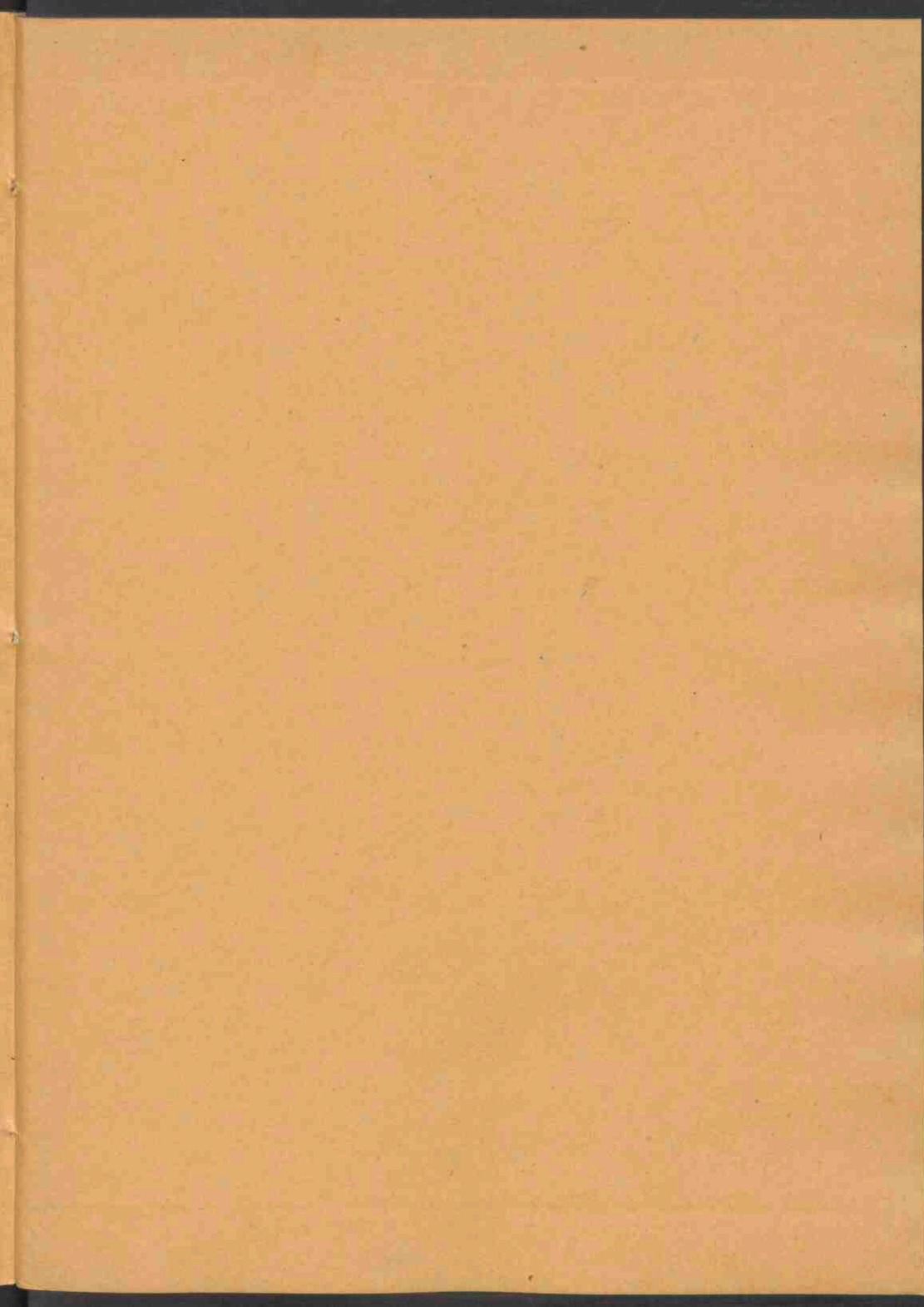
Mr J.J. Hallebeek

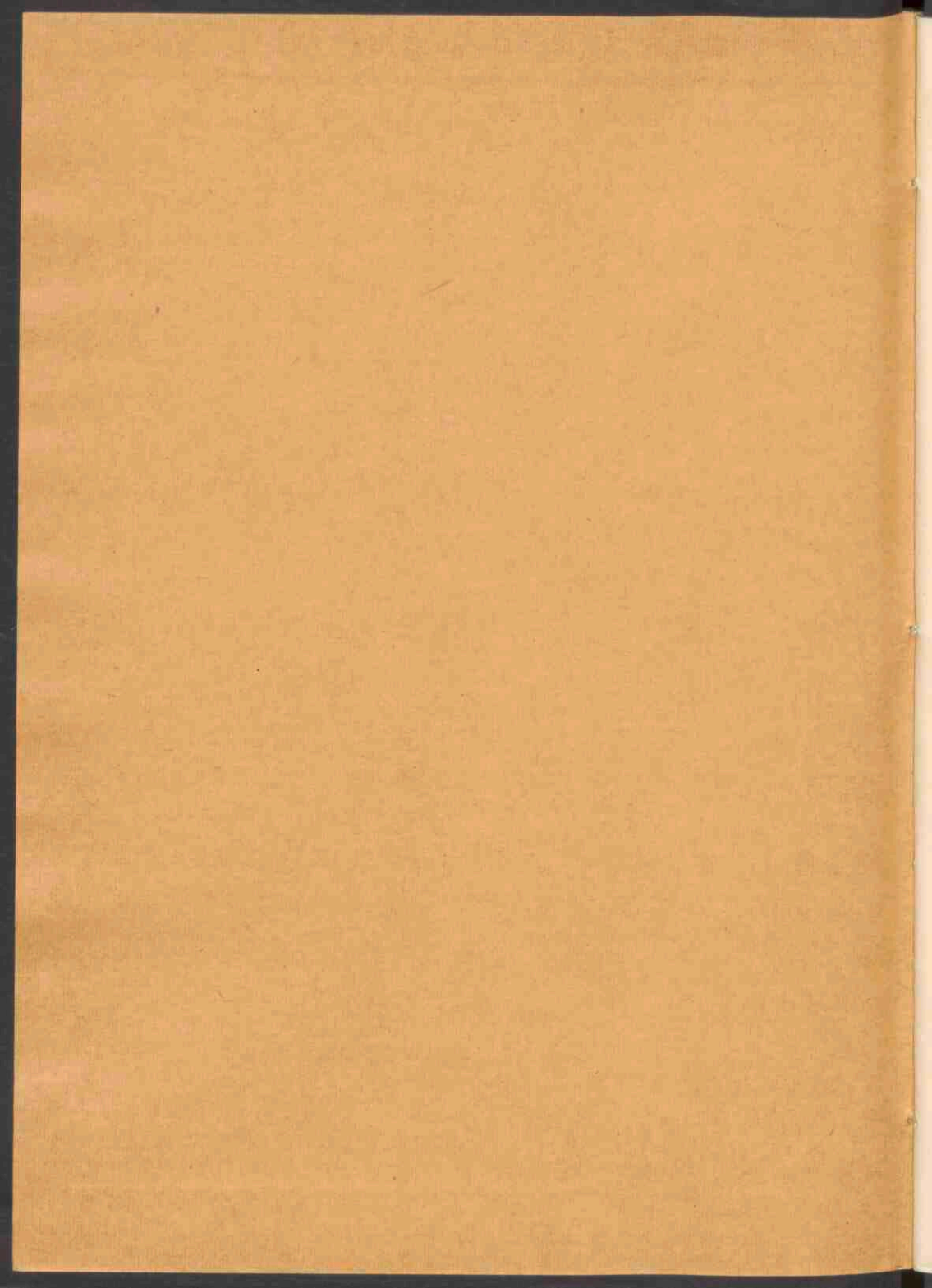
**COMMUNIS OMNIUM POSSESSIO ET OMNIUM
UNA LIBERTAS**

Twee opstellen over Thomas van Aquino

Ts.⁶ oct.
6892







See

Ts oct 6892^b

MR J.J. HALLEBEEK

COMMUNIS OMNIUM POSSESSIO ET OMNIUM UNA LIBERTAS

Twee opstellen over Thomas van Aquino

Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie no. 6, 1979

RIJKSUNIVERSITEIT UTRECHT



0249 6499

UTRECHT
RIJKSUNIVERSITEIT
BIBLIOTHEEK DER

De Publicatieserie van de Stichting Oud-Katholiek Seminarie wordt uitgegeven onder verantwoordelijkheid van docenten en leden van het curatorium van deze stichting.

Redactie : Pastoor A.J. Glazemaker; Mr J.A.C. de Jonge; Mr G.Chr. Kok; Mgr M. Kok; Dr P.J. Maan; Drs F. Smit; Pastoor C. Tol.

Secretariaat : Prof. Dr J. Visser, secretaris, Couwenhoven 6150, Zeist

Administratie: Centraal Oud-Katholiek Boekhuis, Kon. Wilhelminalaan 3, 3818 HN Amersfoort

De prijs wordt per nummer vastgesteld; intekenaren genieten een korting van 25%.

Tot op heden verschenen delen in de publicatieserie:

1. Drs F. Smit, Dr J. Visser en Pastoor A.J. Glazemaker
250-jaar Oud-Katholiek Seminarie, herdenkingsredes en -artikel bij de viering van het 250-jarig bestaan van het seminarie in 1975.
2. Prof. Dr J. Visser, De kandelaar van het licht over het probleem van de kerkstructuren, inaugurele rede bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar vanwege de Stichting Oud-Katholiek Seminarie aan de Rijksuniversiteit te Utrecht, 1976.
3. Drs M.A. Haltsma, De Rooms-Katholieken te Leiden van ongeveer 1650 tot de tweede helft van de achttiende eeuw, 1977.
4. Mr G.Chr. Kok, Beknopte bibliografie van de geschiedenis van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland, 1978.
5. Prof. Dr P.J. Maan, Chiliastische en Charismatische stromingen en de Clerezie in het begin van de 19e eeuw, 1979.
6. Mr J.J. Hallebeek, Twee opstellen over Thomas van Aquino, 1979.

Aan de nagedachtenis van
Marinus Antonius Zwart

INLEIDING

Enige jaren geleden, in 1974, werd het feit herdacht, dat zevenhonderd jaar geleden één van de nog steeds veel gelezen middeleeuwse denkers, St Thomas van Aquino, op weg naar het veertiende oecumenische concilie te Lyon, kwam te overlijden.

Ten onrechte wordt de middeleeuwse wereld wel eens voorgesteld als een statische, uitgekristalliseerde naatschappij met onwrikbare zekerheden. De dertiende eeuw wordt echter door belangrijke ontwikkelingen beheerst. Ontwikkelingen op het gebied van het politieke bestel, maar ook binnen het geestelijke klimaat van West-Europa. In deze tijd verbreekt het West-Romeinse Rijk waarvan enkel nog de naam en het idee leefde tot steeds zelfstandiger wordende nationale staten. Daarmee wordt een periode afgesloten, die was ingezet met de vorming van het gigantische wereldrijk van Alexander de Grote, waarvoor de griekse stadstaat had moeten plaatsmaken. In de tijd van het ontstaan daarvan, op de drempel van polis naar imperium, leefde een filosoof die als dé filosoof (Philosophus) in het denken van de dertiende eeuw kon terugkeren. Ondanks de onbetrouwbare geïnterpoleerde overleveringen en ondanks de latere iets betere, maar verre van perfecte vertalingen, heeft de aristotelisch teleologische natuurrechtsleer haar stempel gedrukt op het werk van Thomas van Aquino.

Ik ontmoet nogal eens wat onbegrip ten aanzien van rechts-theoretisch onderzoek naar de juridische leerstukken bij Thomas. Dat is toch een theoloog, zegt men. Op deze plaats wil ik daar niet te lang over uitweiden. Wie het boek van Aubert over het romeinse recht in het werk van Thomas leest¹, zal zich realiseren hoezeer Thomas vertrouwd was met het Corpus Iuris, al was hij dan geen geschoold jurist. Daarnaast is zijn naturrechtsleer jarenlang bijna het enige programma voor het onderwijs in de rechtsfilosofie geweest. Hij heeft diverse werken op het gebied van de staats- en maatschappijfilosofie nagelaten (e.g. De regno) en ook resten ons praktische juridische adviezen van zijn hand. Al deze zaken rechtvaardigen naar mijn mening de aandacht van juristen voor Thomas van Aquino. Als zinvol voorbeeld zou ik een studie van de enige maanden geleden overleden Prof. Mr B.H.D. Hermesdorf willen noemen: Thomas van Aquino als raadsman van Toskaanse kooplieden².

Zojuist noemde ik de grote invloed van Aristoteles op Thomas. Het zou echter te ver voeren om, zoals Rogier doet³, zijn leer te schilderen als de rehabilitatie van de natuurlijke krachten van de mens, de verlossing van het augustijnse pessimisme, alsof Thomas gebroken heeft met de traditie van de patristiek. Niets is minder waar. Ten aanzien van vele leerstukken sluit Thomas zich aan bij de opvatting van de kerkvaders. Zijn blik heeft zich echter verruimd. Zijn werk heeft het karakter van een compilatie van alle stromingen binnen het denken van het christelijke West-Europa van de dertiende eeuw, en blijkt tegelijk het fundament te worden van een filosofische school, die zich tot vandaag toe heeft weten te handhaven: het thomisme.

Velen, die zich in Thomas geschriften verdiept hebben, ontdekten een zekere discrepantie tussen de essentie van de teksten, gezien in het licht van hun cultuurhistorische kontekst en de latere interpretatie door de spaanse hoogscholastiek, in het commentaar van Cajetanus

en in het thomisme van de traditionele katholieke moraalfilosofie.

Zo werd de exegese die tot voor kort communis opinio was twijfelachtig. Opvattingen bij voorbeeld, als dat bij Thomas natuurrechtelijke voorschriften eeuwig en onveranderlijk zijn, dat hij de private eigendom een absoluut en natuurrechtelijk karakter toekent, dat hij de slavernij verdedigt als instelling van natuurrecht. In feite betreft het dikwijls een neo-scholastieke theorie.

Wanneer men daarom meent het geestelijk klimaat van de zeventiende eeuw gepolariseerd te moeten beschrijven alsof er aan de ene kant alleen maar de ascetische wereldverwerping van het béruillianisme en aan de andere kant alleen maar het semi-pelagianisme en de moraaltheologie van de jezuiten was, is het gevaar niet ondenkbeeldig dat tezamen met alle nieuwere ordes en scholen zowel de dominicanen als het thomisme niet ver van het kamp van de jezuiten gelocaliseerd worden. Maar verwarren we dan niet twee zaken? Het béruillianisme was een vorm van spiritualiteit, die inderdaad in zekere zin de theologie van zijn starre scholastieke traditie heeft bevrijd. Wie de werken van de Port-Royalisten heeft gelezen, weet echter dat zij inhoudelijk wel degelijk door Thomas beïnvloed zijn⁴, ook op het punt van de genadeleer. Thomas speelt een belangrijke rol in de beroemde vijf artikelen uit de "Coram" van Pasquier Quesnel en Arnauld noemt hem meermalen de "fidele disciple de S. Augustin". Al had Jansenius zich dan tegen de thomisten gekeerd, in Port-Royal werd wel degelijk anders dan Rogier suggereert een zekere mate van continuïteit ervaren in het denken van Augustinus, Thomas, Baius en Jansenius. Die ontbrak misschien ten aanzien van de methode van wetenschap of op het punt van de spiritualiteit, maar niet geheel wat de toen aktuele strijdvragen betreft. In zijn Première apologie pour monsieur Jansénius, évêque d'Ypres, schrijft

Arnauld: "... S. Thomas ... a composé une grande partie de sa Somme des sentiments de ce Pere (sc Augustinus jh): ce qui est si vrai que le Pape Urbain V, écrivant à ceux de Toulouse, entre les louanges qu'il donne à S. Thomas, c'est avoir marché sur les pas de S. Augustin...."⁵. Visser heeft er ook terecht op gewezen⁶ dat aan Thomas zelf geen argument te ontlennen valt om Baius te bestrijden. Nog sterker: los van de latere interpretatie is de leer van Baius geheel op Thomas te funderen. Visser pleit daarom voor een rehabilitatie van Baius.

Voor een kerk, die het jansenisme, zij het niet in alle denkbare vormen en betekenissen, toch nog steeds ziet als een dierbaar stukje geestelijk erfgoed, gaan mijn gedachten uit naar een rehabilitatie van Thomas. Niet de Thomas van Cajetanus, die in de heiligenkalender ontbreekt, maar de kerkleraar, wiens geschriften we nog steeds bestuderen, en die we vandaag weer kunnen herwaarderen. Aan die rehabilitatie hoop ik van harte met dit verhaal een bijdrage te leveren en ik ben de redactie dan ook erkentelijk dat zij tot publicatie heeft besloten

Over de genadeleer zal ik echter niet schrijven. Een theoloog ben ik niet, mijn vakgebied is de rechtstheorie, hetgeen wellicht de keuze van de leerstukken voldoende verklaart. Ondanks het feit dat het uitgesproken juridische onderwerpen zijn, dacht ik dat het aantal raakvlakken en aanknopingspunten met de systematische theologie, het canoniek recht en de kerkgeschiedenis van dien aard is, dat verschijnen in deze reeks gelegitimeerd is.

Tot slot is het mij een voorrecht dit bescheiden werkje in dankbare herinnering te mogen opdragen aan Prof. can. M.A. Zwart († 1975), in leven docent aan het Oud-Katholiek seminarie. Van mijn negende tot mijn zeventiende jaar is hij mijn belangrijkste leermeester geweest en voor alles heeft hij door zijn behandeling van Anselmus "Cur Deus Homo" voor het eerst mij weten te boeien voor de scholastieke filosofie.

Utrecht, februari 1979.

Jan Hallebeek

Noten

1. J.M. Aubert, *le droit romain dans l'oeuvre de St Thomas*, Paris 1955
2. B.H.D. Hermesdorf, *Thomas van Aquino als raadsman van Toskaanse kooplieden. Aantekeningen bij een vrijwel verwaarloosd opusculum van de "doctor communis"*, Amsterdam 1963
3. L.J. Rogier, *Geschiedenis van het katholicisme in Noord Nederland*, Amsterdam 1964 blz. 656
4. J.A.G. Tans, *De breuk Rome-Utrecht, de historische wortels in: Rome-Utrecht, Hilversum/Antwerpen 1966* blz. 18
5. *Oeuvres de M. Arnauld, Paris/Lausanne 1778*, deel XVI blz. 84 vergelijk ook deel XVI blz. 243 (seconde apologie pour M. Jansenius) en deel XX blz. 631, 735 e.v. (*vindiciae Sancti Thomae circa Gratiam sufficientem adversus P. Joannem Nicolai*)
6. J. Visser, *Zur Erlösungs- und Gnadelehre*, IKZ 1969, blz. 288; zie ook: IKZ 1978, blz. 89.

PRIVAATEIGENDOM IN EEN TEKST VAN ST. THOMAS VAN AQUINO

(kanttekeningen bij de interpretatie van
Summa Theologiae II-II Q 66art. 2)

Inleiding

"Eigendom is het recht om van eene zaak het vrij genot te hebben en daarover op de volstrekste wijze te beschikken . . ." ¹. Deze woorden, afkomstig uit het Nederlands Burgerlijk Wetboek, beschrijven één van de fundamenteelste instellingen, die het burgerlijk recht in onze laatkapitalistische samenleving kent, de privaateigendom. De centrale plaats in het systeem en de wettelijke omschrijving getuigen van een begrip, dat ons als erfgoed van een negentiende eeuws liberalisme is overgeleverd. De typerende eigenschappen zijn absolutisme en individualisme, welke men uitgedrukt acht in de woorden "droit inviolable et sacré". Rechts-historici hebben zich gebogen over de vraag naar de eerste aanzet tot de rechtvaardiging van de absolute privaateigendom, naar de theoretische herkomst van dit later zo centrale en onaantastbare beginsel: daarbij is men op tal van aanwijzingen gestuit, die mogelijk kunnen bijdragen tot de beantwoording van die vragen, in het Romeinse recht, het natuurrecht van de zeventiende en achttiende eeuw, de Franse revolutie en de industrialisatie van West-Europa.

Mijn onderzoeksobject is echter van middeleeuwse origine. Het is niet te vinden in het positieve recht of in het geleerde recht van de Romanistische traditie, maar in de scholastieke filosofie. Ik zou namelijk de vraag aan de orde willen stellen in hoeverre in de werken van St Thomas van Aquino uitspraken te vinden zijn, die van invloed zijn geweest op het latere absolute eigendomsrecht. De gedachte dat er inderdaad een aantoonbaar verband zou bestaan is verschillende malen geopperd.

Zo schrijft Villey bijvoorbeeld: "En droit privé, il (sc. Thomas jh) fait campagne, à l'aide d'Aristote et du droit romain, pour le retour au *dominium*, à la propriété privée"².

Andere auteurs benadrukken echter die onderdelen van Thomas eigendomsconceptie, die ontleend zijn aan de traditie van de patristiek (kerkvaders). De tekst die daarbij centraal staat is steeds dezelfde: Summa Theologiae II-II, Quaestio LXVI, articulus II, waar de vraag wordt gesteld of het iemand geoorloofd is iets te bezitten als zijn eigen goed.³ Derhalve zou ik mijn eerder geformuleerd uitgangspunt willen preciseren tot de interpretatie van deze tekst. Vragen die daarbij aan de orde komen zijn naar de betekenis van privaateigendom hier, de rechtvaardiging ervan, het karakter en de mogelijke invloed op de moderne eigendomstheorieën.

INVLOEDEN TEN AANZIEN VAN DE EIGENDOMSLEER

Teksten van grote denkers worden vaak begrijpelijker vanuit het culturele klimaat van de tijd waarin ze ontstaan zijn. Dat geldt zeker voor de werken van Thomas. Deze laatste tonen immers ten aanzien van vele leerstukken niet zo zeer een geheel nieuwe doctrine, maar vormen eerder een allesomvattend systeem, waarvan de meeste "ingrediënten" al aanwezig waren. Doordrongen van wat wij het middeleeuwse autoriteits-idee noemen steekt Thomas veel van de aanwijsbare invloeden niet onder stoelen of banken. Toch kunnen we in de rechtstheorie en -praktijk van zijn dagen nog verschillende voor de eigendomsvraag belangrijke denkbeelden vinden, die hij niet met zoveel woorden vermeldt.

De gedachte dat de gemeenschappelijkheid van alle goederen tot het natuurrecht behoort, dat het privaateigendom zijn bestaan te danken had aan de hebzuchtige neigingen van de mens, was niet enkel de visie

van de patristiek of het vroege canonieke recht, maar leefde in de dertiende eeuw nog steeds voort, zij het misschien in een iets andere nuance, zowel in het geleerde recht van de romanistische traditie als bij vele decretisten in Bologna.⁴

Daarnaast wordt in dezelfde tijd privaateigendom door anderen tot het natuurrecht gerekend. Met name voor het canonieke recht is dat begrijpelijk. *Ius naturale* werd in het Decretum Gratiani (ca. 1140) immers niet opgevat conform de betekenis bij Ulpianus (D,1,1,1,3)⁵ maar als het positieve goddelijke recht (H.Schrift), waarin de privaateigendom uitdrukkelijk beschermd werd zoals in het zevende en tiende gebod.

Als derde punt van belang zou ik het onderscheid willen noemen dat vele juristen maakten tussen het gebruik, *usus*, en de eigendom, *proprietas*, van een zaak. Een tweedeling die overigens ook bekend is in de school van Orléans en in het canonieke recht.⁶

Tenslotte wil ik erop wijzen dat het eigendomsrecht in het feodale West-Europa van de Middeleeuwen een geheel ander karakter had dan in de oudheid of in onze dagen. Op één en dezelfde zaak konden vele "eigendoms"-rechten van kerkelijke, familierechtelijke of feodale oorsprong rusten. Eigendom was derhalve noch absoluut, noch onbeperkt, noch exclusief of eeuwigdurend. Zo wordt bijvoorbeeld tegen het einde van de twaalfde eeuw het recht van de vasal op het in leen gegeven land als een echt eigendomsrecht, *dominium utile*, beschouwd.

ARTIKEL 1 VAN DE QUAESTIO

Ten grondslag aan de vraag of het iemand geoorloofd is iets te bezitten als zijn eigen goed ligt de vraag van het eerste artikel van Quaestio 66: Komt de mens van nature de *possessio* van uitwendige zaken toe? Het

centrale begrip in deze vraag is dus niet *proprietas* of *dominium*, maar *possessio*. Terecht heeft Spicq erop gewezen, dat *possessio* hier niet geheel dezelfde betekenis heeft als bij de juristen, maar veeleer een nog onbepaalde macht betekent, die zowel in een gemeenschappelijk als in een privaat-eigendom of misschien nog wel anders te realiseren is.⁷ Van nature komt de mens een *possessio* toe over uitwendige zaken wat het gebruik betreft. Dit is het voornaamste uitgangspunt van Thomas. Over "eigendom" wordt (nog) niet gesproken. *Possessio* is immers het centrale begrip en niet *dominium* of *proprietas*.

Is het hoogste beginsel van de maatschappelijke orde het algemeen welzijn, *bonum commune*, het hoogste beginsel van de "Eigentums-Ordnung" is de *usus communis*, het gemeenschappelijk gebruik. Uitgangspunt is niet het individu met zijn individuele vrijheden en klassieke grondrechten, maar de gemeenschap en dit verschilt wezenlijk met latere liberale beginselen.

Vóór de zondeval, *in statu innocentiae*, was er een *communitas possessionum* (gemeenschappelijkheid van "bezittingen") van natuurrechtelijke oorsprong.⁸ Pas na de zondeval kwam er een verdeling van goederen, meent Thomas in navolging van de patristiek en de canonisten. De *usus* is ondanks die verdeling wel degelijk gemeenschappelijk gebleven. Het *ius utendi* (recht om te gebruiken) is een recht door God gegeven, waarvan het natuurrecht de ongestoorde uitoefening vraagt. De hoofdzaak is de realisering van dit *ius utendi*, dat ook bepalend is voor de omvang van alle mogelijke andere vormen van "bezit", en Thomas maakt zelfs gebruik van Aristoteles teksten om die gemeenschappelijkheid te benadrukken.⁹ Door de betekenis van de *usus communis* kunnen we derhalve niet zeggen dat de collectiviteit beperkt wordt tot de *status innocentiae*, zij blijft immers een allesbeheersend beginsel.

ARTIKEL 2, DE THOMASISCHE SYNTHESE

De volgende vraag is dan hoe de *distinctio possessionum* ("verscheidenheid van bezittingen") en daarmee samenhangend de *proprietas*, nog afgezien van de materiële betekenis van deze woorden, zich verhouden ten opzichte van het natuurrecht. Gemakshalve spreek ik hier van "privaateigendom". Ik heb er reeds op gewezen dat de middeleeuwse canonisten, gevolgd door de theologen, de these van het natuurrechtelijke "communisme" hadden ontwikkeld. De privaat eigendom is resultaat van de zondeval en volgens de franciscaanse theologen zelfs een straf voor de zonde. In de *Politica* van Aristoteles echter is de privaateigendom een natuurnoodzakelijke instelling. Welnu, deze twee gezichtspunten lijken onverzoenlijk. Opvallend is dan dat Thomas in de tweede en derde bedenking al niet erg sterke voorbeelden van de patristieke traditie kiest,¹⁰ maar bovendien rekent hij de *distinctio possessionum* tot het *ius gentium* en de *communitas omnium* tot het *ius naturale*.¹¹ Dankzij de romeinsrechtelijke terminologie wordt zo een verzoening mogelijk. Twee vragen laten zich daarbij stellen:

- Wat is *ius gentium*?
- Hoe kan de privaateigendom van het *ius gentium* zich naast een natuurrechtelijke *communitas omnium* handhaven?

Ten aanzien van het begrip *ius gentium* vinden we bij Thomas zeer uiteenlopende, mogelijk strijdige, omschrijvingen. In 1269 beschrijft Thomas het *ius gentium* als een onderdeel van het *ius positivum* alsook als iets dat van de natuurwet is afgeleid.¹² Auteurs noemen al naar gelang het in hun stelling van pas komt zowel de ene als de andere tekst een uitzondering op de regel.¹³ Na een nadere bestudering verdient de mening dat het *ius gentium* tot het positieve recht behoort de voorkeur, hoewel vele schrijvers het *ius gentium* als relatief natuurrecht beschouwen of ook wel zonder meer tot het natuurrecht rekenen. De reden waarom men dit doet is

niet duidelijk. Opvallend is wel dat Thomas dan dikwijls wordt aangevoerd ter verdediging van pauselijke encyclieken of ter bestrijding van socialistische beginselen. Wij moeten namelijk niet vergeten dat *ius naturale* bij Aristoteles een veel en veel ruimere betekenis heeft dan bij de juristen. Thomas geeft een nieuwe betekenis aan het begrip *ius naturale*. Wanneer hij derhalve iets *naturalis* noemt en daarbij naar Aristoteles verwijst, mogen we niet concluderen dat dit direkt op een natuurrèchtelijke oorsprong moet duiden. Ten tweede is Quaestio 66 in 1270 geschreven en is het de vraag in hoeverre deze met teksten uit *De Legibus* zomaar gecombineerd kan worden. We kunnen ons beter afvragen: wat schrijft Thomas in de *secunda secundae* over *ius gentium*? Welnu duidelijk is dat hij *ius gentium* ziet als iets dat verschilt van het *ius naturale*.¹⁴ Daarom lijkt mij de privaateigendom een instelling van het *ius gentium*, dat op zich een onderdeel van het positieve recht is. Dit wordt ook geheel ondersteund door Thomas eigen woorden; de verdeling van goederen is niet volgens het natuurrecht, maar volgens menselijke overeenkomst, hetgeen tot het positieve recht behoort.¹⁵ Over de toeëigening van de *potestas procurandi et dispensandi* (waarover later) zegt hij bovendien enkel en alleen *licitum est* (het is toegestaan); *ex iure naturae* of iets dergelijks is hier nergens te treffen.

Op de een of andere manier moeten de verdeling van goederen en de gemeenschappelijkheid van het natuurrecht toch niet onverzoenlijk zijn. Hoe kunnen beide anders naast elkaar bestaan. Thoams neemt zijn toevlucht, om ook nu weer tot een harmonieuze synthese te komen, tot een "additie-constructie". Daarbij stelt hij privaateigendom en slavernij steeds op één lijn. Beide

behoren tot het *ius gentium*: ze zijn niet door het natuurrecht ingevoerd. Maar de natuur heeft ook niet uitdrukkelijk het tegenovergestelde, gemeenschappelijkheid van alle dingen en vrijheid van alle mensen, ingevoerd. Zo konden na de zondeval slavernij en privaateigendom worden toegevoegd vanwege het nut dat ze voor de mens hebben. Deze redenering, die ook vele eeuwen later nog niet vergeten is, wordt op verschillende plaatsen herhaald.¹⁶

BEGRIPSBEPALING

Op de vraag of het iemand geoorloofd is iets te bezitten als zijn eigen goed, antwoordt Thomas dat de toeëigening van de *potestas procurandi et dispensandi* is toegestaan, maar dat de *usus* gemeenschappelijk moet blijven. Wat de betekenis zou moeten zijn van *procurare et dispensare* is omstreden. Het zou te ver voeren om op dit punt diep in te gaan. Ik heb gekozen voor de interpretatie van *potestas procurandi et dispensandi* als een beschikkingsrecht, dat wil zeggen als een recht met een beperkt zakelijk karakter. De reden daarvoor is dat *potestas procurandi et dispensandi* hier gebruikt wordt in tegenstelling tot *usus*.¹⁷

Overigens volg ik zo de opvatting van Spicq, die over deze terminologie de meest uitvoerige studie maakte, maar wiens argumenten ik hier niet geheel wil herhalen. Het is de toeëigening van deze *potestas* die Thomas rechtvaardigt en niet *dominium*. Wat voor interpretatie men ook geeft aan de materiële betekenis van deze woorden, vele auteurs vervolgen desondanks hun relaas door eenvoudigweg over de rechtvaardiging van privaateigendom te spreken, hetgeen zeer misleidend kan werken.

Wat het begrip *usus* betreft, meent men wel dat het van een totaal andere, buiten-juridische categorie is. Labourdette,¹⁸ waarschijnlijk niet bekend met de terminologie van het romeinse recht, spreekt van *usus* terwijl Villey *usus* laat verhuizen naar het terrein

van de ethiek. Daartegenover staat een andere visie: *Potestas procurandi et dispensandi* en *usus* zijn wel degelijk van dezelfde categorie, beide even ethisch en juridisch. Al blijft *usus* onder alle omstandigheden gemeenschappelijk, het is toch een subjectief recht van het individu. Dit sluit ook goed aan bij de gangbare betekenis van *usus* in het geleerde recht.¹⁹

Samenvattend zou ik kunnen zeggen dat in Quaestio 66 art. 2 alle, althans vele bestaande theorieën omtrent het eigendomsrecht worden ondergebracht in één formule. In de bedenkingen vinden we voornamelijk het "communisme" van de patristiek en het vroege kerkrecht vertegenwoordigd. In de leerstelling vinden we aan Aristoteles en de H. Schrift ontleende argumenten. Zéér uiteenlopende denkbeelden die door middel van onder meer het romeinsrechtelijke begrippenapparaat nader tot elkaar worden gebracht. In art. 1 werd gesteld dat de mens van nature de *possessio* van uitwendige zaken toekwam wat de *usus* betreft. In art. 2, en dat is logisch de volgende stap, volgt een nadere concretisering van dit nog vage beginsel. Deze *possessio* wordt dan op twee manieren gerealiseerd. In de eerste plaats door het natuurrechtelijke *ius utendi*, krachtens hetwelk de exclusieve toeëigening van zaken niet is toegestaan. In de tweede plaats door de toeëigening, *appropriatio* van de *potestas procurandi et dispensandi*.

INTERPRETATIE

Bij de interpretatie van artikel 2 zijn er verschillende punten die problemen kunnen opleveren. Tot nu toe heb ik diverse visies, die naar mijn mening onjuist zijn, terloops al genoemd.

In de eerste plaats is het niet de privaateigendom, die Thomas rechtvaardigt, maar de *potestas procurandi et dispensandi*. Over de omvang van dat begrip kan men van

mening verschillen, maar ik acht het zeker onjuist om de toeëigening van deze *potestas* zonder meer als het moderne, volle en absolute eigendomsrecht te interpreteren.

In de tweede plaats behoort de *distinctio possessionum* tot het *ius gentium*. Over de inhoud van een begrip *ius gentium* kan men ook nu weer van mening verschillen, maar de "privaateigendom" als natuurrechtelijke instelling interpreteren, acht ik onjuist, hoewel deze visie bij vele theologen en ook bij juristen als Feenstra is aan te treffen.²⁰

Als derde en laatste punt, en dat is misschien wel het belangrijkste, is de thomasische eigendomsconceptie in een aantal encyclieken vanaf het midden van de vorige eeuw gepresenteerd als rechtvaardiging van de private eigendom als instelling van eeuwig en onveranderlijk natuurrecht.²¹ Historisch is dat wel begrijpelijk. De kerk had zich aangesloten bij de burgerlijke rechtstheorie²² en de opleving van het thomisme onder het pontificaat van Leo XIII (ca. 1880) maakte het noodzakelijk Thomas woorden conform die visie te interpreteren. Dat Thomas natuurrechtelijke voorschriften echter - even afgezien van de vraag of "privaateigendom" wel instelling van natuurrecht is (hetgeen ik hierboven heb bestreden) - niet bedoeld als eeuwig en onveranderlijk is een opvatting die de laatste decennia steeds meer terrein wint.²³ Reeds in 1890 wees Nolens in zijn Utrechtse dissertatie "De leer van den H. Thomas van Aquino over het recht" op het realistisch-praktische, het maatschappelijke en historische moment van het recht bij Thomas. Thomas behandelt slavernij en "privaateigendom" overal op één lijn. Daarom is het onmogelijk om slavernij te veroordelen als iets dat uitdrukkelijk in strijd is met het natuurrecht, zoals dat gebeurde in de constitutie "Gaudium et Spes" (1966) en privaateigendom als natuurrechtelijke instelling te handhaven.²⁴ Juist na Vaticanum II

is de traditionele interpretatie onhoudbaar geworden naar mijn mening.

SLOTWOORD

Ter afsluiting keer ik terug tot mijn uitgangspunt. Wat is de invloed geweest van deze thomasische eigendomsconceptie op het moderne privaateigendom. De eigendomsvraag is bij Thomas een onderdeel van een allesomvattende filosofie. Sonelli meent zelfs dat hij het onderwerp behandelt uit hoofde van systematiek en niet uit belangstelling.²⁵ Voor de middeleeuwer was de maatschappij statisch. Rechtsnormen zijn geen met de maatschappij veranderde conventies, maar worden door de natuur opgelegd. Thomas zelf is ook een verdediger van de status quo; hij heeft een paternalistische staatsopvatting. Deze gehele kontekst verschilt zo zeer van die van de achttiende eeuw tot onze tijd, dat Thomas opvattingen wel historisch gebonden zijn.²⁶ Thomas eigendomsconceptie vormt een stadium tussen het "communisme" van de patristiek en het natuurrechtelijke volle eigendomsbegrip van Locke. Op zich is zij zelfs niet in strijd met de marxistische eigendomsopvatting. Wie sich aus der Gegenüberstellung ergibt, is für Marx die durch Thomas legitimierte mittelalterliche Privateigentums Ordnung kein Widerspruch: Privater (individueller) Produktion entspricht auch eine Private Aneignung sowohl der Produktions- wie der Konsumgüter.²⁷

Dat neemt echter niet weg dat Thomas vaak ter rechtvaardiging van het moderne privaateigendom ten tonele is gevoerd. Met name is dit gebeurd in de genoemde encyclieken. De theologen blijven niet staan bij de interpretatie van teksten maar speculeren verder wat Thomas gezegd zou hebben als hij de socialistische doctrines gekend had. Je dois dire qu'à mon avis, si S.

Thomas avait connu les doctrines socialistes et communistes contemporaines, il avait sans nul doute développé et approfondi ces raisons pour en montrer davantage la racine profonde et la nécessité naturelle (sc. van de privaateigendom jh)!²⁸ Temeer daar dit lange tijd als de officiële katholieke leer zijn doorwerking heeft gehad in de literatuur omtrent het leerstuk, is de gehele thomasische behandeling van de privaateigendom niet duidelijker geworden.

Het is daarom verstandig een scherp onderscheid te maken tussen de teksten zelf en het latere interpreteren en voortborduren op teksten en wanneer we de woorden van Thomas dan proberen te doorgronden vanuit de maatschappelijke en wetenschappelijke situatie van zijn dagen komen we tot andere conclusies dan wanneer we zijn theorie toepassen op een maatschappij waarin omtrent eigendom, recht en ethiek totaal andere opvattingen leven. Dat geldt ook voor de juristen die zich met het onderwerp hebben beziggehouden.

Bij St. Thomas van Aquino is "privaateigendom" niet zonder meer een natuurrechtelijke instelling en vinden we geen verwarring van recht en moraal. Een verwarring lijkt zich zeker voor te doen, maar het is wel een geheel andere te weten die van middeleeuwse teksten en neoscholastieke theorieën.

NOTEN

1. BW art. 625
2. M. Villey, La formation de la pensée juridique moderne, Paris 1968, p. 141, 167-168
3. Tekstuitgave: Opera omnia iussu Leonis XIII p.m. edita, Roma 1882-... of Summa Theologiae, Marietti, Taurini, Romae 1948
4. Glosse van Azo bij D.1.1.5: v. discrete gentes ...
Nam quod dicitur communis omnium possessio est de iure naturali exponitur: id est communicanda (Code Latinus Monacensis, Staatsbibliotheek München, 14028 f1 rb) afgedrukt in R. Weigand, Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus, München 1967 (Münchener Theologische Studien, III Kanonistische Abteilung, 26. Band)
Glosse bij D1 c7: Differt etiam ius naturae a consuetudine et constitutione. Nam iure naturae sunt omnia communia omnibus... (Summa ' Sicut vetus testamentum ' Florenz. Conv.Soppr. G IV 1736 f2 rb, afgedrukt in Weigand o.c.p.313)
De datering van middeleeuwse rechtsbronnen is dikwijls omstreden, ik volg voornamelijk: H. Coing, Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte, I: Mittelalter, München 1973
5. Glosse van Accursius bij D.1.1.5: v. discrete gentes ...
Immo etiam secundum ius naturale sunt distincta, quia secundum ius divinum aliquid est proprium; dicitur enim "furtum non facies".... (Bamberg Jur. 13 f4 rb, afgedrukt in Weigand o.c. p.96-97)
Glosse bij D1 c7: v. acquisitio: eorum quae in nullius bonis sunt. Quod enim in nullius bonis est, id naturali ratione occupanti conceditur. (Summa decretorum, uitg. J.F. von Schulte, Giessen 1891 blz. 10)
In het laatklassieke romeinse recht wordt ius naturale door verschillende juristen opgevat als rechtsnormen die in het algemeen verbindend moeten worden geacht voor alle mensen, zelfs voor dieren. Zie D.1.1.1.3
6. Zie een aan Jaques de Révigny toegeschreven additio bij de Glosse Litora (D.1.8.2) Additio. Pro decleratione huius gloss. dicendum est quod mare est commune quoad usum sed proprietates est nullius" sicut aër est communis usu, proprietates tamen est nullius secundum Ia.de ra. (Digestus Vetus, Lugduni, apud Hugonem à Porta, 1549)
7. C. Spicq, Notes de lexicographie philosophique médiévale, in: Revue des sciences philosophiques et théologiques 18 (1929) 269 e.v. 20 (1931) 52 e.v. en 23 (1934) 82 e.v.
8. ST I 98 1 obj. 3 en ad 3
9. ST 1 2 105, 2c
10. Een artikel is globaal opgebouwd uit de volgende elementen: de vraagstelling (propositio), de bedenkingen (objecta), de leerstelling (corpus) en de beoordeling van iedere bedenking (responsa)

11. Zie ook: ST 2 2 57,3
12. ST 1 2 95,4 (Q.90-108 van de Prima Secundae wordt ook De Legibus genoemd)
13. Zo ook Van Eikema Hommes, Hoofddlijnen van de geschiedenis der rechtsfilosofie, Deventer 1972 p.47-48, die het *ius gentium* relatief of secundair natuurrecht noemt en van mening is dat de enkele woorden in een van de responsa van ST 1 2 95,4 de regel vormen waarop het gehele artikel 3 van ST II II 58 (waarin duidelijk wordt gezegd dat er wel een zekere relatie bestaat tussen *ius gentium* en *ius naturale*, maar dat beide niet met elkaar geïdentificeerd mogen worden) en andere woorden uit artikel 4 van ST 1 2 95, (waarbij het *ius gentium* ondubbelzinnig omschreven wordt als een onderdeel van het positieve recht), uitzonderingen zijn.
14. ST 2 2 57,3
15. ST 2 2 66,2 ad 1
16. Vergelijk: S. Pufendorf, De iure naturae et gentium BK. 4, Cap. 4, par. 14
ST 2 2 66,2 ad 3
ST 1 2 94,5 ad 3
17. Blijkt onder meer uit de scholastieke formule *licitum est / non debet*
18. M. Labourdette, Cours de Theologie Morale, Toulouse 1960-61 (stencil), La Justice I, p. 158
19. Glosse: *Usus est ius utendi* (Azo ad D.7.8.1.)
20. R. Feenstra, Historische aspecten van de private eigendom als rechtsinstituut, in: RM Themis 1976 3/4 p. 248
21. *Qui pluribus* (1846), *Quanta Cura* (1864), *Quoad Apostolici muneris* (1878) *Rerum Novarum* (1891), *Quadragesimo anno* (1932) Zie ook: Labourdette o.c. p. 313
22. Vergelijk bijv. eigendom als natuurrechtelijke instelling bij: Dalloz, D. (1795-1869) - *Répertoire methodique et alphabétique de la législation, de la doctrine et de la jurisprudence*, 2e druk, Parijs 1857, Dl. 38 blz. 178 en voor het absolute karakter van de privateigendom: Demolombe (1804-1887) - *Cours de Code Napoléon*, Dl. IX, tweede druk Parijs 1861 par. 542-545
23. Met name de analytische filosofie heeft een ander licht geworpen op het thomistische natuurrecht. Voornaamste conclusie is dat natuurrechtelijke voorschriften niet zo eeuwig objectief en onveranderlijk zijn. Wel onveranderlijk is het primum praeceptum: "*bonum est faciendum et prosequendum et malum est vitandum*" (ST 1 2 94,2)
Afgeleide voorschriften kunnen wél veranderen met de menselijke natuur (ST 2 2 57,2 ad 1) en menselijke omstandigheden (ST 1 2 97,1 ad 1 en ad 2) O'Conner, D.J. - *Aquinas and natural law*, London 1967; Bourke,

- V.J. - Is Thomas Aquinas a natural law ethicist?
in: *Monist* 1974, p. 58.
24. *Constitutio pastoralis de ecclesia in mundo huius temporis "Gaudium et Spes"* (1966) nr. 27
 25. Sembra quasi S. Tommaso abbia trattato l'argomento per necessità logiche del suo lavoro e non per un interesse diretto dell'argomento. A. Sonelli O.P. - Il problema etico della proprietà ieri e oggi, in *Sapienza* 6 (1953) p. 440
 26. Denk daarbij ook aan veranderde maatschappelijke opvattingen ten aanzien van slavernij, het berekenen van rente, enz.
 27. F. Troxler, Die Lehre vom Eigentum bei Thomas von Aquin und Karl Marx, eine Konfrontation, Freiburg 1973, p. 152
 28. *Labourdette*, o.c. p. 160

DE SLAVERNIJ GERECHTVAARDIGD?

(Over menselijke onvrijheid en natuurrecht bij
St Thomas van Aquino)

"Persoonlijke dienstbaarheden, van welke aard ook of onder wele bemaming ook, worden niet geduld"¹. Deze woorden van de nederlandse wetgever geven uiting aan de maatschappelijk diep gewortelde overtuiging, dat het instituut van de slavernij noch ethisch, noch juridisch te rechtvaardigen is. Daarom is het voor ons, twintigste eeuwse west-europeanen, zo moeilijk te accepteren dat in de werken van Thomas van Aquino, de nog steeds door velen bejubelde *Doctor Angelicus*, steeds opnieuw het bestaan van slavernij, *servitus*, aanvaard wordt.

Destijds heeft dat mijn belangstelling gewekt, welke later versterkt zou worden door het feit dat de kritische literatuur regelmatig op dit punt dat in Thomas werk een relatief bescheiden plaats inneemt, onze aandacht vestigt: Thomas heeft de slavernij gerechtvaardigd als instelling van natuurrecht. Soms wordt dat zonder verder commentaar geponeerd, soms verwijtend, menigmaal als een ernstig bezwaar tegen de thomistische natuurrechtsleer. Ter illustratie noem ik hier slechts Luijpen, die schrijft: "Thomas van Aquino heeft de slavernij verdedigd, en achtte het overeenkomstig de natuurlijke orde, dat sommige mensen slaven waren. De slaaf is iets van zijn Heer, want hij is zijn instrument. Hij behoort ook niet tot het volk of de gemeenschap. Men realiseere zich wat hier gezegd wordt, en tevens dat het natuurrecht in de thomistische opvatting een uitdrukking is van de eeuwige Wet Gods"².

Naar aanleiding van dit punt zou ik vervolgens twee vragen aan de orde willen stellen. In de eerste plaats of het instituut *servitus* in Thomas werk daadwerkelijk gerechtvaardigd wordt als instelling van natuurrecht, *ius naturale*, en in de tweede plaats wat

Thomas met *servitus* bedoelt: slavernij of andere vormen van onvrijheid?

Bij Thomas treffen we het woord *servitus* aan in diverse betekenissen. Daartoe behoren bijvoorbeeld dienstbaarheid, ondergeschiktheid, maar ook wat ik gemakshalve voorlopig zal aanduiden met slavernij. Dit begrip wordt geregeld ook overdrachtelijk gebruikt: slaaf van de zonde, dienknecht van God. Ik zal mij hier beperken tot *servitus* in de niet-overdrachtelijke betekenis. In de geschriften van de patristiek kunnen die begrippen vaak geheel door elkaar lopen en vinden we uitspraken over slavernij gecombineerd met opmerkingen als "maar de ware slavernij is die van de zonde". Lactantius wijst erop dat God alle mensen vrij en gelijk wil laten zijn³, door de zonde kwam de slavernij in de wereld, terwijl tegenover God alle mensen "*servi*" zijn⁴. De gedachte dat de ware slavernij, de geestelijke, die van de zonde is, wordt wel verklaard als de versmelting van het stoïcijnse vrijheidsideaal en de christelijke leer⁵. Voor het woord *libertas* geldt hetzelfde. De "vrijheid" die Christus gebracht had, of waartoe allen geboren waren, bevond zich op een vrij abstract niveau; het werd gezien als een soort zedelijke plicht en was niet in strijd met aardse vormen van onvrijheid.

Thomas maakt echter een duidelijke driedeling: de mens kan de zonde, zijn medemens en God dienen⁶. Deze tweede vorm van "echte" slavernij vormt de keerzijde van *dominium* het gezag van de heer, en is tevens het tegenovergestelde van *libertas*, de menselijke vrijheid⁷.

Wat de oorsprong van slavernij betreft, meent Thoams in navolging van verschillende kerkvaders, dat door de zondeval slavernij in de wereld is gekomen. In de staat van onschuld was er geen slavernij en geen private eigendom⁸. De slavernij kwam als straf voor de zonde, want door te zondigen is de mens afgeweken

van de *ordo rationis* ; de mens, die van nature vrij is, verloor zijn waardigheid; de slavernij kwam in de wereld⁹. Christus kwam ons weer bevrijden door zelf slaaf te worden, maar deze vrijheid is een geestelijke. Christus kwam niet om de *ordo iustitiae* op te heffen: pas in de toekomst zal ook lichamelijke slavernij verdwijnen¹⁰.

In tegenstelling tot auteurs als Luijpen, meen ik echter dat Thomas slavernij niet als een instelling van natuurrecht rechtvaardigt. Een indicatie voor het idee dat slavernij geen instelling van natuurrecht kan zijn, is al, dat de mens, volgens Thomas, van nature slavernij ontvlucht¹¹. Het volgen van natuurlijke neigingen *inclinationes naturales*, houdt immers ten zeerste verband met natuurrechtelijke voorschriften. Thomas meent dat de mens van nature vrij is en *propter seipsum existens*. Slavernij is een instelling van *ius gentium* en is slechts "natuurlijk" (niet natuurréchtelijk) *secundo modo* en niet *primo modo*¹². Al eerder wees ik op het gevaar *ius gentium* bij Thomas als natuurrecht te interpreteren¹³. *Ius gentium* blijft een onderdeel van het *ius positivum* al is het tijdelijk, vanwege de verzoening van de zonde "natuurlijk" geworden¹⁴. Voor een identificatie met *ius naturale* of *lex naturalis* is geen enkele aanleiding te vinden. Slavernij wordt toegevoegd vanwege het nut voor de mens, *ad utilitatem humanae vitae*, aan de *le naturae*, maar heeft zelf geen natuurlijke of natuurrechtelijke oorsprong. De vrijheid van alle mensen behoort tot het natuurrecht, zij het niet omdat de natuur daartoe streeft, maar omdat de natuur het tegenovergestelde niet heeft ingevoerd¹⁵. Deze gedachtengang - een natuurrechtelijke vrijheid en tegelijk slavernij als instelling van *ius gentium* - is ook in het romeinse recht terug te vinden¹⁶. Het romeinse recht heeft echter de tegenstelling, voorzover het deze zag althans, anders

opgelost: *Ius naturale* werd hiërarchisch niet hoger dan *ius gentium* beschouwd¹⁷.

Thomas rechtvaardigt slavernij als een instelling van het *ius gentium*, maar brengt ook een aantal beperkingen aan. In de eerste plaats pleit hij, evenals Augustinus¹⁸, voor een goede behandeling van slaven, daarbij verwijzend naar een aantal oudtestamentische voorschriften¹⁹. In de tweede plaats meent hij dat het gezag van de heer beperkt moet blijven tot lichamelijke werkzaamheden. In geestelijke zaken heeft de slaaf een eigen verantwoordelijkheid; hij is naar lichaam onderworpen, niet naar geest. Gaat het om het aangaan van een huwelijk of het afleggen van kuisheidsgeloften dan is men geen gehoorzaamheid verschuldigd, noch het kind aan de ouders, noch de slaaf aan zijn heer²⁰. Ook deze opvatting is al bij de kerkvaders te vinden²¹.

Samenvattend kunnen we zeggen, dat volgens het natuurrecht alle mensen vrij en gelijk geboren zijn, dat het *ius gentium* de slavernij heeft ingevoerd en dat deze zich, als een voor de mens "nuttige" instelling, naast het *ius naturale* kan handhaven. Voorts, dat slavernij beperkt wordt tot gehoorzaamheid in lichamelijke aangelegenheden alsmede dat de verantwoordelijkheid en het zelfbeschikkingsrecht van de slaaf op geestelijk gebied volledig worden erkend.

De vraag die zich nu voordoet is of bij Thomas van Aquino *servitus* hetzelfde betekent als in de bronnen waar hij gebruik van maakt (bijv. Aristoteles, H. Schrift, etc.). In het verleden heeft men vaak gemeend dat *servitus* op horigheid zou duiden²², maar de meeste moderne kritische auteurs spreken zonder meer over slavernij. Eenzelfde vraag laat zich stellen bij de bestudering van het geleerde recht van de romanistische traditie in dezelfde tijd. Hebben de glossatoren *servitus* opgevat in de betekenis van slavernij zoals die bestond in de tijd waarin hun bronnen (*Corpus iuris*) ontstonden of hebben ze het begrip opgevat als de in hun tijd meest voorkomende

vormen van onvrijheid? Schrage behandelt deze vraag in zijn dissertatie "Libertas est facultas naturalis". Hij meent dat men in het algemeen mag uitgaan van een materiële overeenstemming²³. Dit betwijfel ik echter. Het genoemde argument, dat het Corpus Iuris werd begrepen als het geldende recht en niet als historisch materiaal doet mij eerder het tegenovergestelde vermoeden. Wanneer men teksten niet opvat als historisch materiaal, zal men begrippen juist lezen in de betekenis die ze in het heden hebben. Deze verschilt van die ten tijde van het ontstaan van de teksten en ergo zal materiële overeenstemming altijd ontbreken. Daar staat tegenover dat de rechtsbronnen natuurlijk zelf de inhoud van het begrip bepalen, dat de bepalingen ten aanzien van het instituut slavernij, hetzij in een theoretisch schoolvoorbeeld hetzij in een praktisch geval, wanneer deze als het geldende recht worden opgevat, zonder meer van invloed zullen zijn op het maatschappelijke fenomeen slavernij, maar dat is een ander argument. *Servitus* meent Verlinden²⁴, was vanaf de elfde eeuw de algemeen geldende term voor alle vormen van onvrijheid, inclusief bijvoorbeeld horigheid. Dit correspondeert echter geenszins met de betekenis van *servitus* in de tijd waarin de justinianeuse wetgeving ontstaan is.

Schrage wijst voorts op het *Liber Paradisus*, waarin een onderscheid gemaakt wordt tussen *servitus de corpore* en *servitus de terra*. De opvatting, dat de eerstgenoemde de reeds in Rome oudtijds bestaande vorm van slavernij zou zijn, valt te betwijfelen. Het is te eenvoudig te veronderstellen dat er slechts horigen en slaven waren. Daartussen waren tal van gradaties mogelijk. Zo werd een bepaalde groep lijfeigenen rond het jaar 1200 in Frankrijk *homines de corpore* genoemd en dat waren beslist geen slaven²⁵.

De conclusie dat de tweede groep, ook wel *adscripticii* genoemd, niet onder de *servi* zouden vallen, omdat ze in teksten *liberi* worden genoemd, lijkt wat voorbarig.

Tal van middeleeuwse juridische teksten noemen ook slaven *liberi*, zij het *liberi de iure naturali*²⁶. Mochten de *servi de terra* inderdaad als vrije mensen worden gezien, dan hoeft daar niet uit te volgen dat de andere genoemde categorie, *servitus de corpore*, slavernij betreft. Al probeerde de glosse misschien de menselijke status in een strak schema te vangen, dat neemt niet weg dat voor een simpele tweedeling de maatschappij in feite te gecompliceerd was. De laatste reden waarom ik in het algemeen aan een materiële overeenstemming twijfel, is het feit, dat een andere bron uit dezelfde tijd, wanneer in Italië de slavenhandel opbloeit en slavernij ook brutalere vorm aanneemt, het woord *servus* reserveert voor de traditionele grote groepen van onvrije en de echte slaaf met het woord *sclavus* aanduidt²⁷.

Deze discussie biedt ons echter weinig houvast voor de interpretatie van Thomas teksten. We leren er enkel van hoe ondoorzichtig en verwarrend het gebruik van sommige woorden zijn. Daarnaast is het goed mogelijk dat een eenduidige terminologie nergens bestaan heeft. We zullen ons tot Thomas eigen geschriften moeten wenden om nog verdere aanwijzingen te kunnen vinden. Thomas hanteert een romeinsrechtelijk begrippenapparaat wanneer hij ingaat op de *status perfectionis*²⁸: hij spreekt evenals de glosse van een tweedeling in de *status libertatis* en de *status servitutis*. Al heeft hij een concreet doel voor ogen nl. het verduidelijken van de status van de religieus, neemt dat niet weg dat de theorie, die hij daarvoor gebruikt niet past in de maatschappelijke realiteit. Daarom lijkt mij de vertaling "onvrijheid" de meest juiste. Slavernij is een vorm van onvrijheid, maar lang niet de enige. Thomas sluit deze vorm zeker niet uit. Ook die had hij voor ogen, anders zou het onmogelijk zijn om over koop, verkoop en in het algemeen handel in *servi* te spreken²⁹. Maar aangezien hij tegelijkertijd de eenvoudige oude

indeling in *servi* en *liberi* noemt, kan ik mij niet voorstellen dat hij zich tot die ene bijzondere vorm van menselijke onvrijheid heeft willen beperken. Derhalve lijkt mij vooralsnog de vertaling van slaaf en slavernij voor de begrippen *servus* en *servitus* te eng.

In tegenstelling tot de verschillende auteurs, die voor mij de aanleiding waren, een en ander in het kort op papier te zetten, meen ik dat Thomas slavernij weliswaar altijd aanvaardt, maar nooit als instelling van natuur of natuurrecht. In de tweede plaats kan ik zijn houding ten opzichte van de vrijheidsvraag niet geheel passief noemen. Thomas conceptie heeft twee kanten. De niet kritische beschrijving van slavernij is te zien als rechtvaardiging van maatschappelijk onrecht. De erkenning van een persoonlijke verantwoordelijkheid op geestelijk gebied is te zien als een stadium in de ontwikkeling naar meer vrijheid. Een ontwikkeling die uiteindelijk zal resulteren in beginselen als "de gelijkheid van allen voor de wet". Ten derde is het, mijns inziens, onjuist om, zoals Luijpen doet, te zeggen dat Thomas slavernij echt verdedigd heeft. Wil men iets verdedigen, dan moet er tenminste toch een zekere twijfel over bestaan. De middeleeuwer was echter vertrouwd met het beeld van menselijke onvrijheid. Dat was een maatschappelijke realiteit zowel in Aristoteleswerken als in de H. Schrift alsook in de middeleeuwse samenleving. Thomas beschrijft de status quo en geeft de door hem in de werkelijkheid waargenomen objecten een plaats binnen een allesomvattend filosofisch systeem. Dat kan men, dacht ik, moeilijk verdedigen noemen. Het is misschien goed er op te wijzen dat hetgeen ik tot hier ter sprake heb gebracht slechts betrekking heeft op twee aspecten van de slavernij-vraag bij Thomas. Daarbij heb ik mij bovendien voornamelijk beperkt tot de *Summa Theologiae*, zonder zelfs alle daarin voorkomende uitspraken over *servitus* aan een diepgaand onderzoek te onderwerpen. Mijn doel was enkel enige kanttekeningen te plaatsen bij het in de literatuur zo dikwijls herhaalde en weinig bestreden verwijt aan het adres van Thomas natuurrechtsleer, te weten het verdedigen van slavernij.

Hoe men over de hier besproken materie ook denkt, het zou te ver voeren om vanwege Thomas slavernijopvatting de gehele thomistische natuurrechtsleer onaanvaardbaar te achten. De reden waarom wij slavernij afkeuren en Thomas deze accepteerde is dezelfde: maatschappelijke en historische gebondenheid. Hij moet zich dat ook haast wel gerealiseerd hebben wanneer hij schrijft dat afgeleide voorschriften van het natuurrecht kunnen veranderen met de menselijke natuur en menselijke omstandigheden³⁰.

Maar ondanks dat kunnen we ons toch moeilijk losmaken van ons eigen cultureel en maatschappelijk bepaalde paradigma en blijft het ons verbazen dat juist Thomas van Aquino, de Heilige Kerkleraar, iets mensonwaardigs als slavernij rechtvaardigt. Dat maakt nog een relativering noodzakelijk. Het zou natuurlijk goed mogelijk zijn ons af te vragen of slavernij daadwerkelijk verdwenen is, of wij bepaalde vormen van menselijke onvrijheid niet kennen en tolereren. Daarbij is te denken aan landen waar illegaal of minder illegaal vormen van slavernij nog voorkomen, maar ook aan de situatie van de zich in Nederland bevindende buitenlandse werknemers. Het betreft hier mensen, die door economische noodzaak gedwongen, hun gezinnen hebben moeten verlaten om hier werk te doen, dat wij niet meer op ons willen nemen. Daarbij is te denken aan de in ons recht voorkomende "vreemde" situaties rond het contractueren van beroepsvoetballers. Ondanks dat kunnen we wel zeggen dat de mensheid de traditionele vormen van slavernij niet meer kent.

De relativering die ik bedoelde is een andere. Nogmaals moet ik dan benadrukken dat wat Thomas doet niet "verdedigen" genoemd kan worden. De rechtstheorie heeft zich altijd en overal tegen de slavernij keerd. Van nature is iedere mens vrij. De keerzijde van de medaille was echter dat menselijke onvrijheid tegelijkertijd het onafwendbare, noodzakelijke kwaad was, zonder welk de wereld, in de situatie na de zondeval,

ondenkbaar was geworden. Een dualistisch wereldbeeld, de stad van God en de stad van de wereld, moest het bestaan van slavernij verklaren. In dezelfde traditie staat Thomas. Zijn doel is te verklaren hoe slavernij kan bestaan, terwijl de mens van nature juist vrij is. Wat ik me dan afvraag is of wij niet in precies dezelfde traditie staan. De tijd van een onwrikbaar vooruitgangsgeloof is voorbij. Ook wij hebben onze "slavernijen": de onafwendbare, onvermijdelijke kwalen van deze tijd. Een verkeerssituatie die ontelbare slachtoffers eist, konfliktoplossing door middel van militair ingrijpen, de verschillen tussen arme en rijke landen etc. Veel daarvan accepteren we als noodzakelijk kwaad. We kunnen ook niet anders. Zonder direkt in alles te berusten moeten we erkennen dat, willen we niet hypokriet worden, te hoge idealen ons zullen teleurstellen omdat ze niet te verwezenlijken zijn, omdat op de een of andere manier de geest van de tijd of de loop van de geschiedenis zich daar (nog) niet voor leent.

Of we willen of niet we maken deel uit van een maatschappij met al zijn fouten en tekortkomingen erbij en daar kunnen we ons niet van losmaken. Luijpen zegt: "Was het nu maar mogelijk mijn handen terug te trekken en in de inwendigheid van mijn geweten te leven van mijn "goed bedoelingen" en mijn "zuivere principelen" . . . Maar het is niet mogelijk mijn handen terug te trekken want ik ben geen innerlijkheid"³¹. Ons denken en leven blijft maatschappelijk en historisch bepaald denken en leven.

Gadamer zegt: *"Im Wahrheit gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr Darum sind die Vorurteile des einzelnen weit mehr als seine Urteile die geschichtliche Wirklichkeit seines Seins"* ³²

Wie daarvan doordrongen is kan een filosofie niet meer verwerpen, omdat ze in onze ogen maatschappelijk onrecht aanvaardt. Dat betekent aan de andere kant niet, dat ik thomistisch natuurrecht daarmee

wil vrijwaren van alle mogelijke kritiek. Dat had ik mij ook niet ten doel gesteld. Wel hoop ik op een aantal misvattingen te hebben gewezen. Want wie zich verdiept in Thomas natuurrechtsleer komt in aanraking met het deken over de ontologische kant van het recht en gerechtigheid, die helaas in de rechtswetenschap en het juridisch onderwijs veel te vaak het gevaar loopt overschaduwd te worden door positiefrechtelijke details of een gerichte rechtsfilosofische en ethische benadering niet waard lijkt.

Noten

1. BW art. 1 lid 2
2. W. Luijpen, *Fenomenologie van het natuurrecht*, Utrecht/Antwerpen 1969, blz. 113. Auteur verwijst bij deze passage naar een aantal tekstplaatsen: ST I 21 1, ad 3; De regimine principum lib II c. 10; ST I 97,4; ST I II 98,6 ad 2. De derde tekstplaats berust op een vergissing. De bedoelde woorden *Servus est aliquid domini* . . . zijn wel te vinden in ST II II 57,4. Ik zal de hier geciteerde uitspraken later niet meer uitgebreid ter sprake brengen, aangezien ik van mening ben dat zij om Thomas "fundamentele gedachten over slavernij te illustreren niet direkt in aanmerking komen vanwege de bijzondere kontekst waarin ze gebruikt worden. Zo bespreekt Q.98 van *De legibus* bijvoorbeeld de *Lex Vetus*. God had aan Abraham enkele huisregels gegeven, maar nog niet de *Lex Vetus* God kon deze pas geven, nadat Hij Israel uit de slavernij (Egypte) had geleid, want de slaven vormen niet dat deel van een volk of staat waaraan het toekomt een wet te ontvangen. De vertaling: de slaaf is iets van zijn heer (*servus est aliquid domini*) suggereert wellicht iets anders dan de tekst bedoelt te zeggen. Bij Thomas staat *aliquid* gelijk aan het alle categorieën transcenderende *ens*. *Aliquid*, iets, heeft niet enkel betrekking op zaken, maar op de gehele schepping. Wat tenslotte de woorden uit *De regimine principum* betreft: hier wordt een fragment uit Aristoteles *Politica* behandeld. De geciteerde alinea wordt afgesloten met de woorden *Haec autem omnia Philosophus tangit in I.Pol.* Overigens wordt het gedeelte van boek II waar dit citaat uit afkomstig is door Grabmann (*Die werke des Hl. Thomas van Aquin*, Münster 1967) toegeschreven aan Ptolemaeus van Lucca. De visie van Luijpen en andere denkbeelden, die in die richting wijzen zijn onder meer te vinden bij: J. Höffner, *Kolonialismus und Evangelium*, Trier 1972, blz. 78
F. Flückiger, *Geschichte des Naturrechts*, Zürich 1954, blz. 465-466
H. Welzel, *Naturrecht und materiele Gerechtigkeit*, Göttingen 1962, blz. 66
E. Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt 1962, blz. 39
A.M. Knoll, *Katholische Kirche und scholastisch Naturrecht*, Wien 1962, blz. 26 e.v.
3. *Institutiones Divines* Lib. V 14,16-17
4. Zie ook: F. Schaub, *Geschichte der Sklaverei im Frühmittelalter*, Berlin 1913, blz. 52-53
5. Aldus Schaub o.c. blz. 56 (cf. Ambrosiaster: Comm. in I Cor. 7: 22)
6. ST II II 122,4 ad 3

7. ST I, 21 1 ad 3 en SCG III, 112
Servitus enim libertatis opponitur (ST II II 19, 4c)
8. ST I 96, 4c *Servus, peccati poena . . . opposito*
9. ST II II 189, 6 ad 2 ST II II 64, 2 ad 3
10. ST III 35, 8 ad 1 vergelijk ook Augustinus: *De civitate Dei XIX: 15*
11. ST II II 2, 4 ad 3
12. ST II II 57, 3 ad 3
13. J. Hallebeek, *Privaateigendom in een tekst van St Thomas van Aquino, kanttekeningen bij de interpretatie van ST II II 68, 2* in: *Ars Aequi* 1978, I blz. 16-17
14. ST I II 95, 4c *dividitur ius positivum in ius gentium et ius civile*
15. ST I II 94, 5 ad 3 vergelijk ook: ST II II 66, 2 ad 1
16. I 1.2.2
17. D.1.1.4 en D.50.17.32
18. *De civitate Dei XIX: 16*
19. ST I II 105, 4c cf. Deuteronomium 5:14
20. ST II II 104, 5c vergelijk ook ST II II 104, 6 ad 1 en ST II II 122, 4 ad 3
21. bijvoorbeeld: Ambrosiaster - Comm. in Col 4.1
22. J.M. Aubert, *Le droit romain dans l'oeuvre de St Thomas*, Paris 1955
Allard in: *Dict. Apol. de la Foi Cath.* kolom 1495, verwijzend naar H. Sée, *Etude sur les classes serviles en Champagne aux XIIe et XIIIe siècles*, in: *Revue historique* nov-dec 1894
23. E.J.H. Schrage, *Libertas est facultas naturalis, menselijke vrijheid in een tekst van de romeinse jurist Florentinus*, diss. Leiden 1975, blz. 69-70
24. C. Verlinden, *L'Esclavage dans la France médiévale*, Brugge 1955 blz. 739
25. P. Landau, *Hadrianus IV dekretale "Dignum est"*, in *Studia Gratiana XII* blz. 518-19. Daarmee wil ik overigens niet beweren dat de hier bedoelde *homines de corpore* dezelfde groep betreft als de *servi de corpore* van het Liber paradisi
26. Voorbeelden daarvan zijn te vinden op blz. 281 van R. Weigand, *Die naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten, von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus*, München 1967 (Münchener Theologische Studien, III Kanonistische Abteilung, 26. Band)

27. Blijkens een brief uit 1253 van Jacopo Stracciaro aan de stedelijke autoriteiten van San Simignano. C. Verlinden, *l'Esclavage dans le centre et le Nord de l'Italie continentale au bas moyen âge*, Gent 1970 (= *Studia Historica Gandensia* nr. 127)
28. *Status proprie pertinet ad condicionem libertatis vel servitutis* (ST II II 184,4c)
29. ST II II 10,10c; vergelijk ook: ST II II 61,3c
30. ST II II 57,2 ad 1 en ST I II 97,1 ad 1
31. W. Luijpen, *Rechtvaardigheid*, Zwolle 1975 blz. 334
32. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1975, blz. 261

INHOUD

I Inleiding blz. 4

II Privaateigendom in een tekst van
St Thomas van Aquino, kanttekeningen
bij de interpretatie van Summa
Theologiae II II, Q.66 art. 2
(verscheen eerder iets anders in:
Ars Aequi, 1978, dl. XXVII afl. I).. blz. 9

III De slavernij gerechtvaardigd? Over
menselijke onvrijheid en natuur-
recht bij St Thomas van Aquino
(verscheen eerder iets anders in:
Rechtstheorie en Rechtsfilosofie
1979 afl. I) blz. 23

