

DIE REGSFILOSOFIESE IMPLIKASIES

VAN COMMUNITAS

EN DIE NATUURREGSLEER VAN

THOMAS AQUINAS (1225-1274)

DEUR: NICO PATRICK SWARTZ

DIE REGSFILOSOFIESE IMPLIKASIES
VAN *COMMUNITAS*
EN DIE NATUURREGSLEER VAN THOMAS AQUINAS
(1225-1274)

Hierdie verhandeling is deur Nico Patrick Swartz voorgelê ter vervulling van die vereistes vir die graad LL. M., in die Fakulteit Regsgeleerdheid, aan die Universiteit van die Vrystaat, Bloemfontein, 2003.

Studieleier en promotor: Prof. A.W.G. Raath
Departement Staatsreg en Regsfilosofie
Universiteit van die Vrystaat
Bloemfontein

AD MAJOREM DEI GLORIAM

To the greater glory of God

Peri. th/j mei,zonoj do,xhj tou/ qeou/

Aangaande die groter heerlijkheid van God.

Voorwoord

Met die indiening van hierdie verhandeling is dit 'n behoefte van die hart om my dank te betuig aan my studieleier, Prof. A.W.G. Raath, vir die geduldige en toegewyde prinsipiële leiding, wat die studieveld wat ek moes dek toeganklik en verrykend gemaak het.

Ek dank ook my taalversorger, Mev. B.S. Claassen, vir haar uitmuntende werk.

My besondere dank aan die volgende persone in die regs fakulteit wat hierdie proefskrif moontlik gemaak het: Prof. J.L. Pretorius, Mev. Ina Malan, Mev. Desi McCarthy.

Spesiale dank ook aan my vriend, Mnr. Jacobus Van Staden, vir sy morele ondersteuning en aanmoediging.

Ek dank ook die U.V. Biblioteek-personeel vir hulle toegewyde diens, by name Mev. Estie Pretorius, en ook die bibliotekaresse, Joanne Paul, van St. John Vianny Seminary, te Pretoria.

Hiermee onderwerp ek ook al hierdie beskouinge aan die oordeel van die Rooms-Katolieke Kerk wat hierdie studie help moontlik maak het.

Bowenal my dank aan God, die Allerhoogste, vir die genade om die Skrifgeloof te kan indra in my wetenskaplike arbeid.

Aan my ma en ouma wil ek hierdie werk opdra met die bede dat die Katolieke waarhede – wat op 'n dieper dimensie as die rede geleë is – deur Gods genade ook hulle deel sal wees.

“ Thomism claims to make use of reason to distinguish truth from falsehood; it does not want to destroy but to purify modern speculation and to integrate all the truth that has been discovered since the time of St. Thomas Aquinas. It is an essentially synthetic and assimilative philosophy, the only philosophy which, as a matter of fact, attempts throughout the ages and the continents a work of continuity and universality. It is also the only philosophy which, while rising to the knowledge of the supra-sensible, first requires from experience an unqualified adhesion to sensible reality. The task which lies before it is to disengage from the enormous contribution which the experimental sciences have accumulated in the past four centuries, a genuine philosophy of nature – as, in quite another sphere, to integrate the artistic treasure of modern times in a philosophy of art and beauty which shall be truly universal and at the same time comprehend the efforts being made at the present moment.”

By Jacques Maritain, *St. Thomas Aquinas. Angel of the Schools.* Translated by J.F. Scanlan. London, Sheed and Ward, 1948, p. x-xi.

Latynse getalsaanduiding

1	unus	I
2	duo	II
3	tres	III
4	quattuor	IV
5	quinque	V
6	sex	VI
7	septem	VII
8	octo	VIII
9	novem	IX
10	decem	X
11	undecim	XI
12	duodecim	XII
13	tredecim	XIII
14	quattuordecim	XIV
15	quindecim	XV
16	sedecim	XVI
17	septendecim	XVII
18	duodeviginti	XVIII
19	undeviginti	XIX
20	viginti	XX
30	triginti	XXX
40	quadraginta	XL
50	quingenta	L
100	centum	C

Summa Theologica Q. 98, A. 4 = Summa Theologica Q. XCVIII, A.IV

Summa Theologica Q. 44, A. 5 = Summa Theologica Q. XLIV, A. V

Summa Theologica Q. 54, A. 3 = Summa Theologica Q. LIV, A. III

Summa Theologica Q. 105, A. 2= Summa Theologica Q. CV, A. II

Summa Theologica Q. 149, A. 1= Summa Theologica Q. CXLIX, A. I

Die Griekse alfabet

Kleinletters	Transliterasie	Griekse naam	Afrikaanse naam
a	a	a;lfa	alfa
b	b	bh/ta	beta
g	g	ga,mma	ghamma
d	d	de,lta	delta
e	e	e;yilo,n	epsilon
z	dz/zd	zh/ta	dzeta
h	e	h=ta	eta
q	th	qh/ta	theta
i	i/j	ivw/ta	jota
k	k	ka,ppa	kappa
l	l	la,mbda	lambda
m	m	mu/	muu
n	n	nu/	nuu
x	ks	xi/	ksie
o	o	o;mikro,n	omikron
p	p	pi/	pie
r	r	r`w/	rhoo
s, j	s	si,gma	sigma
t	t	tau/	tau
u	u	u;yilo,n	uupsilon

f	ph	fi/	fie
c	ch	ci/	gie
y	ps	yi/	psie
w	o	w;me,ga	omega

Inhoudsopgawe	i-vii
---------------	-------

Deel I

Oriënterende inleiding	
Probleemstelling	viii-xxi

1.1	Hoofstuk I	
	Wetenskap: Filosofie en Teologie	
1.1.1	Inleiding	1
1.1.2	Filosofie en Teologie by Thomas Aquinas	7
1.1.3	Die <i>Sacra doctrina</i> en die inhoud van die Skrif	9
1.1.4	Filosofie, Teologie en Thomas Aquinas se voorveronderstellings	14
1.1.5	Gevolgtrekking	21
1.2	Hoofstuk II	
	Thomas Aquinas se leer aangaande die Kosmologie	
1.2.1	Inleiding	22
1.2.2	Vorm/materie –leer: ou;sia / u[lh	24
1.2.3	Die Grondmotiewe van die Westerse Denkgemeenskap	27
1.2.4	Griekse vorm / materie – motief	27
1.2.5	Die vorm / materie – motief	31
1.2.6	Oorsprong	32
1.2.7	Materie-motief	33
1.2.8	Vorm-motief	35
1.2.9	Sintese	36

1.2.10	Thomistiese natuur/genade motief	37
1.2.11	Tweeterreineleer en die <i>desiderium naturale</i>	42
1.2.12	Thomas se kennis van die menslike natuur	46
1.2.13	Thomas se leer aangaande die natuur	51
1.2.14	Thomas se leer aangaande die bonatuur	54
1.2.15	Sintese – natuur/genade motief	57
1.2.16	Gevolgtrekking	58
1.3	Hoofstuk III Antropologie: Siel / Liggaam	
1.3.1	Inleiding	61
1.3.2	<i>Analogia Entis</i>	67
1.3.3	Kort oorsig van die geskiedenis van die begrip <i>Analogia</i> in die Griekse Literatuur	69
1.3.4	Die siel/liggaam verhouding: ‘n Kosmologiese evaluering	72
1.3.5	Die menslike natuur	79
1.3.6	Gevolgtrekking	83
1.4	Hoofstuk IV Kenteorie: Rede en Geloof	
1.4.1	Inleiding	86
1.4.2	Thomas Aquinas se siening van die menslike rede	86
1.4.3	Die geloof-beginsel: Thomistiese rede-geloof konseptuering	90
1.4.4	Rede en die reg	93
1.4.5	Die essensie van die reg in kenteoretiese opset	96
1.4.6	Die menslike rede en die natuurlike teologie	97
1.4.7	Thomas se kenteorie aangaande die natuur	102
1.4.8	Thomas se kenteorie aangaande die bonatuur	104
1.4.9	<i>Communitas</i> en die burgerlike regering	105

1.4.10	Geregtigheid in die Thomistiese kenteoretiese opset	108
1.4.11	Kritiese analise	112
1.4.12	Gevolgtrekking	114
1.5	Hoofstuk V	
1.5.1	Konklusie	116
Deel II		
2.	Thomas Aquinas se <i>Communitas</i> -leer	120
2.1	Hoofstuk VI	
	Die mens as sosiale wese	123
2.1.1	Die <i>esse intentionale</i> as die formele wese van die <i>communitas</i>	125
2.1.2	Die verband tussen <i>communitas</i> en die natuurreg in Thomas Aquinas se denke	150
2.1.2	Gevolgtrekking	157
2.2	Hoofstuk VII	
	Die <i>communitas</i> of staat as natuurlike (regs) instelling	
2.2.1	Inleiding	159
2.2.2	Die oorsprong van die staat	164
2.2.3	Die subsidiariteitsbeginsel en die struktuur van die staat	172
2.2.4	Die menslike natuur en die oorsprong van die staat	173
2.2.5	Die vervolmaking van die menslike natuur in die burgerskap in die staat	177
2.2.6	Die leerstelling oor die sondeval	179
2.2.7	Die sosiale kontrakteorie	180

2.2.8	Die sosiale kontraktheorie in Katolieke politieke filosofie	181
2.2.9	Selfgenoegsaamheid van volmaakte <i>communitas</i>	185
2.2.10	Politiese teologie – die <i>communitas</i> . ‘n Historiese oorsig	190
2.2.11	Die invloed van die natuurlike teologie op die Politieke filosofie	192
2.2.12	Gevolgtrekking	196
2.3	Hoofstuk VIII	
	Die <i>communitas</i> en die burgerlike regering	
2.3.1	Inleiding	198
2.3.2	Die historiese regverdiging van burgerlike regering deur een persoon in die moderne politieke denke	211
2.3.3	Die koningskap as ‘n instelling van die <i>communitas</i>	216
2.3.4	Voorsiening dat die koning nie in tirannie ontaard nie	228
2.3.5	Gevolgtrekking	241
2.4	Hoofstuk IX	
	Die beste regeringsvorm van die <i>communitas</i>	
2.4.1	Inleiding	242
2.4.2	Monargie – die beste waarborg teen tirannie	257
2.4.3	Pligte van die monarg	267
2.4.4	Tirannie	271
2.4.5	Gevolgtrekking	288
2.5	Hoofstuk X	
	<i>Communitas</i> en die verhouding tussen kerk en staat	
2.5.1	Inleiding	289
2.5.2	Die Middeleeuse kerk	290
2.5.3	Die verhouding tussen die temporale en die geestelike mag	295

2.5.4	Die Staat	298
2.5.5	Die subsidiariteitsbeginsel en die struktuur van die staat	300
2.5.6	Die Kerk : Die interpretasie van Thomas Aquinas se <i>communitas</i> -teorie deur die Pousdom	315
2.5.7	Die brief van Clemens aan Jakobus	317
2.5.8	Die Pseudo-Donys	318
2.5.9	Die bydrae van Konstantyn	320
2.5.10	Die struktuur van die Christelike <i>communitas</i> -orde beskou vanuit die natuur/genade motief	323
2.5.11	Die onvolmaaktheid van 'n onsigbare eenheid	327
2.5.12	Thomistiese verhouding tussen Kerk en staat	335
2.5.13	Gevolgtrekking	340

Deel III

3.1	Hoofstuk XI Thomas Aquinas se Natuurregsleer	
3.1.1	Inleiding: In historiese perspektief: 'n Wysgerige siening van die natuurreg. Die oorsprong van die idee van natuurreg	341
3.1.2	Die ontwikkelings van die natuurreg in die Stoïsynse filosofie en die Romeinse Regsleer	349
3.1.3	Die ontwikkeling van die natuurreg in die vroeë Christendom	354
3.1.4	Oorgang tot by Thomas Aquinas	359
3.1.5	Thomas Aquinas se konsepie van die natuurreg	361
3.1.6	Die ontologiese aspek van die natuurreg van Thomas Aquinas	394
3.1.7	Thomas Aquinas se wysgerige besinning van die natuurreg	405
3.1.8	Natuurreg met betrekking tot die <i>communitas</i>	419
3.1.9	Die Thomistiese verwerping van Augustinus	

se politieke <i>communitas</i>	421
3.1.10 Natuurreg en moraliteit	425
3.1.11 Thomas Aquinas se natuurregsteorie as basis vir menseregte	432
3.1.12 Die Christelik-filosofiese of wetenskaplike fundering van menseregte van Thomas Aquinas	443
3.1.13 Thomas Aquinas se geregtigheidsleer	445
3.1.14 Die Thomisties-Ciceroniese geregtigheidskonsepsie	448
3.1.15 Die Thomistiese konsep van geregtigheid binne die Natuurregsleer en <i>communitas</i> gedagte : ‘n holistiese benadering	461
3.1.16 <i>Ius naturale</i> en <i>ius positivum</i>	468
3.1.17 Algemene en Besondere geregtigheid	470
3.1.18 Geregtigheid in historiese en kritiese perspektief	472
3.1.19 Thomas Aquinas se regsbeskouing	477
3.1.20 Penologiese evaluasie van die regsbeskouing van Thomas Aquinas	480
3.1.21 Verkillende tipes reg	483
3.1.22 <i>Lex aeterna</i>	484
3.1.23 <i>Lex humana</i>	488
3.1.24 <i>Lex divina</i>	496
3.1.25 Die funderingsverhouding tussen reg en moraal	499
3.1.26 Deugdelikheid	500
3.1.27 Deugde – die betekenis	511
3.1.28 Deug – ‘n reaksie op gesag	514
3.1.29 Thomas Aquinas se opvatting van die <i>bonum commune</i>	517
3.1.30 Thomistiese natuurregsleer, ‘n refleksie op die Internasionale reg	522
3.1.31 Nasionale-en Internasionale reg	526
3.1.32 Natuurregsleer: Samevatting	531

Deel IV

Konklusie	540
Bronnelys	547
Tydskrifartikels	560
Vonnisregister	562
Wetgewing	563
Woordelys	564

Deel I

Oriënterende Inleiding

Probleemstelling

Vir die ou Grieke was filosofie die alomvattende wetenskap en die verskillende vakwetenskappe soos psigologie (sielkunde), biologie, ensovoorts, is as onderdele van die filosofie beskou. Gedurende die middeleeue het die filosofie as 'n soort natuurlike teologie fungeer, dit wil sê 'n teologie wat alleen uit die natuurgegewens opgebou is.

Wat is filosofie? Filosofie is in die eerste plek 'n bepaalde vorm van denke, maar nie elke vorm van denke is inderdaad filosofie nie. 'n Skoenmaker wat besig is om skoene te maak, moet dink terwyl hy besig is om te werk, maar dit beteken nie dat elke skoenmaker 'n filosoof is nie. Ons moet derhalwe verder gaan en sê dat filosofie 'n bepaalde vorm van wetenskaplike denke is. Daar is geen enkele terrein van die menslike lewe en samelewing wat nie die voorwerp is van wetenskaplike studie nie.

Hierop antwoord ons dat die filosofie, anders as vakke soos wiskunde, fisika, chemie, ekonomie, sosiologie, ensovoorts, geen vakwetenskap is nie, maar totaliteitswetenskap. Die vakwetenskappe het elk te doen met 'n sekere sy of aspek van die werklikheid; die filosofie daarenteen, interesseer hom in die totaliteit, die geheelbeeld van die verskynselwêreld. Die filosofie wil 'n insig en 'n oorsig verkry van die geskape kosmos as geheel. Die filosofie is die grondliggende wetenskap omdat jy tog eers die suiwer insig van 'n aspek kan verkry nadat en indien jy 'n suiwer begrip van die totaliteit verwerf het.¹

¹ E.A. Venter, *Wysgerige Temas*. Sacum Bpk. Sasbank gebou, Maitlandstraat, Bloemfontein, Tweede Druk, 1970, p. 2-10.

Die wysgeer wil 'n totaliteitsvisie van die werklikheid verkry. Dit veronderstel dat hy êrens 'n staanplek, 'n uitsigtoring moet vind vanwaar hy die kosmiese realiteit kan oorsien. Archimedes, die ou Griekse wysgeer en wiskundige, het gesê: “Gee my 'n hefboom buite hierdie aarde, en ek sal die aarde uit sy voë lig.”

Aan só 'n Archimedespunt het die filosoof behoefte. Hy het 'n staanplek nodig, wat wel verband hou met die geskape wêreld, maar wat in 'n sekere sin daarbo uitstyg. Dit moet die sigbare kosmos met ander woorde transendeer.² Hierdie Archimedespunt vind Thomas Aquinas in die rede. Hier is die voorstelling eerder dat die logiese denkfunksie, die rede, die uitgangspunt en norm van die wysgerige denke is. Hierdie rede vind sy postulaat in die natuurreg.

Die denke, soos trouens elke ander bewussynsfunksie, staan onder beheersing van die religieuse grondmotief wat op die hart van die betrokke denker beslag gelê het.

Die beskawingsontwikkeling in die Weste is die afgelope 26 eeue deur vier duidelik onderskeibare religieuse grondmotiewe gelei en gerig.³ En dit het sy teoretiese neerslag in die vier strominge van die Westerse wysbegeerte vanaf Thales van Milete (6 de eeu voor Christus) tot vandag, gevind. In chronologiese volgorde het die Griekse, die Christelike, die Christelike Rooms-Katolieke (Thomistiese) en die humanistiese grondmotiewe die toon aangegee in die Weste, en 'n eiesoortig stempel op beide beskawingskoerse en op die wysgerige denke gedruk.⁴

Die Thomisme, waarvan Thomas van Aquinas, die vader is, het as bloudruk vir die neo-Thomisme (Rooms-Katolieke) wysbegeerte met sy grondmotief van natuur en genade

² E.A. Venter, *Wysgerige Temas*, p. 11

³ E.A. Venter, *Wysgerige Temas*, p. 7. Al die onderskeidende wysgerige skole kan gereduseer word na één van die volgende strominge:

- (1) Die humanistiese religieuse grondmotief van Natuur en Vryheid wat sedert die 18 de eeu die heerskappy verower het in die Weste maar hedendaags 'n ernstige grondslae-krisis beleef. Hierby is denkrigtings inbegrepe soos die eksistensiefilosofie, die fenomenologie, die logiese positivisme, die dialektiese materialisme e.d.m.
- (2) Die neo-Thomisme (Rooms-Katolieke Christene) wysbegeerte met sy grondmotief van Natuur en Genade (Bo-natuur). Tydens die Middeleeue was die Thomisme die invloedrykste filosofie.
- (3) Die Christelike religieuse grondmotief van Skepping, Sondeval en Verlossing.

⁴ E.A. Venter, *Wysgerige Temas*, p. 7.

wat eersgenoemde tot 'n religieuse sintese wou bring en waarby die Griekse motief geïnkorporeer is, gedien.⁵

Thomas Aquinas was dus 'n brugbouer tussen die Middeleeuse skolastiese denke en die hedendaagse neo-Thomisme. Die Thomisme was egter die invloedrykste filosofie in die Weste en dit het, na 'n lang tydperk van insinking, sedert die einde van die 19de eeu weer 'n merkwaardige renaissance ondergaan. Hedendaagse bekwame woordvoerders is onder meer Gilson, Maritain, Blondel, Mandonnet, Sertillanges, Delp, Strasser, De Raeymaeker, Manser, Rommen, Robbers, Sassen, en andere.

Die eerste weerstand teen die grondmotief van natuur en genade van die Skolastiek⁶ het van die kant van Willem van Ockham gekom.

Die Griekse vorm-materie motief word nou deur die breë natuurterrein wat nie radikaal deur die sondeval getref is nie, vervang. Sonde en verlossing is trouens vereng en tot die bonatuurlike genadesfeer van die kerk-instituut afgeperk. Die ganse natuurlike lewe van die mens, wat in die staat sy hoogste tydelike trap van vervolmaking vind, funksioneer tegelyk as materie vir die hoëre vorm van die bo-natuurlike genade-lewe van die mens.

Die impak van die filosofie van Thomas Aquinas was die beslissende faktor op sy siening van die *communitas* en die regering. Hy het hierdie gedagtegang (filosofie) aan metafisiese premisse toegeskryf.

Maar wat is die regsfilosofiese implikasies van sy *communitas* konsep en hoe het hy die natuurreg daarmee gesintetiseer?

⁵ E.A. Venter, *Wysgerige Temas*, p. 69.

⁶ A.W.G. Raath, *Menslike vryheid in konteks en perspektief*. U.O.V.S., Bloemfontein, 1985, p. 17, vn. 11. "In die Skolastiese wysbegeerte, bv. Thomas Aquinas, word die terreine van die filosofie en die teologie skerp afgebaken. Alles wat uit die sintuiglike waarneming gevind en deur die intellek afgelei word, behoort tot die gebied van die wysbegeerte. Alles wat hierbo uitstyg en slegs deur die openbaring geken kan word, hoort tot die terrein van die teologie. "Die Skolastiese onderskeid tussen teologie en filosofie het dus berus op 'n dualistiese skeiding tussen die natuurlike, sintuiglik waarneembare en die bonatuurlike of genaderyk, wat slegs deur die openbaring geken kan word. Ook vir Calvyn beweeg filosofie en teologie elk op sy eie terrein. Die filosofie het betrekking op die aardse dinge, terwyl die teologie ons die bo-aardse dinge openbaar."

Thomas Aquinas, is gesê, het geen politieke teorie gehuldig nie. Politiek is vir hom eerder 'n uitvloeisel van etiek. Hy stel dat juis in die *communitas* die politieke menings of te wel die etiek sy grondslag. Thomas Aquinas staan in verhouding met Aristoteles, wat die persepsie huldig dat die mens *zoon politikon* is. Met ander woorde 'n polis-georiënteerde wese, wat slegs sy bestaan in die polis kan vervolmaak.

In die Middeleeue het die eertydse Christene die wêreld as 'n korrupte wêreld beskou. Die geskiedenis was vir hulle niks anders nie as 'n relaas van twee stede, die val van die mens en die oorwinning van die geloof. Dus moes die eertydse staat of *communitas* nou tot 'n goddelike skepping verander word. Thomas Aquinas het hierdie ideaal verwesenlik en die staat of *communitas* as 'n goddelike instelling verklaar. Hierdie siening is egter nie deur sy voorganger, Augustinus aanvaar nie.

Die siening van Thomas Aquinas is uit vele oorde aangeveg. Thomas het deur die siening 'n trotse gevoel by die mens aangewakker. Die mens sien hom as skepping binne die goddelike Skepping. God het juis die opdrag gegee dat die mens die aarde moet vul en onderwerp. So het die mens trots gevoel oor sy handewerk, die staat of *communitas*. Deur sy Godgewe intellek het die mens die ideaal verwesenlik. 'n Jonger geslag denkers het begin om in Wes-Europa te sirkuleer. Die impak van nuwe idees en gedagtegeenge het die intellektuele lewe wat dus vergestaltung gekry het in die universiteite, gevorm. Die bestudering van die Romeinse reg wat van Bologna versprei het nuwe perspektiewe en moontlikhede vir regering en administrasie geopen. 'n Aantal van Aristoteles se werke wat lank geïgnoreer was, is nou binne die bereik van die student gebring.

Reeds uit Thomas Aquinas se werke is 'n nuwe konsepsie oor die staat, as manifestasie van die mens, geopenbaar. Dit kon net sowel die platform vir die transfigurasie van die aardse tot die hemelse stad verskaf. Nooit het so 'n gevaar die Westerse Christelikheid bedreig nie. Sommige het dit probeer verhoed deur die basis van die goddelike teokrasie te vernuwe deur die staat enige bestaansreg te ontnem.

Die Thomistiese staatskonsepsie

Met die term *communitas* wil Thomas Aquinas aan die hand doen dat dit 'n eenheid is waarin verskillende samelewingsgroepe hulle uitleef. Die *communitas* kan wees 'n gesin, staat, kerk, klub, skool, ensovoorts.⁷ Thomas doen aan die hand dat die *communitas* te make het met die openbare welsyn van almal: die individu en die samelewing. Hy huldig die mening dat daar min mense sonder die hulp van andere sy vervolmaking kan bereik. Die mens het dus ander nodig in hierdie doelstrewende van hom. Mense met verskillende beroepe leef in gemeenskap van ander om so die dienste te verskaf wat ander nodig het. Thomas Aquinas stel dat die staat op natuurlike gebied die volmaakte *communitas* is.⁸ Daarom word in die verhandeling twee *communitas*-vorme gebruik (dit is weens die doel van die verhandeling nie nodig om ander *communitas*-vorme te bespreek nie). Die kerk volgens Thomas Aquinas dien as totale *communitas* op die bo-natuurlike sfeer van die genade.⁹

Die oorwinning van Thomas Aquinas oor die Averroïstiese interpretasie van Aristoteles was ook 'n oorwinning oor die Augustinisme en Platonisme. Dit was ook 'n oorwinning oor baie van Thomas Aquinas se voorgangers en tydgenote. Dit is dus 'n oorwinning van die redelike denke. Thomas Aquinas het die Augustiniaanse konsepsie van die *Civitas Dei* wat 'n Christelike grondslag het, met die Aristoteliese staatskonsepsie geïnkorporeer. Hy kom dus tot die konklusie dat hierdie konsepsie 'n sekere mate van permanensie besit. Gevolglik het Thomas Aquinas die ontstaan van die staat, as volmaakte *communitas* op

⁷ De Regimine Principum, Book I, Chapter I. Thomas Aquinas se konsepsie van die *communitas* is soos volg: “*Non est autem possibile, quod unus homo ad omnia huiusmodi per suam rationem pertingat. Est igitur necessarium homini, quod in multitudine vivat, ut unus ab alio adiuvetur, et diversi diversis inveniendis per rationem occuparentur, puto, unus in medicina, alius in hoc, ulius in alio.*”

Thomas Aquinas beskryf die *communitas* soos volg: “...a mutual exchange of services for the sake of good life to which many callings contribute, the farmer and artisan by supplying material goods, the priest by prayer and religious observance, and each class by doing its own proper work.”

⁸ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. II. “...*perfecta enim communitas civitas est...*”

⁹ Summa Theologica II-II, Q. LX, A. VI. “*Ad tertium dicendum quod potestas saecularis subditur spirituali, sicut corpus animae (ut Gregorius Nazianz. Dicit Orat. XVII). Et ideo non est usurpatum iudicium, si spiritualis Praelatus se intromittat de temporalibus, quantum ad ea in quibus subditur ei saecularis potestas, vel quae ei a saeculari potestate relinquuntur.*”

tydelike gebied, in die natuur eerder as in sonde, gefundeer.¹⁰ Dus is die resultaat van Thomas Aquinas se filosofie is om die Aristotelisme met die Christendom te versoen. Politiek, alhoewel belangrik, is egter nie die laaste woord in die menslike kennis en in menslike verhouding nie. Die finale doel van die mens, die *perfecta beatitudo*, is slegs in in die toekomstige lewe haalbaar. In hierdie lewe egter is die uitoefening van deug en die genieting van die menslike samesyn nodig vir 'n lewe in die staat as *communitas*.¹¹

Die politieke lewe impliseer 'n morele plig. Dit is egter nie net 'n pragmatiese wetenskap nie. Dit is deel van die moraal. Die doel van die mens is die openbare welsyn in die *communitas*, 'n doel wat hoër in waarde is as dié van die individu en of die familie. Hierdeur is die weg vir die religieuse grondmotief van natuur en genade van Thomas Aquinas gebaan. Hierdie grondmotief (natuur en genade) eis egter bo die natuurlike onderbou van die menslike *communitas*, 'n oorkoepeling van bo-natuurlike karakter. Die mens het nie slegs 'n natuurlike lewensdoel nie – die vervolmaking van sy redelike natuur nie – maar daarby ook nog 'n bo-natuurlike einddoel, waardeur sy redelike natuur tot die sfeer van genade verhef word. Maar nog meer: die bo-natuurlike genade vloei na die mens slegs deur middel van die Rooms-Katolieke-instituut. Die roeping van die kerk is om aan sy onderdane die lewensreëls mee te deel wat Christus voorgeskryf het. Hierin is die staat die medewerker van die kerk; die instansie wat dien as die verwesenliking van die tydelike menslike doeleindes, wat na die oordeel van die kerk in harmonie is met die bestemming van die mens. Die staat moet, met ander woorde, op aarde help om die *bonum commune*, soos die kerk dit sien tot stand te bring.¹²

Die staat as *communitas* is in vergelyking met ander gemeenskappe die volmaakte gemeenskap. Dit besit *autarkie*, dit is selfgenoegsaam, omdat dit op natuurlike gebied die hoogste en mees omvattende *communitas* is.

¹⁰ J.G. Dawson, Aquinas. *Selected Political Writings*, Edited by A.P. D'Entrèves, Basil Blackwell, Oxford, 1965, p. xxiii. Augustinus het anders as Thomas Aquinas die staat as 'n gevolg van die sonde gesien. Hy noem die staat, die *civitas terrena*.

¹¹ J.G. Dawson, Aquinas. *Selected Political Writings*, p. xi-xiii.

¹² J. Cilliers, *Die Rooms-Katolieke Kerk as Staatkundige Mag*. D.Phil – proefskrif, U.O.V.S., Bloemfontein, Oktober 1960, p. 11-2.

In die redelike aanleg van die mens gegrond, word die staat as *communitas* gekenmerk deur sy naaste doel: die behartiging van die algemene welsyn. In die natuurlike doel lê vir Thomas Aquinas ook die naaste grond van die owerheidsgesag. Immers, sonder so 'n gesag kan die staat of *communitas* nie bestaan nie. As die staat as *communitas* in die natuur gegrond is, is dit ook waar van die gesag van die owerheid. Thomas Aquinas erken dat die owerheidsgesag in die soewereiniteit van God gegrond is: "...it is impossible for anything to happen outside the order of the Divine government."¹³

Staatsabsolutisme is volgens Thomas Aquinas uitgesluit ten spyte van die feit dat hy die staat as totaalstruktuur van die natuurlike terrein sien. As Thomas Aquinas die enkeling en die laere lewenskringte tot dele van die staat aanmerk, voeg hy onmiddellik die voorbehoud by: " Insoverre hulle van dieselfde orde is." Daarmee word, om mee te begin, die bo-natuurlike orde, waaraan sowel die enkeling as die huweliksgemeenskap deel het, aan die seggenskap van die wêreldlike owerheid onttrek. Die seggenskap van die staat reik nie verder as die natuurlike terrein nie. Die kerk, en by name die Rooms-Katolieke Kerk, is alleen in staat om in hierdie bo-natuurlike orde, te fungeer.

Die Thomistiese staats- of *communitas*-opvatting is ook prinsipiël anti-sentralisties: die staat is opgebou uit *communitas* in die orde van laer na hoër. In hierdie gedagtegang is ook die subsidiariteitsbeginsel gewortel wat in Pous Pius XI se sendbrief *Quadragesimi Anno* tot rigsnoer vir die omgrensing van die owerheidstaak by die ordening van die bedryfslewe geproklameer word.¹⁴

Thomas Aquinas, net soos Aristoteles, is van mening dat die staat as *communitas* sy fundering in die biotiese sfeer het, maar ons sien dat die staat vir die mens die weg is vir die bereiking van sy hoogste goed, naamlik die ewige geluksaligheid. Hierdie toestand word in die kerk bereik. Thomas Aquinas konstateer dat die staat 'n etiese toespitsing het. In vergelyking met ander samelewingsvorme word slegs in die staat die openbare welsyn op natuurlike gebied nagestreef.

¹³ J.H. Smit, *Rooms-Katolisisme en die Wysbegeerte van die Wetsidee, met besondere verwysing na die religieuse grondmotiewe*. M.A. – proefskrif, U.O.V.S., Bloemfontein, 1968, p. 58. *Summa Theologica* I, Q. CIII, A. VII.

Thomas Aquinas se probleemstelling met betrekking tot die *communitas*-leer

Die probleem wat Thomas Aquinas wil oplos, lê daarin dat hy die miskonsepsie wat bepaal dat die kerk hoër is as die staat, ongedaan probeer wil maak. Hy is van mening dat beide die kerk en die staat mekaar nodig het vir die vervolmaking van die mense se hoogste doel. Die staat swaai die septer op die natuurlike terrein en die kerk op die bo-natuurlike terrein.

Die Thomistiese natuurregsopvatting

Die begrip van die Thomistiese natuurreg veronderstel 'n Thomisties-teleologiese uitkyk op die menslike natuur. Die mens is van nature op 'n doel gerig.

Volgens die Thomistiese opvatting vind die natuurreg sy oorsprong in God. Om dit te begryp is insig in die Thomistiese ordeleer onontbeerlik. God self is deur sy ordening, die oorsprong van die natuurreg. Die natuurreg is dus geen uitvinding of instelling van die mens nie.

Die menslike natuur is immers 'n rasonele natuur, en is dus juis deur hierdie rasionaliteit dat die mens weet wat sy natuurlike gerigtheid en die objek daarvan is.

Sommige skrywers gebruik ook wel die term natuurwet in plaas van natuurreg en gaan dus van die gangbare juristiese standpunt uit: “*dat onder ‘recht’ een geheel van normen verstaat.*”¹⁵ Die natuurreg partisipeer aan die *lex aeterna*. Deur die *lex aeterna* word alles wat geskape is, op sy doel georden of gerig.

Volgens die Thomisme word owerheids gesag ook in God gefundeer. Hierdie gesag kom van God. Thomas stel egter dat hierdie gesag indirek van Goddelike oorsprong is, omdat dit deur die menslike natuur en die natuurreg opgeroep word.

¹⁴ J.H. Smit, *Rooms-Katolisisme en die Wysbegeerte van die Wetsidee met besondere verwysing na die religieuse grondmotiewe*, p. 59.

¹⁵ W. Luijpen, *Fenomenologie van het natuurrecht*, Aula-Boeken, Utrecht/Antwerpen, 1969, p. 103-110

Slegs een persoon kan owerheidsgesag besit, omdat sover dit deur die natuurreg aan hom verleen word. Oorskry hy egter sy bevoegdheid en tiranniseer hy die volk, dan is sy gesag op grond van die natuurreg nie langer wettig nie.¹⁶

Volgens Thomas Aquinas is ook die owerheid aan die natuurreg onderworpe.

Die Thomistiese natuurregsleer is in een omvattende filosofiese sisteem gewortel. Die Thomistiese natuurregsleer behoort tot die belangrikste poging om een natuurregsleer te verdedig.¹⁷ Thomas Aquinas wil hier probeer sê dat die natuurregsleer oral dieselfde is en geld oral. Hy is van mening dat wat vir een land of provinsie geld, oral geld. Dit is duidelik dat Thomas Aquinas uniform in sy natuurregsopvatting is.

Die leerstuk van die natuurreg is die middelpunt van Thomas Aquinas se behandeling van sy politieke teorie in die *communitas* of staat. 'n Mens kan duidelik 'n analogie tussen Thomas Aquinas en die natuurregsleer sien. Volgens Thomas Aquinas ageer die natuurreg as 'n brug tussen God en die mens. Op sigself tree Thomas Aquinas op as 'n brugbouer tussen die Middeleeuse skolastiek en die hedendaagse wêreld. Die natuurreg gee aan die mens die waardigheid of mag en stel hom sodoende in staat om intellektueel en aktief aan die rasonele orde van die heelal deel te neem. Die belang van die natuurreg wat Thomas Aquinas huldig is dat die denke 'n praktiese voetsuk vir die natuurreg is.

Natuurreg is die patroon van alle positiewe wetgewing: wat beklemtoon word is die plig van die staat as *communitas* (om die onderdaan tot ewige geluksaligheid te lei) eerder as die reg van die individu. Die natuurreg moet dien as kompas.

Dit is ook die basis vir politieke trou, die grond waarop sosiale en politieke verhoudinge gesluit en verstaan word. In hierdie dampkring was die Aristoteliese konsepie van die staat as *communitas* in die Thomistiese skolastiese lering ontvang en vasgelê. Aristoteles het 'n rasonele verduideliking vir die staat gegee. Hy het dus 'n positiewe karakter aan sosiale en politieke instellings gegee. Thomas Aquinas het dus Aristoteles gevolg deur die idee van die staat aan die menslike natuur af te lei.

¹⁶ Summa Theologica I-II, Q. XCII, A. I, ad 4um. “*Ad quartum dicendum quod lex tyrannica, cum non sit secundum rationem, non est simpliciter lex, sed magis est quaedam perversitas legis.*”

¹⁷ W. Luijpen, *Fenomenologie van het natuurrecht*, p. 103-110.

Thomas Aquinas se geestelike nalatenskap vir die Westerse wêreld

Die invloed van Thomas Aquinas se regsfilosofie het 'n geestelike erfenis nagelaat wat bykans ongeëwenaar in die westerse wêreld is. Hy is een van die grootste, indien nie die grootste nie, eksponent van 'n belangrike periode in die geskiedenis van die Westerse wysbegeerte, naamlik die Christelike sintese-denke. Nie minder as sewe eeue is daar nou al oor die *doctor communis* se geestelike nalatenskap nagedink en letterlik biblioteke vol boeke en artikels geproduseer. In die jaar van die sewende-eeuse herdenking van sy dood, onder andere, by wyse van 'n internasionale kongres,¹⁸ verskyn daar, behalwe die groot hoeveelheid geleentheidspublikasies ook nog hierdie onbenullige hoofstukke oor 'n tema uit die denke van die *doctor angelicus* waaroor al veel dikker en meer indrukwekkende werke die lig gesien het.¹⁹ Veral die afgelope eeu sedert die herlewing van die Thomisme aan die einde van die vorige eeu is intensiewe Thomistiese studie verrig.

Die gedagtestrominge van die verlede word deur hom saamgebundel en getransformeer tot 'n magtige konsep, so kragtig dat die impulse daarvan tot op die hede waarneembaar is. Sy gedagtestrominge weerklink nog tot vandag toe, nie net binne die Rooms-Katolieke Kerk, waar sy filosofie tot amptelike leer verklaar is nie, maar ook

¹⁸ Dié kongres is gehou vanaf 17-24 April 1974 te Rome en Napels. Uit die bywoning (ongeveer 1,500 mense uit 60 lande) blyk die geweldige belangstelling wat daar vandag nog in die denke van Thomas Aquinas bestaan. 'n Seleksie uit die referate, onder die sentrale tema " *Thomas van Aquino en die fundamentele probleme van ons tyd* ," is reeds gepubliseer onder die titel: *Tommaso D'Aquino nel suo VII centenario, 17-24 Aprile, 1974*. Die volledige acta wat by *Herder Liberia* in Rome verskyn, sal ongeveer vyftien dele beslaan. Dit sal nie alleen die 150 lesings bevat wat tydens die kongressitting gelewer is nie maar ook die plus minus 400 bydraes wat kongresgangers ingestuur het wat nie voorgedra kon word nie. By hierdie geleentheid is ook 'n Internasionale Thomistiese Vereniging in die lewe geroep om onder andere verdere navorsing in verband met Thomas Aquinas te stimuleer.

¹⁹ Tydskrifte soos onder andere die *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, April – September 1974 – uitgawe*, het spesiale uitgawes aan die denke van Thomas Aquinas gewy. Lesings by plaaslike geleenthede ter herdenking van sy dood het in druk verskyn (ook dié van die Universiteit van Fribourg onder die titel *L'Anthropologie de St. Thomas*) en institute het herdenkingsuitgawes gepubliseer soos byvoorbeeld die Pontifical Institute of Mediaeval Studies te Toronto: *St. Thomas Aquinas 1225-1274. Commemorative Studies* (Foreword by E. Gilson). Vanselfsprekend word die lewensgeskiedenis van die *doctor angelicus* ook opnuut onder die visier geplaas. Sien die biografie van R. Spiazzi *San Tommaso D'Aquino*.

daarbuite.²⁰ By nie een van sy voorgangers het die natuurlike teologie so duidelik uitgekristaliseer nie. In sy *Summa Contra Gentiles* vind ons die natuurlike teologie van die Middeleeue wat, sonder gevaar van oordrywing, die prototipe van feitlik alle natuurlike teologie in die Christelike milieu na hom genoem mag word. Dit geld nie alleen vir die Rooms-Katolieke nie, maar ook vir die Protestantse denke.²¹

Probleemstelling met betrekking tot die natuurreg

Regdeur Thomas Aquinas se filosofiese en ander werke toon hy 'n groot eerbied vir die natuur, as die fondament van die reg en vir alle wyses van menslike sosiale omgang. Die natuurreg omvat die beginsels wat die verhouding tussen mense bestaan reguleer, ongeag of hulle vry gebore, vrymanne (mense wat slawe was en daarna hulle vryheid teruggekry het), of slawe is, en ongeag van hulle status en politieke invloed. Die Natuurreg staan ook in verband met of reguleer ook die verhouding tussen die mens en die Goddelikheid. Thomas Aquinas, beïnvloed deur Aristoteles, se opvatting van die natuurreg is duidelik in sy algemene siening van die wêreld en alles wat bestaan. Die natuurreg het 'n tweesydigse betekenis, enkelvoudig en meervoudig. In die meervoud verwys die natuur na basiese substansies of elemente, soos aarde, lug, vuur en water, terwyl in die enkelvoud, die natuur na God verwys. Thomas Aquinas glo dat alle dinge aan die natuur onderworpe is en dat die natuur goed handel. Die natuur kan identifiseer word as konsepte wat na gesag, rede en goddelikheid verwys, soos die gedagte, wysheid en

²⁰ Thomas Aquinas se denke is op 4 Augustus 1879 deur Pous Leo XIII as dié filosofie van die Rooms-Katolieke Kerk gekanoniseer. Vanaf 1323, die jaar toe Thomas heilig verklaar is, het byna elke Pous een of meer uitsprake i.v.m. die *doctor communis* gemaak. J. Maritain gee in sy Thomas Aquinas, p. 130-3 die uitsprake van nie minder as 66 Pouse wat direk of indirek met Thomas se filosofie verband hou. Hierdie dokumente is volledig in Nederlandse vertaling beskikbaar in die reeks *Ecclesia Docens: pauselijke dokumenten voor onze tijd*. Fremantle, *The Papal Encyclicals in their historical context*. Vir 'n geweldige hoë waardering vir Thomas se beskouinge binne die Roomse Kerk cf. verder Metz, Christelike mensbetrokkenheid. Over de denkvorm van Thomas van Aquino, p. 7,8 en Wentsel, Natuur en Genade, p. 449-50, sê dat die *Summa Theologica* van Thomas Aquinas op die Konsilie van Trente naas die Bybel op die altaar van die vergadersaal gelê het en Metz beweer: “*Noch in de oudheid, noch in de Middeleeuwen, noch in de moderne tijd is er een ander leraar in de Kerk, met wie de Katholieke Kerk sigzelf zo geïdentificeer heeft...als met Thomas.*”

²¹ B.J. Van der Walt, *Die Natuurlike Teologie met besondere aandag aan die visie daarop by Thomas van Aquinas, Johannes Calvyn en die "Synopsis Purioris Theologiae"* - 'n Wysgerige ondersoek. D. Phil – proefskrif. Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys, 1974, p. 310-11
Zökler, *Geschiede der Apologie des Christentums*, p. 223-4

voorbodes. Die natuur is 'n regerende beginsel; dit is verhewe in die sin dat dit die bestaan, ontwikkeling en voortbestaan van alle lewensvorme en wesens, moontlik maak. Thomas Aquinas verwerp die Epikuriese siening, wat soos die kommunisme, beweer dat die wêreld deur die botsing van elementele partikels sonder mediasie van enige regerende beginsel ontstaan het. Hy sien die natuur as iets wat die hele wêreld bevat en beskerm die wêreld deur gevoel en rede. Gevoel en rede is teenwoordig in die dele van die wêreld. Daar is niks in die hele wêreld wat nie deel is van die geheel nie.²² Daarom moet die deel van die wêreld waarin die regerende beginsel teenwoordig is, gevoel en rede bevat.

Thomas Aquinas onderskei tussen positiewe reg (nomiko,n di,kaion) en die natuurreg (fusiko,n nomiko,n).²³ Die natuurreg geld orals dieselfde, ongeag of dit aanvaar word of nie.²⁴ Thomas Aquinas glo dat daar nie een wet is wat op Rome van toepassing is nie, en ook nie 'n ander wat slegs op Athene van toepassing is nie. Alle nasies moet te alle tye deur een onveranderbare reg gebonde wees, waarvan God die wetgewer, regter en promulgeerder van hierdie reg is.²⁵

Die positiewe reg, is geskrewe reg (gegramme,non), terwyl die natuurreg egter ongeskrewe (a]grafon) is.

Op grond van hierdie benadering wil Thomas Aquinas wegdoen met die stryd tussen die positiewe reg en die natuurreg. Hy is oortuig dat God albei vir die mens ingestel het, toe

²² Summa Theologica I-II, Q. XCII, A. I, ad 3um. “*Ad tertium dicendum quod cuiuslibet partis consideratur in proportione ad suum totum: unde et Augustinus dicit, in III Confess. (cap. 8), quod, turpis est omnis pars quae suo toto non congruit.*” *Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi: nec totum potest bene consistere nisi ex partibus sibi proportionatis.*”

²³ Summa Theologica II-II, Q. LVII, A. II. “*Uno quidem modo, ex ipsa natura rei: puta cum aliquis tantum dat ut tantumdem recipiat. Et hoc vocatur ius naturale. Alio modo aliquid est adaequatum vel commensuratum alteri ex conducto, sive ex communi placito: quando scilicet aliquis reputat se contentum si tantum accipiat. Quod quidem potest fieri dupliciter. Uno modo, per aliquod privatum conductum: sicut quod firmatur aliquo pacto inter privatas personas. Alio modo, ex conducto publico: puta cum totus populus consentit quod aliquid habeatur quasi adaequatum et commensuratum alteri; vel cum hoc ordinat princeps, qui curam populi habet et eius personam gerit. Et hoc dicitur ius positivum.*”

Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. IV. “*Sunt autem multa de ratione legis humanae, secundum quorum quodlibet lex humana proprie et per se dividi potest. Est enim primo de ratione legis humanae quod sit derivata a lege naturae, ut ex dictis patet. Et secundum hoc dividitur ius positivum in ius gentium et ius civile, secundum duos modos quibus aliquid derivatur a lege naturae, ut supra dictum est...*”

²⁴ Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. IV. “*...est eadem veritas sive rectitudo apud omnes, et aequaliter nota...apud omnes enim verum est quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, quamvis hoc non sit omnibus notum.*”

²⁵ Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. IV. “*Sic igitur dicendum est quod lex naturae, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem, et secundum notitiam.*”

Hy reeds die mens met rede begaaf het. Dit is noodsaaklik vir 'n goeie lewe in die *communitas* dat hierdie twee regsfigure mekaar aanvul. Wat vir die filosofie en die teologie geld (*gratia non tollit sed perfecit naturam* – natuur en genade weersprek nie mekaar nie, maar vul mekaar aan), moet ook vir die positiewe reg en die natuurreg geld.. Beide regsverskynsels moet die een in diens staan van die ander. Thomas Aquinas waarsku dat die regeerder in die *communitas* hom skuldig kan maak aan magsvergrype en sodoende die *communitas* tot 'n magstaat denatureer. Op grond hiervan het hy die *communitas* op die grondmotief, natuur en genade, gefundeer. Volgens hierdie opvatting is die staat in die redelike natuur van die mens gegrond. Thomas Aquinas se grondmotief van natuur en genade eis egter, bo die natuurlike onderbou van die menslike samelewing, 'n oorkoepeling van bonatuurlike aard. Dit is egter duidelik dat Thomas Aquinas deur hierdie wysgerige besinning die natuurreg 'n verheiwende karakter besorg. Hy glo dat enige wet strydig met die natuurreg, nie wet of reg is nie.²⁶ Thomas Aquinas is oortuig dat enige wet of reg by die natuurreg moet aanpas, omdat die natuurreg God as sy outeur het. Thomas Aquinas beklemtoon deurgaans die gesagsbeginsel in die natuur, naamlik God. Die logika hiervan is dat daar egter 'n sigbare hoof moet wees, wat hier op aarde die plek van Christus inneem, as stedehouer van sowel die natuurreg as die positiewe reg. Hierdie sigbare hoof is die opvolger van Petrus, wat die Roomse stoel beklee. Omdat die geestelike (Kerk) sodoende van die aardse (staat) te onderskei is, is die geestelike wetgewer as amp nie aan aardse wetgewers nie maar aan priesters opgedra, en hoofsaaklik aan die opperpriester, die Pous, aan wie alle wetgewers onderdanig moet wees net soos aan die Here Jesus self.

Thomas Aquinas glo op grond hiervan dat die natuurreg vir almal gemeenskaplik is. Hy is oortuig dat dit deur God in die hart van die mens ngegraveer is. Reeds omdat God die mens met rede begaaf het, is die mens daar toe in staat om die natuurreg te gehoorsaam. Thomas meen dat *recta reason* (rede) in ooreenstemming met die natuur is; dit het

²⁶ Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. IV. "...sicut Augudtinus dicit, in libro de Lib. Arb. (lib. I, cap. 5), "Lex esse non videtur, quae iusta non fuerit" ...Alio modo leges possunt esse iniustae per contrarietatem ad bonum divinum: sicut leges tyrannorum inducentes ad idololatriam, vel ad quodcumque aliud quod sit contra legem divinam. Et tales leges nullo modo licet observare: quia sicut dicitur Act. V (v.29), "obedire oportet Deo magis quam hominibus."

betrekking op alle mense, is konstant en ewig. Dit beveel en verhoed en dien as afskrikking vir verkeerde handeling.

Thomas Aquinas glo egter dat die reg nie vir die deugsame persoon daargestel is nie, maar vir diegene wat neig om verkeerd te doen. Op grond hiervan is die Pous nie aan enige wet onderworpe nie.

Thomas Aquinas glo dat die natuur uit twee elemente bestaan, een hiervan is die reg van elke mens met betrekking tot sy eiendom. Thomas Aquinas, in teenstelling met die positivisme, wil die mening handhaaf dat die natuurreg onveranderlik is, en dat dit tot vandag nog prakties en haalbare resultate tot gevolg het. Hy stel dat God, tesame met die natuur die outeur van die natuurreg is.

Wat die verhandeling wil uitlig gesien in die lig van die onveranderlike eienskap van natuurreg, is waarom dit in die vroeë tye aanvaar was dat poligamie reg is. Vandag is poligamie in baie gemeenskappe as 'n onaanvaarbare praktyk beskou, en is monogamie die maatstaaf vir die gesinslewe in die *communitas* of staat. Is die paradigmaskuif onderworpe aan sosiaal-ekonomiese omstandighede of die etiese implikasies daaraan verbonde. Thomas Aquinas antwoord dat die natuurreg wel onder sekere omstandighede gewysig kan word. Thomas is van mening dat die natuurreg gewysig kan word waar sekere toevoegings daartoe (tot die natuurreg) gemaak word, andersyds waar iets van die natuurreg ontnem word.²⁷

²⁷ Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. V “*Respondeo dicendum quod lex naturalis potest intelligi mutari dupliciter. Uno modo, per hoc quod aliquid ei addatur...Alio modo intelligitur mutatio legis per modum subtractionis...*”

1.2 Hoofstuk II

Thomas Aquinas se leer aangaande die Kosmologie

1.2.1 Inleiding

Teenoor die Christelike patristiek (of sintese-filosofie) wat sy hoogtepunt in Aurelius Augustinus (354-430) bereik het, staan die Roomse skolastiek met die groot Middeleeuse denker, Thomas Aquinas, as leidende figuur. In aansluiting by sy leermeester, Albertus Magnus (1213-1280), het Thomas daarna gestrewe om 'n filosofie die lig te laat sien wat vir alle mense aanvaarbaar sou wees. Waar Augustinus vir hierdie doel probeer het om Plato en Christendom met mekaar te versoen, het Thomas op sy beurt 'n poging aangewend om die Aristoteliese filosofie met die Christelike geloofsleer te versoen. Thomas Aquinas gaan dus nou verder as sy filosofiese leermeester, Aristoteles, om dus die filosofie en die teologie te sintetiseer. Op grond hiervan prakseer hy dus regsfilosofies die natuurregseleer om in verhouding met die *communitas* te staan om so tot 'n Christelike *communitas* te kom. As regsfilosoof het hy altyddeur die reg of die wet aangewend om in diens van die *communitas* te staan. Sonder meer sal die *communitas* nie kan bestaan as daar nie reg, meer spesifiek, die natuurreg is om die mens tot deugbetragting te lei nie.

Ebenstein skryf oor Thomas Aquinas die volgende:

“ No one in the history of the church has equaled St Thomas Aquinas in blending the religious motifs in one vast and rich pattern of thought in which there seems to be room, as in the work of Aristotle, for almost all forms of knowledge and insight ... His literary output marks the crowning achievement and summation of scholastic philosophy, his lasting accomplishment being the incorporation of Aristotelianism into Christian thought.”¹

¹ W. Ebenstein, *Great Political Thinkers. From Plato to the Present*. Hinsdale. Dryden Press. 1969, p. 216-8

Wanneer 'n mens die werke van Thomas bestudeer, word die oorweldigende invloed wat Aristoteles op sy denke uitgeoefen het, duidelik weerspieël. Nie alleen in sy teologie en filosofie nie, maar veral ook in sy *communitas*-leer is hierdie invloed duidelik aanwysbaar.² In Thomas Aquinas se geskrifte het die Middeleeuse skolastiek nie alleen sy hoogtepunt en sy skoonste uitdrukking gevind nie, maar sy denke het 'n beslissende invloed op die Westerse beskawingsontwikkeling tot vandag toe uitgeoefen. Die opkoms en snelle verbreding van die Neo-Thomisme is dan ook een van die belangrikste gebeure.

Gedurende die afgelope twee dekades het die skolastiek en by name die Thomisme 'n ongelooflike opbloeï belewe. Hierdie fenomenale groei kan veral toegeskryf word aan die invloed wat verskeie briljante Neo-Thomistiese denkers op die filosofiese terrein uitgeoefen het. Vir die na-oorlogse Europa het veral één man, Jacques Maritain, se werke die krag en gesag van 'n profetiese woord gedra. Met onvermoeide geesdrif en ywer het hy daarin geslaag om die Thomisme in 'n nuwe denkpatroon te giet en dit sodoende aanvaarbaar te maak vir die mens van die twintigste eeu.

Bluhm skryf hieroor soos volg:

“In our time, Jacques Maritain, as a Neo-Thomist, has been the apostle of a new *Respublica Christiana*, a new Christendom. And like Thomas, he writes as a challenger of established patterns of thought and a herald of the new. But the situations of the two thinkers are not alike. First, Thomas wrote for a Christian culture while ours is dominantly secular, or rather, pluralistic. Secondly, Maritain wrote in the ruins of the first Christendom, and in the aftermath of hundreds of years of destructive criticism both of Thomistic faith and of Thomistic reason. And lastly, the experience of the two world wars, the accelerating pollution of the environment, and the constant threat of a nuclear cataclysm make it hard for modern man to be very optimistic about human reason. These differences in historical situation make for a considerable difference in the tone and the

² Norman Kretzmann, *Cambridge Companion to Aquinas*, p. 218. Terwyl Thomas Aquinas die mens as sosiale wese stipuleer binne die *communitas* huldig Aristotles dat die mens *zoon politikon* is: “literally, a polis-oriented animal – and political life is a necessary part of his full development.”

content of thirteenth and twentieth-century Thomism, though the fundamental frame of reference remains the same. “³

Sonder kennis van Jacques Maritain is ‘n duidelike begrip van die hedendaagse Rooms-Katolieke politieke denke onmoontlik. Die belangrikste kenmerk van die Neo-Thomistiese denke is ongetwyfeld die geweldige soepelheid en aanpasbaarheid van hierdie stelsel. Met dialektiese spitsvondigheid en met skerpsinnige ordening van die feitemateriaal het die hedendaagse Roomse filosowe daarin geslaag om die Thomisme te laat aanpas by alle omstandighede.⁴ Dit verklaar ook waarom die Thomistiese wysbegeerte en staatkunde so ‘n groot invloed in Europa uitgeoefen het.⁵

1.2.2 Vorm/materie – leer: ou;sia / u[lh

In Thomas Aquinas se kosmologiese opvatting het hy melding gemaak van materie (u[lh)- en vorm (ou;sia))⁶ En hy het ook ‘n onderskeid tussen natuur en bo-natuur getref.⁷

Die grondmotief van sy denke was – die Roomse idee van natuur en bo-natuur (genade) waarby die Griekse (Aristoteliese) motief geïnkorporeer is. En sy opvatting van die natuurlike orde is in wese dieselfde as dié van Aristoteles.

Elke geskapene, aldus Thomas Aquinas, streef sy eie vervolmaking na wat daarin bestaan dat sy “wesensvorm” in die “materie” verwerklik word.⁸ By die mens is hierdie strewe

³ W.J. Bluhm, *Theories of Political Systems. Classics of Political Thought and Modern Political Analysis*. New Jersey. Prentice-Hall, 1978, p. 184

⁴ J. Cilliers: *Die Rooms-Katolieke Kerk as Staatskundige Mag*, p. 172-3. Die Rooms-Katolieke tydskrif “Information” (Augustus 1949) haal die volgende verklaring uit die amptelike Vatikaanse nuusblad die “Osservatore Romano” aan (ek vertaal): “ Die Pous veroordeel nie die Kommunisme as suiwer ekonomiese stelsel nie, maar omdat dit God en die bo-natuurlike ontken...Die Pous is egter deur sy apostoliese sending gebind om met enige regering goed of sleg in verbinding te tree...”

⁵ A.M.Faure, *Die Westerse Politieke Tradisie*. Tweede Hersiene Uitgawe, p. 138-151. 1987.

⁶ Summa Theologica I, Q. LXXV, A. V, obj. 2.

Ettienne Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*. p. 189.

⁷ Summa Theologica I, Q. II, A. II

Norman Kretzmann, *Cambridge Companion to Aquinas*, p. 35.

op die volledige ontplooiing van sy redelike natuur – dit wat hom van plant en dier onderskei, gerig. In sy redelike natuur is die redelike sedewette ingeskape.⁹ Daarom streef die mens van nature die goeie na. Hy kan sy natuurlike vervolmaking egter nie as enkeling bereik nie; daarom is die sosiale aandrif hom ingeskape.¹⁰ Hierdie aandrif

⁸ Summa Theologica I, Q. LXXV, Articulus V: (Alle verwysings na Thomas Aquinas se *Summa Theologica* in Latyn is na die volgende bron.) “ That the soul is composed of matter and form “. “ *Utrum anima sit composita ex materia et forma. “ Potentia enim contra actum dividitur . Sed omnia quaecumque sunt in actu, participant primum actum, qui Deis est; per cuius participationem omnia sunt et bona et entia et viventia, ut pateat per doctrinam Dionysii in libro De Div. Nom. Ergo quaecumque sunt in potentia, participant primam potentiam. Sed prima potentia est materia prima. Cum ergo anima humana sit quodammodo in potentia, quod apparet ex hoc quod homo quandoque est intelligens in potentia; videtur quod anima humana participet materiam primum tanquam partem sui. In quocumque inveniuntur proprietates materiae, ibi invenitur materia. Sed in anima inveniuntur proprietates materiae, quae sunt subiici et transmutari... “ Illa quae non habent materiam, non habent causam sui esse, ut dicitur in VIII Metah.. Sed anima habet causam sui esse, quia creatur a Deo. Ergo anima habet materiam...”*

Summa Theologica I, Q. L, A. II.

⁹ Summa Theologica I, Q. XCIII, A. II. (Alle verwysings na Thomas Aquinas se *Summa Theologica* in Engels is na die volgende bron.) “ That this is man’s excellence that God made him to His image in that He gave him an intellectual nature by which to rule over animals. On the contrary, that it is according to our minds that we are in the image of God.”

“ *Utrum imago dei invenitur in irrationalibus creaturis.*” “ *Dicit enim in Libro De Div Nom.: “ Habent causata causarum suarum contingentes imagines. “ Sed Deus est causa non solum rationalium creaturarum sed etiam irrationalium. Ergo imago Dei invenitur in irrationalibus creaturis. Quanto eest expressior similitudo in aliquo, tanto magis accedit ad rationem imaginis. Sed Dionysius dicit, IV cap. De Div. Nom., quod radius solaris maxime habet similitudinem divinae bonitatis. Ergo est ad imaginem Dei... “*

Boëthius, in libro *De Conso.*, “ *Mundum mente gerens, similique imagine formans.*” *Ergo totus mundus est ad imaginem Dei, et non solum rationalis creatura.*

Sed contra est quod dicit Augustinus, VI Super Genesim ad Litt.: “ Hoc excellit in homine, quia Deus ad imaginem suam hominem fecit, propter hoc quod dedit ei mentem intellectualem, qua praestat pecoribus.”

Summa Theologica I-II, Q. CVI, A. I. “ Just as the law of deeds was written on table of stone, so the law of faith is inscribed in the hearts of the faithful.”

Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. VI. “ That the law of God is written in the hearts of men, and no iniquity erases it.”

Summa Theologica I-II, Q. CVI, A. I;

Summa Theologica I-II, Q. CVI, A. II, ad. III. “ That the laws of God written by God in the hearts of the faithful are the very presence of the Holy Spirit.

Summa Theologica I-II, Q. CII, A. I. “ That in the law of nature a precept could be found which existed only to man’s obedience.”

¹⁰ Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. IV. Alle verwysings na Thomas Aquinas se *Summa Theologica* in Latyn is na die volgende bron.) “ That man is naturally a political or social animal.”

“ *Ad Quartum sic proceditur. Videtur quod opera primi hominis fuerint minus efficacia ad merendum quam opera nostra. Gratia enim ex Dei misericordia datur, quae magis indigentibus subvenit magis. Sed nos indigemus magis gratia quam primus homo in statu innocentiae. Ergo copiosius infunditur nobis gratia. Quae cum sit radix meriti, opera nostra efficaciora ad merendum redduntur...”*

Summa Theologica I-II, Q. LXXII, A. IV.

In Thomas Aquinas se *De Regimine Principum, Book I, chapter I.* In hierdie boek van hom sit hy die ses politieke kenmerke vir regering uit een. Die eerste kenmerk lees soos volg: “ Man is naturally social.”

“ Man is a political animal, Thomas tells us at the outset, for he must live in a group, not merely to survive physically but to learn how to think. God intends that man develop “natural knowledge” “ which is the capacity of reasoning from “universal principles” to “what in particular concerns his well-being.” But

ontplooï trapsgewyse in die vorming van kleiner en groter gemeenskappe wat onderling in die verhouding van laer tot hoër, van middel tot doel, van deel tot geheel staan. Op die laagste sport vind ons die huisgemeenskap wat diensbaar is aan die “laer” lewensbehoefte soos voeding en bevrediging van die seksuele begeerte.¹¹ Die hoogste vorm weer, is die staat waarin die sosiale aandrift tot vervolmaking kom. Die staat is dus, in vergelyking met die ander samelewingsvorme, die volmaakte selfgenoegsame *communitas* (to. koinon).¹²

“dv monou,menon ai,reto.n poiei/ to.n bi,on kaiv mhdeno.j evdea/”¹³

an individual’s reasoning is inadequate to reach these matters without the help of a political community. Like any other entity, a political group has a regulative principle by which it can and should be guided to its proper end. “

De Regimine Principum, Chapter XII, p. 67: “... man is by nature a social animal living in community, this similarity with divine rule is found among men, not only in a sense that a man is directed by his reason, but also in the fact that a community is ruled by one man’s intelligence; for this is essentially the king’s duty.

¹¹ Summa Theologica, Q. XCIV, A. II- “Treatise on Law” het Thomas drie verskillende betekenisse van ‘nature’ gelys. Hulle is: “

- (a) the tendency of all substances to seek the preservation of their own being;
- (b) those things that pertain to the preservation of man as an earthly creature, including sexual intercourse and the education of offspring;
- (c) and the inclination of man’s reason, which includes the desire to know God and to live in human society.”

¹² Summa Theologica I, Q. XC, A. III, ad. III. “That the state is a perfect community.”

“ ‘ *Perfectum est quod potest sibi simile facere* ’, ut dicitur in *IV Meteor. Sed spirituales substantiae sunt multo magis perfectae quam corporales. Cum ergo corpora faciant sibi similia secundum speciem, multo magis angeli poterunt facere aliquid infra se secundum speciem naturae, scilicet animam rationalem.*”

Thomas onderskei die werklikheid dualisties in ‘n “natuurlike” en ‘n “bo-natuurlike” sfeer. Wat nou die “natuurlike” samelewingsvorme betref, is die staat vir hom die volmaakte gemeenskap. Dit besit ‘n selfgenoegsaamheid aangesien dit op natuurlike gebied die hoogste en mees omvattende gemeenskap is.

(Aristoteles: *Politeia I, cap. I, 1252a, 55sq*), waarvan die ander lewenskringe slegs dienende lede vorm. Hiermee wil Thomas egter nie die pleit voer vir ‘n staatsabsolutisme wat vir die ganse lewe die wet moet stel nie. Waar hy die enkeling en die “laer” lewenskringe tot dele van die staat verklaar, voeg hy onmiddellik die voorbehoud by: “in so ver hulle van dieselfde orde is.” Hiermee word dan dadelik die “bonatuurlike” orde aan die seggenskap van die staat onttrek. Maar verder sy staatsopvatting is ook prinsipiële anti-sentralisties. Hy beskou die staat as van onder na bo opgebou in ‘n trapsgewyse opklimming van laer en hoër gemeenskappe. Die taak wat ‘n laer gemeenskap self behoortlik kan uitvoer, mag ‘n hoër gemeenskap nie oorneem nie. Die staat behoort met ander woorde slegs dié dinge vir die “algemene welsyn”, te verskaf waarin die mens nóg as enkeling nóg deur bemiddeling van die laer gemeenskappe kan voorsien. Op hierdie voorstelling berus die subsidiariteitsbeginsel van die hedendaagse Neo-Thomisme.

E.A. Venter: *Die Ontwikkeling van die Westerse Denke.- ‘n Oorsig van die Geskiedenis van die Filosofie gedurende 26 eeue*, Sacum Beperk, Potgietersrus, p. 70-71

¹³ Franz Susemihl, *The Politics of Aristotle*, p. 146 “...the sole condition of a life that is desirable and lacks nothing.”

Met behulp van 'n vlugtige vergelyking, sal blyk met hoeveel nougesetheid Thomas hom by die Stagariet se natuurmotief met sy dualisme van vorm en materie aangesluit het.¹⁴

1.2.3 Die Grondmotiewe van die Westerse denkgemeenskap

Sedert die laaste dekades van die 19de eeu is daar drie verskynsels in die Westerse wysbegeerte op te merk. 'n Vervalproses in die Humanistiese wysbegeerte, 'n opbloeï in die Thomistiese wysbegeerte en die ontstaan van die Wysbegeerte van die Wetsidee.¹⁵

As gevolg van die vervalproses in die laaste dekade van die 19de eeu, ontstaan 'n geweldige oorgangsperiode waarin 'n onbesliste stryd om die leiding in die Westerse kultuur gevoer word. In die chaotiese toestand begin die Rooms-Katolisisme opnuut deelneem aan die stryd, nie net om die Christelike grondslae van die beskawing te verdedig nie, maar ook om leiding te gee.

1.2.4 Griekse vorm/materie-motief : ou;sia / u[llh

Die Christelike wysbegeerte bely dat die ganse werklikheid deur en deur religieus bepaald is. Geen enkele deel van die kosmos word dus uitgesluit nie. Ook vir die

¹⁴ By materie moet hieronder nie noodwendig verstaan word die liggaam nie, maar in die wydste sin "any potency combined with an act in the constitution of a given being." Nou word die enigste bestaande beginsel van beweging en verandering in materie gevind. Daar moet dus materie in elke ding aanwesig wees wat in beweging gebring kan word. Maar 'n geskape geestelike substansie is beweeglik en beweegbaar. "for God alone is naturally immoveable." Gevolglik is daar materie in elke geskape spirituele substansie. [*De spirit., qu. I, 3°*. Cf. *this argument in St. Bonaventure, Sent., dis. III., P. I, a. I, qu. I, ad Utrum angelus.*]

Die geskape geestelike substansie, die engel, is aktief in sover dit die volgende ondergeskikte engel elimineer, en is passief in sover dit deur die volgende hoëre een elimineer word. Engele is daarom noodsaaklikerwys saamgestel uit materie en vorm. Enigiets wat bestaan is of suiwer akt of suiwer potensie of saamgestel uit akt of potensie. Die geskape geestelike substansie is nie suiwer akt nie, "for God alone is such. Neither is it pure potency, as is self-evident. It is, therefore, composed of potency and act, which means that it is composed of matter and form." [*De spirit. Creat., I, 1, 17*]

Summa Theologica I, Q. L, A. II, IV

Ettienne Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 173-5 "For in every material substance we can distinguish a twofold composition. In the first place, we see that it is composed of form and matter, and by reason of this each thing constitutes a nature. But if we examine this nature itself, thus composed of matter and form, we observe in addition that this nature is not, in respect of itself, its own being."

¹⁵ H. Dooyeweerd, *Reformatie en Scholastiek in de Wijsbegeerte I*, T. Wever, Franeker, 1949, p. 17

filosofie, en vir die teoretiese denke in die algemeen, geld die reël dat hulle hul nie kan beroep op neutraliteit nie.¹⁶

By Thomas Aquinas is die natuur/genade-motief die religieuse grondmotief.¹⁷ Die denke van Thomas Aquinas is eintlik sintese-filosofie, dit wil sê wysgerige poginge om die rede aan die Heilige Skrif te verbind. Hierdie immanensie-filosofie is in die vorm/materie-motief van die Grieke veranker;¹⁸ meer in besonder soos Aristoteles dit aangebied het. Herman Dooyeweerd stel dit soos volg:

¹⁶ J.D. Dengerink, *Critisch – Historisch onderzoek naar de sociologische ontwikkeling van het beginsel der "Soevereiniteit in eigen kring"* in de 19 de en 20 ste eeu, Kampen, 1948, p. 163.

¹⁷ Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. VI

Norman Kretzmann, *Cambridge Companion to Aquinas*, p. 213. "But nature is not wholly destroyed by sin; if it were, grace would have nothing to address. 'Grace, he observes, is more efficacious than nature, but nature is more basic to and thus more lasting in man.'"

¹⁸ P.J. Conradie, *The literary nature of Greek myths*. Acta Classica, vol. xx, 1997. Die bydrae van die Griekse kultuur:

Die rol wat die Griekse kultuur, deur die bekendstelling van 'n alternatiewe wyse gespeel het moet nie ondermyn word nie. Conradie (1977) het in sy artikel getiteld: "The literary nature of Greek myths," die volgende uitgewys. Daar kan tussen twee teorieë onderskei word. Enersyds prys die een teorie die Griekse mite vir sy rasionalisme, terwyl andersyds die ander dit wel kritiseer. Volgens Nilsson is dit juis die rasionalisme wat die Grieke hul besondere eienskap toedig. Hy verwys daarna as: 'the humanizing of the myths': they declared away 'all that too sharply contradicted the experiences of human life.' Rose praat van 'a certain tone of reasonableness'. Kirk bewonder die Griekse mite vir die volgende redes: "The anthropomorphic nature of their gods; the narrative interest of heroic myths; their richness and realism; and their consistency. Hierdie eienskappe is die belangrikste redes waarom die Griekse mites so 'n enorme invloed op die Griekse literatuur uitgeoefen het. Dit besit ook 'n universele aansluiting.

According to Kirk 'Greek mythology as we know it is a literate mythology, one based on genuinely traditional tales (no doubt) but one that was elaborated and adjusted for several generations in accordance with developed literary criteria.'

G.S. Kirk, *Myth. Its meaning and functions in ancient and other cultures*. Cambridge: Cambridge U.P. 1970. Volgens Kirk is die Griekse mitologie 'n literêre mitologie. Gebaseer op ware tradisionele stories of verhale.

Suid-Afrikaanse Tydskrif vir die Wysbegeerte. Vol. 2, no. 2, 1983, p. 67-9.

Die rasonale wyse om na die wêreld te kyk is deur die bril van die groot bydraes van die Griekse filosofie aan die Westerse kultuur. Die geboorte van *logos* beïnvloed egter die wyse waarop die Grieke na hulle eie mites kyk. Volgens Conradie is *logos* teenwoordig in die Griekse mite en stel dit dus redelikheid bekend. 'order and a 'universal emphasis.' Indien hierdie interpretasie reg is dan het die rede egter nie so 'n moeilike taak om betekenis te vind in mite nie en daardeur die rede te bevredig. Die taak van die rede is om die mite te interpreteer en om denke te versin by wyse van konsepte. Wat mens van mite kan sê geld dus ook vir orakel: 'It neither reveals, nor conceals; it signifies. The dialectical relationship between *muthos* and *logos* should be kept alive. Rational understanding of myth need not entail that myth possesses an essence which reason can uncover with the result that the imaginative narrative becomes superfluous. The imaginative narrative remains and invites further exploration.' Filosofie verteenwoordig die gewete van die mite as mite. Dit lei tot die proses van 'demythologizing' wat die gevolg is van intellektuele integriteit en die soeke na waarheid. Die mens se verhouding tot mite is die van vryheid en rede. Die mens se ondervinding kan hom opsigself nie artikuleer nie, en moet daarom terugval op ondervinding. Dit gebeur in elke kultuur en bowenal in die storie-vertelling komponent van elke kultuur.

“ It originally aimed at a synthesis between the central motive of the World-revelation and that of the Greek (especially the Aristotelian) view of nature (the form-matter motive).”¹⁹

In ‘n ander werk sê hy dat die Skolastiese denkwysse eers verstaan kan word:

*“wanneer men het religieuse grondmotief van het Grieksche denken heeft opgespoord in zyn radicale tegenstelling tot het grondmotief der Woordopenbaring.”*²⁰

Die belangrikheid van Aristoteles vir Thomas Aquinas word egter ook deur latere Skolastici erken. Maritain tree apologeties op wanneer hy sê dat Thomas Aquinas nie vir Aristoteles geëskommunikeer, of daarvoor gebuig het nie, maar dat hy dit (die gedagtes van Aristoteles) herskep het.²¹ Waar die Skolastici onderskei tussen die bo-natuurlike en die natuur is dit juis op die gebied van die natuur waar Aristoteles vir hulle sy belangrikste bydrae gelewer het:

“Aristotle was for St. Thomas above all, the treasurer of natural reason.”²²

Die invloed van die Griekse denke op die Skolastiek word dus erken, maar dit is belangrik om daarop te wys dat dit nie klakkeloos oorgeneem is nie.

Gilson skryf in hierdie verband die volgende:

“ The task to be undertaken was to Christianise Aristotle, to reintroduce exemplarism and creation into the system, to maintain providence, to reconcile the unity of substantial form with immortality of the soul.”²³

¹⁹ H. Dooyeweerd, *A New Critique of theoretical thought, Deel I*, Amsterdam, 1953, p. 65.

²⁰ H. Dooyeweerd, *Reformatie en Scholastiek in de Wijsbegeerte I*, Franeker, 1959, p. 9.

²¹ Norman Kretzmann, *Cambridge Companion to Aquinas*, p. 241. “ It seems clear that Aquinas has here changed philosophical materials into theology.”

²² J. Maritain, *St. Thomas Aquinas*, London, 1931, p. 40.

²³ Etienne Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*. Cambridge, 1929, p. 17

Uit die werke van enkele Roomse skrywers het ons nou die belangrikheid van Aristoteles vir Thomas Aquinas aangetoon. 'n Geskiedskrywer stel die belangrikheid van Aristoteles soos volg:

“So fully were scholars convinced that it had pleased God to permit Aristoteles to say the last word upon each and every branch of knowledge, that they humbly accepted him, along with the Bible, the Church Fathers and the Canon and Roman law as one of the unquestionable authorities which together formed a complete guide for humanity in conduct and in every branch of science.”²⁴

Die rede vir hierdie aanknoping by Aristoteles, sê Venter, is omdat Thomas Aquinas 'n filosofie in die lewe wou roep wat aanneemlik sou wees vir mense.²⁵

Op grond van wat hierbo gesê en aangehaal is, is dit duidelik waarom dit belangrik is, ook vir ons studie, om eers die religieuse grondmotief van dié Griekse denker kortliks na te gaan. Elkeen dus wat Thomas Aquinas se *Summa Contra Gentiles* maar vlugtig deurblaai sal duidelik insien dat hierdie groot Skolastikus sterk onder die invloed van Aristoteles gestaan het,²⁶ nie slegs onder sy filosofie en teologie nie, maar ook in sy staatsbeskouing.²⁷ Die opgang van Rome het nie die Griekse beklemtoning van die po.lij gewysig nie. Die Romeine, soos hul Griekse voorgangers, was koloniseerders wat state

²⁴ H.J. Robinson, *History of Western Europe, Deel I*, Boston, 1904, p. 272.

²⁵ E.A. Venter, *Die ontwikkeling van die Westerse denke*. Bloemfontein. 1955. P. 64.

²⁶ Eie opinie soos uit Gilson se werk, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 9-23, aangehaal E. Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 9-23. Aan die hand van die volgende gedagtes wil ek aantoon hoe Thomas by Aristoteles aansluiting gevind het:

Dit was die dialektiese argumente wat deur Aristoteles teen Plato aangevoer was wat die aandag van Thomas Aquinas getrek het. In die eerste boek *Metaphysics* kon Thomas Aquinas egter die oorspronklikheid van die Aristotelisme ervaar. Hy neem dit waar in 'n sinlike wêreld, begaaf met realiteit, stabiliteit en intellektualiteit. Platonisme beperk die intellektualiteit tot 'n wêreld buite die mens se bereik. Dit is dus nie verkeerd om te sê dat die Thomistiese filosofie 'n voortsetting en versterking is van die 13de eeuse stryd wat Aristoteles teen Plato voer nie. Plato is die objek van Thomas Aquinas se aanval teen Avicenna en selfs teen Augustinus. Hy verwerp op grond hiervan die bewys van 'n *a priori* bestaan van God, ens. Thomas Aquinas het tot die besef gekom dat indien hy 'n effektiewe aanslag teen die Arabiere wil voer hy hom nie kan wend tot Augustinus nie. Hy neem dan kant in saam met Aristoteles teen Plato en skei dus met Augustinus.

²⁷ E.A. Venter, *Rooms-Katolieke Staatsleer en Staatskunde*, Gereformeerde Vaandel, Februarie 1951, p. 19.

opgerig het sover hul weermag seëvier. Onder hulle beheer word die polij die *municipium*.²⁸

1.2.5 Die vorm/materie-motief

Net soos Aristoteles het Thomas Aquinas geleer dat alles uit vorm en materie bestaan. Thomas Aquinas beweer dat die vorm die hoëre en die materie die laere deel in die kosmos verteenwoordig. Hy het die analogie tot die verhouding kerk-staat deurgetrek soos later in die verhandeling sal blyk.²⁹

²⁸ Daniel J. Elazar, *Covenant and Commonwealth, From Christian Separation through the Protestant Reformation. The Covenant Tradition in Politics, vol. II*, Transaction Publishers, 1995, p. 24. In die veldslag van Pydna in 168 v. C., het die Romeine geseëvier oor die geallieerde Griekse stadstate. Die oorwonne state was gesloop en die Griekse konfederasies was ontbind.

²⁹ J.A.L. Taljaard, *Kursus in lewens- en wêreldbeskouingsleer en menslike samelewingsverbande*. Pro Rege Pers Bpk. Potchefstroom, 1963, p. 59. Wat verstaan die Rooms-Katolisisme onder natuur? Hulle natuurbegrip neem hulle oor uit die Griekse Wysbegeerte, en veral dan uit die vorm-materie leer van Aristoteles. Aristoteles het geleer dat alles wat bestaan uit vorm en materie bestaan. Die vorm is die hoëre en die materie die laere deel. Hy bou die hele bestaande kosmos op uit vorm en materie, vanaf 'n eerste materie (wat nie werklik bestaan nie) tot die verbinding van materie met vorm (en hieraan het alles op aarde deel) tot dit wat uit suiwer vorm bestaan nl. die geesteswêreld en sy god. Sodoende is die hele wêreld 'n hiërargie, want wat vir die een iets vorm is, is vir 'n hoëre iets weer materie. Belangrik vir ons doel is dat Aristoteles die kosmos en alles wat daarin werklik bestaan, sien as saamgestel uit vorm en materie – niks wat ons hier waarneem, wat werklik bestaan, is nie uit vorm en materie saamgestel nie. Tog was die vorm vir Aristoteles as die hoëre, die belangrikste, vandaar dan ook dat die intellektuele siel van die mens, die geesteswêreld en god suiwer vorm was. Hierdie vorm-materie skema van Aristoteles was oteenseglik heidens van aard, en nou probeer die Rooms-Katolisisme om dit by die Goddelike Woordenbaring aan te pas. Hier moet dan in ag geneem word dat Rooms-Katolisisme (oftewel Thomisme) Aristotelisme nie sommer klakkeloos oorgeneem het nie. Thomas het egter Rooms-Katolisisme gesuiwer van die Griekse, Averoïstiese en Joodse beïnvloeding. En het vorendag gekom met 'n Christelike perspektief. Alle wesens wat aan vergaan en ontstaan onderworpe is, dus ook die mens, is dan volgens hierdie opvatting saamgestel uit vorm en materie, maar in hierdie samestelling is hulle deur God geskape. Derhalwe is die mens as natuurlike wese saamgestel uit materie en vorm, maar in hierdie samestelling is hulle deur God geskape. Derhalwe is die mens as natuurlike wese saamgestel uit 'n " redelike siel " en 'n " materie-liggaam " . Die redelike siel wat

1.2.6 Oorsprong

Die Griekse wysbegeerte het in 'n bepaalde religieuse klimaat waar innerlike spanning tussen die grondmotief van die ou voorvaderlike natuurreligie enersyds, en die nuwere kultuurreligie (die religie van die Olimpiese godewêreld) andersyds ontstaan, geheers.³⁰ Lank voor Plato en Aristoteles het die Griekse denkers reeds om 'n wysgerige grondidee waaronder die ganse kosmos tuisgebring kan word besin. Hierin het hulle nie ontkom aan die antiek-religieuse grondmotief van vorm- en materie nie – soos gegee in 'n religieuse dialektiek gebore uit die spanning tussen die afsterwende natuurgeloof en die opkomende kultuurgeloof respektiewelik beweging teenoor syn, veranderlikheid teenoor onveranderlikheid.³¹

In hierdie verband sê Dooyeweerd van Parmenides waar hy laasgenoemde se opvatting van die syn behandel:

“But this hypostatization of the analytical relation of identity was ruled by the religious form-motive. It is true that this motive was not conceived here in the pure sense of the cultural religion of the Olympian Gods. Probably under Orphic influence it had been joined with the old ouranic motive of the worship of the celestial sphere. So the eternal Being was conceived of in the ideal spherical form of the firmament. Parmenides says that the powerful Anankè and Dikè hold it in the ties of this form, preventing it from plunging itself into the deceitful stream of becoming and decay.”³²

So het Parmenides die vader geword van die Griekse vorm-metafisika.³³ In teenstelling met Parmenides was daar Herakleitos wat die materie-prinsipe vergoddelik het.³⁴

Dus sien ons dat vanuit hierdie ontmoeting, tussen die voor-Homeriese tellurgiese en oeraniëse natuurreligie en die latere kultuurreligie van die Olimpiese godewêreld die

gekenmerk word deur die denkvermoë, is die onsigbare wesensvorm van die liggaam en tegelyk 'n onsterflike “substansie” wat los van die liggaam kan bestaan .

³⁰ Vgl. E.A. Venter, *Ontwikkeling van die Westerse denke*, p. 13

³¹ H.J. Strauss, *Diktaat (Staatsleer II)*, p.4

³² H. Dooyeweerd, *A New Critique*, Deel II, p. 56.

³³ E.A. Venter, *Ontwikkelings van die Westerse Denke*, p. 18.

Aristoteles, *Metafisika I, 3, 984b, 3.*

³⁴ H. Dooyeweerd, *A New Critique*, p. 72

diepe religieuse konflik in die Griekse bewussyn soos beliggaam in die polêre “teenstelling tussen vorm en materie te voorskyn gekom het.”³⁵

Dit is derhalwe vir ons duidelik dat die vorm-materie gedagte reeds voor Aristoteles ontstaan het.³⁶ Hierdie Aristoteliese vorm-materie motief is eintlik ‘n uitdrukking van ‘n dialektiese grondmotief wat heel die Griekse denke van aanvang af beheers het.³⁷

1.2.7 Materie-motief: u[lh

³⁵ H. Dooyeweerd, *Reformatie en Scholastiek in die Wijsbegeerte*, p. 11.

³⁶ H. Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought, volume II*, 1955. P. 8-11.

In die *Prolegomena* blyk dit dat die modale soewereiniteit van elke regsfeer binne sy eie wentelgang as ‘n fundamentele kosmologiese beginsel in ons basiese transendentale idee ontvang word. Immanensiefilosofie kan homself behou deur die subjektiewe eliminasië van die kosmiese orde van tyd en die primêre absolutering van die teoretiese denke. Eerstens blyk die vorm-materie skema van die immanensiefilosofie ondiensbaar in die teorie van die modale sfeer. Filosofies funksioneer hierdie skema tweeledig, via ‘n metafisiese- en epistemologiese aard. In antieke en middeleeuse metaphysics Form, as οὐψία of bestaansgrond. Dit moet dus ‘n sekere delimitasië beteken op die chaotiese materie, ule inprent. In Plato die μή οὐκ, in Aristoteles die δύναμις οὐκ byvoorbeeld Potensialiteit, moontlikheid, wat in hulself a-morfies, ongeordend is. Plato soek die gronde vir die wese of bestaan αἴτιον van alle nietige dinge. Die metafisiese χωρισμός tussen die beginsels van materie en dié van vorm kom tot uiting in sterk antinomieë. Volgens die eerste konsep van sy teorie van Idees, soos ontwikkel in die dialoog *Phaedo*, is die eidé van ‘n statiese en gewone aard. In die sogenaamde Eleatiese-dialoog (Parmenides, Sophistes, en Politicos) probeer Plato om die beginsels van vorm en materie te verenig by wyse van ‘n dialektiese logika. Hy het vervolgens ook gepoog om ‘n ideale paradigma vir die beginsel van materie in die transendentale wêreld van die vorme van die wesens te vind. Dit is die sogenaamde ἰδέα του ἀπειρου (the foundation for the unlimited, the formless) wat die ‘ideale matter ‘ in Augustiniaanse en Platoniese Skolastisisme genoem was. Die Platoniese konsepsie van die proses van word van ‘n γενεσις εἰς οὐσίαν onder die invloed van die vorm-beginsel was die beginpunt vir die Aristotelisme. By Aristoteles het hierdie metafisiese konsepsie van die vorm as die immanente teleologiese beginsel (entelegie) van ‘n individuele substansie relatief gemaak deur die wêreldorde en word dus teleologies as ‘n intelligente orde ontvang “ in which a lower kind of form in its turn becomes matter for a higher kind.”

Die konsep van substansie:

Dit is gefundeer op die absolute teoretiese ‘Gegenstand-relation ‘ In die verhandeling: “*The Concept of Substance in the Thomistic Doctrine of Being*” word aangetoon dat hierdie metafisiese konsep in sy dialekties-verenigde Griekse motief van vorm en materie kan geen regverdig bewaar vir die strukturele individualisme van dinge in naïwe ondervinding nie. “Substances are opposed as things in themselves to human consciousness.” Aristoteles dink ongetwyfeld nie van die substansiële vorm as ‘n substansie, as ‘n “*Ding an sich*”. Die siel as ‘n substansiële vorm kan homself realiseer in ‘n spesifieke tipe materie, maar vorm ook “entelechy of the body.”

³⁷ H. Dooyeweerd, *A New Critique of theoretical thought*, p. 10.

Thomas Aquinas glo dat die siel uit vorm en materie bestaan. Hy sê ook dat alle dinge wat die vermoë het om handelend op te tree, aan die Eerste Handeling partisieer, en dit is God.³⁸

Dit is die grondmotief wat in die voor-Homeriese natuurreligie werksaam was. Dit is naamlik die motief van die ewig-vloeiende lewensstroom, wat uit die moederaarde opkom en waaruit periodiek alles ontspruit, dit wil sê dit wat individuele vorm en gedaante het.

Conford, 'n kenner van die voor-Sokratiese filosofie, wys daarop dat die Griekse materie-motief hier 'n oorheersende rol gespeel het.³⁹ Hiermee saam moet rekening gehou word met die feit dat alles wat individuele vorm besit, onderworpe is aan die onberekenbare blinde noodlot, die sogenaamde klh/roj, sodat die ewigvloeiende en vormlose lewensstroom die kringloop van geboorte, dood en opstanding kan voltooi.⁴⁰

Dit is in die natuurgod, *Dionysius*, waarin hierdie materie-motief sy mees prominente beliggaming vind. In *Dionysius* is lewe en dood verenig en as 'n god met 'n persoonlike vorm en gestalte is hy nie as onsterflik beskou nie.⁴¹ Hieruit volg dat die materie bepalend vir 'n ding se individualiteit is.⁴² Dit vergoddelik die vormlose, ewig-vloeiende stroom

³⁸ Summa Theologica III, Q. LXXV, A. V. James F. Anderson, *The Treatise on Man*, 1962, p. 8. Op die vraag of die siel uit materie en vorm saamgestel is, het Thomas Aquinas die volgende gesê: "It would seem that the soul is composed of matter and form. For potency is opposed to act. Now all things that are in act participate in the First Act, which is God...Therefore, since the human soul is, after a manner, in potency, it seems that the human soul participates in primary matter, as a part of itself." Hy konkludeer dat die siel "has no matter ...the intellectual principle which we call the human soul is incorruptible ..."

³⁹ E.A. Venter, *Ontwikkeling van die Westerse denke*, p. 13 en 19.

⁴⁰ H. Dooyeweerd, *A New critique of theoretical thought*, p. 23.

Summa Theologica I, Q. XLVI, A. I, obj. 3. "...that matter and the heavens are ungenerated. (Basic Writings.)

⁴¹ H. Dooyeweerd, *A New critique of theoretical thought*, p. 25.

⁴² Summa Theologica III, Q. LXXVI, A. IV: Translated by James F. Anderson, *Treatise on Man. St. Thomas Aquinas*. 1962, P. 19:

Indien die konsepsie gehuldig word dat die siel uit materie en vorm saamgestel is, kan die siel dus onder geen omstandighede die vorm van die liggaam heet nie. Omdat die vorm die akt is, en materie slegs in potensie is kan dit wat uit materie en vorm saamgestel is nie heeltemaal die vorm uitmaak nie. (*Physics II, 2 [194b12]*) Hy bewys die teorie dat die mens en die son gegenereer word van die materie. Maar dit bestaan in die materie met betrekking tot die siel, waarin die krag geleë is, naamlik die vorm van die liggaam "and the term of human generation." Daarom sê Aristoteles dat die " intellect is separate , because it is not the power of a bodily organ." (*On the Soul III, 4 [429b5]*)

Thomas verwoord hom soos volg m.b.t. die kwessie van " materie ". In sy Summa Theologica I, Q. LXXXVII, A. I: " *Utrum anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam.*" *Ad primum sic proceditur. Videtur quod anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam. Dicit enim Augustinus, IX De Trin., quod " mens seipsam novit per seipsam, quoniam est incorporea.*"

van die aardse lewe, waaruit alles ontstaan en vergaan, wat individuele vorm betref. Die gedagte van beweging tree baie sterk op die voorgrond.⁴³

1.2.8 Vorm-motief : ou;sia

Volgens Thomas Aquinas is die vorm onvernietigbaar en is dit in die intellek vergestalt. Die intellek wat ook volgens hom die siel is, is ook die liggaam van die mens.⁴⁴

“ IN his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur, ut dicitur III De An. Sed mens humana est sine materia “, non enim est actus corporis alicuius, ut supra dictum est. Ergo in mente humana est idem intellectus et quod intelligitur. Ergo intelligit se per essentiam suam...

(That the intellect knows matter only according to its proportion to form.)

Summa Theologica I, Questio LXVI, Articulus II: *“ Utrum una sit materia informis omnium corporalium “ Videtur quod una sit materia informis omnium corporalium. Ergo una est materia omnium corporalium. Diversus actus fit in diversa potentia, et unus in una. Sed omnium corporum est una forma, scilicet corporeitas. Ergo omnium corporalium est materia una. Materia in se considerata est solum in potentia. Sed distinctio est per formas. Ergo materia in se considerata est una tantum omnium corporalium.*

(That things that are one in genus are one in matter.)

⁴³ H. Dooyeweerd, *Vernieuwing en Bezinning*, Zutphen, 1959, P. 111.

⁴⁴ James F. Anderson, *Treatise on Man. St. Thomas Aquinas.*

Summa Theologica III, Q. LXXVI, A. I, p. 15.

“ It seems that the intellectual principle is not united to the body as its form. For Aristotle says that “ the intellect is separate,” and that “ it is not the act of any body. “ Die vorm kan nie sonder sy eie behoorlike materie nie. Maar bestaan in die intellektuele beginsel omdat dit nie-korrupteerlik is nie. En dit bly geskeie van die liggaam na die liggaamlike ontbinding.

Summa Theologica I, Q. LXXV, A. II. “ Die intellektuele beginsel is nie verenig met die liggaam as sy vorm nie. Volgens Aristoteles word differensie afgelei van ‘n ding se vorm. (*Metaphysics VII, 2 (1043a19)*). Die differensie wat die mens konstitueer is eger rasoneel wat van die mens gesê kan word weens sy intellektuele beginsel. Dus is die intellektuele beginsel die mens. “For the soul is the primary source of our nourishment, sensation, and local movement; and likewise our understanding. Therefore the primary source of understanding in us, whether it be called the intellect or the intellectual soul, is the form of the body.” Dit is die demonstrasie gebruik deur Aristoteles. (*On the Soul II, 2 (414a12)*).

“But if anyone says that the intellectual soul is not the form of the body, he must explain how it is that this action of understanding is the action of this particular man; for each one is conscious that it is he himself who understands. Now an action is attributed to anyone in three ways, as is clear from what Aristotle says.” (*Physics V, I (224a31)*). ‘n Ding kan gesê word beweeg of handel deur sy geheel self of deur ‘n aksidentele kwaliteit. “ One cannot sense without a body, and therefore the body must be some part of man.”

Summa Theologica I-II, Q. XLIX, A. II: *“ Utrum summum bonum quod est deus sit causa mali.” Videtur quod summum bonum, quod est deus, sit causa mali. Dicit enim Isaias XLV: “ Ego Dominus, et non est alter deus, formans lucem et creans tenebras, faciens pacem et creans malum.”*

(That the form and nature of a thing is an end.)

Summa Theologica I-II, Q. LII, A. I: *“ Utrum Angelus sit in loco.” Videtur quod angelus non sit in loco. Dicit enim Boëthius in libro De Hebdom: “ Communis animi conceptio apud sapientes est incorporalia in loco non esse.” Et Aristoteles, in IV Physic, dicit quod “ non omne quod est, est in loco sed mobile corpus.” Locus est quantitas positionem habens. Hoc enim convenit corpori locato, prout est quantum quantitate dimensiva...*

Hierdie motief het sy oorsprong in die kultuurreligie soos beliggaam in die Olimpiese godewêreld. Dit is die religie van redelike vorm, maat en harmonie wat in die god, Apollo, tot vergestaltung kom. Hierdie religie hou verband met die materie-motief en lê die grondslag vir die kultuuraspek van die tydelike werklikheid. Die denke is nou op die bo-sinlike en die onverganklikheid van die syn gerig.⁴⁵

1.2.9 Sintese

Daar het dus as't ware twee pole in die antiek-Griekse denke ontstaan, naamlik die wat beweging, veranderlikheid en vloeibaarheid voorgestel het- die materie-motief, teenoor die synde, onveranderlikheid, maat en orde – die vorm-motief. Maar as gevolg van die rol wat *Diké* as godin van die onberekenbare noodlot gespeel het, het die twee tog aansluiting bymekaar gevind. Dit is sintese wat in wese haar oorsprong gehad het in die natuurreligie wat nou tot 'n groot mate aangepas word by die vorm-motief van die nuwere kultuurreligie. Die kultuurreligie kan dus nie die invloed van die ouere natuurreligie afsny nie.

Ons sien dus dat daar 'n religieuse dialektiek in die wysgerige denke van die Grieke ontstaan het:

*“De ‘ moira ‘ blijft in de Griekse cultuur-religie de uitdrukking van het onverzoenbare conflict met de oudere natuur-godsdiensten. Zij blijft voor het religieus bewustzijn der Grieken het onopglost probleem, dat sowel in de Griekse tragedie als in het Griekse wijsgerig denken een centrale rol gaat spelen.”*⁴⁶

⁴⁵H. Dooyeweerd, *Reformatie en Scholastiek*, p. 29

Summa Theologica I-II, Q. LII, A. I. “...that when a thing receives form and figure it is not said to be altered but to come to be.”

1.2.10 Thomistiese natuur/genade – motief:

Thomas Aquinas se natuur/genade skema ontstaan uit die Aristoteliese konsep van die vorm/materie skema. Beide huldig die persepie dat een aan die ander ondergeskik is. Die natuur/genade skema word deur Thomas Aquinas op die twee *communitas*-vorme van kerk en staat toegepas. Eersgenoemde, die kerk, is volgens hom hoër as laasgenoemde, die staat, op die genade-leer.⁴⁷ Rome word die setel van gesag van die Westerse Christendom, bo-op 'n episkopale stelsel van gerangeerde geestelikes.⁴⁸

⁴⁶ H. Dooyeweerd, *Vernieuwing en Bezinning*, p. 17. (“ Moira hang saam met die Griekse woord ‘ meros ‘ wat ‘ deel ‘ beteken.)

⁴⁷ A. Kuyper, *Het uitgangspunt van den Staat ligt in de bestaande natuur, het uitgangspunt der Kerk is daarentegen bovennatuurlijk. De Gemeene Gratie, derde druk, Kampen*. Vol. Iii, p. 110. 1932. In Danie Strauss et al.: Aanhangel B. Die reformatoriese evaluering van natuur en genade. Uit die Interim, U.O.V.S., Winter, no. 2, p. 9-21. 1982.

Die Roomse tradisie het dit ten slotte daarop neergekom dat die tydelike kerk-instituut verabsoluteer en vereenselwig is met die Roomse kerk (as liggaam van Christus) wat gesien is as verhewe (bonatuurlike) genade-instituut – 'n hiërargiese totaalverband wat die volle lewe van die mens subordinerend omvat. Rome het die (sg. Mistieke) liggaam van Christus vereenselwig met die Roomse kerk en daarmee is beslag gegee aan die *Corpus Christianum*-gedagte wat die hele sg. natuurlike of sekulêre lewe van die mens omvat – ondergeskik en diensbaar aan die genade-sfeer van die Roomse kerk.

Op 29 Junie 1943 het Pous Pius XII 'n Ensikliek oor die mistieke liggaam van Christus (‘ *Mystici Corporis Christi* ‘) die lig laat sien, wat veral klem daarop gelê het dat die bo-natuurlike, onsigbare en mistieke kwaliteit van die kerk nie mag opgaan in die sigbare (organisatories-juridiese) gestalte daarvan nie. 'n Grondgedagte van hierdie Ensikliek is dat die liggaam van Christus en die Katolieke Roomse kerk een en dieselfde is. Ook in die tweede Vatikaanse Konsilie is hierdie identifikasie aanwesig.

A.Kuyper was van mening dat die liggaam van Christus, die *ekklesia invisibilis* ‘ behalve in de geïnstitueerde Kerken ‘ ook ‘ op allerlei wijs in de verschillende energieën van het menselijk leven ‘ tot openbaring kom – d.i. die sigbare kerk. Hoewel hiermee nié verval word in die tradisioneel Roomse vereenselwiging van die liggaam van Christus met die institutêre kerk nie, leef die Roomse dualisme van natuur en genade nog duidelik na in sy siening van die sigbare kerk.

In ortodoks-Skolastiese terme word die gedagte soos volg geformuleer: die staat bring die mens tot sy hoogste natuurlike trap, nl. sedelikheid, terwyl die kerk die mens tot sy bo-natuurlike vervolmaking voer.

Dat die woord *ekklesia* ongetwyfeld op plekke in die nuwe Testament gebruik word om die sentrale verbondenheid aan Christus aan te dui, blyk bv. uit Kol. 1: 18 en 24 asook Ef. 1: 22-23. In die eersgenoemde geval word die liggaam van Christus en die *ekklesia* as sinonieme gebruik, en in die laasgenoemde geval word omgekeerd gestel dat die *ekklesia* die liggaam (*soma*) van Christus is.

Dit is opvallend dat dat wanneer reformatoriese teoloë hulle distansieer van die Roomse opvatting, nl. dat die koninkryk in hierdie wêreld saamval met die kerk, hulle meesal slegs beklemtoon dat die koninkryk se wieslag groter is as dié van die kerk, sonder dat hulle enigsins afwyk van die tradisioneel-Roomse identifisering van die burgers van die ryk (die liggaam van Christus, die *ekklesia*) met die kerk as instituut!

Die biblisisme, wat o.m. meen dat daar Skrifbeginsels bestaan vir alle lewensterreine en vir elke faset van sy doen en late, is ook 'n geesteskind van die natuur-genade dualisme. Dit hang tewens saam met die nalewend Roomse tweedeling van die samelewing in 'n hoëre genadesfeer en 'n laere natuursfeer, dikwels

Thomas Aquinas se filosofie is dan ‘n poging om die Bybel en Aristoteles met mekaar te versoen – Aristoteles was ‘n voorwaarde vir die apologetiese verdediging van die Bybel teenoor die ongeloof.⁴⁹

Hierdie ideaal moes noodwendig op ‘n sintesefilosofie uitloop. Vir Thomas Aquinas, net soos vir Aristoteles, was die hoogste funksie van die mens sy rede. Hiermee het hy sy godheid geskep.⁵⁰ Thomas Aquinas het geweet van ‘n bo-natuurlike genadegawe van geloof, wat God aan die mens skenk, en wat die mens in staat stel om deur die Bybel God te ken en die saligheid te beërwe.

Op grond van denkworsteling kom Thomas tot die idee van ‘n natuurlike en ‘n bo-natuurlike terrein, wat saam ‘n groot geheel uitmaak.

Daarom sê hy: “*Gratia perficit naturam*” – die genade vervolmaak die natuur.⁵¹

In die middeleeue het Thomas van Aquinas ‘n poging aangewend om die eenheid van siel en liggaam bo alle twyfel te verhef, maar hy het hom ook nie van die Aristoteliese kategorieë losgemaak nie. Die Griekse grondmotief van vorm en materie het ook Thomas Aquinas se visie op die mens deurslaggewend beïnvloed.

gegië i.t.v. die teenstelling kerk of wêreld (dan behoort die kerk-instituut tot die terrein van die kerk en alle nie-kerklike lewensvorme tot die terrein van die wêreld).

In Gereformeerd-teologiese kringe word die argument soms aangetref dat die staat, die bedryf, die universiteit e.s.m. uit die algemene genade (die natuur, die skepping) opkom en derhalwe sowel Christelik as nie-Christelik kan wees, maar dat die kerk, wat opkom uit die besondere genade in Christus, slegs Christelik kan wees en daarom gegrond is in die bo-natuurlike orde van die herskepping.

⁴⁸ Daniel J. Elazar, *Covenant and Commonwealth*, p. 36

⁴⁹ E. Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 17. “ The triumph of Aristotle was inevitable, and wisdom urged that steps should be taken to make this triumph a help to Christian thought, rather than a menace. In other word, the task to be undertaken was to Christianize Aristotle: to re-introduce exemplarism and the creation into the system, to maintain providence, to reconcile the unity of substantial form with the immortality of the soul; to show, in short that even accepting the Aristotelian physics, the great truths of Christianity remained unshaken; better still, to show that these great truths find in the physics of Aristotle their natural support and their strongest foundation...”

E. Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 22-3

⁵⁰ H. Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought*, p. 39. Die Aristoteliese beginsel: *Omne quod movetur ab alio movetur*, beteken in analogiese sin as die transendering van materie tot vorm, en van potensialiteit tot aktualiteit. “...Thomistic-Aristotelian proofs of the existence of God as unmoved Mover handle the concept of causality in the metaphysical sense of the Greek form-matter scheme.”

⁵¹ Summa Theologica I, Q. I, A. VIII. “ grace does not destroy nature, but perfects it.”

In die siel moet tussen laer vermoëns (soos waarneming, verbeelding en herinnering)⁵² en die hoër vermoë (naamlik die redenerende denke) onderskei word.⁵³ Die laere vermoëns, is gedrenk in die materie en afhanklik van liggaamlike organe vir hul uitoefening, terwyl die rede, die intellek, op geen wyse beperk is nie.⁵⁴ By laer vermoë van waarneming het ons byvoorbeeld steeds te doen met iets wat stoflik en sigbaar waargeneem word. Wanneer die intellek egter hieroor begin nadink, word die stoflike en die individuele getransendeer.⁵⁵

Hieruit volg dat die rede nie slegs onstoflik is nie, maar ook enkelvoudig is. Dit bly onveranderd afgesien van liggaamlike veranderinge wat mag plaasvind. Omdat dit enkelvoudig is, is dit onverganklik; want slegs iets wat saamgestel is, kan tot ontbinding oorgaan.⁵⁶ Terwyl die laer sielsvermoëns derhalwe saam met die liggaam sterwe, is die denkende rede onsterflik en onverwoesbaar.⁵⁷ Thomas Aquinas omskryf die “denkende siel” “die redelike vorm van die menslike natuur, altyd as “goddelik”; die liggaamlike materie noem hy egter nooit goddelik nie. Die siel word opgevat as ‘n abstrakte deel van

⁵² Summa Theologica I-II, Q. XV, A. IV, obj. 1. “...that consent to pleasure belongs to the lower reason.”

⁵³ Summa Theologica I-II, Q. XV, A. I, obj. 1. “...that consent belongs to the higher reason.”

⁵⁴ Summa Theologica I, Q. LXXIX, A. IX, O.t.c.: die hoëre en laere rede word onderskei deur hul funksies.

⁵⁵ Summa Contra Gentiles, Book II, Chapt. LXXXII

“But in the souls of dumb animals we find no activity higher than the activities of the sentient part. That animals neither understand nor reason is apparent from this, that all animals of the same species behave alike, as being moved by nature, and not acting on any principle of art. But if the soul of a dumb animal remains after the body is gone, it will be a form separated from matter. Therefore the soul of a dumb animal will have understanding, which is impossible.”

(Joseph Rickaby S.J.: *Of God and His creatures. An annotated translation. Summa contra gentiles of St. Thomas Aquinas.* The Carrol Press Westminster, Maryland, 1950, P. 159.)

⁵⁶ Summa Contra Gentiles, Book II, Chap. LXXXII

“Every part separated from its whole, is imperfect. But the soul, being the form (Chap. XLVII), is a part of the human species. Therefore, existing by itself, apart from the body, it is imperfect.”

Summa Contra Gentiles, Book II, Chapter, LXXXII

Joseph Rickaby, S.J., *Of God and His creatures*, p. 161

Summa Contra Gentiles, Book II, Chap. LXXXIX

“Therefore the sentient soul of man, as of other animals, comes to be by the active power that is in the male semen. But the sentient and the intelligent soul in man is one in substance (Chap. LVIII).

As Aristotle teaches, in point of time the foetus is an animal before it is a man. The sentient soul, whereby the human foetus was an animal, does not last, but its place is taken by a soul that is at once sentient and intelligent.”

⁵⁷ Summa Contra Gentiles, Book II, Chap. LXXIX

“Every intelligent subsisting being is imperishable (Chap. LV). But the human soul is an intelligent subsisting being. Nothing is destroyed by that which makes its perfection. For the soul is perfected by knowledge and virtue; now in knowledge there is greater perfection.

Intelligible being is more permanent than sensible being. Therefore the human soul, of which the potential intellect is a part, is indestructible.”

Joseph Rickaby S.J., *Of God and His creatures*, p. 152-153

die mens se tydelike bestaan wat deur die logiese denkfunksie gekenmerk word.⁵⁸ Daarteenoor word die stoflike liggaam dan geplaas as 'n abstrakte deel waaraan die redelike siel eers vorm gee.⁵⁹

Die vervolmaking, waarna elke mens volgens Thomas Aquinas sou strewe, bestaan derhalwe vir hom daarin dat die mens se wesensvorm in die materie van sy liggaam verwerklik word. Die natuurlike volmaaktheid is met ander woorde vir hom geleë in die volledige ontplooiing van die mens se redelike natuur – dit wat hom van plant en dier onderskei. Afgesien van hierdie “natuurlike” lewensdoel (naamlik die vervolmaking van sy redelike natuur), het die mens ook nog 'n bo-natuurlike einddoel waardeur sy rede tot die sfeer van genade verhef word. Thomas Aquinas het die Aristoteliese grondmotief met die Roomse religieuse grondmotief van natuur en bo-natuur verbind. Dit lei hom daartoe om die mensheid self in natuurlike mense, bo-natuurlike mense en 'n derde groep wat 'n tussenposisie inneem te verdeel.⁶⁰ Vir elke groep geld 'n eie sedewet en elk het sy eie bestemming. Daar is 'n laer en 'n hoër moraal; aan alle mense word nie dieselfde sedelike en godsdienstige eise gestel nie.⁶¹

Die grondmotief van natuur en genade het sy oorsprong in die botsing tussen die Griekse wysbegeerte en die Skriftuurlike waarhede van die Christendom gehad. Die gevolg hiervan was dat daar kontras in die verhoudings tussen godsdiens en wetenskap, teologie en wysbegeerte, geloof en wete bestaan het. Sommige geleerdes van daardie tyd het die probleem probeer oplos deur aan die redelike kennis voorrang bo die geloofskennis te gee. Averroës, die Arabier (1126-1198), het geleer dat geloof niks meer is nie as net die aanvaarding van daardie Skrifgegewens (in die Koran) wat reeds op wetenskaplike wyse deur die wysbegeerte bewys is. Petrus Abelardus (1079-1142) het die standpunt gehuldig dat die rede tot die norm vir alle waarheid verhef word. Volgens hom moet die Bybel

⁵⁸ Summa Theologica I-II, Q. CIX, A. I, obj. 3. “..that the human mind cannot understand truth except by thinking.”

⁵⁹ Summa Theologica I, Q. LXXV, A. II

⁶⁰ Summa Theologica II, Q. (171) CLXXI – CLXXV.

⁶¹ Summa Contra Gentiles, Book III, Cap. 58-63

slegs geglo word vir sover dit redelik (verstandelik bewysbaar) is.⁶² Ander wysgere het weer voorrang aan die geloof bo die rede gegee.⁶³

Thomas van Aquinas het hierdie probleem vir die Rooms-Katolieke wêreld met 'n "apartheid van die wetenskappe opgelos."⁶⁴ Hy het die werklikheid dualisties in 'n terrein van natuur en 'n terrein van genade verdeel. Die terrein van natuur het die wetenskaplik bewysbare werklikheid gehuisves. Op hierdie terrein heers die rede en funksioneer outonoom.⁶⁵ 'n Mens verkry kennis van die natuur deur middel van die rede (verstand) sonder dat jou geloof enigsins daarby 'n rol speel. Die geloof hou hom uitsluitlik met die misterie van die besondere Godsopenbaring besig; dit wil sê daardie Skrifgegewens wat nie wetenskaplik bewysbaar is nie, maar omdat dit nogtans waarheid is, geglo moet word.⁶⁶ Die openbaring van daardie misterie wat die menslike verstand nie kan deurvors nie, is 'n genadegawe van God. Die geloof in daardie openbaring is egter volgens Thomas Aquinas nie suiwer genade nie, omdat die menslike wil 'n beslissende rol speel by die aanvaarding of verwerping daarvan. Skrifgegewens wat wel ook wetenskaplik bewysbaar is, noem Thomas *praeambula fidei*: dit waarborg as't ware die waarheid van die onbewysbare Skrifgegewens en rugsteun aldus die geloof.

Die term van natuur en genade staan sentraal in die Rooms-Katolieke ontologie en deurkruis die hele werklikheid. Aldus sluit Thomas die bestaan van God by die natuur in,

⁶² H. Dooyeweerd, *A New Critique*, p. 52-3. Benewens die Thomistiese metafisiese standpunt is die natuurlike realiteit in homself tot God in verhouding met sy hoogste goed en einde. God het die wêreld geskape binne sentrale verhouding met die mensdom. Volgens die Heilige Skrif: "He does not look upon this cosmos apart from the heart of man."

⁶³ Norman Kretzmann, *Cambridge Companion to Aquinas*, p. 28. Anders as Thomas Aquinas het Augustinus die geloof onafhanklik gestel en dit verabsoluteer. "For Augustine "knowledge" has an instrumental meaning. It must be subservient to human salvation and oriented to faith."

⁶⁴ D.F.M. Strauss et al., *Eensydighede in die kontemporêre teologiese debat rondom versoening. Die vraag na die Godsbeeld en ons eenheid in Christus*. Interim. U.O.V.S., Lente, no. 5, p. 17. 1984.

Die tradisionele "apartheidsteologie" het binne die kader van die kerksentriese visie nog steun gesoek by Thomas Aquinas se stelling dat die genade die natuur nie ophief nie maar slegs vervolmaak (tot 'n bonatuurlike genade-vlak voer). Op hierdie standpunt is daar gemeen dat dit "veilig" is om by die "natuurterrein" te begin en dan van daar na die "genade-terrein" te beweeg, want dan kan ons die "natuurlike verskeidenheid" volke en rasse intakt laat en slegs op die "hoëre (bonatuurlike) terrein van die kerk-instituut" ons eenheid in Christus bely.

⁶⁵ Summa Theologica I, Q. XVI, A. VI, obj. 1. "...that nothing is above the human mind except God."

⁶⁶ Summa Theologica II-II, Q. IV, A. I. "...that faith is the enduring foundation of believers, rooting them in truth and giving evidence of the truth in them."

terwyl die wese van God tot die terrein van die genade hoort.⁶⁷ Die sonde het die terrein van die genade getref maar het die terrein van die natuur ongeskonde gelaat.⁶⁸

1.2.11 Tweeterreine-leer en die *desiderium naturale*

Volgens Thomas Aquinas staan die Rooms-Katolieke Kerk as draer van die besondere genade teenoor die wêreld daarbuite (die staat en die maatskappy). Die kerk kontinueer die sterk nalewende Roomse identifisering van die sentrale eenheid in Christus met van die onderskeibare lewensvorm-verbintenisse waaraan ons deel het.⁶⁹

⁶⁷ H. Dooyeweerd, *A New Critique*, p. 20-1. In realistiese skolastiek is 'being' beskou as die hoogste van die 'transcendentalia'. Thomas het in sy eerste artikel van die *Quaestiones disputatae de veritate*, 'being' genoem as die eerste en beste basiese konsep waarna alle ander opvattinge gemeet word. Dit omdat die intellek die 'modes of being' bepaal.

'n Eksposisie uit Dooyeweerd se *New Critique*. Summa Theologica I, qu. A. II. C.j. 'n Eksposisie hiervan in Metaph. Prol.: '*Unde et illa scientia maxima est intellectualis quae circa principia maxime universalis versatur. Quae quidem sunt ens et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus.*'

⁶⁸ Summa Theologica I-II, Q. LXXX, A. III, obj. 3. "...that is a sin when the flesh lusts against the spirit."

⁶⁹ Biblia Sacra, *Epistola Beati Pauli Apostoli, Ad Ephesios I: XXII-XXIII*. "Die kerk as draer van die besondere genade" is te onderskei van die "wêreld daarbuite." Die besondere genade verteenwoordig die terrein van die verlossing en dit staan teenoor die "wêreld daarbuite": die "kerk is dus op die wêreld betrek – al is hy nie deel van die wêreld nie." Teenoor die kerk staan die "wêreld, die staat en die maatskappy."

Dit kontinueer eintlik die sterk nalewende Roomse identifisering van die sentrale eenheid in Christus met een van die onderskeibare lewensvorm-verbintenisse waaraan ons deel het, 'n erfenis wat daartoe gelei het dat ons die radikale, sentrale en totale betekenis van Christen-wees, soms deur die Nuwe Testament aangedui as die liggaam van Christus, as die *ekklesia* e.s.m. – met die kerk as instituut vereenselwig het.

XXII. "*Et omnia subiecit sub pedibus ejus, et ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam,*

XXIII. "*Quae est corpus ipsius, et plenitudo ejus qui omnia in omnibus adimpletur.*"

Vgl. Ook *Epistola Beati Pauli Apostoli, Ad Colossenses I: XVIII*

XVIII. "*Et ipse est caput corporis Ecclesiae, qui est principium, primogenitus ex mortuis, ut sit in omnibus ipse primatum tenens.*"

Die Afrikaanse weergawe sien soos volg daaruit: In Ef. I: 22 "Aan Hom het God alles onderwerp, Hom bo alles verhef en Hom aangestel as hoof van die kerk.

23. Die kerk is sy liggaam, die volheid van Hom wat alles in almal vervul."

Kol. I: 18. "Hy is die hoof van die liggaam, van die kerk. Hy is die oorsprong daarvan, Hy is die Eerste, die Een wat uit die dood opgestaan het, sodat Hy die eerste plek in die heelal inneem."

Bg. (die latynse weergawe) is gesitueer uit die:

Biblia Sacra, Vulgatæ Editionis, Sixti V Pontificis Maxi, Jussu Recognita et Clementis VIII, Auctoritate Edita, Novo Editio, Parisiis, Apud Garnier Fratres, Bibliopolas.

Bg Skriftuurlike tekste weerspieël die Roomse opvatting van die twee-terreine leer van die samelewing. Ons sal hierdie Roomse opvatting, wat die betekenis van die verlossing in Christus tot één terrein van die skepping beperk (nl. die kerk-instituut) en gevolglik die ander (nie-kerklike) koninkryksterreine, wat heet "die wêreld", ook kan bestempel as "kerk-sentries" (instituut-sentries)

D.F.M. Strauss, *Eensydighede in die kontemporêre teologiese debat rondom versoening*, p. 12-16.

Die natuur word nie deur die genade opgehef nie, maar verhef en vervolmaak dit.⁷⁰ Die natuur is dus slegs 'n onvolmaakter fase en staan nie in teenstelling tot die genade nie.

P. Ohm⁷¹ gee die volgende omskrywings van wat Thomas onder die begrippe “natuur” en “genade” verstaan:

“ Der hl. Thomas gebraucht das Wort ‘ Natur ‘ für die Wesenheit eines Dinges, speziell für die Wesenheit eines Dinges, insofern es handeln und leiden kann. ‘ Natürlich ‘ ist dann für dieses die Natur mit allem, was zu ihr gehört, aus ihr folgt oder von ihr gefordert wird.”

“ Folglich ist für den Menschen ‘ natürlich ‘ zunächst seine Wesenheit, dann alles, was es auf Grund seiner Wesenheit hat, bzw. beanspruchen kann.”

Van die bo-natuurlike volgens Thomas sê Ohm:

“ Uebernatur ist der Inbegriff alles dessen, was uns Gott ungeschuldet in freier Liebe zu den natürlichen Gaben hinzugeben hat oder geben will. Unter ‘ Uebernatur ‘ verstehen wir alle Erkenntnisse, Werte und Vorzüge, Gaben und Ziele, Betätigungen und Wirkungen, welche die natürlichen Ansprüche, Bedürfnisse und Kräfte des Menschen übersteigen und von Gott aus ungeschuldetem Wohlwollen zur ‘ natur ‘ hinzu gegeben werden.”⁷²

Daar is 'n noue verband tussen Thomas Aquinas se tweeterreine-leer en sy filosofiese konsepie. Dit veronderstel 'n tweedeling op die gebied van die nie-transendente of die

⁷⁰ Cf. Thomas se Summa Theologica waar hierdie verhouding dikwels beskrywe word. So bv. in die Pars Prima, (eerste deel van boek twee) Q. I, A. 8: “ *Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficit, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei...*”

In die Pars Secunda Secundae, Questio II, handel Articulus III oor die vraag “ *Utrum credere aliquid supra rationem naturalem sit necessarium ad salutem* “ en Thomas antwoord onder andere “ *Perfectio ergo rationales creaturae non solum consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam, sed etiam in eo quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione divinae bonitatis.*”

Cf. ook Pars Secunda Secundae, (tweede deel van boek twee). Questio CLXXI, Articulus II: “ *Omne donum gratiae hominem elevat ad aliquid quod est supra naturam humanam.*”

⁷¹ P. Ohm, *Die Stellung der Heiden zu Natur und Übernatur nach dem hl. Thomas von Aquin*, p. 26.

⁷² P. Ohm, *Die Stellung der Heiden zu Natur und Übernatur nach dem hl. Thomas von Aquin*, p. 27

kosmos. Daar is reeds aangetoon dat alle skepsele uit materie en vorm, wat in die verhouding potensieel-aktueel staan, saamgestel is. Aangesien die natuur-genadetema veral op die mens betrekking het, staan dit in noue verband met Thomas Aquinas se onderskeiding by die mens tussen materie en vorm of liggaam en siel. As gevolg van die feit dat God die menslike siel volgens die *exemplar* in sy eie wese in die menslike liggaam inskep, het die mens aan die genade deel (daarom spreek Thomas ook reeds van genade voor die sondeval).⁷³ In die vorm of wese moet dus na die genade gesoek word.⁷⁴ Die menslike siel is die draer van genade.⁷⁵ God is deur middel van die bo-natuurlike genade in die menslike siel teenwoordig of die genade is ‘n refleksie in die mens van God drie-enig.⁷⁶

‘n Belangrike vraag, waaraan by die behandeling van Thomas se tweeterreine-leer nog aandag gegee moet word, is: Wat presies is die verhouding tussen natuur en genade by hom? Die terreine van natuur en genade is volgens Thomas Aquinas nie waterdig van mekaar geskei nie. Dit is nie slegs die genade wat die natuur vervolmaak nie, maar die natuur self streef ook die genade na. Die *gratia non tollit sed perfecit naturam* word juis deur die natuurlike strewe na vervolmaking moontlik gemaak!

Thomas Aquinas se wetsontologie lui soos volg: die natuurlike moet, om na vervolmaking te kan verlang, weet dat dit onvolmaak is. Om egter te weet, impliseer egter reeds ten minste iets van die bonatuurlike volmaaktheid.

Die probleme wat Thomas Aquinas se leer van die *desiderium naturale* ondervind, blyk duidelik in die volgende kommentare. Cajetanus los die probleem op deur die natuurlike karakter van die verlange te elimineer. Die mens kan volgens hom nie van nature na God verlang nie, omdat die natuur alleen neig na dit wat natuurlik bereikbaar is. Die natuur verlang wel na Godsaanskouing wanneer dit tot die bonatuurlike orde verhef is.

⁷³ Summa Theologica I, Q. XII, A. II, obj. 2. “..that when we know God a likeness of God comes to be in us.”

⁷⁴ H. Dooyeweerd, *A New Critique*, p. 20-1. “Being in an absolute actual sense is identical with the diety (the pure nous, the “*ens realissimum*” as it is called in scholasticism.)”

⁷⁵ Summa Theologica I-II, Q. CXIII, A. X. “that by the fact of being in the image of God the soul is fit to receive God through grace.”

⁷⁶ Summa Theologica I, Q. XXXI, A. II, obj. 1. “that when we speak of three persons in God we do not mean any diversity.”

Sylvester Ferrariensie (oorlede 1528) keer die interpretasie van Cajetanus op sy kop wanneer hy die volgende meedeel. Die natuurlike verlange sou alleen gerig wees op die natuurlike “deel“ van God en nie op die bo-natuurlike nie!

Die groot probleem vir die Thomis is nou om die grens tussen natuur en genade te handhaaf. Oorskryding van die grens sou plaasvind indien die natuurlike strewe uit eie krag sy bo-natuurlike bestemming sou kon bereik. Die hele kwessie van die soewereiniteit van God en die verantwoordelikheid van die mens hang dus ook nou hiermee saam.⁷⁷

Die probleem word deur ‘n ander Rooms-Katolieke, H. de Lubac, opgelos deurdat hy leer dat die natuurlike strewe die mens nie as ‘n outonome besit geskenk is nie, maar dat dit voortdurend uit God voortkom, sodat wanneer God verlang, Hy sèlf in die skepping na Homself verlang en self op sy eie verlange antwoord.

Uit die worstelinge van die enkele Rooms-Katolieke denkers, blyk iets van die dialektiese spanning tussen die twee gebiede by Thomas Aquinas. Die gevaar daarvan is natuurlik om die spanning te probeer oplos deur op die een pool van die dubbelle synsorde die klem te lê. Daarteen het die Thomisme egter steeds gewaak. Wie alle klem op die genade lê, verval in *Panteïsme*⁷⁸ (alles is God) en wie die klem op die natuur lê, verval in die teenoorgestelde uiterste van “*Naturalisme*.” Die enigste oplossing is om die spanningsvolle balans te probeer handhaaf.

⁷⁷ Summa Theologica I, Q. XLVII, A. III, ad. 1. ” that from the unity of order of things we may conclude the unity of God as governor of things.”

⁷⁸ E.A. Venter, *Die Westerse Politieke Tradisie*, p.12.

Die *panteïsme* erken geen prinsipiële onderskeid tussen Skepper en skepping nie. God word in beginsel met die sigbare wêreld verenselwig. Alles in die geskape werklikheid is God, of kan God wees. Hier is dan twee moontlikhede: sommige laat die wêreld opgaan in God (idealisme), en ander laat God weer opgaan in die wêreld (materialisme). As wysgerige godsbeskouing is die panteïsme reeds baie oud. Die neo-platonisme, en veral Plotinus (geb. 204 A.D.), het geleer dat die mens deur askese en mistieke kontemplasie ‘n toestand van geestelike dronkenskap kan bereik waar die siel een word met God, self ‘n godheid word. Baruch de Spinoza, die Nedeslandse Jood (1637-1677), gebruik “ God “ en “ natuur “ as sinonieme begrippe. Die heelal is ‘n eenheid, en elke mens of ding op aarde is ‘n aspek of uitdrukkingsvorm van die geheel wat God is. Elders leer hy dat God in die mens tot openbaring en selfbewussyn kom (*Tract. Theol. Pol., cap. 3*). So het Willem Kloos dit ook in die nuwer tyd uitgejubel: “ *Ik ben een God in ‘t diepste van mijn gedachten.*”

Dit is byna onnodig om ten slotte nog te wys op die belang van die leer van die *desiderium naturale* vir die *natuurlike teologie*:⁷⁹ die natuurlike Godskennis is ook opgeneem in hierdie beweging van die natuur na die bo-natuurlike.⁸⁰ Die leer van die natuurlike strewe na die bonatuurlike vervolmaking bied 'n belangrike wysgerige voorveronderstelling vir die bestaan, op kenteoretiese gebied, van 'n wetenskap soos die natuurlike teologie. Waar die natuurlike teologie veral die bestaan van God wil bewys, is die oogmerk van die *theodisee*⁸¹ nie om God se bestaan te bewys nie, maar bepaalde eienskappe, naamlik onder andere sy regverdigheid en goedheid. Die agtergrond daarvan lê baie na aan dié van die *natuurlike teologie*, want teenoor die sogenaamde Godsbewyse van die *natuurlike teologie* kan die kritiese vraag gestel word of al die ellende, kwaad, disharmonie, onreg, siekte, dood ens. in die wêreld nie juis die teendeel bewys nie, naamlik dat God nie bestaan nie of, indien Hy sou bestaan, dat Hy nie 'n regverdige en goeie God is nie.

⁷⁹ Summa Theologica I, Q. XIX, A. I. "God is the first mover unmoved."

Summa Theologica I, Q. LXXV, A. I. "That an unmoved mover causes an eternal and uniform motion."

Summa Theologica I, Q. CV, A. II. "That the power of the prime mover is infinite because it can move in an infinite time."

⁸⁰ H. Dooyeweerd, *A New Critique*, p. 39.

B.J. Van der Walt, *Theologia Naturalis Redivivus*, p. 50-1. Enkele immanent-kritiese opmerkings oor die herlewende natuurlike teologie en theodisee. Bulletin van die Suid-Afrikaanse Vereniging vir die bevordering van Christelike Wetenskap. No. 45, p. 50-1, Julie 1975. In hierdie bron word veral kritiek op die Godsbewyse verwoord. Die Godsbewys gaan van die feit uit alles in die skepping wat beweeg deur iets anders beweeg word en dat dit die mens uiteindelik tot God (as die Onbeweegde Beweër) bring. Die volgende kritiese vrae kom in die verband na vore. Die bewegingsbewys gaan van die onbewese voorveronderstelling uit dat daar 'n eindpunt in die bewegingsreeks moet wees en hou nie rekening met die feit dat die beweging *ad infinitum* sou kon voortgaan nie. Die feit van beweging hou nie in dat daar één eerste beweër moet wees nie. Daar kan verskillende bewegingsreekse wees en hulle hoef nie noodwendig juis deur iets anders beweeg te word nie. Die ruspunt aan die einde van die serie moet, volgens die bewys, self nie binne nie, maar buite die bewegingsketting val en van 'n heeltemal ander aard, naamlik Goddelik wees. Dit kan nie bewys word nie maar alleen aanvaar word deur 'n sprong vanuit die relatiewe na die absolute te maak. 'n Onbeweeglike beweër hoef dus nie noodwendig Goddelik te wees nie. Dit word verder aanvaar – en nie bewys nie – dat die finale punt in die bewegingslyn identies aan die God van die Skrifte is. Ook dit is 'n onbewese aanvaarding of voorveronderstelling van die geloof. Uit die abstrakte, teoretiese begrip van 'n Onbeweeglike Beweër word tot die konkrete, werklike bestaan daarvan besluit.

⁸¹ B.J. Van der Walt, *Theologia Naturalis Redivivus*, p. 51-2. Die woord Theodisee kom van die Griekse terme: theos = God + diké = regverdig, dit wil sê "regverdiging van God". Die Theodisee is net so oud soos die natuurlike teologie self. By die Stoa, waar die natuurlike teologie reeds so 'n belangrike rol speel, tref ons reeds die Theodisee aan. Die kritiek teen die term theodisee blyk soos volg. Daar word dus gevra of dit die mens se taak is om God te regverdig. Vervolgens word daar 'n alternatiewe naam voorgestel byvoorbeeld Antropodisee. In hierdie verband het Luther dan ook die vraagstelling omgekeer: God hoef Hom nie voor die forum van die menslike verstand te regverdig nie, maar die mens moet deur God geregverdig word.

1.2.12 Thomas se kennis van die menslike natuur

Wanneer mens Thomas Aquinas se benadering in teologiese konteks probeer verstaan, sal jy telkens die Aristoteliese vraagstuk teëkom. Aristoteles is deur die westelike Christelike generasies voor Thomas Aquinas “ontdek.” Die beskikbare vertalings het hulle weg vanaf die Grieke *via* Sirië en Arabië tot Latyn gevind. Thomas Aquinas, ontevrede met die resultate, het sy eie vertalings van Aristoteles gemaak. Dit nadat die Griekse tekste deur Willem van Moerbeke in Latyn oorvertaal was.⁸² Dit beteken egter nie dat hy Aristoteles sonder kritiek aanvaar het nie.

In Thomas Aquinas se poging om die mens te definieer, het hy egter nie die Aristoteliese tradisie bo dié van die Platoniese tradisie gekies nie. Terwyl die Aristoteliese tradisie voorhou dat die siel vir die liggaam is wat die vorm is vir enige materie, huldig die Platoniese gedagtegang die mening dat die materie die dop is wat die siel hou. Thomas Aquinas, op sy beurt probeer om dan ‘n middeweg tussen die twee posisies te handhaaf. Hy doen dit deur die essensiële verhouding tussen siel en liggaam van die Aristoteliese met die Platoniese opvatting van die siel se oorlewing van die liggaamsdood, te aanvaar.⁸³

Copleston het aangetoon hoe hierdie ideaal bereik was.⁸⁴ Volgens Thomas Aquinas het alle lewende wesens siele, in soverre hulle vitale prinsipes (lewensvatbare beginsels) het. Die onderskeid tussen mens en dier is dat die mens ‘n rasonale siel het. Thomas Aquinas laat blyk ook duidelik dat die siel en liggaam onskiedbaar is. Dit vorm een saamgestelde geheel, die individuele mens. Dus as die mens sterf, gaan sy materiële elemente verlore, maar sy/haar siel, as die vitale prinsipe, wag dan op die opstanding van die liggaam.⁸⁵

⁸² A.M. Faure, *Westerse Politieke Tradisie*, p. 138.

⁸³ Summa Theologica I-II, Q. LXXXII, A. III, obj. 3. “that the intellect is the highest part of the soul.” Vervolgens : Summa Theologica I-II, Q. LIII, A. I, obj. 2. “that the intellect is a substance that is not corrupted.”

⁸⁴ F.C. Coplestone, *Aquinas*. Penguin. Harmondsworth. 1955.

⁸⁵ Summa Theologica I, Q. LXXVI, A. VII. “That the soul is united to the body by means of a corporeal spirit.” Die afgeskeie siel behou al sy kragte.

Thomas Aquinas neem die siel as “the first principle of life in living things about us.” Die fundamentele eienskap van die menslike siel is dat dit ‘n rasonale siel is. Volgens Thomas Aquinas beteken dit dat om ‘n rasonale siel te hê, nie dat die mens drie siele het nie.⁸⁶ Dit is onder andere die vegetatiewe en die sensitiewe sowel as die rasonale siel. Die mens het dus net een siel, die rasonale, wat die gedagte en die aktiwiteite van die persoon animeer. Hierdie rasonale siel het onderskeie fakulteite wat van baie groot belang is. Hulle is sensasie, intellek, emosie en die wil. Emosies, oftewel “passions” soos Aquinas dit noem, en sensasies is fakulteite wat die mens met die dier in gemeen het. Terwyl intellek en wil spesifiek menslike fakulteite is.

Thomas Aquinas se aanvaarding van die onderskeid tussen intellek en wil impliseer egter nie dat die twee geskei kan word nie, maar wel dat hulle afsonderlik opereer.⁸⁷ Byvoorbeeld waar ‘n persoon van mening is dat iets gedoen mag word, maar waar dit nie moontlik is nie, sal dan die wil oproep om dit te doen. Die intellek is verhewe bo die wil. Intellek en sensasie stel die persoon in staat om dinge te verstaan, om dit te ken. Emosie en wil, aan die anderkant, stel persone instaat om doelwitte te bereik. Dit is die begerende of verlangende magte. Thomas Aquinas se argument dat die intellek verhewe bo die wil is, baseer hy op die veronderstelling dat dit beter is om iets in gedagte te hê, om iets te weet, as om maar net ‘n doel na te streef.

Die mens, volgens Thomas Aquinas is natuurlik in beweging. Hy is georiënteer om sy objek te bereik. Objekte word hier verstaan as doelwitte eerder as materiële dinge. Die begrip “beweging” sluit die gedagte van groei sowel as al die ander ontwikkelings in dierlike en vegetatiewe hoedanigheid in. Thomas Aquinas huldig ook die mening dat die mens natuurlik oop is vir alle ander nature, of dit nou dierlik, menslik, engele of geestelike is. Die mens het ‘n natuurlike oriëntasie tot God.⁸⁸ Dit volgens, Thomas

Summa Theologica I, Q. LXXVII, A. VIII, obj. 1. Die handelinge van hierdie magte word ook deur die afgeskeie siel behou.

⁸⁶ Summa Theologica I, Q. LXXVI, A. VII. “On soul and body as one.”

⁸⁷ Summa Theologica I, Q. LXXIX, A. VIII, obj. 1. “that intellect and reason are distinct powers.”

⁸⁸ Summa Theologica I-II, Q. LXI, A. V. “That it belongs to man to draw himself as much as possible towards the divine.”

maak die natuur oop vir bo-natuurlike invloede. Hierdie oopheid is egter nie ongekwalfiseerd nie, sonder geestelike leiding kan die mens nie die geestelike bereik nie. Tussen Thomas Aquinas en Palamas is daar 'n verskil wat bogenoemde betref. Palamas staan 'n groter rol toe aan die menslike bydrae in die proses om geestelikheid te bereik. Dit is dus hier van belang dat die *communitas* aangewend behoort te word om die mens tot God te lei. Die mens as intellektuele wese is begaaf met die rede en kan daarom die natuurreg eerbiedig.

Die siel en die natuur kan nie as een beskou word nie. Wat Thomas Aquinas wel hier sê is dat dit nie materieel of natuurlik gegenerer is nie. Dit is Thomas se siening van genade. Hinwood argumenteer dat daar tien konsepte is van Thomas se siening oor die genade.⁸⁹ Hulle heet:

“i.e. the orientation of all people in and to Christ; salvation history and its elements; the mystical body of Christ; the adopted divine sonship; the working of the Holy Spirit; the indwelling of the Holy Trinity; participation in the divine nature; love; qualities of the created soul and the nature-grace structure.”

Mascall het ook 'n reeks terme wat in die Katolieke tradisionele teologie van genade bykans dieselfde is as dié van Thomas Aquinas se konsep van die teologie van genade geanaliseer:⁹⁰

“all these dualities and contrasts arise from the mysterious truth that grace relates personal God and personal man.”

Thomas Aquinas heg drie betekenis aan die begrip genade: Eerstens as God se self-opoffering vir die mense; tweedens, as God se werklike invloed op mense; en derdens as deugde, gewoontes en voorbereidings wat ontstaan uit God se invloed. Genade kan nie

⁸⁹ B. Hinwood, *Natuur en Genade by die Heilige Thomas van Aquinas*. In Tydskrif vir Geesteswetenskappe. Vol. 20, no. 4, p. 258-266. Pretoria.

⁹⁰ Summa Theologica I-II, Q. CX, A. IV.

opgedeel word nie. Dit is nie 'n ding nie. Genade kan wel verstaan word onder die verkillende opvatting waaronder elke mens genade ervaar.⁹¹

Thomas het sy onderskeid met betrekking tot genade onder die volgende hoofde, opgesom, naamlik: “vrylik-geskenkte genade“ en “heiligmakende genade.“ Vrylik-geskenkte genade is die genade waardeur die mens ander mense tot verlossing help. Dit is nie-heiligmakend, in die sin dat dit geen effek op mens se eie verlossing het nie. Heiligmakende genade bestaan uit werkende genade waarin God alleen optree, en mede-werkende genade waarby God en mens gesamentlik optree. In hierdie samestelling is God die primêre oorsaak en die menslike siel die sekondêre oorsaak.

Haight⁹² en Laporte het interessante weergawes van Thomas Aquinas se beskouing van die genade, voortgebring. Hulle verwoord Thomas se definisie van genade soos volg:

“Genade is verheffend, heiligmakend, en geregverdigend in haar effek op die mens. Dit is ook geskep en is bo-natuurlik; vervolgens is genade ook ‘n gewoonte.”⁹³

E.L. Mascall, *Grace and Nature in East and West. In the openness of Being.* Appendix 3. D.l.t. London. 1971.

⁹¹ H. Dooyeweerd, *A New Critique.*, p. 34-5. Dit is deur God se genade in Christus dat daar steeds manier is om die vernietigende mag van die elemente wat in die wêreld is te weerstaan. “that there are still means to combat disease, to check psychic maladies, to practise logical thinking, to save cultural development from going down into savage barbarism, to develop language, to preserve the possibility of social intercourse, to withstand injustice.”

⁹² R. Haight, *The experience and Language of Grace.* Paulist Press. Ramsay, New York, Toronto. 1979.

⁹³ S.J. O’Leary, *Nature and Grace. Resources for a theology of grace. In the theology of Gregory Palmas, Thomas Aquinas and Martin Luther.* A Dissertation: M.A.-degree, Department of Religious Studies, University of Cape Town, p. 44-54, August. 1985.

Genade is ‘elevating’: Die doel van die genade is om te lig. Vanaf ‘n laer natuur tot die vlak van ‘n hoër natuur. Die mens kan nie sy vermoë vir God realiseer nie. Genade kom van God. En stel die mens in staat “to realise their capacity for God.”

Genade is heiligmakend: Genade transformeer die mens. Deur die genade partisipeer die mens in God. Vir Thomas Aquinas is die werklikheid van die heiligmakende elevasie van die natuur deur die genade fundamenteel. “... just as it is impossible for anything to make fiery but fire alone, so it is necessary that God alone should make Godlike, by communicating a share of His divine nature by participation and assimilation.”

Genade is geregverdiging: Die genade transformeer die mens van sy sondestand tot ‘n toestand van heiliging. This means that grace transforms the human from being in a state of sin to being in a state of sanctification. “This is described in terms of regeneration, but this should not be taken to mean that human nature is supplanted. In Thomas Aquinas view it is transformed by grace.”

Genade is skeppend: Genade opereer inherent in die menslike wese. O’Leary huldig dat dit nie impliseer dat Aquinas dink dat die genade onafhanklik van God bestaan nie.

1.2.13 Thomas se leer aangaande die natuur

Thomas Aquinas glo dat die sonde nie die menslike rede verdorwe het nie. Hierdie rede is slegs verswak. Die natuurreg is egter steeds in die rede teenwoordig. Die genadegif wat met die sonde verlore gegaan het, word aan die mens wat glo in God en aan die Roomse kerk behoort, weer as 'n geskenk van bo toegevoeg as 'n *donum superadditum*.⁹⁴

Die religieuse grondmotief van Thomas Aquinas (dié van natuur en genade) eis egter bo die "natuurlike onderbou" van die menslike samelewing 'n oorkoepeling van "bonatuurlike" karakter. Die mens het immers nie net 'n natuurlike lewensdoel (die vervolmaking van sy redelike natuur) nie, maar daarbo ook nog 'n bo-natuurlike einddoel waardeur sy redelike natuur tot die sfeer van die genade verhef word.

Op die natuurlike terrein is die *communitas* die volmaakte, selfgenoegsame gemeenskap. Die doel van die *communitas* is vrede.⁹⁵

Genade is bonatuurlik: Die transendensie van God in verhouding tot die mens word hierdeur geïllustreer deur die waarbeming dat genade nie van die menslike natuur afkomstig is nie, maar van Goddelike bonatuur. Die konsep van "superadded grace" tree te voorskyn. "The 'adding on' of grace to human nature. Genade word die mens toegevoeg omdat hy nie in staat is om sy bonatuurlike doel te bereik nie.

Genade is 'n 'habit' blyplek. Genade het 'n werklike effek op die disposisie van die mens. God het die mens op so 'n wyse geskape dat hulle "they are in a habitual state of openness to God. Although this openness is part of human nature, it is an effect of grace insofar as it is created by God".

⁹⁴ J.A.L. Taljaard: *Kursus in lewens- en wêreldbeskouingsleer*. p. 59.

Geloof: Met die skepping van die mens het God egter aan hom 'n bo-natuurlike genadegif meegegee, 'n bo-menslike vermoë van denke en wille waardeur hy in die regte gemeenskap met God kan bly. Hierdie bo-natuurlike genadegif het egter met die sondeval verlore gegaan sodat die gevalle mens heeltemaal op die "menslike natuur" aangewese is met al die swakhede wat daaraan kleef. Hierdie natuur wat deur die natuurlike lig van die rede gelei word, is nie deur die sonde verdorwe nie en hoef dus ook nie deur Christus herstel te word nie. Dit is slegs deur die sonde verswak, maar bly die natuurwet wat daarin ingeskape is, volg en besit 'n betreklik eïematigheid teenoor die genadesfeer van die Christelike religie. Die mens besit m.a.w. 'n natuurlike rede wat by magte is om sake rakende die natuur te beheers; dit het sy eie terrein en is selfstandig tennor die ander deel van die mens, dié deel waaroor die ander deel van die siel heers, nl. die geloof. Die genadegif wat met die sondeval verlore gegaan het, word aan die mens wat glo in God en aan die Roomse kerk behoort, weer as 'n geskenk van bo toegevoeg as 'n *donum superadditum*! Hierdeur is die gelowige dan in staat gestel om God te kan ken, en wel die openbaringe van God te kan begryp – dit is die genade. Hier speel die geloof sy rol. Die terrein waar die geloof sy septer swaai, is die terrein van die bo-natuur. God en die onsienlike dinge word deur die geloof geken terwyl die sienlike, die natuurlike deur die rede geken word. Maar uit die sienlike dinge kan die rede egter ook op God konkludeer en daarom is die Godsbewyse wat Thomas Aquinas aanvoer, resultaat van die rede. Sy grond onderskeiding is derhalwe natuur/genade, rede/geloof, as twee verskillende, geskeie terreine met twee verskillende middele om hulle te ken en te beheers.

⁹⁵ Summa Theologica I, Q. LXXX, A. I: "...*Ad ea enim quae sunt communia animatis et inanimatis, non est aliquo potentia animae assignanda. Sed appetere est commune animatis et inanimatis, quia*

Thomas Aquinas se grondmotief vereis die vervolmaking van die natuurlike terrein met die bonatuurlike terrein. Op bonatuurlike terrein is dit die oorkoepelende gemeenskap van die kerk wat die volmaakte gemeenskap is.⁹⁶ Die doel van die kerk is die sieleheil wat hyself as sakramentele genade-instituut deur die genademiddele oordra.⁹⁷

Hierin speel die priesters 'n belangrike rol, maar veral dié deur die Christus selfaangestelde plaasvervanger van God, die Pous.⁹⁸ Die konings van die aarde moet aan die kerk onvoorwaardelik gehoorsaam wees. “...*primo quidem primi duces Apostoli et*

“ *bonum est quod omnia appetunt,*” *ut dicitur in. “Ergo appetitus non est specialis potentia animae...”*
- that good is that which all seek.

Summa Contra Gentiles, Book I, p. 531

“...there are two effects of government, the preservation of things in their goodness, and the moving of things to good.

Summa Theologica I-II, Q. VIII, A. I: “ *Quod enim est supra omnia, non est in omnibus rebus. Sed Deus est supra omnia, secundum illud. ‘Excelsus super omnes gentes Dominus’.* Ergo Deus non est in omnibus rebus...”

J.G. Dawson, *Aquinas St. Thomas: Selected Political Writings*. Oxford: Basil Blackwell, 1948, p. 165:

“ Society is necessary for the fulfillment of human nature, and the common good which it makes possible, and which flows back on all its members and perfects them, can be produced only through a specific organ... Men in society must define and implement their common good through a common decision-making organ, government.”

A.M. Fourie et al, *Die Westerse Politieke tradisie*. Tweedw uitgawe, 1987. P. 141.

⁹⁶ Die sesde kenmerk van Thomas se politieke karakter van die staat, soos opgevat in sy “ *De Regimine Principum* “

“ As the spiritual is superior to the temporal, the Church is superior to the state.”

As Pope Boniface VIII claimed in his *Bull Unam Sanctam*:

“ And we learn from the works of the Gospel that in this Church and in her power are two swords, the spiritual and the temporal... The one sword, then, should be under the other, and the temporal authority subject to spiritual power...”

E.L. Hebden Taylor, *The Christian Philosophy of Law*. p. 150

⁹⁷ Parallele lesing: A.M. Fourie et al: *Die Westerse Politieke Tradisie*, p. 141.

“...die bo-natuurlike genade vloei na die mens slegs deur middel van die Rooms-Katolieke kerkinstituut, wat dit deur middel van sy sakramentele genademiddels oordra...”

⁹⁸ In hierdie sitasie wil ek aantoon dat dit waar is dat die Pous die selfaangestelde plaasvervanger van God, is. Gesag vir bg. stellings is in :

“The Pope is, in Catholic belief, a direct successor of St. Peter’s, the rock on whom Jesus Christ built His Church.” Paul Gray: *Time*, December 26, 1994- January 2, 1995, p. 24.

.Summa Contra Gentiles, Joseph Richaby S.J., *Of God and His creatures.*, p. 400.

“...Hence He said to Peter before His Ascension, Feed my sheep (*John XXI, 17*); and before His Passion, Though in thy turn confirm my brethren (*Luke XXII, 32*); and to him alone He made the promise, To thee I will give the keys of the kingdom of heaven (*Matt. XVI, 19*). Nor can it be said that although He gave this dignity to Peter, it does not pass from Peter to others. For Christ instituted His Church to last to the end of the world, according to the text: He shall sit upon the throne of David and in his kingdom, to confirm and strengthen it in justice and judgement from henceforth, now, and for ever (*Isai. IX, 7*). Therefore, in constituting His ministers for the time, He intended their power to pass to posterity for the benefit of His Church to the end of the world, as He Himself says: “Lo, I am with you to the end of the world.” (*Matt. XXVII, 20*).

Hereby is cast out the presumptuous error of some, who endeavour to withdraw themselves from obedience and subjection to Peter, not recognising his successor, the Roman Pontiff, for the pastor of the Universal Church.

*alii Christi discipuli, omnes Christi vicarii, et Petri successores, quod fuit tempus 350 annorum, in quorum sanguine, et corporibus, ac ipsorum vitae meritis fundata est Ecclesia tamquam lapidibus vivis et pretiosis, ac ineffabili fundamento...”*⁹⁹

By Thomas Aquinas is daar geen sprake van die beginsel van soewereiniteit in eie kring of vryheid binne eie bevoegdheidsfeer nie. Hy dink nie in terme van samelewingskringe naas mekaar en vervleg met mekaar nie, maar orden alles as hoër en laer strukture, geheel tot dele, tot mekaar. Wat egter deel van ‘n geheel is, word deur die innerlike aard van die geheel bepaal:

*“Manifestum est autem quod omnes qui sub communitate aliqua continentur comparantur ad communitatem sicut partes ad totum...Secundum hoc igitur bonum cuiuslibet virtutis, sive ordinantis aliquem hominem ad seipsum sive ordinantis ipsum ad aliquas alias personas singulares, est referibile ad bonum commune, ad quod ordinat iustitia. Et secundum hoc actus omnium virtutem possunt ad iustitiam pertinere, secundum quod ordinat hominem ad bonum commune.”*¹⁰⁰

Volgens die Thomistiese subsidiariteitsbeginsel¹⁰¹ kan die hoër gemeenskap slegs in die huishoudelike aangeleenthede van ‘n laer gemeenskap ingryp wanneer dit self nie daartoe in staat is om sy bydrae tot die algemene welsyn te lewer nie.

⁹⁹ Joseph Mathis curante, *Divi Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, De Regimine Principum, Ad Regem Cypri et De Regimine Judaeorum, Ad Ducissam Brabantiae, Politica Opuscula Duo, Ad Fidem Optimarum Editionum Diligenter Recusa, Editio II revisa*, Taurini, Marietti, Romae, Caput XVI, 1948, p. 57

Joseph Mathis curante, *De Regimine Principum, Ad Regem Cypri et De Regimine Judaeorum*, Caput XV, p. 57. “...quia constat quod Vicarius Christi non est Deus, et in hoc transcendit sua potestas potentiam sui successoris; ex quo Christus multa potuit circa ordinationem suorum fidelium et regimen, quae beatus Petrus non potuit, nec sui successores, ut superius est ostensum...”

¹⁰⁰ Summa Theologica II-II, Q. LVIII, A. V, VII. “For it is evident that all those who make up the community, have to it the same relationship as that of parts to a whole...From this point of view, whatever is good and virtuous, whether in respect of a man to himself or with respect to the relationships between men, can have reference to the common well-being which is the object of justice. In this sense all virtues may come within the province of justice, in so far as it orders men to the common welfare.”

¹⁰¹ J.A.L. Taaljaard, *Kursus in Lewens- en Wêreldbeskouing*, p. 64-5

Hiervolgens is die mens op die gemeenskap aangewese vir daardie lewensbehoefte wat hy nie self kan verskaf nie. So ook is die laere gemeenskappe op die hoëre aangewese vir daardie gemeenskapsbelange wat hy nie self kan verskaf nie. Maar nogtans bly die enkeling en laere gemeenskappe op natuurlike gebied, dele van die staatsgeheel.

Die Rooms-Katolisisme onderskei die samelewingskringe nie volgens hulle innerlike struktuur en eienaardigheid nie, maar slegs volgens hulle naaste liggende doel waaraan hulle diensbaar is in hulle

1.2.14 Thomas se leer aangaande die bonatuur

Uitgaande van die geloof in die outonomie van die menslike rede, is die filosofie vir Thomas Aquinas 'n algemeen-menslike wetenskap waarvan die resultate deur elke redelike mens aanvaar kan word. Kragtens die wette wat God in die rede ingeskape het, kan die mens nie alleen belangrike natuurlike waarhede ken nie, maar self opstyg van die sinlike tot die bo-sinlike, van die materiële tot die spirituele, van die eindige tot die oneindige.¹⁰² Volgens hom besit die mens 'n bo-menslike vermoë van denke.¹⁰³

As natuurlike wese is die mens dus saamgestel uit 'n redelike siel en 'n materie-liggaam. Die wesenskenmerk van die redelike siel is die denkvermoë soos deur God by die mens ingeskape.¹⁰⁴ Die redelike siel is die onsigbare wesensvorm van die liggaam en tegelykertyd 'n onsterflike substansie,¹⁰⁵ wat los van die liggaam kan bestaan. Die mens is dus saamgestel uit materie en vorm.¹⁰⁶ Die mens is volgens hierdie samestelling deur God geskape.¹⁰⁷

medewerking aan die natuurlike volmaking van die mens. So is die doel van die huweliksgemeenskap die voortplanting van die menslike geslag. Die huisgesin weer is diensbaar aan die laere lewensbehoefes van ekonomiese en seksuele aard. Die staat word gesien as die volmaakte natuurlike gemeenskap wat sy doel vind in die algemene welsyn van sy lede – warin die begrip “algemene welsyn” ook nie na die aard van die staatsverband omlin word nie! In die staat kan die algemene welsyn vir die Thomis alleen wees die belang van die geheel wat alle laere gemeenskappe en die enkeling as sy dele omvat.

¹⁰² E.A. Venter, *Enkele aspekte van die Thomistiese Filosofie*, N.G. Teologiese Tydskrif, September 1966, p. 221.

¹⁰³ Summa Theologica I, Q. LXXIV, A. IV: “... we must observe that above the intellectual soul of man we must needs suppose a superior intellect, from which the soul acquires the power of understanding.” Vertaling gesitueer uit *Basic Writings*, Deel I, P. 751

¹⁰⁴ Summa Theologica I, Q. XLVII, A. III: “...*Quia, ut Augustinus dicit in libro Octog. Trium Quaest., inconueniens est dicere quod Deus sine ratione res creauit. Sed ea ratione qua creauit unum, potuit creare multos; cum eius potentia non sit limitata ad unius mundi creationem, sed est infinita, ut supra ostensum est. Ergo Deus plures mundos produxit...*”

Parallele lesing: Summa Theologica I, Q. XIX, A. V: That God did not create things without reason. “

¹⁰⁵ H. Dooyeweerd, *A New Critique*, p. 11. Volgens Dooyeweerd is hierdie metafisiese konsep gefundeer in 'n dialektiese vereniging van die Griekse vorm-materie motief. Dit is gegrond op 'n absolute teoretiese ‘Gegenstand-relation.’ Substansie staan dus in kontras met die menslike gewete. Dit is onafhanklik met die gewete en is dus uitgesluit uit die subjek-objek verhouding.

¹⁰⁶ Summa Contra Gentiles, Chapter LXV, Book I, Chapter II, p. 167. Translated by the English Dominican Fathers. Burns Oates & Washbourne Ltd.

“ For living things, since they are physical beings, are composed of matter and form. Now they are composed of a body, and of a soul which makes them actually living. Therefore one of these must be the form, and the other the matter.”

Parallele lesing: Summa Theologica I, Q.LXXV, A. V:

“...*Videtur quod anima sit composita ex materia et forma.*”

¹⁰⁷ Summa Contra Gentiles, Book II, Chapter XI. God and His creatures. P. 82. An Annotated Translation by Joseph Rickaby.

Thomas Aquinas sien dus die menslike natuur as ‘n *compositum* van *substantia corporalis* en *substantia spiritualis*. Hierdie twee begrippe is slegs te vat in die Aristoteliese gees van vorm en materie as ons Thomas self laat spreek: lewende wesens is saamgestel uit materie en vorm, uit ‘n liggaam en ‘n siel wat hulle inderdaad lewend maak. Een van hierdie komponente moet die vorm wees, en die ander die materie.¹⁰⁸ Maar die liggaam kan nie vorm wees nie, omdat ‘n liggaam in niks anders as in sy materie en voorwerp kan wees nie. Daarom moet die siel die vorm wees, en is dit nie die liggaam nie.¹⁰⁹ Thomas Aquinas meen:

“...that the soul is in the body as God is in the world.”¹¹⁰

Volgens Thomas Aquinas is daar dus twee sfere, naamlik die natuurlike en die bonatuurlike. Soos reeds aangedui sluit hy aan by die kenleer van Aristoteles veral met betrekking tot die gebied van die natuur. Met hierdie siening van die mens as natuurlike wese val saam sy leer aangaande die *lex naturalis*. Die Rooms-Katolieke staatsfilosofie is op hierdie natuurreg (*lex naturalis*) gebaseer en die politieke lewe behoort slegs op die gebied van die natuur.

“...It is clear that something may be predicated of God in relation to the effects of His production. Likeness is a relation. But God, as other agents, acts to the production of His own likeness. Whatever is first and sovereign, is so in relation to others. But God is the first being and the sovereign good.”

Parallele lesing: Summa contra gentiles, Chapter XV, p. 84:

“Therefore which in any way is, must have being from that which is uncaused; that is from God.”

¹⁰⁸ Summa Contra Gentiles, Book III, Chapter LXV. P. 167:

“... therefore the soul is the form.”

¹⁰⁹ Summa Theologica I, Q. XVIII, A. III. “That the soul is the cause and the principle of the living body.”

Summa Theologica I, Q. LXXVI, A. I. “That the first principle by which we understand is the form of the body.”

Summa Theologica I, Q. LXXVI, A. I. “That the intellectual principle is the form of man.”

Summa Contra Gentiles, Bk II, Chapter LXV.

¹¹⁰ Summa Theologica I-II, Q. XVII, A. VIII

G.R. Evans, *Philosophy and Theology in the Middle Ages*, British Library, T.J. Press (Padstow) Ltd., Padstow, Cornwall, 1993, p. 65 Boethius in aansluiting by Thomas Aquinas beweer dat alle wesens van vorm is, as God Vorm is: “because God participated in nothing in order to be, we may say that there is nothing of which his being is; and that his being is formless (*informis*), because the divine Form takes its form from no other.”

Benewens die gebied van die natuur, waar die menslike rede en die *lex naturalis*, die bo-
toon voer, is daar vir Thomas Aquinas ook nog dié gebied waar die *lex aeterna* die
geldende wet is.

Volgens Thomas is dit die bo-natuurlike genadegawe “gift of grace” wat die natuurlike
mens in staat stel om aan die Goddelike natuur deel te hê: “He draws the rational creature
above the condition of its nature to a participation of the divine good.”¹¹¹

Dit is veral op dié gebied van die bo-natuur wat die Platonies-Augustynse rigting sy
invloed by Thomas Aquinas laat geld het, veral gesien in die verhouding tussen Skepper
en skepsel. Op hierdie gebied pas Thomas Aquinas die begrip partisipasie (*analogia
entis*) deurlopend toe. Dit beteken dus dat die mens *via* die kerk die bo-natuurlike genade
as gawe ontvang.¹¹²

Die bo-natuurlike genade omvat as inhoud alles wat bokant die menslike rede uitgaan.
Dit bevat dus die Skriftuurlike leer van die skepping van die kosmos.¹¹³

¹¹¹ Summa Theologica I, Q. CVIII, A. II:

“Matters of faith are above human reason and so we cannot attain to them except through grace.”

¹¹² J.A.L. Taljaard, *Kursusse in Lewens- en Wêreldbeskouinge*, p. 66-7.

Die bo-natuurlike orde fungeer op die gebied van die genade, nl. die kerk. Die natuurlike onderbou van
die samelewing het volgens die Roomse standpunt, nog ‘n bonatuurlike oorkoepeling. Die mens het nie
slegs ‘n natuurlike lewensdoel nie, maar ook ‘n bonatuurlike einddoel waardeur dy redelike natuur tot die
sfeer van die genade verhef moet word. Op hierdie bo-natuurlike terrein waar dit gaan om die ewige
sieleheil, het die staat geen seggenskap nie. Die bo-natuurlike genade kan die gelowiges slegs toekom via
die Rooms-Katolieke kerkinstituut, en wel deur die sakramentele genademiddele.

As die natuurlike samelewing, wat sy afsluiting in die staat vind, werklik ‘n christelike karakter wil dra,
dan moet dit volgens die Katolieke opvatting, in alle sake waarby die bo-natuurlike sieleheil van die mens
by betrokke is, sig onderwerp aan die leiding van die kerk. Soos die staat op die terrein van die natuur die
volmaakte gemeenskap is wat al die ander natuurlike lewenskringe as sy dele omvat, so is die Katolieke
kerk op die terrein van die genade die geheel van die christelike samelewing in sy bo-natuurlike
vervolmaking. Dit is die volmaakte gemeenskap van die Christenheid, na aanleiding van die Middeleeuse
opvatting van die liggaam van Christus, waarvolgens die kerkinstituut die hele Christenheid en die hele
Christelike lewe moet omvat.

Opsommend kan ons sê: Die Rooms-Katolisisme ken geen soewereiniteit in eie kring in die tydelike
lewensfeer nie. Onder die invloed van die Griekse vorm/materie –skema vat hulle die hele ganse
samelewing in die skema van die geheel en sy dele. Hierby fungeer die Roomse kerkinstituut as
totaalgemeenskap van die hele Christelike lewe, volgens sy katolieke karakter, want die woord “*Katoliek*”
beteken “totaal, die geheel omvattend”. Die staat fungeer as totaalgemeenskap van die hele natuurlike
lewe, maar in alle sake waarby, volgens die oordeel van die kerk, die bo-natuurlike welsyn van die burgers
betrokke is, aan die leiding van die kerk onderworpe.

¹¹³ Summa Theologica II-II, Q. IV, A. I.

Summa Theologica II-II, Q. V, A. I. “That faith is the virtue by which are believed the things that are not
seen.”

Sien ook: Summa Theologica I, Q. XXXII, A. I, ad 2. “That we go from faith to knowledge and not
contrariwise.”

Summa Theologica I, Q. CXIII, A. IV, obj. 3. “That faith directs the intention.”

1.2.15 Sintese – natuur/genade motief

Met die skepping ontvang die mens ‘n bonatuurlike genadegawe van God waardeur hy in die regte gemeenskap met God verkeer.¹¹⁴ Met die sondeval het hierdie genade verlore gegaan en is die gevalle mens nou op die menslike natuur aangewese. Die menslike natuur is egter self deur die sonde verswak. Deur die bemiddeling van die genade (bedien deur die Roomse kerk-instituut) word dit tot ‘n hoër vorm van vervolmaking gebring.¹¹⁵

Die natuur kan dus nie tot vervolmaking kom sonder die hulp van die bo-natuurlike genade nie. Gilson stel dit soos volg:

“There is no sense in pretending to arrive at natural virtues by seperating them from grace, in a doctrine in which grace, by healing nature, actually makes nature capable of having virtues. Thomasism does not ask us to choose between nature and grace, but to perfect nature through grace.”¹¹⁶

Die uitgangspunt van hierdie sisteem is die outonomie van die menslike of natuurlike rede en die uitgangspunt dat dié slegs die onderstruktuur vorm van die bo-natuurlike genade. Dit bring mee dat die wysbegeerte *ancilla theologiae* genoem word, omdat eersgenoemde (wysbegeerte) tot die terrein van die natuurlike hoort en laasgenoemde tot die terrein van die Skrifopenbaring.¹¹⁷

Summa Theologica II-II, Q. V, A. II, obj. 3. “That unbelief is a very grave sin.” Basic Writings of St. Thomas Aquinas, Anton Pegis.

¹¹⁴ Summa Theologica I, Q. LXVII, A. III, obj. 1. “That is unfitting to say that God created things without reason.”

Summa Theologica I, Q. XIX, A. V, obj. 1. “That God did not create things without reason.”

Summa Theologica I, Q. V, A. IV, obj. 3. “That because God is good we are.”

Summa Theologica I, Q. XIII, A. II.

Summa Theologica I, Q. XIX, A. IV, obj. 3.

Summa Theologica I, Q. CIV, A. III, obj. 2.

¹¹⁵ H. Dooyeweerd, *Vernieuwing en Bezinning*, p. 112.

¹¹⁶ E. Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas.*, p. 17.

¹¹⁷ Thomas het altyd die persepsie gehandhaaf dat die genade die natuur vervolmaak. Hierdie twee konsepte staan nie teenoor mekaar nie maar vul mekaar aan. Ter staving van sy benaderings. Summa Theologica I-II, Q. LVII, A. II. “That wisdom considers the highest cause, God.”

1.2.16 Gevolgtrekking

Thomas Aquinas het die Aristoteliese grondmotief van vorm en materie met die Roomse religieuse grondmotief van natuur en bo-natuur (genade) verbind. Die grondmotief van natuur en genade het sy oorsprong in die botsing tussen die Griekse Wysbegeerte en die Skriftuurlike waarhede van die Christendom.

Die regsfilosofiese implikasies van Thomas Aquinas se denke kan slegs teen die agtergrond van die grondmotief van natuur en genade verstaan word. Die vorm-materie prinsiep, soos deur Aristoteles gehuldig dien dus as voortrap vir die natuur/genade motief van Thomas Aquinas.

Die staat opereer op die gebied van die natuur en dien as onderbou van die daaropvolgende sfeer, die kerk. Die kerk het die staat as *communitas* nodig om die mens te lei tot die (*summum bonum*). Dit is die hoogste goed en het God as doelwit.¹¹⁸ Die staat as *communitas* op die natuurlike terrein gaan dus op na die *communitas* as kerk op die bo-natuurlike terrein. Dit is immers sigbaar in die kosmologiese siening van die Aristotelies-Thomistiese regsfilosofie.

Volgens die Rooms-Katolieke siening van die menslike *communitas* het die Griekse natuurmotief met sy tweedeling tussen vorm- en materie deurgewerk. Die *communitas* is volgens hierdie opvatting in die redelike natuur van die mens gegrond en word gesien as totaalgemeenskap op die gebied van die natuur, waarvan alle ander lewenskringe slegs dienende lede kan wees. Met ander woorde, die verhouding tussen die *communitas* en die ander natuurlike lewenskringe word gesien as deel van die geheel. In hierdie

Summa Theologica I, Q. LXV, A. V.

Summa Theologica I-II, Q. LXII, A. II, ad. 2. "That the intellectual virtue wisdom considers the divine so far as this can be investigated by the human reason."

Summa contra Gentiles, Boek III, Hoofstuk XXV. "On the divine science for metaphysics."

Summa Theologica I, Q. I, A. I, obj. 2. "Theology as part of philosophy."

¹¹⁸ Summa Theologica I, Q. XIX, A. III, obj. 3. "That there can be nothing in God beyond His nature; and that other moral virtues residing in the will, can be found in God if they befit His nature."

Summa Theologica I, Q. CVIII, A. VI. "That God is the end of creatures as the general is the end of the army."

Summa Theologica I-II, Q. VIII, A. I. "...that the end is an apparent good."

Summa Theologica I-II, Q. VII, A. II, ad 1. "that the useful is a relational good."

Summa Theologica I, Q. VIII, A. II, obj. 2.

beskouing van Thomas Aquinas is die beroemde subsidiariteits- of aanvullingsbeginsel gewortel, wat in die ensikliek *Quadragesimo Anno* van Pous Pius XI (1931) tot rigsnoer vir die omgrensing van die owerheidstaak by die ordening van die bedryfslewe geproklameer is.

Die religieuse grondmotief van die Rooms-Katolisisme eis bo die natuurlike onderbou van die menslike *communitas* 'n oorkoepeling van bo-natuurlike karakter. Soos op die natuurlike terrein die staat die volmaakte *communitas* is, wat alle ander natuurlike lewenskringe as sy dele omvat, so is op die terrein van die genade die Rooms-Katolieke Kerk die geheel van die Christelike *communitas* in sy bo-natuurlike vervolmaking. Soos 'n magtige koepelbou rys die ideaal van die Christelike *communitas* bo die Griekse opvatting van die natuurlike onderbou uit.

By Rome is die wortel-eenheid van die Christelike *communitas* alleen in die tydelike kerkinstituut (die Rooms-Katolieke Kerk) te vinde. Die kerk as die volmaakte *communitas* op bo-natuurlike terrein is die hoëre vorm vir die natuurlike *communitas* as die materie.

Natuur en genade is volgens Rooms-Katolieke opvatting in 'n wesenlik Christelike *communitas* nie te skei nie. Dit het tot gevolg dat die Rooms-Katolieke Kerk hom deeglik laat geld op die natuurlike terrein.¹¹⁹

Die tradisionele Rooms-Katolieke teologie verstaan homself as die poging om die waarhede van die Christelike geloof wetenskaplik te deurdink. Hierdie waarhede van die geloof word aan die teologie gebied deur die leeruitsprake van die Rooms-Katolieke Kerk. Die kerk baseer sy leeruitsprake op die bo-natuurlike openbaring wat in Skrif en tradisie aan die kerk oorgelewer is. Die kerk is die enigste bewaarder van hierdie bo-natuurlike geloofswaarhede en is op sy beurt gebonde aan hierdie waarhede soos dit eenmaal geopenbaar is en in die kerklike tradisie sy neerslag gevind het.

¹¹⁹ E.A. Venter, *Wysgerige Temas*. Die Rooms-Katolieke kerkleer het deeglik gekamp en homself laat geld op die terrein van die politiek en staatsaangelenthede. Dit is duidelik waarneembaar in die Katolieke skole-, universiteite, ens.

Volgens Rome is die natuurlike teologie uiteraard onvolledig solank as wat dit nie aangevul word deur die kennis van die misteries van God wat alleen deur die bo-natuurlike openbaring geken kan word nie. Dit is egter waardevol as 'n onderbou en voorstadium van die "bo-natuurlike teologie" wat op die openbaring gebaseer is. Dit is volkome in die gees van Thomas Aquinas dat daar sedert die negentiende eeu 'n groot rol toegeken word aan die sogenaamde *Fundamentaltheologie*. Dit het uit die apologetiek voortgekom en het ten doel om aan te toon dat dit nie onredelik is om in die bo-natuurlike openbaring te glo nie. Dit lewer op dié wyse die wysgerige gronde vir die redelike aanvaarbaarheid van die geloofskeuse.

1.3 Hoofstuk III

Antropologie: Siel / liggaam

1.3.1 Inleiding

In aansluiting by die vorige hoofstuk van vorm en materie, is dit duidelik aan die hand van Thomas Aquinas se regsfilosofiese beskouing dat die verhouding tussen siel en liggaam ook dié tussen vorm en materie is.¹ Vir 'n behoorlike bespreking van Thomas Aquinas se antropologie, is sy standpunt oor die verhouding tussen siel en liggaam van belang. Omdat die filosofie op die mens fokus, is dit verplig om na die antropologie te let. Ten einde die antropologiese beeld van Thomas Aquinas te begryp is 'n agtergrond van Aristoteles se siel/liggaam-verhouding belangrik.²

Elke filosofie is kragtens innerlike noodsaaklikheid verplig om 'n antropologie, 'n leer omtrent die mens, te ontwerp. Dat die mens 'n wese is waarby siel en liggaam onderskei moet word is 'n opvatting wat in verskillende gedaantes by min of meer alle strominge in die filosofie voorkom.³

¹ Summa Theologica I, Q. XCIII, A. VIII

² Summa Theologica I, Q. LXXVI, A.IV. "that the soul is joined to the body, not as its form, but as its mover."

³ F. Copleston, *Thomas Aquinas*, 1976, p. 160. "The human being is not composed of two substances, soul and body; It is one substance, in which two compotent factors can be distinguished. We we feel, it is the whole man who feels, neither the soul alone nor the body alone."

E. Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 215. "...the term "man" cannot, streakly speaking, mean either the human body or the human soul, but a combination of soul and body taken as a whole. If the soul is the form of a body, it forms with it a physical compound of the same nature as all the other compounds of matter and form. Now in such a case, the form alone does not constitute the species, but the form and the matter combined."

Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, p. 208. "According to Descartes, people are composed of two distinct kinds of stuff: mental and physical stuff, mind and body. These are connected and able to influence each other, but mind is radically distinct from body, and persons are identical with their minds, not their bodies. The real me is not my body; it is my mind, or as Descartes sometimes says, my "soul".

Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, p. 209

Aquinas teaching of the nature on the human person is close to that of Aristotle's *De anima*. Aristotle thought that people are not two things, mind and body, but complex unities both mental and physical.

Parallele lesing: Summa Theologica I, Q. LXXVI, A. VII:

Aangesien Thomas Aquinas vorm en materie as die hoëre en die laere komponent van dieselfde ding sien, is die verhouding tussen siel en liggaam ook dié van die hoëre tot die laere.⁴

Die siel is volgens Thomas nie alleen hoër nie, maar is, as die wese of essensie van die mens, ook beter en belangriker.⁵ Die geestelike of ewige dinge van die siel is van veel meer waarde as die liggaamlike of tydelike. Sonde is dan ook volgens Thomas Aquinas om aan die laere liggaamlike drifte toe te gee,⁶ en verlossing beteken nie dat die hart van die mens deur die Heilige Gees verander word nie, maar dat die mens nie meer liggaamlik nie, maar geestelik lewe!⁷

Op die Thomistiese *communitas*-model toegepas, sal die resultaat soos volg daar uitsien: Gesien vanuit sy vorm/materie-benadering tot met sy siel/licgaam leer sluit Thomas Aquinas by die Aristoteliese vorm-materie leer aan, ingevolge waarvan die vorm die hoogste motief is.⁸ Op die terrein van die *communitas* figureer naamlik die staat en die kerk. Net soos die natuur/genade-leer, leer dat die genade hoër as die natuur is, so vind ons ook dieselfde sentimente in sy antropologie, siel/licgaam-leer (waarby die siel hoër as die liggaam is). Die kerk staan in hierdie verband hoër as die staat en hierdie benadering staan in lyn met die Thomistiese natuurregs-beskouing.

⁴ Bewyse vir hierdie stelling te vinde in die volgende bronne:

Frederick Copleston, *Thomas Aquinas*, p. 156. “On the one hand it may be held that the ‘real’ man is the soul, or even simply the mind, which inhabits the body, the latter being regarded at best as an instrument of the soul and at worst as the soul’s prisonhouse or mortal tomb.”

⁵ Summa Theologica I-II, Q. XVII, A. VIII, obj. 2. “...that the soul is in the body as God is in the world.”

Summa Theologica I, Q. XVIII, A. III, obj. 2. “...the soul is the cause and principle of the living body.”

⁶ Summa Theologica I-II, Q. XV, A. IV, obj. 1.

Summa Theologica I, Q. LXXIX, A. VI, obj. 1. “...to the superior part of the soul belongs what man has not in common with the beast.”

⁷ G.R. Evans, *Philosophy and Theology*, p. 94. Evans sê dat volgens Anselmus sonde nie in die menslike natuur lê nie, omdat Adam en Eva eers sonde was. Evans se siening oor sonde stem ooreen met dié van Thomas Aquinas. Hy, Evans sê: “We know, from scripture, that original sin is not present from the moment of conception. So when the Virgin conceived, there was no sin in her child’s body. In Jesus, the individuating Person united from the first both divine and human nature and so the rational soul in him could not be the source of original sin.”

Thomas Gilby, *Between Community and Society*, p. 130. Die Skolastici se mening oor sonde is soos volg: “they admitted that original sin means no actual fault or personal lapse, but is voluntary in some other way.”

Summa Contra Gentiles, Book III, Chapter CVIII

⁸ Summa Theologica I, Q. LXXVII, A. I. “On the soul as first act.” Obj. 2. “Further, the higher mover is not moved by the lower. Thus the soul is not moved by the body.”

Volgens Thomas Aquinas is die intellektuele siel die substansiële vorm (*forma substantialis*) van die mens.⁹ Die liggaam kom hierdie eer nie toe nie. As substansie is die siel dan ook onvernietigbaar en onsterflik wat na die dood onaangetas voortbestaan.¹⁰ Hoewel die siel nie ewig (*aeternus*) is soos God nie, is dit tog ewigdurend (*perpetuum*) en dus bo-tydelik.

Volgens Thomas Aquinas bestaan die mens uit liggaam en intellek of siel. “Intellek”¹¹ verwys na Aristoteles se siening dat die mens, anders as dier en plant, nog behalwe by ‘n vegetatiewe en sensitiewe siel, ook ‘n rasionele siel het.¹² Die Aristoteliese vorm- en materie – kategorieë word deurgaans toegepas. Die siel, of intellek van die mens, gee vorm aan die liggaam (materie).¹³ Die siel is goddelik, die liggaam veragtelik. Thomas

⁹ James F. Anderson, *St. Thomas Aquinas. Treatise on Man*. 1962, p. 4. *Summa Theologica* I, Questio LXXV, Articulus I: “...therefore the intellectual principle, which is called the “mind” or the “intellect” has essentially an operation in which the body does not share. Now, only that which subsists in itself can have an operation in itself. For nothing can operate except what is in act. Hence a thing operate according as it is. Thus we say not that heat imparts heat, but that what is hot imparts heat. It therefore follows that the human soul, which is called “intellect” or “mind” is something incorporeal and subsistent.”

Vgl. Ook, *De Unitate Intellectus, cap. III*:

In die “*Opusculum, De unitate intellectus contra Averroistas*”, het Thomas Aquinas sy posisie soos volg geformuleer: “...the intellect is a faculty of the soul, and that the soul is the form of the body; but the power that is called intellect is not the actualisation of any bodily organ, because the activity of the body has nothing in common with the activity of intellect.”

“*Intellectus est potentia animae, quae est corporis forma, licet ipsa potentia, quae est intellectus, non est alicujus organi actus, quia nihil ipsius operationi communicat corporis operatio.*”

Vgl ook, Joseph Rickaby S.J., *Of God and His creatures.*, p. 127.

Summa Contrat Gentiles, Bk. II, Chapter LX, p. 127

¹⁰ *Summa Theologica* I, Q. LXXV, A. VI, O.t.c. “that human souls owe to the divine goodness that they are intellectual and that they have an incorruptible substantial life.”

R.W. Browne, *The Nicomachean Ethics of Aristotle*. London. Bell & Daldy, York Street, Covent Garden, 1867, p. 23. Aristoteles het geglo aan die onsterflikheid van die siel. Hy handhaaf dat die: “human soul was ‘*particula divinae animae*’ but as after death it might be reunited to the essence of which it had been previously a part...”

¹¹ *Summa Theologica* I, Q. LXXIX, A. X, ad 2. “reason belongs only to mankind, intelligence alone to God.”

¹² *Summa Theologica* I, Q. LXXV, A. III. O.t.c. “that only men have a substantial soul, animals do not.” Frederick Copleston, *Thomas Aquinas*. 1955. P. 159.

¹³ Robert W. Schmidt, S.J., *Truth III, St. Thomas Aquinas*. Translated from the definitive Leonine text. Henry Regnery Company. Chicago, 1954, p. 310

“The soul is the formal cause of the life of the body, and for this reason gives life to the body without the intervention of any form. God, however, does not give life to the soul as its formal cause, but as its efficient cause. For this reason a form intervenes, as a painter effectively makes a wall white by means of whiteness, but whiteness makes it white by means of no other form, because it makes it white formally.”

Parallele lesing, Robert W. Schmidt, S.J., *Truth II, St. Thomas Aquinas*, p. 37.

“Our soul is a form joined to matter. But every form of this kind is known through abstraction of the species from matter and form material conditions. Therefore the soul is known through an abstracted species.”

Aquinas ken wel die interafhanklikheid van liggaam en siel, maar van die wesenlike eenheid van die menswees, en die behoorlike waardering van die liggaamlikheid, is nie vir hom belangrik nie. Daarom is slegs die intellek vir hom onsterflik.¹⁴ Thomas Aquinas kom dus tot die gevolgtrekking dat die intellek in diens van die siel staan. En soos voorheen beweer is die siel dus ook onsterflik. Op sy *communitas*-leer toegepas kan mens tot die benadering geraak dat hy ‘n *communitas*-liggaam soek wat sy antropologie dien en getrou aan sy Thomistiese filosofie die kerk bo die staat verhef, op bonatuurlike terrein. Die kerk is vir hom ewigdurend omdat, soos hy dit stel, “*corpus Christi*”, die liggaam van Christus is. Die staat as *communitas* is egter verganklik.¹⁵ Die Kerk nie. Tot op hede het dit al baie staats of *communitas*-vorme oorleef. Hierdie fundering is egter net op een *communitas*-liggaam geskoei, naamlik die Rooms-Katolieke Kerk. Dit is ooreenkomstig die rede en dus natuurlik. Hieruit volg dat die rede nie slegs onstoflik is nie, maar ook enkelvoudig; dit bly onveranderd afgesien van liggaamlike veranderinge wat mag plaasvind. Omdat dit enkelvoudig is, is dit onverganklik, want slegs iets wat saamgestel is, kan tot ontbinding oorgaan.¹⁶ Oor die onsterflikheid van die siel sê hy onder meer dat:¹⁷

Frederick Copleston, *Thomas Aquinas*, p. 169.

“... he asserts not only that the human soul is form of the body in the sense that it makes the body a living body, capable of exercising sensitive activities, but also that to ‘inform’ the body is natural to the soul.”

¹⁴ Summa Theologica I-II, Q. LIII, A. I. “The intellect is a substance that is not corrupted.”

Summa Theologica I, Q. LXXV, A. VI.

Joseph Rickaby S.J., *Of God and His creatures*, p. 153.

Summa Contra Gentiles, Book II, Chapter LXXIX, P. 153. “Therefore the human soul, of which the potential intellect is a part, is indestructible.”

¹⁵ Maurice Balme et al., *Oxford Latin Course. Deel III, Second Edition*, Oxford University Press, 1997, p. 5.

¹⁶ Summa Contra Gentiles, Book. II, Chapter L, LV

“Terwyl die laer sielsvermoëns derhalwe saam met die liggaam sterwe, is die denkende rede onsterflik en onverwoesbaar.”

Summa Contra Gentiles, Book. II, Chapter LXXIX-LXXXI.

E.A. Venter, *Ontwikkeling van die Westerse denke*, p. 39-40.

Aristoteles se siening in sy : *De Anima*. Die gedagte dat die *nous*, die redenerende denkvermoë, sterflik is, was vir hom ondraaglik. Daarom kom hy in die *Anima* tot die vreemde konklusie dat daar tog een deel van die siel is wat afsonderlik en onafhanklik van die verganklike bestaan, en dit is die *nous*. Hierdie één vermoë van die siel is ‘n selfstandige substansie wat bly voortlewe selfs wanneer die liggaam sterwe.

¹⁷ Frederick Copleston, *Thomas Aquinas*, 1955, p. 168

“...the immortality of souls seems then to demand the future resurrection of bodies.”

- (a) die vermoëns van die siel nie deur die invormingswerk in verband met die liggaam uitgeput word nie, en dat dit dus voortbestaan omdat dit 'n bestaansvorm van die liggaam is;
- (b) die siel het die vermoë om die ware natuur van alle objekte te ken (vergelyk Plato) en is dus geestelik en 'n voortbestaande vorm.
- (c) die inherente behoefte van die mens aan onsterflikheid God nie tevergeefs in die mens sou ingeskepe het nie.¹⁸

Vir Aristoteles was nóg siel, nóg liggaam, 'n substansie. Slegs die konkrete mens, vorm plus materie, was substansie.¹⁹ Thomas Aquinas deel hierdie sentimentaliteit van Aristoteles. Hy sê dat die mens 'n eenheid is. Die siel is met die liggaam verenig. Thomas Aquinas gaan verder deur hierdie analogie aangaande eenheid tot God deur te trek. Evans vind aansluiting by Thomas wanneer hy sê: "...however often eternity is repeated within itself, it does not become many. Since God is eternity, there can be no plurality of Gods within the Godhead. $1 \times 1 \times 1 = 1$."²⁰ Die bevestiging van die goddelike eenheid (die heilige drie-eenheid) is duidelik in die Heilige Skrif te vinde, aldus Thomas Aquinas.²¹

¹⁸ J.H. Smit: *Thomas Aquinas. Compendium vir Studente in die Wysbegeerte en die Wysgerige Pedagogiek. Deel I*, p. 20-21

¹⁹ Thomas Aquinas deel hierdie oortuiging met Aristoteles. Sien paralelle lesing m.b.t. die volgende sitasies.

Frederick Copleston, *Thomas Aquinas*. 1955, p. 30. "Thomas Aquinas believed that man does not consist of two juxtaposed substances... but that he is a unity, the soul being naturally united with a body."

Op bls. 156: "...St. Augustine's description of man as 'a rational soul using a mortal and earthly body' (*De moribus eccl.*, I, 27, 52) or as 'a certain substance participating in reason and fitted for a ruling body.' (*De quantitate animae*, 13, 21)

Op bls. 160: "... the human being is not composed of two substances, soul and body: it is one substance, in which two component factors can be distinguished. When we feel, it is the whole man who feels, neither the soul alone nor the body alone."

"...the body without a soul is not strictly a body at all..."

In die verband neem ook kennis van Aristoteles se mening:

W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text. With introduction and commentary. Vol. II*. Oxford. Clarendon Press, p. 202. 1037a5.

"Soul is the primary substance; the body is matter; man is the unity of the two taken universally.

Brian Davies, *The thought of Thomas Aquinas*, p. 209.

²⁰ G.R. Evans, *Philosophy and Theology*, p. 63.

²¹ Biblia Sacra, *Vulgate Editionis, Sixti V. Et Clementis VIII, Jussu Recognita Atque Edita, Deuteronomii*, VI: 5. "Audi, Israel, Dominus Deus noster, Dominus unus est."

Summa Contra Gentiles, Book I, Chapter XLII. "Therefore there is but one God."

Thomas Gilby, *Between Community and Society*, p. 231

Summa Theologica I, Q. XXXIII, A. III.

In sy antropologie is Thomas Aquinas 'n getroue navolger van Aristoteles. Op die verhouding tussen siel en liggaam word deurgaans die kategorie van vorm en materie toegepas. Terwyl die vorme in die stoflike wêreld verwerklik word in verbinding met die materie (en wel as *formae inhaerentes*), tree hulle in die onstoflike wêreld op as reine vorme, volkome afgeskei van die stoflike dinge (en dan as *formae subsistentes*). In laasgenoemde geval is hulle dan ook die intelligensies wat hul taak verrig sonder enige gebondenheid aan die materie. Hieronder word die engele as die hoogste geskape wesens gereken.²²

Die menslike siel is as *forma subsistens* die laagste van die suiwere inteligensies, maar terselfdertyd ook 'n *forma inhaerens*, 'n vorm wat gestalte aan die materie van die liggaam gee. Die siel is die *entelechie* van die liggaam. Thomas Aquinas omskryf die denkende siel, die redelike vorm van die menslike natuur, altyd as “goddelik”; die liggaamlike materie noem hy egter nooit goddelik nie.

Thomas Aquinas leer ook dat die mens se intellek nie 'n deel van die substansie van God is nie, maar alleen 'n gelykenis (*similitudo*) van God.²³ Volgens Thomas Aquinas word die siel dus nie met die semen oorgedra soos die tradisioniste glo nie, maar onmiddellik deur God in elke nuwe mens ingeskape. Hy huldig duidelik die kreasianistiese visie. Die intellektuele siel, wat God as *exemplar* in die mens inskep, is – net soos in die geval van alle skepsels – die formele aspek. Deur hierdie *exemplar* het die mens nie net die rede ontvang as goddelike gawe nie, maar het God sy beeltenis op die mens afgedruk.²⁴ Die mens is egter nie aan God gelyk nie. Op hierdie regsfilosofiese antropologetiek fundeer Thomas Aquinas vervolgens sy *communitas*-leer. Die mens word dus analogies aan die staat gelyk gestel, terwyl die kerk as 'n hoëre orde die Goddelike huisves. Hierdie siening spruit sistematies uit sy grondmotief voort en dring tot by sy antropologie deur.

²² Summa Theologica I, Q. LXI, A. IV, obj. 2. “the angels are included in the first creation of things and are designated by the name heaven or light.”

Summa Theologica I, Q. LXII, A. III. “the angels were created in grace.”

²³ Summa Theologica I, Q. LXXIX, A. X, ad 2,

²⁴ Summa Theologica I, Q. IV, A. II. “God pre-possesses unitedly all existing things.”

Summa Theologica I, Q. LXXX, A. I. “that all things pre-exist in God.”

Summa Theologica I, Q. LXXXV, A. V. “All things are good, beings and living things by participation in God.”

Summa Theologica I, Q. IV, A. III. “Things are like God according as they imitate Him.”

Dit eindig geensins hier nie. Hierdie gedagtegang loop oor in sy kenteoretiese benadering, wat in die volgende hoofstuk behandel sal word.

1.3.2 *Analogia Entis*

Die voor-Middeleeuse problematiek met betrekking tot die syns-identiteit en syns-analogie word by Thomas Aquinas oor die boeg van die *analogia entis* gegooi.

In aansluiting by die vorige afdeling van die natuurlike teologie het Karel Barth beklemtoon dat daar 'n onskiedbare verbintenis tussen die gedagte van synsanalogie of *analogia entis* en die Roomse leer van 'n natuurlike teologie bestaan. Barth was volkome oortuig daarvan dat die *analogia entis* niks anders kan beteken as syngelykheid tussen God en mens nie. Thomas Aquinas se siening is in ooreenstemming met dié van Barth. Thomas Aquinas sê dat deur God te ken, 'n gelyksoortigheid van God dus in die mens se beeld oorgedra word.²⁵ Sò het God en mens deel aan dieselfde sy (‘*n esse universale*). God het meer en die mens net minder.

Thomas Aquinas het geen *esse universale* geleer nie. Die ooreenkoms wat hy wel aanvaar tussen die sy van God en dié van die mens is nie wederkerig nie.

Die bestaan van God is 'n onafhanklike bestaan: dié van die mens 'n gawe van God.²⁶ Alhoewel die sy van God en die van dié mens nie identies is nie, staan hulle tog nie totaal vreemd van mekaar nie. 'n Beeld van iemand sê nie net hoe hy lyk nie, maar ook hoe hy is.

Daar is immers meer as maar net formele ooreenkoms tussen God en die mens (wat beeld van God is). Dié beeld leef immers. As selfbewuste persoon kan hy oor homself dink, maar ook oor God en sy skepping. Alhoewel die *imago Dei* nie moet opgaan in persoonlikheid as sodanig nie, kan daar tog sonder meer redeneer word dat die menslike persoonlikheid analoog aan die Goddelike persoonlikheid van die Skepper is.

²⁵ Summa Theologica I, Q. XII, A. II. “ That when we know God a likeness of God comes to be in us.”
Summa Theologica I, Q. XCIII, A. II. “ That this is man’s excellence, that God made him to His image in that He gave him an intellectual nature by which to rule over animals. That it is according to our minds that we are in the image of God.”

²⁶ Summa Theologica I, Q. XLIV, A. I

Die mens in sy syn as mens en in die volle omvang van wese is die eindige analogie van die oneindige God. Hy is dit egter nie bloot op grond van die feit dat hy skepsel van God is nie, maar bepaaldelik omdat God gewil het om hom na sy beeld en gelykenis te maak. Omdat die mens as mens beeld van God is, is die beeld as sodanig onvernietigbaar.²⁷ Selfs nà die sondeval het die mens onties beeld van God gebly.²⁸ Wanneer God dan in Sy Woord sê dat die mens Sy beeld is, is die implikasie dat Hyself daarmee 'n analogie stel tussen Homself en die mens.²⁹ Hy het die mens geskape as eindige openbaringsvorm

²⁷ Summa Theologica I, Q. XCIII, A. I.

²⁸ Summa Theologica I, Q. XII, A. II, obj. 2. "when we know God a likeness of God comes to be in us." Summa Theologica I, Q. XCIII, A. VIII.

H.G. Stoker, *Die aard en rol van die reg. 'n Wysgerige besinning*. Randse Afrikaanse Universiteit, Johannesburg, 1970, p. 39. Ontiese reg is deur God aan die mens toebedeel. Nog fundamentele gestel: die reg vergun, die mens vergun om as toerekenbare en verantwoordelike wese hierdie (die mens geskenkte reg) uit te oefen. En dit beteken – omdat dit God is wat reg toebedeel – dat die ontiese reg eintlik 'n voorreg is. 'n Ontiese reg is 'n toebedeling, 'n vergunning wat die mens met sy mens-wees ontvang, wat hom m.a.w. deur God geskenk is.

Vgl. A.W.G. Raath, *Ampsbediening*. De Jure, November 1984, p. 295. Hierdie "dieper reg" noem Stoker ontiese reg omdat "...dit met die syn of bestaan van die mens gegee is, 'n synde is en dus bestaan." Onder ontiese reg verstaan Stoker wat gewoonlik onder natuurreg verstaan word (nl. 'n "goeie" of 'n "ware" of 'n "regte" reg) en hy verklaar dat hy juis van die naam "natuurreg" afwyk omdat dit meersinnig en verwarrend kan wees.

Sien ook: H.G. Stoker, *Die aard en rol van die reg*, p. 10. Ons aanvaar hierdie dieper reg nie alleen omdat ons voorwetenskaplik weet dat daar 'n 'goeie' menslike reg moet wees nie, maar meer nog omdat volgens Gods Woordopenbaring menslike reg sy oorsprong in Gods skeppings- en bestieringswerk vind. Vanaf die Griekse en Romeinse Oudheid is hierdie 'goeie' of 'ware' of 'regte' reg meestal 'natuurreg' genoem. Ons noem daarenteen die dieper reg 'ontiese reg', omdat die term 'natuurreg' veelsinnig, verwarrend en met onaanneemlike en onderling botsende veronderstellings van lewens- en wêreldbeskoulike aard oorbelast is en veral omdat ons met 'ontiese reg' nie dieselfde verstaan as wat gewoonlik met 'natuurreg' bedoel word nie. Ons noem dit ontiese reg omdat dit met die syn of bestaan van die mens gegee is, 'n synde is en dus bestaan.

²⁹ J.M. Potgieter, *Gedagtes oor die nie-Christelike aard van menseregte*. Tydskrif vir Hedendaagse Romeins-Hollandse Reg, band 52, no. 3, Augustus 1989, p. 395-7. Die siening dat elke mens beelddraer van God is, hou egter nie rekening met die volle inhoud van die Bybel nie. Dit is wel waar dat God die mens na sy beeld geskape en oor alles aangestel het. Maar weens die sondeval het die mens vanselfsprekend sy beeldskap van God verloor en is alle dinge nie meer aan hom onderworpe nie. Nou is dit nie die sondige mens nie, maar Jesus Christus wat volgens die Bybel beeld van God is, en aan wie alle mag oorgedra is.

Die bewering dat elke mens ongeag sy ongelooftelike sonde beelddraer van God is, impliseer boonop dat hy aan die sondelose Christus, die ware beeld van God, gelyk is. Dit sou natuurlik net die geval kon wees as Christus ook die natuurlike mens se sondige eienskappe deel: beide word immers beelddraers van God genoem. 'n Kort vergelyking van enkele van die eienskappe van Christus met dié van die sondige mens maak dit egter duidelik dat Christus geen inherent sondige eienskappe met die natuurlike mens deel nie. Om die sondige mens beelddraer van God te noem en die mens op dié manier met die sondelose Jesus Christus gelyk te stel, is dus verkeerd en boonop godslasterlik.

Die waarheid is dat die natuurlike (sondige) mens nie beeld van God is nie, maar beeld van die duiwel. Die eienskappe van die natuurlike mens kom naamlik met die kenmerke van die duiwel (en nie van God

van die oneindige God. Daarmee het Hyself 'n betroubare ooreenkoms en gelykenis tussen Skepper en skepsel vasgestel.³⁰

'n Noukeurige analise van Skrifgegewens lei tot die noodwendige gevolgtrekking dat die beeld van God in die mens primêr onties van aard is. Dit sê nie net hoe God handel nie, maar ook hoe Hy is. Dat dit die totaliteit van menslike lewe raak en duidelike verhoudingsaspekte het, is voor die hand liggend, grondliggend in sy ontiese aard.³¹

1.3.3 'n Kort oorsig van die geskiedenis van die begrip Analogia in die Griekse literatuur

Die vroegste gebruik van die term *analogia* is te vind in wiskundige verband, naamlik by Achytas en Euclides, waar dit 'n aanduiding is van die betrekking tussen getalle of getalleverhoudings. In die lig hiervan kan die etimologiese betekenis van die woord (avna plus lo,goj) dan waarskynlik die wedersydse betrekking tussen idees wees. Wanneer Plato die woord *analogia* gebruik, het dit reeds 'n filosofiese term geword wat veel meer inhou as getalle verhoudings.³² Hy dui daarmee die ooreenkoms van verhoudinge (proporsionaliteit) tussen die vier elemente, tussen die vier vorms van kennis en tussen die twee soorte syn en die twee soorte kennis aan; maar ook die direkte ooreenkoms (proporsie) tussen twee dinge of twee begrippe, tussen dinge en idees, of tussen kennis en bekende dinge.

E. Przywara is daarvan oortuig dat analogie as metafisiese kernbegrip na Aristoteles teruggevoer moet word.

nie) ooreen. Die natuurlike mens is beelddraer van die duiwel selfs al wek hy die indruk van fatsoenlikheid en, veral deur sy skynheilige godsdienstige aktiwiteite, oënskynlik selfs 'n beeld van Christus.

Voetnote teks: "...in aansluiting hierby verklaar Stoker bv. dat " die aanspraak op die naam [wat aantasting van die naam van die mens verbied]...'n reg is wat gegee is met die status van die mens as beeld van God; wie 'n mens se naam aantast, tast die beeld van God aan."

³⁰ Summa Theologica I, Q. XC, A. I. " It is evidently perverse and oppose to the Catholic faith to say that God made the soul, not from the nothing, but from Himself."

³¹ P.C. Potgieter, *Analogie en openbaring*. Skrif en Kerk, vol. 3, no. 2, p. 48-54.

³² P.C. Potgieter, *Die Analogia Entis in Historiese en Kritiese Perspektief*, Ph.D. – proefskrif, Maart 1973, p. 7

Aristoteles definieer die term analogie soos volg:

“ h` ga,r avnalogi,a ivsti lo,gwn kai, evn te,ttarsin evlaci,stoij “³³

Kortliks moet na Aristoteles se synsbeskouing verwys word. Die syn is volgens hom op meer as een manier syn. Hy praat van drie synswyses: twee is fisies; een daarvan verganklik, die ander ewig. Die derde is, onbeweeglik, die ewig onbeweeglike wese, die eerste wat alles beweeg en self nie beweeg word nie, waarin alles dus werklikheid is sonder moontlikheid, vorm sonder stof, en wat dus ‘n synswyse besit van ‘n heel besondere aard. Hierdie syn is die maatstaaf van alle syn. Alles wat daarbuite syn is of het, word daardeur beweeg, volg dit na en neem daaraan deel. So is alle wording ingebed in die syn en alle moontlikheid in die werklikheid.

Aristoteles sê die volgende:

“ le,getai dv evnergei,a ouv pa,nta o`moi,wj avllv h; tw/ avnavlogon w`j touto evn toutw h; pro.j tou/to to,dv evn tw/de` h; pro.j to,de. Ta me.n ga.r w`j ki,nhsij pro.j , du,namin ta dv w`j ouvsi,a pro.j tina u]llhn “³⁴

Analogie is die uitdrukking vir die grootste verskil, maar wat tog die werklike verwantskap van die een met die ander veronderstel, wat alhoewel verskillend, tog met mekaar vergelyk kan word en in harmoniese verband gebring kan word, omdat hulle een punt van vergelyking gemeen het.

³³ Aristoteles, *Ethica Nicomacheia*, vol. III. Aristoteles se definisie van die analogie is soos volg: “ Analogie is die uitdrukking vir die grootste verskil maar wat tog die werklike verwantskap van die een met die ander veronderstel, wat hoeseer verskillend tog met mekaar vergelyk kan word en in harmoniese verband gebring kan word omdat hulle een punt van vergelyking gemeen het.”

P.C. Potgieter, *Analogia Entis in Historiese en kritiese Perspektief*, p. 8

³⁴ Aristoteles, *Metaphysicorum, Liber VIII, 6*. “ Die woord werklikheid word nie altyd in dieselfde sin gebruik nie, maar ook as analoog, soos dit in dit of ten opsigte van dit of dat in dat en ten opsigte van dat; soms as beweging ten opsigte van krag of as wese ten opsigte van enige stof.”

Sien ook: P.C. Potgieter, *Analogia Entis in Historiese en kritiese perspektief*, p. 10

Die twee neo-Platoniste, Proclus en Pseudo-Dionisius, was die eerste om analogie as metode in die teologie te gebruik en deur hulle toedoen kom dit dan ook vir die eerste keer daartoe dat die term aangewend word in die sin van ooreenkoms gebaseer op attribusie. Analogie open vir die neo-Platoniste die moontlikheid om oor God te kan praat. Omdat God die oorsaak van alles is, behoort die eienskappe van die geskape dinge eers primêr aan Hom en dan sekondêr aan die skepsels. Dit beteken dus dat hulle analogies van God en die skepsele gebruik word, en nie univokaal nie.

Die verhouding tussen siel en liggaam is volgens Thomas Aquinas ook dié tussen vorm en materie. Aangesien hy vorm en materie as die hoëre en laere komponente van dieselfde ding sien, is die verhouding tussen siel en liggaam ook dié van die hoëre tot die laere. Die siel is volgens Thomas Aquinas nie alleen hoër nie, maar ook beter en belangriker.³⁵

Aangesien die beeld van God gewoonlik as iets goddeliks in die mens gesien is, kon dit ook as aanknopingspunt vir 'n natuurlike Godskennis fungeer.³⁶

Thomas Aquinas se tweeterreine-leer hang dus nou saam met sy antropologiese siening. Dit blyk ook duidelik uit sy beskouing in verband met die mens as beeld van God. Thomas Aquinas sê byvoorbeeld dat die mens as gevolg van die feit dat hy na die beeld van God geskape is, op God gerig is.³⁷

Thomas se strewe om Aristoteles se idee van vorm en materie, van laer en hoër, met die Roomse idee van natuurlik en bo-natuurlik te versoen, het daartoe gelei dat hy nie een bestemming vir alle mense kon handhaaf nie. Op die laagste trap staan die mens in *puris naturalibus*, met slegs 'n natuurlike deug en met sy bestemming op die aarde. Dan volg die mens wat begiftig is met die *donum superadditum* van die beeld van God en met sy

³⁵ Summa Theologica I-II, Q. XVII, A. II, obj. 2. "The body is compared to the soul as the slave to the master."

³⁶ Summa Theologica I, Q. XCI, A. IV. "that men excels other things not in the fact that God made him but in the fact that he was made to the image of God."
Summa Theologica I, Q. XCIII, A. III, obj. 1. "God granted to man and to no other creature, to be in His image."

Summa Theologica I, Q. XIV, A. II.

³⁷ Summa Theologica I, Q. XCIII, Articulus VIII:

bestemming in die hemel. Tussen hierdie twee klasse bestaan daar nog die mens met die *dona praeternaturalia*. Daar is allerlei range en klasse in die etiese en religieuse lewe. As God die sentrum is, is die skepsele in veel weier kringe rondom Hom gegroepeer.³⁸ Die verste verwyderd is die *homo naturalis*, en naaste staan die *homo supernaturalis*. Hierdie Thomistiese siening van *homo naturalis* is dus 'n positiewe vergestaltung van die staat, as *communitas*. Die kerk daarenteen eis die rol van *homo supernaturalis* op. Daarom is daar plek in die Kerk vir alle mense; aan almal word nie dieselfde sedelike en godsdienstige eise gestel nie. Die Roomse Kerk, is nie net 'n religieuse instelling maar ook 'n stelsel van gesag. Hierdie *communiale* sisteem verteenwoordig God as die hoogste gesag, waarna almal moet strew. Die staat, as *communitas* word egter nie uitgesluit van sy natuurlike rol om die mens tot deugdelike lewe te betrag nie. Deur deugdelik te lewe, word die reg, en by name die natuurreg sy regmatige bestaan in die *communitas* in die algemeen toegeken. Die natuurreg vind sy vergestaltung en voortbestaan in die *communitas*. Biede is dus van mekaar interafhanklik. Soos die staat as *communitas* 'n godgegewe is, so ook die natuurreg. Beide streef die “*summum bonum*” na.

1.3.4 Die siel / liggaam verhouding: 'n kosmologiese evaluering

Daar bestaan twee ekstreme sienings oor die sielkundige samestelling van die mens. Enersyds kan daar van die veronderstelling uitgegaan word dat die ware mens, die siel is, oftewel die gedagte wat die liggaam huisves. Andersyds is die siening dat die mens die instrument van die siel is, ook bekend as die siel se gevangenis of sterflike graftombe. Hy praat van die siel in Aristoteliese terminologie as die “vorm” (Aristoteliese

“*Et sic imago Dei attenditur in anima secundum quod fertur, vel nata est ferri in Deum.*”

³⁸ A.M. Fourie et al., *Die Westerse Politieke Tradisie*, p. 148.

“Die Rooms-Katolisisme is naamlik nie alleen 'n godsdienst nie; dit is ook 'n stelsel, en wel 'n stelsel van gesag. Op die beginsel van gesag is die hele kerk gebou. Alles hang aan die hoogste gesag van die stedehouer van God, en uit hierdie hoogste punt verbrei dit die gesag trapsgewyse oor die laere range van die geestelikheid.”

entelecheia) van die liggaam,³⁹ terwyl die mening andersyds gehuldig word dat die siel nie van die liggaam afhanklik is vir sy bestaan nie en dat dit die liggaamlike dood oorleef. Tussen hierdie twee standpunte het Thomas Aquinas 'n geniale middelpunt ingeneem en die Aristoteliese sielkunde met die Christelike teologie gekombineer.

Soos Aristoteles, het Thomas Aquinas die woord "siel" in sy wye konteks gebruik. Soos blyk uit die volgende aanhaling: "the first principle of life in living things about us."⁴⁰

Dit staan dus vas dat alle lewende wesens/dinge 'n siel het.

Thomas Aquinas se *anima* is gelykstaande aan Aristoteles se *psyche*. Albei huldig dieselfde siening met betrekking tot skepsels se vitale aktiwiteite. 'n Plant is in staat tot selfproduksie en reproduksie.⁴¹ Nie een van hierdie aktiwiteite is vanself 'n siel nie, maar is wel die vegetatiewe of vitale prinsiepe in die plant wat hierdie aktiwiteite moontlik maak. Diere is nie net in staat tot selfproduksie en reproduksie nie, maar wel ook tot sensasie en ander aktiwiteite. Diere word dus vervolgens begiftig met 'n sensitiewe siel.

Die mens is, volgens Thomas Aquinas, weer in staat tot ander aktiwiteite, soos denke en vryheid van keuse. Hy is daarvolgens begaaf met 'n hoër siel, die rasonale siel.⁴² Dit blyk duidelik dat ons hier met 'n hiërargie van siele te make het. Dit beteken nie dat 'n dier met ander woorde 'n vegetatiewe- en 'n sensitiewe siel het nie, ook nie dat die mens drie siele het nie. 'n Dier besit slegs één siel, 'n sensitiewe siel en die mens ook net één siel, 'n rasonale siel.⁴³

³⁹ In *Summa Theologica* word die stelling gestaaf deur Boek I, Q. LXXVI, A. I. Die siel word hier gesê is die eerste beginsel wat die vorm van die liggaam is. Elders word gestel dat die intellek die siel is en is dus onvernietigbaar.

⁴⁰ *Summa Theologica* I, Q. LXXV, A. I

⁴¹ R.W. Browne, *The Nicomachean Ethics of Aristoteles. Book I*, p. 30.

"But of the irrational part, one division is like that which is common, and belonging to plants; that I mean, which is the cause of nourishment and growth..."

⁴² R.W. Browne, *The Nicomachean Ethics of Aristoteles.*, p. XVIII.

"...The soul is divided first into two parts, the rational and the irrational. The irrational into the vegetative and the appetitive. The rational soul into the properly rational, and that which obeys reason."

⁴³ *Summa Theologica* I, Q. LXXVIII, A. II.

Joseph Rickaby, S.J., *Of God and His creatures.*, p. 120-1.
Summa Contra Gentiles, Book II, Chapter LVIII

Volgens die natuurlike orde, besit die intellektuele siel die laagste posisie tussen die intellektuele substansies.⁴⁴ Dit het geen natuurlike ingebore kennis van waarheid nie, soos die engele nie, maar moet sy kennis van materiële dinge, soos waargeneem deur die sintuie, bymekaarsit. Dus moet die intellektuele siel met die liggaam verenig wees met 'n liggaam wat 'n gepaste sintuiglike orgaan is. Al die sintuie is op aanraking gebaseer. Die mens het, in vergelyking met diere, die hoogs-ontwikkelde aanrakingsorgaan. 'n Bewys hiervan is die "superiority of understanding going with the refinement of the body."⁴⁵

Volgens Thomas Aquinas het die menslike siel die vermoë van waarneming, maar kan nie hierdie aktiwiteit uitvoer sonder die meewerking van die liggaam nie. Dit besit ook die vermoë van gedagte; maar besit geen reservoir van idees nie, en is dus daarvolgens afhanklik van die verkryging van kennis van "sense-experience." Dit beklemtoon dus die

"Plato lays it down that not one and the same soul is in us at once intelligent, sentient, and vegetative." . Thomas het verkeerdelik bewys dat Plato geglo het dat daar drie siele bestaan in die mens. By wyse van 'n passasie uit bg. bron wil ek my bewyse staaf. "The passage, *Timæus*, 69c-70a, describing how "the mortal kind of soul," with its division, was allocated in the body by inferior deities, after the Supreme Deity had produced the intellect, misled early commentators, and after them St. Thomas, into the belief that Plato supposed three distinct souls in one human body. Plato never speaks of "souls " except in reference to distinct bodies. He speaks of the "soul " of man as familiarly as we do. The $\nu\omicron\upsilon\lambda\eta\varsigma$ in the head, the $\kappa\omicron\mu\omicron\nu\omicron\varsigma$ (St. Thomas's *pars irascibilis*) in the chest, and the $\epsilon\upsilon\pi\iota\kappa\upsilon\mu\iota\nu\alpha\iota$ (*pars concupiscibilis*) in the belly, are not three souls, but three varieties of one soul. Ondanks bg. stelling wil ek aantoon dat Plato wel aanvoer dat daar drie siele (of twee siele) bestaan in die mens. Ek voer dan aan dat Plato sê dat die mens nie 'n samestelling van siel en liggaam is nie, maar eerder 'n siel wat die liggaam gebruik. "...either this is understood of the intelligent soul, or of the three souls, if there are three, or of two of them. If of three, or two, it follows that man is not one, but two, or three: for he is three souls, or at least two.

Thomas korrigeer Plato deur te sê dat "There must be in one man, or one animal, be only that "There must be in one man, or one animal, be only one soul." Hy kom tot hierdie konklusie met behulp van die volgende redenasie. "... but if in man there are several souls, they do not stand to one another as matter and form, but they are all supposed to be actualities and principles of action. If then they are to be united to make one man, or one animal, there must be something to unite them. This cannot be the body...As we cannot proceed to infinity, we must come to something which is in itself one; and this of all things is the soul. There must therefore in one man, or one animal, be only one soul."

⁴⁴ Summa Theologica I, Q. LXXIX, A. II. "the human intellect in the beginning is as a blank tablet on which nothing is written..

Summa Theologica I, Q. LXXXIV, A. III.

Summa Theologica I, Q. XCIV, A. III.

⁴⁵ Summa Theologica I, Q. LXXVI, A. V

Parallele lesing: Summa Theologica I-II, Q. L, A. IV, ad III.: "... a man is made apt of understanding by the good disposition of the interior powers (of the organism), in the production of which the good dispositions of the body has a part to play."

belangrikheid van die samestelling van die siel met die liggaam.⁴⁶ Thomisties gefundeer, soos die liggaam die siel nodig het, so het die staat as *communitas* die kerk nodig. In Thomas Aquinas se regsfilosofiese siening toon sy denkstruktuur 'n neiging tot die vergoddeliking van die menslike samelewing. Antropologies wil hy dit in die kerk *via* die staat as *communitas* fundeer. Die belang van die siel se binding met die liggaam is vir die perfektering/vervolmaking van die natuur.⁴⁷

Die intellek is nie liggaamlik of tasbaar nie.⁴⁸ Die siel is 'n funksie van die materie in die sin dat dit intrinsiek van die liggaam afhanklik is. Die siel is nie volmaak selfverliggend nie. Soms kom mens voor die vraag te staan of Thomas Aquinas nie twee teenoorgestelde menings terseldertyd handhaaf nie. Soos reeds vroeër gesien huldig hy die mening dat al die menslike natuurlike kennis afhanklik is van sintuiglike ervaring terwyl hy hierteenoor die mening huldig dat die mens se hoogste fisiese aktiwiteite intrinsiek onafhanklik van die liggaam is? Mens kan jouself afvra of hy nie terseldertyd sê dat die menslike siel afhanklik van, en onafhanklik van die liggaam is nie. Thomas Aquinas sal waarskynlik op hierdie vrae die volgende antwoord: Die menslike siel is in staat om sekere aktiwiteite uit te voer wat die materie transendeer. Dit bewys dus dat die siel nie stoflik is nie. En dit wat nie stoflik is nie, is nie intrinsiek afhanklik van die liggaam vir sy bestaan nie. Terselfderyd is die siel natuurlik die vorm van die liggaam, en is dit natuurlik vir die siel om sy kennis van die sintuiglike ervaring te kry. Streng gesproke is dit nie die siel wat kennis opdoen nie, maar die mens, saamgestel uit siel en liggaam.

Die siel geskeie van die liggaam is streng gesproke nie 'n menslike persoon nie. Omdat die woord "persoon" die volle mens beteken (liggaam en siel). Sintuiglike ervaring vorm die beginpunt van die mens se kennis.⁴⁹ Die natuurreg vind sy fundering in die mens as

⁴⁶ Summa Theologica I, Q. LXXXIX, A. I

⁴⁷ *Quaestio disputata de anima*, II, ad XIV.

⁴⁸ Summa Theologica I, Q. XIII, A. X.

Joseph Rickaby, *Of God and His creatures*, p. 111.

Summa Contra Gentiles, Book II, Chapter XLIX: "...if the understanding were a corporeal substance, its action would not transcend the order of corporeal things, and therefore it would understand nothing but corporeal things, which is manifestly false, for we do understand many things that are not corporeal."

⁴⁹ Summa Theologica I, Q. XCIV, A. III. "Knowledge by acquired species is from experience."

eenheid. Hierdie eenheid word analogies op die staat as *communitas* oorgedra. Hierby kan gesê word dat die mens slegs in die staat as *communitas* sigbaar tot sy volle potensiaal ontplooi word. Die natuurreg kan dus sy effektiwiteit in die *communitas* vind, deur die mens te gebruik. Sintuiglike ervaring skep by die mens regsbewussyn. Hy (die mens) kan nie enigiets weet nie, selfs al is dit goddelik aan hom geopenbaar, sonder die gebruik van die verbeelding.⁵⁰ Die afhanklikheid van die gedagtes met betrekking tot beelde is, ekstrinsiek eerder as intrinsiek. In hierdie wêreld kan ons nie iets weet sonder om gebruik te maak van beelde nie. Wanneer die siel van die liggaam geskeie is, sal sy geestelike aktiwiteit nie afhanklik wees van die sintuie en die verbeelding nie. Ons kan dus nie die gevolgtrekking maak dat die toestand van skeiding beter is as dié van eenheid nie.

Uit 'n teologiese oogpunt beskou is dit beter vir die siel om met die liggaam verenig te wees as om nie daarmee verenig te wees nie, omdat dit natuurlikerwys die vorm van die liggaam is. Hierdie gedagte strook met die opstanding wat te verwagte is. Dit is daarom strydig met die natuur van die siel om sonder die liggaam te wees. Omdat die siel dus ewig is, is dit vanselfsprekend dat dit weer met die liggaam sal verenig. Dit verklaar wat dit beteken “om uit die dood op te staan.” Die onsterflikheid van die siel bepaal die toekomstige opstanding van die mens.⁵¹ Daar moet vervolgens ook aangetoon word dat hierdie mening nie 'n bewys van die opstanding van die mens is nie, as dit vanuit homself gevat is nie. Die opstanding van Christus en die Christelike openbaring verleen geldigheid aan hierdie stelling.

⁵⁰E.A. Venter, *Wysgerige Temas*. Sacum Beperk. Tweede Druk 1970, p. 4. Vir die pragmatisme (van William James, 1842-1910) is die menslike bewussyn 'n *tabula rasa* ('n skoon tafel) en in staat om die ervaringsindrukke in hom op te neem sonder dat dit deur vooropgesette opvattinge gekleur word. Die wetenskap moet bô alles vooronderstellingloos wees.

⁵¹ Joseph Rickaby, *Of God and His creatures.*, p. 403.

“ Therefore the soul will not be for ever without the body. Thus the immortality of the soul seems to require the resurrection of the body. “

R.W. Browne, *The Nicomachean Ethics of Aristotle: Book I*, p. 23.

“ ...It is evident that there is a vast difference between a belief in the immortality of the soul, and a belief in the permanence of its personal identity hereafter... the philosopher held that the human soul was “ *particula divinae animae;*” but as after dead it might be reunited to the essence of which it had been previously a part...”

Vir Aristoteles om te sê dat iets die vorm van die liggaam het, beteken dat dit onskiedbaar van die liggaam is. Hy gaan van die veronderstelling uit dat indien iets in die mens onsterflik is, dit nie die vorm van die liggaam is nie.⁵² Thomas Aquinas verskil van hom deur te sê dat die menslike siel deur God geskape is as die vorm van die liggaam wanneer die liggaam bestaan as 'n menslike liggaam op natuurlike wyse, en dit dus dood oorleef.⁵³ Onsterflikheid beteken dus voortbestaan in die bestaan na die ontbinding van die saamgestelde wese. Vir Aristoteles is die onsterflike gedagte ewig, en bestaan dit voor en na sy teenwoordigheid in die liggaam. Daarom praat hy ook daarvan: "as coming from the outside." Dus kan dit nie beskou word as deel van die siel nie. Thomas Aquinas kombineer die Platoniese⁵⁴ leerstelling van onsterflikheid met die Aristoteliese siening van die verhouding van siel met die liggaam. Die resultaat is dat die menslike siel, in geestelike vorm geestelik is en kan nie deur die ontbinding van die liggaam geaffekteer word nie. Thomas Aquinas se argument ten gunste van onsterflikheid is ook sy argument ten gunste van die onstoffkheid of geestelikheid van die siel.⁵⁵

William van Ockham, ontken dat die onsterflikheid van die siel bewys kan word. Sy basis van redenasie is dat bogenoemde slegs met bewys van openbaring geken kan word,

⁵² Summa Theologica I-II, Q. LIII, A. I

⁵³ Summa Theologica I, Q. LXXV, A. VI.

Summa Theologica I, Q. LXXVI, A. I. "That the first principle by which we understand is the form of the body."

⁵⁴ Brain Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, p. 211.

Parallele lesing. Joseph Rickaby S.J., *Of God and His creatures*.

Summa Contra Gentiles, Book. II, Chapter LVII. Plato's theory of the union of the intellectual soul with the body.

"Plato and his followers laid it down that the intellectual soul is not united with the body as form with matter, but only as the mover is with the moved, saying that the soul is in the body as a sailor is in his boat: thus the union of soul and body would be virtual contact only. But as such contact does not produce absolute oneness, this statement leads to the awkward consequence that man is not absolutely one, nor absolutely a being at all, but is a being only accidentally. To escape this conclusion, Plato laid it down that man is not a compound of soul and body, but that the soul using the body is man."

E. Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 210.

⁵⁵ Brain Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, p. 213. 'n Sitasie uit die *Summa Theologica*, *prima pars*, Questio LXXV, Articulus II." The principle of the act of understanding, which is called the human soul, must of necessity be some kind of incorporeal and subsistent principle. For it is obvious that the understanding of people enables them to know the natures of all bodily things. But what can in this way take in things must have nothing of their nature in its own, for the form that was in it by nature would obstruct knowledge of anything else. For example, we observe how the tongue of someone sick with fever and bitter infection cannot perceive anything sweet, for everything tastes sour. ...but nothing can act of itself unless it subsists in its own right. For only what actually exists acts, and its manner of acting follows

en nie deur middel van filosofiese redenering nie. Thomas Aquinas se argument daarenteen, ten gunste van die menslike siel se geestelike karakter, is gebaseer op die feit dat die mens psigiese aktiwiteite kan uitvoer wat nie intrinsiek afhanklik is van 'n liggaamlike orgaan nie. Hy argumenteer dus dat die vorm wat hierdie aktiwiteite uitoefen, opsigself geestelik is.

Thomas Aquinas se teorie dat ons natuurlike kennis verkry, is in samehang met sintuiglike waarneming, soos reeds genoem. Verkryging van kennis is eerstens deur middel van sintuiglike waarneming. Die mens se organe of sintuie word deur eksterne objekte beïnvloed, en ontvang sò sintuiglike waarneming. Sig (sigsorgaan, die oë), kan kleure van mekaar onderskei, maar is nie in staat om kleure en klank te vergelyk en te onderskei nie, omdat dit nie kan hoor nie. Thomas Aquinas postuleer daarom interne kenvermoeëns waardeur 'n sintese bereik kan word. Hierdie sintese vind gestalte op die sensitiewe vlak, en is gemeenskaplik aan beide diere en mense. Dit beteken egter nie dat die sensitiewe kognisie identies is in beide nie. Sensitiewe lewe volgens Thomas Aquinas is hoër in mense as in diere "as is clear in the case of touch and in the case of the interior senses."⁵⁶ Die sensitiewe lewe in diere heet die *vis aestimativa*, gekenmerk deur instink, terwyl by die mens meer as net die instink betrokke is, en vind dus inslag in die *vis cogitiva*.

Thomas Aquinas pas die Aristoteliese onderskeiding tussen aktiewe en passiewe intellek deurgaans toe.⁵⁷

its manner of being. So it is that we do not say that heat heats, but that something hot heats. Consequently the human soul, which is called an intellect or mind, is something incorporeal and subsisting."

⁵⁶ Joseph Rickaby, S.J., *Of God and His creatures*, p. 125

⁵⁷ Joseph Rickaby, S.J., *Of God and His creatures*, p. 125

Summa Contra Gentiles. Book II, Chapter LX.

"... man differs from dumb animals by what Aristoteles calls the 'passive intellect' which is that 'cognitive power' (*vis cogitativa*) proper to man, in place whereof other animals have a certain 'estimative power' (*aestimativa*). The function of this 'cognitive power' is to distinguish individual ideas and compare them with one another, as the intellect, which is separate and unmixed, compares and distinguishes between universal ideas. And because by this cognitive power, along with imagination and memory, phantasms, or impressions of phantasy, are prepared to receive the action of the 'active intellect', whereby they are made actual terms of understanding, therefore the aforesaid cognitive power is called by the names of 'intellect' and 'reason'.

Joseph Rickaby, S.J., *Of God and His creatures*, p. 126.

Thomas Aquinas quotes Aristotle, *De anima*, II, I: "...the Aristotelian terminology ...this actuality is understood in two senses: the first is represented by habitual knowledge, the second by the actual use of the understanding to mark a truth. Wherefore soul is defined, "the actuality of a living body."

1.3.5 Die menslike natuur

Volgens René Descartes word die menslike natuur dualisties vergestalt. Eerstens, het die menslike natuur 'n dualistiese kenmerk.⁵⁸ Tweedens is die menslike natuur natuurkundig

Joseph Rickaby, S.J., *Of God and His creatures*, p. 122-123

“Passive intellect “ is not intellect at all. It is found in the higher dumb animals; and is only called ‘intellect’ by a sort of brevet rank, because, being the highest power of the sensitive soul, it comes closest to intellect and ministers to it most nearly. St. Thomas called it in dumb animals *vis aestimativa*; in man, *vis cogitativa* and *ratio particularis*.

Aristoteles tells us of this faculty that it perishes with the body, but that its operation is an indispensable preliminary to all human understanding, (*De anima, III, v, ult.*).

Maurus defined ‘active intellect’ : ..the intellect inasmuch as it is capable of making all things, by impressing on the potential intellect intelligible impressions of all things..” The ‘active’ and the ‘potential’ intellect together make up the understanding.

What ordinary mortals call ‘intellect’ or ‘understanding’, is the ‘potential intellect’. It is called ‘potential’ because it is open to all intellectual impressions, and, prior to experience, is void of all impression, and has no predisposition of itself to one impression rather than to another.

“...It may apply to the ‘active’ or to the ‘potential’ intellect: but it matters not to which, for Averroes and St. Thomas agree that the two go together. It may refer to the state after death, and signify that the intellectual soul is not destroyed by separation from the body: on this point again there is a general agreement between Averroes and St. Thomas. The battle between them begins when the word is referred to the intellect as it is in this mortal life. St. Thomas takes the term merely to mean ‘capable of operating apart from any bodily organ.’ Averroes will have it that it means, not only that, but much more than that: the meaning being according to him, that even while we live on earth, our intellect, ‘potential’ and ‘active’ is outside of us, and is one and the same numerically for all men.

⁵⁸ E.A. Venter, *Wysgerige Temas. Tweede Druk*, p. 96-97.

Die dualisme van Descartes is soos volg: Naas die ruimte-vullende wêreld, die *res extensa*, moes hy die bestaan erken van 'n geheel andersoortige entiteit, nl. 'n denkende substansie, die *res cogitans*.

Die beroemde dualisme van Descartes: één wêreld wat 'n groot wiskundige masjien is en wat in ruimte uitgebreid is (*res extensa*); en 'n ander wêreld wat bestaan uit denkende geeste. En hierdie metafisiese dualisme is die onoplosbare raaisel vir die humanistiese filosofie tot vandag toe. Die eenheid van die werklikheid en die waarheid gaan ook verlore. 'n Suiwer visie op die kosmiese totaliteit word derhalwe nêrens aangetref by die verskillende openbaringsvorme van die humanistiese wysbegeerte nie, en ook nie by die vakwetenskappe wat hul presupposies daaraan ontleen nie.

Die dogma van die selfgenoegsaamheid van die rede – grondidee van die humanisme – stel die eis dat die wysgeer sy uitgangspunt in die tydelike kosmos neem. Dit bring met innerlike noodsaaklikheid mee dat 'n bloot tydelike funksie van die werklikheid met absoluutheid bekleed moet word; die relatiewe word verabsoluteer. Ons het gesien hoe Descartes verplig was om die matematies-omvatte materie funksie te hipostateer tot *res extensa*, as tydlose substansie agter die sinnelik-tydelike natuurfunksie. Elke verabsoluttering van die betreklike roep egter konsekwent die correlatum daarvan op wat hom met dieselfde vermeende absoluutheid teenoor die eerste verabsoluttering stel. So is Descartes gedwing om die *res cogitans* as substansie van die persoonlikheidsideaal naas die *res extensa* te poneer. Maar nou bestaan daar 'n wesenlike grond-antinomie tussen hierdie twee elemente van die grondmotief (d.w.s. die *res extensa* en *res cogitans*, of wetenskaps- en persoonlikheidsideaal). 'n Eienaardige kontinuïteitspostulaat is inherent aan albei hierdie elemente; die dialektiese spanning tussen hulle maak dit onmoontlik om in 'n blote korrelasie – verhouding te berus. In die laaste instansie moet alle funksies van die tydelike werklikheid na één kosmologiese grondnoemer herlei word. Watter tydelike funksie ook tot die *noumenon*, tot substansie verhef sou word, hang geheel en al af van die draagwydte wat aan die wetenskapsideaal toegeken word.

Reeds by Hobbes, 'n tydgenoot van Descartes, verdwyn die dualisme deurdat ook die *res cogitans* tot *res extensa* gereduseer word. Die gees is vir Hobbes die som van 'n individu se denkkatiewe. Elke

of liggaamlik. Met dualisme word verstaan, in Descartesiese konteks, dat die mens saamgestel is uit twee onderskeie komponente: die geestelike en die fisiese komponent, liggaam en gedagte. Hulle is gekonnekteer en die moontlikheid om mekaar te beïnvloed is teenwoordig. Die gedagtes is egter radikaal te onderskei van die liggaam. Persone is identies wat betref hul gedagtes, nie met betrekking tot hul liggame nie. Die ware ek is nie my liggaam nie, maar my gedagte. Of soos Descartes dit terloops ook stel: my “siel.”

In Descartes se “*The Philosophical Writings of Descartes*” dui hy sy gedagte soos volg:

“My essence consists solely in the fact that I am a thinking thing. It is true that I may have (or, to anticipate, that I certainly have) a body that is very closely joined to me. But nevertheless, on the one hand I have a clear and distinct idea of myself, in so far as I am simply a thinking, non-extended thing; and on the other I have a clear and distinct idea of body, in so far as this is simply an extended non-thinking thing. And accordingly, it is certain that I am really distinct from my body and can exist without it.”

Natuurkundigheid “Physicalism” is egter in kontras met Descartes se dualisme van die menslike natuur.⁵⁹ Eersgenoemde huldig die mening dat die mens opgemaak is uit een

handeling is ‘n vorm van beweging. Aangesien denke in al sy vorme ‘n handeling is, is denke ‘n soort beweging in die liggaamlike organisme. Beweging veronderstel iets wat beweeg, en daardie iets kan alleen as ‘n liggaam voorgestel word. So is dan die gees ten slotte tot liggaam herlei en bestaan die dualisme nie meer nie. Daarom moet alles, ook die mens, verklaar word in dieselfde terme en begrippe wat met welslae ten aansien van die *res extensa* aangewend is. Die natuurwetenskaplike kousaliteitsbegrip moet op alle ondersoekingsgebiede geldend gemaak word. Die deterministiese wetenskapsideaal het het m.a.w volkome oor die persoonlikheidsideaal getriomfeer. Die gevolge van hierdie beskouingwyse, in nominalistiese trant lei dat die realiteit van bo-sinlike gesagsverbande (gesin, kerk, staat) ontken word. Hulle bestaan per slot van sake uit individuele persone.

⁵⁹Summa Theologica I, Q LXXV, A. V.

H.J. Hendriks, *Modernisme : ten diepste ons identiteit?* – Tydskrif van die Gereformeerde Teologiese Vereniging, In die Skriflig, Jaargang 30, No 4, Desember 1996, p. 492-494.

Die Fransman, Descartes (1596-1650), word algemeen aanvaar as die grondlegger van die Verligting. Descartes formuleer sy beroemde spreuk: *cogito ergo sum* (ek dink, daarom is ek). Skeptisisme is die geboortemerk van die Modernisme. Descartes sê daar is net twee dinge waarvan hy seker kan wees: homself en die betroubaarheid van die rede en logika. Descartes se spreuk is tiperend van die twee bene waarop die Modernisme staan. Die een been is die “ek”. Die vertrekpunt van hierdie denke is die individu (individualisme), die mens (humanisme), die self (subjektivisme). Die ontwikkelende, optimistiese mens het nie meer sekerheid en antwoorde by God gaan soek nie. Hy het besluit om dit self te vind. Dit lei natuurlik tot ‘n nuwe politieke bedeling of paradigma. Daar is altyd “van bo” gedink –vanaf God en sy gesante (Pouse. Konings, adellikes). Die regeringsvorms was dus hiërargies met monargieë of vorste aan

soort stof – materie of liggaam – en dat dit alles bevat wat ons “mind“ noem of “mental states and processes.”⁶⁰ ‘n Weergawe van die natuurkundigheid is die sogenaamde “Identiteitsteorie,” wat die siening huldig dat gedagte en die liggaam identies is in die geestelike gebeurtenisse of dat die toestand niks anders is nie as breinprosesse onder ‘n ander naam. Volgens die Identiteitsteorie is persone identies met ‘n stel van fisiese toestande of gebeurtenisse net soos weerlig identies is met ‘n elektriese ontlading.

Tussen hierdie twee ekstreme posisies het Thomas Aquinas ‘n middeweg gehandhaaf. Hy ontken dat die mens wesenlik onstofflik is. So is hy dus nie ‘n dualis nie. Maar hy dink ook nie mense is versamelings van fisiese of liggaamlike prosesse nie. Hy is dus nie natuurkundige nie. Mense is volgens hom saamgestelde individue. Thomas Aquinas se leer oor die natuur van die mens is na aan dié van Aristoteles se *De anima*. Aristoteles leer dat die mens nie twee dinge is, naamlik verstand en liggaam nie, maar ‘n komplekse eenheid van beide geestelike en fisiese of liggaamlike.⁶¹ Aquinas erken dat ons kan praat van die mens as siel en liggaam, maar nooit beskou hy die mens as liggaam plus siel nie. Hy sê dat die mens is “a compound whose substance is both spiritual and corporal.”⁶² Die woord siel vind sy Latynse korrelaat in die woord *anima* wat beteken “that which animates“ of “that which gives life.” As hy van die siel praat, bedoel hy die “principle of life.”

Thomas Aquinas stel dat die mens nie net sy siel is nie, maar ‘n samestelling van siel en liggaam.⁶³ Intellektuele substansies wat nie uit materie en vorm saamgestel is nie is

bewind. Met die Verligting swaai dit om. Die volk monster hul mag in politieke partye en verwerp algaande die ou strukture.

Descartes se “ ek dink “ verwys ook na die rede, die logika. Die twee bene van die Modernisme, die individualisme en rasionalisme, het gelei tot wat vandag bekend staan as sekularisasie. Die selfvertroue van die individualistiese mens berus op sy beheer van die rede en logika.

⁶¹ Summa Theologica I, Q. LXXVI, A. III. “ That there are no two souls in man, one animal and the other spiritual, obeying the reason; but that one and the same soul vivifies the body and orders itself by its own reason.”

Summa Theologica I, Q. LXXVII, A. VIII. “ That man is composed of only two substances, the soul with its reason and the flesh with its senses.”

Summa Theologica I, Q. CXVIII, A. III. “ that the human soul is created simultanuously with the body.”

⁶² Introduction to: Summa Theologica I, Q. LXXV. Gesiteler uit Brain Davies, *The Thought of St. Thomas Aquinas*. Clarendon Press, Oxford. 1992. P. 209.

⁶³ Summa Contra Gentiles, Book II, Chapter LV
E. Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 209

onvernietigbaar.⁶⁴ Thomas Aquinas beskou die intellektuele beginsel as die vorm van die liggaam. Hy konkludeer dat die siel die ware vorm van die liggaam is.

Plato, teenstrydig met Thomas Aquinas, het verkeerdelik die wese van die mens nie in die samestelling van siel en liggaam gesoek nie, maar in die siel alleen. Plato stel dat die siel slegs die liggaam as instrument gebruik. Hy verklaar analogies dié siening in die volgende woorde:

“...the soul is in the body as the pilot on his ship.”⁶⁵

Deur te aanvaar dat die mens ‘n samestelling van liggaam en siel is, sal in die Platoniese konsepie beteken, dat om te sê Pieter is ‘n samestelling van sy mensheid en van sy klere. Die ware stelling sal egter soos volg daar uit sien: Pieter is ‘n man wat van sy klere gebruik maak, soos die mens ‘n siel is wat van sy liggaam gebruik maak. Thomas Aquinas beskou hierdie persepsie van Plato as onaanvaarbaar. Thomas Aquinas sien die mens as ‘n samestelling van siel en liggaam.⁶⁶

Thomas Aquinas het ook die siening van Origenes verwerp wat gestel het dat God die liggaam geskape het slegs vir die doel om die sondige siel gevange te hou. Thomas Aquinas beweer dat die liggaam nie die gevangenis vir die siel is nie, maar eerder ‘n dienaar en instrument is wat deur God daargestel is:

“...the union of the soul and the body is not a punishment of the soul, but a beneficent link by which the human soul will attain to its complete perfection.”⁶⁷

⁶⁴ Summa Theologica I, Q. LXXVI, A. I

Summa Contra Gentiles, Book II, Chapter LVI

⁶⁵ E. Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 210

⁶⁶ *De Anima*, Q. I, A. I

⁶⁷ E. Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 206

1.3.6 Gevolgtrekking

Die antropologie van Thomas Aquinas, met besondere verwysing na siel en liggaam, het belangrike regsfilosofiese implikasies. Thomas Aquinas se antropologiese siening vind sigbaar vergestaltung in sy *communitas*- en natuurregsleer. Die regsfilosofiese implikasies van natuurreg en die *communitas*-leer, vind sigbaar vergestaltung in sy antropologiese siening van liggaam en siel. Soos reeds aangedui bestaan die liggaam en siel nie in isolasie nie, maar figureer dit as 'n eenheid. Hierdie eenheid word in die Thomisme regsfilosofies op die *communitas*-vorme van staat en kerk oorgedra. Staat en kerk se werking word ook nie in isolasie gesien nie. Beide vul mekaar wedersyds aan. Die staat as *communitas* dien dus hier as voortrap vir die kerk as hoëre goddelike instelling.

Die natuurregsleer staan in noue verband tot die staat as primêre *communitas*, omdat dit in die *communitas* primêr oor die mens gaan. Die mens moet in sy handeling teenoor die owerheid en onderling met mekaar deur die natuurreg gelei word. Soos die mens nie in isolasie kan fungeer nie, so kan ook nie die natuurreg nie. Die *communitas*, volgens Thomas Aquinas, is op die reg of wet, spesifiek die natuurreg, gefundeer. Neem die natuurreg weg en die *communitas* word onvermydelik tot chaos gedwing.

Op grond van die leer van *analogia entis* van Thomas Aquinas is die mens nie net na die beeld van God geskape nie, maar dra hy ook iets goddeliks in hom om. Regsfilosofies, is hierdie rede juis deur God daargestel vir die vestiging vir die staat, as *communitas*. Deur die rede kom die mens tot bewuswording van die natuurreg. God het dus die mens met rede begaaf. J.M. Potgieter het gestel dat weens die sondeval die mens nie meer die beeldraer van God is nie, maar van die duiwel. Thomas Aquinas het ondanks Potgieter se stelling (die mens as beeldraer van die duiwel-prinsiep) genoem dat die mens tog wel iets Goddeliks in hom omdra. Dat die mens beeldraer van die duiwel is, staan lynreg teenoor Thomas Aquinas se gedagte van *communitas* en natuurregsleer. Thomas Aquinas het toegegee dat die mens wel nie aan God gelykgestel kan word nie. Na die sondeval en verlossing is hierdie voorreg die mens ontnem en is hy daarom tot 'n sterflike wese gedenatureer. Potgieter, apologet van dié idee, het aan die *communitas*- en

naturregslêr 'n onguns bewys. Die implikasie van Thomas Aquinas se gedagtegang het tot gevolg dat sou mens Potgieter se stelling as juis aanvaar, dan sou die staat as *communitas* ook tot 'n nuliteit gedenatureer word. Thomas Aquinas het dus die staat regsfilosofies op die verskynsels van reg, geregtigheid, naturreg ensovoorts, gefundeer. Sonder hierdie elemente kan die staat as *communitas* nie bestaan nie en sal daar dus nie 'n voortrap vir die hoër *communitas*, die kerk wees nie.

Thomas Aquinas stel met die *analogia entis*-leer dat ondanks die sondeval die beeldskap van God in die mens nie heeltemal vernietig is nie. Die mens dra dus steeds iets Goddeliks in hom om. Thomas Aquinas gaan hier uit van die behoudende genade van God. God het dus steeds genade vir die sondige mens. Uit die hoek van Thomas se beskouing van Potgieter se benadering het tot gevolg dat die reg, geregtigheid en naturreg van nul en gener waarde is nie. Dit is reeds juis hierdie verskynsels wat deur God daargestel is om die staat as *communitas* te steun. Die staat as *communitas* sonder reg, geregtigheid ensovoorts is in Augustynse trant “'n rowersbende.” Thomas Aquinas het deurgaans die standpunt gehuldig dat die staat 'n goddelike instelling is en so ook die reg en geregtigheid. Die naturreg gaan hulle egter vooraf, omdat dit reeds by die Skepping deur God in die harte van die mens geskryf staan. Die naturreg is in die rede van die mens gesetel. Juis deur die rede is die mens in staat gestel om die naturreg te aanvaar en aan reg, geregtigheid ensovoorts, gestalte te gee. Die mens kan met andere in *communitas* verkeer. Die beginsel van *analogia entis* dien dus in Thomisme dat die mens die beeld van God in andere raaksien. Dit dien dus om die mens tot onderdanigheid vir andere te dwing. In hierdie sosiale verhoudinge speel die naturreg, reg en geregtigheid 'n bepaalde rol. Die werking van laasgenoemde kan slegs in die staat as *communitas* tot voldoening kom.

Die mens, weens die aard van sy sondige karakter, koester egter nie altyd respek vir mekaar nie. Hy behoort dus deur eksterne strukture tot onderdanigheid gedwing te word. Thomas Aquinas, as teoloog-filosof het altyd die “*summum bonum*” as die einddoel gestel. Die mens moet dus deugdelik lewe om tot hierdie einddoel te geraak. Dinge of mense moet altyd strew na 'n hoër doel.

Thomas Aquinas het ook hier die mens se verhouding tot God in gedagte. Die siel is volgens Thomas Aquinas die hoëre element in die mens en is dus verantwoordelik vir die menslike vormgewing. In Thomas Aquinas se antropologie speel die beginsel van *analogia entis* 'n belangrike rol. God het die mens nie totaal verwerp nie. Die siel van die mens is volgens Thomas Aquinas onsterflik. Dit bestaan voort na die liggaamlike dood van die mens om net weer daarmee verenig te word by die opstanding. Thomas Aquinas probeer ook die antroposentriese siel/liggaam verhouding op die natuurregse leer toe te pas. Die liggaam verteenwoordig die laere komponent van die menslike samestelling of *compositum*. Thomas Aquinas beweer dat die liggaam fungeer op die staat as laere *communitas*. Die siel daarenteen vind vergestaltung in die hoëre komponent van die menslike *compositum*, die kerk. Die liggaam en siel kan nie in isolasie met mekaar verkeer nie. Beide vorm 'n samestelling of *compositum*. So ook kan die kerk nie sonder die staat as *communitas* bestaan nie. Die staat moet die burger tot die hoër geestelike *communitas*, die kerk lei. Thomas Aquinas handhaaf deurgaans dié siening van dualisme. Die laere moet as voortrap vir die hoër dien. Die staat as voortrap vir die kerk; die liggaam as voortrap vir die siel.

Hierin vind die Thomistiese antropologie sigbaar vergestaltung en kom die *communitas*-leer natuurregtelik tot sy volle ontplooiing.⁶⁸

⁶⁸ Summa Theologica I, Q. LXXVI, A. I
Summa Theologica I, Q. LXXVI, A. V
E. Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 211

1.4 Hoofstuk IV

Kenteorie: Rede en Geloof

1.4.1 Inleiding

Volgens Thomas Aquinas is die verhouding tussen rede en geloof 'n uitloper van die antropologie. Thomas Aquinas aanvaar dat alle kennis 'n openbaring van God is.¹ God het aan die mens op twee maniere kennis geopenbaar, te wete deur middel van sy algemene openbaring in die natuur en sy besondere openbaring in die Heilige Skrif. Op gesag van Sy Woord glo ons dat 'n mens kennis van die geskape werklikheid kan verkry, slegs vir sover God die werklikheid op die twee genoemde maniere aan die mens geopenbaar het. Op gesag van die besondere openbaring aanvaar ons in die geloof dat daar 'n God is en dat Hy die wêreld geskape het.² Daardie geloof is die beginpunt van ons analise van die werklikheid.³

1.4.2 Thomas Aquinas se siening van die menslike rede

Die ganse sekulêre lewe word deur Thomas Aquinas as mandaat van die outonome *naturalis ratio* geproklameer.⁴ Met betrekking tot die leer omtrent die menslike rede by Thomas Aquinas sê Maritain die volgende :

¹ Summa Theologica II-II, Q. IV, A. VIII, obj. 3. Geloof word deur die wetenskap versterk of ondersteun. Summa Theologica I, Q. XXXII, A. I, ad.2. Die mens volgens Thomas Aquinas beweeg vanaf geloof tot kennis of rede en nie andersom nie.

² Summa Theologica I-II, Q. LXX, A. I, obj. 3. Geloof veronderstel om te glo wat mens nie kan sien nie. Summa Theologica II-II, Q. II, A. II, O.t.c. "On believing God, believing in a God, and believing in God."

³ F.J. van Zyl et al., *Inleiding tot die Regswetenskap*. Durban, Butterworth, 1982, p.18

⁴ Summa Theologica I, Q. XCI, A. I. Die mens volgens Thomas Aquinas is 'n miniatuurwêreld opsigself. Summa Theologica I, Q. I, A. VI, obj. 1. Volgens Thomas Aquinas regeer die wyse man en word hy dus nie geregeer nie. Beide stellings verklaar waarom die sekulêre lewe dus onderworpe is aan die natuurlike rede.

P.J. Heiberg, *Die Thomisme - sintese filosofie*, Gereformeerde Vaandel, Junie 1953, p. 58

"The mind is that divine activity, as Aristoteles said, that prodigy of light and life, that supreme glory and perfection of created nature, through which we become immaterially all things, through which we shall one day possess our natural beauty, the cause of all our actions on earth so far as they are human actions and of the rectitude of everything we do " ⁵

Vir Thomas Aquinas is die rede wel in 'n mate bedorwe omdat dit byvoorbeeld nie altyd aan die teologie en metafisika hulle regmatige plek toeken nie en soms ook mislei kan word.⁶

"...so the human intellect, which obtains the light of intelligence from the divine intellect... ," en verder: " But since man's reason must be concerned not only with what is useful to man, but also with man themselves, in that it governs their actions, it proceeds in both these cases from the simple to the complex. " ⁷

Langs hierdie weg kry die menslike rede dus 'n plek langs die geloof, want soos D' Entreves dit stel:

"Now according to St. Thomas the revealed truths of Christianity are not in contradiction to the testimony of reason." ⁸

⁵ Jacques Maritain, *St Thomas Aquinas*, Londen, 1937, p.92

⁶ Summa Theologica I-II, Q. LVII, A. II. " that what is subsequently known according to us is prior and more known according to nature."

Summa Theologica I, Q. XIV, A. VI. " that the intellect as proceeding from the imperfect to the perfect, first knows the universal."

Summa Theologica I, Q. LXXXV, A. II. Volgens Thomas Aquinas is ons eerste kennis verward, maar later verkry die mens 'n 'distinct knowledge of things.'

⁷ Aquinas, *Commentary on the Politics of Aristotle.*, Vertaling gesitueer uit " *Aquinas selected political writings.* " Deur JG Dawson, Basil Blackwell, Oxford, 1965, p. 195

⁸ Summa Theologica I, Q. I, A. I, obj. 2. Volgens Thomas Aquinas is teologie deel van die filosofie of wysbegeerte.

Summa Theologica I-II, Q. LXII, A. II, ad. 2. " the intellectual virtue wisdom considers the divine so far as this can be investigated by the human reason."

J.G. Dawson, *Aquinas selected political writings*, p. 13

Redenering spruit uit sekere aanvanklike terme voort wat die mens begryp deur middel van die intellek.⁹ Dus is intelligensie te vinde aan die begin en aan die einde van redenering.¹⁰

Die mens word beweeg om te handel of word weerhou van handeling. Thomas Aquinas beweer dat die maatstaaf van menslike handeling die rede is:

“For it belong to the reason to direct to the end, which is the first principle in all matters of action, according to Aristotle.”¹¹

Hy stel dat elke reg se doelwit die openbare welsyn is.¹² Rede het die aard van die reg. Thomas Aquinas glo dat elke handeling van die rede op beginsels wat natuurlik aan ons bekend is, gebasseer is:

“Accordingly, the first direction of our acts to their end must...be through the natural law.”¹³

Thomas Aquinas sê vervolgens:

“Dicendum est quod, sicut in ratione speculativa ex principiis indemonstrabilibus naturaliter cognitis producuntur conclusiones diversarum scientiarum, quarum cognitio non est nobis naturaliter indita, sed per industriam rationis inventa; ita etiam ex praeceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus et indemonstrabilibus, necesse est quod ratio humana procedat ad aliqua magis

⁹ E. Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 239

¹⁰ E. Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 239

¹¹ David M. Adams, *Philosophical Problems in the Law*, third edition, California State Polytechnic University, Pomona, Wadsworth, 2000, p. 52

Summa Theologica I-II, Q. XC. ‘n Bron uit bogenoemde gesag.

¹² David M. Adams, *Philosophical Problems in the Law*, p. 52

Summa Theologica I-II, Q. XC

¹³ David M. Adams, *Philosophical Problems in the Law*, p. 53

Summa Theologica I-II, Q. XCI

*particulariter disponenda. Et istae particulares dispositiones adinventae secundum rationem humanam...*¹⁴

Die natuurreg dien dus as 'n bron vir regstandaarde vir die internasionale reg, eeue van die ontwikkeling van die Engelse gemenereg, en vir sekere aspekte van die Verenigde State se konstitusionele reg. Natuurreg het ook 'n belangrike rol in die Amerikaanse geskiedenis gespeel. Die effek hiervan is duidelik te bespeur in die Onafhanklikheidsverklaring, die Afskaffing van slawerny-beweging, en dele van die moderne Burgerregte-beweging.¹⁵

Venter beweer dat die Descartiese gesekulariseerde teorie sy ontstaan te danke het aan die Thomistiese “soewereiniteit van die rede.” Hy sê vervolgens dat juis Thomas Aquinas se goedbedoelde pogings die religieuse atmosfeer geskep het waarin die moderne gesekulariseerde filosofie kon ontstaan en floreer. Vervolgens beweer hy dat die Thomistiese Aristotelisering van die Christendom, die weg gebaan het vir die moderne wysbegeerte, waarvan René Descartes die vader is.¹⁶

Sekularisasie van die *communitas* is nie Thomisties van aard nie. Thomas Aquinas het die rede nie verabsoluteer nie, maar deurentyd erken dat dit 'n goddelike instelling is: dat dit juis deur die rede is dat die mens tot kennis van God kom. Descartes het egter die weg gebaan vir dié sekularisasie deur die inkleding van sy beroemde spreuk: “*cogito ergo*

¹⁴ Summa Theologica I-II, Q. XCI, A. III. “Just as in speculative reason we proceed from indemonstrable principles, naturally known, to the conclusions of the various sciences, such conclusions not being innate but arrived at by the use of reason; so also the human reason has to proceed from the precepts of the natural law, as though from certain common and indemonstrable principles, to other more particular dispositions. And such particular dispositions, arrived at by effort of reason, are called human laws.”

¹⁵ Dennis Patterson, *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*, Blackwell Companions to Philosophy, 1996, p. 228

¹⁶ E.A. Venter, *Wysgerige Temas*, p. 69. Venter se model waarop hy hierdie waarneming baseer sien soos volg daarby uit: 1. Die Griekse grondmotief van Vorm en Materie. 2. Die grondmotief van die Christendom, naamlik skepping, sondeval en verlossing. 3. Histories volg hierop die Rooms-Katolieke grondmotief van Natuur en Genade wat eersgenoemde twee tot 'n religieuse sintese wou bring en waarby die Griekse motief geïnkorporeer is. 4. Die religieuse grondmotief van die moderne wysbegeerte, nl. Natuur en Vryheid wat aldie bogenoemde motiewe versoen op grondslag van die waardigheid van die menslike persoonlikheid.

sum“ (ek dink; daarom is ek). Descartes baseer sy spreuk op twee bene, waarop die modernisme staan.¹⁷

1.4.3 Die geloof-beginsel. Die Thomistiese rede-geloof konseptuering

Geloof, volgens Thomas Aquinas, impliseer die goedkeuring van die intellek, onder die dwang van die wil, vir iets wat nie klaarblyklik in die lig van die rede is nie, maar wat deur God openbaar word. Hier is die gesag van God *per se* die motief vir die goedkeuring. Teologie is dus die kennis van daardie dinge wat deur die geloof aanvaar is deur die goddelike openbaring. Thomas Aquinas gaan dus van die veronderstelling uit dat daar twee onderskeibare spesies van kennis bestaan en konkludeer dit langs die lyn dat dieselfde ding kan nie geken en dus ook nie aan geglo word nie.

¹⁷ H.J. Hendriks, *Modernisme: ten diepste ons identiteit?*, p. 493-4. Die een been is die “ek”. Die vetrempunt van hierdie denke is die individu (individualisme), die mens (humanisme), die self (subjektiwisme). Die mens het aangaande met behulp van die wetenskap ‘n mate van beheer oor sy wêreld gekry. ‘n Gees van optimisme het posgevat en daar is geglo dat die mens in staat is om ‘n utopie op aarde te ontwikkel. Die ontwikkelde optimistiese mens het nie meer sekerheid en antwoorde by God gaan soek nie. Hy het besluit om dit self te vind. Dit lei natuurlikerwys tot ‘n nuwe politieke paradigma. Daar is altyd “van bo” gedink – vanaf God en sy gesante (Pouse, koninklikes en adelikes). Die regeringsvorms was dus hiërargies met monargieë of vorste aan bewind. Met die Verligting swaai dit om. Die volk werp hulle mag in politieke strukture en verwerp algaande die ou strukture. Rasionalisme is die ander been. Die “ek dink” van Descartes. Aan die rasionalisme word daar in die volgende eeu ongelooflik waarde geheg aan die opbloeï en tegnologie. Hierdie twee bene van die Modernisme het gelei tot wat vandag bekend staan as die sekularisasie.

Thomas Aquinas het reeds elders aangedui dat geloof nie die rede weerspreek nie, maar dit eerder aanvul.¹⁸ Soos reeds gemeld is die geloof en die rede albei van God. Om tot kennis van God deur die rede te kom, is nie verkeerd nie. Die natuurlike teologie is dus gesaghebbend vir hierdie stelling. Dit is ook waar dat nie alles wetenskaplik bewys kan word nie, aldus Thomas Aquinas. Neem byvoorbeeld die maagdelike geboorte van Jesus Christus. Die rede kom hier te kort en die geloof moet aangewend word.¹⁹

Die rol van die kerk is bloot die perfeksionering van die natuur. Op sy beurt is die staat of *communitas* die politieke synstruktuur waarin die mens se lewe sy hoogste doel en sin op aarde kan verwesenlik.

Geregtigheid is by Thomas Aquinas 'n sosiale deug wat aan elkeen dit wat hom toekom toebedeel. Die doel van die burgerlike owerheid is om die gemeenskap van mense moontlik te maak en binne die staatsgeheel die welsyn van die onderdane te bevorder. In sy aardse bestaan kan die mens slegs binne die staat, op grond van die syns-analogie in die goddelike rede, die ware geregtigheid vind. Die implikasie hiervan is panteïsme,²⁰ soos Thomas Aquinas self in sy *Summa Theologica* verduidelik: Iets is syn deur middel van partisipasie eerder as kreasie (skepping) omdat alle ander syn (behalwe God), syn deur middel van partisipasie is.

¹⁸ *Summa Contra Gentiles*, Book IV, Chapter, I, p. 340. "Our proofs will rest on the authority of Holy Scripture, not on natural reason: still it will be our duty to show that our assertions are not contrary to natural reason..."

¹⁹ *Summa Contra Gentiles*, Book IV, Chapter IV, IX, p. 342. "...before the creation of the world it was arranged that the Son of God should be born of the Virgin Mary, not that her Son existed before the world; nevertheless the words which follows show that He was before Mary not only in predestination, but really..."

²⁰ E.A. Venter, *Wysgerige Tema*, p. 12. Panteïsme erken geen prinsipiële onderskeid tussen Skepper en skepping nie. God word in beginsel met die sigbare wêreld vereenselwig. Alles in die geskape werklikheid is God, of kan God wees. Hier is dan twee moontlikhede: sommige laat die wêreld opgaan in God (idealisme), en ander laat God weer opgaan in die wêreld (materialisme). As wysgerige godsbeskouing is die panteïsme reeds baie oud. Die neo-Platonisme, veral Plotinus (gebore 204 A.D.), het geleer dat die mens deur askese en mistieke kontemplasie 'n toestand van geestelike dronkenskap kan bereik waar die siel één word met God, self 'n godheid word. Baruch de Spinoza, die Nederlandse Jood (1637-1677), gebruik "God" en "natuur" as sinonieme begrippe. Die heelal is 'n eenheid, en elke mens of ding op aarde is 'n aspek of uitdrukkingsvorm van die geheel wat God is. Elders leer hy weer dat God in die mens tot openbaring en selfbewussyn kom (*Tract. Theol. Pol., cap. 3*).

Geregtigheid is vir Thomas Aquinas by uitstek 'n sosiale deug wat mense in daardie sake wat andere aangaan, orden.²¹ As 'n deug en daarom 'n goeie gewoonte, is geregtigheid 'n natuurlike of vanselfsprekende verskynsel in die menslike *communitas*. Die doel van geregtigheid volgens Thomas Aquinas is die reg.

Die oorgang tussen die *ius naturale* en die *ius positivum* is die *ius gentium* wat enersyds nie suiwer *ius naturale* is nie – omdat dit nie alleen op die natuur as sodanig nie, maar ook op *aliquid quia ex ipso consequitur* steun – en wat andersyds nie suiwer *ius positivum* is nie – omdat dit heel regstreeks deur die *ratio naturalis* van die mens gekonsipieer word.²²

In Thomas Aquinas se filosofie is die aktualiteit in die eerste plek 'n handeling. Om werklik te bestaan, is om iets te doen. Die wese van 'n ding is 'n potensie, 'n moontlikheid om werklik te bestaan. As werklik synde is dit, deur sigself te wees, 'n getuie van die akte waardeur God God is. Daarom lei die metafisika, as die wetenskap van die synde, na die bestaan van God.

Thomas Aquinas se filosofie is 'n filosofie van wat is, en op grond hiervan besit ons die sleutel tot sy kennisleer, tot wat hy te sê het omtrent ons natuurlike kennis van die bestaan van God, en tot sy leer omtrent die geloofskennis.

Die kennisprobleem begin wanneer ons oor ons eie denke begin nadink. Sommige filosowe, soos Descartes, beweer dat ons nooit in direkte aanraking kom met die werklikheid van die dinge wat buite ons staan nie.

Vir Thomas Aquinas is die kenbaarheid 'n potensie, 'n eie moontlikheid, van wat is. Om dinge te ken, is 'n sekere soort iets, naamlik intelligensie. In die kenproses word beide hy wat ken en dit wat geken word, geaktualiseer, verwerklik. Ons neem die voorwerp van kennis op volgens die wyse van ontvangs wat aan my eie is. As ons iets ken, geskied daar 'n werking waarin ek wat ken en dit wat geken word albei hul nature laat geld. Elkeen word geaktualiseer in die lyn van sy eie bestaan.²³

²¹ Summa Theologica II-II, Q. LVII, A. I

²² Summa Theologica II-II, Q. LVII, A. III

²³ M. Versfeld, *Rondom die Middeleeue*. Kaapstad Nasionale Boekhandel, 1962.

Hier kan die mens die analogie dus deurtrek tot die regsfilosofiese implikasies van die natuurreg met betrekking tot die *communitas*. Dit is reeds binne die natuurreg dat die kenproses geaktualiseer word. Die natuurreg word geaktualiseer in die lyn van sy eie bestaan. En so ook die *communitas*. Die lyn van beide se bestaan is die aktualisering of verwerkliking van die rede in die reg, geregtigheid in die *communitas* konteks.

Thomas Aquinas gaan dus van die standpunt uit dat wanneer die natuurlike rede korrek aangewend word, dit nooit die bo - natuurlike, soos deur die kerk geleer, sal weerspreek nie. Hierdie standpunt impliseer 'n verband tussen die kerkleer (*ecclesiastical dogma*) en die Aristoteliëse metafisika en natuurleer. Laasgenoemde is 'n uitvloeiing van die menslike natuurlike rede.²⁴

1.4.4 Rede en die reg

Alhoewel dié begrippe deur een en dieselfde term aangedui word, kan dit nogtans verskil. Hierdie verskil realiseer wanneer teenoor die naturalistiese natuurregsopvatting die rasionalistiese opvatting geplaas word. Hierdie opvatting is reeds ter sprake by die behandeling van die *Idealauffassungen* betreffende die oorsprong van die regsbewussyn.²⁵

In die algemeen gesproke word die bevestiging van die religieuse oorsprong van die regsbewussyn en die regsbestel uitgevoer langs die bemiddeling van die natuurreg. Die rasonale natuurreg sluit in die oorbenadering van die “*subject-als-Cogito*“ in. Die rasonale natuurreg is “*als een grenslose pretensie.*”²⁶ Dié pretensie word egter defintief deur die regspositivisme van die negentiende eeu vernietig. Dit lei daartoe dat die rasonale natuurregsopvatting nie meer bestaan nie.²⁷

²⁴ H. Dooyeweerd, *A new critique of theoretical thought*, deel I, p. 36

²⁵ W. Luijpen, *Fenomenologie van het natuurrecht*, p. 79.

²⁶ W. Luijpen, *Fenomenologie van het natuurrecht*, p. 81

²⁷ W. Luijpen, *Fenomenologie van het natuurrecht*, p. 81

Vele filosowe het getrag om die positiewe regsbestel op die natuur van die mens te fundeer. Die term natuur beteken hier:

“niet ‘natuurding’ en sluit dus geen *naturalistiese opvatting van de mens* in; *de term ‘natuur’ betekent uitsluitend ‘wezen,’ opgevat als ‘datgene waardoor iets is, wat het is.’*”²⁸

Ook die rasionalistiese natuurregsopvatting is op “*een antropologie gefundeerd.*”

Die sterkste antropologies gefundeerde natuurregsopvatting is verreweg die Thomisme.²⁹

Die rede-postulaat word Thomisties in die regsbeskouing gefundeer.³⁰ Reeds deur die rede het die mens die vermoë om die natuurreg sowel as die positiewe reg te ken.³¹

Thomas Aquinas gee die klassifikasies van die reg (in die behandeling van die *Summa Theologica*, “The Treatise on Law”) in viervoudige formaat naamlik die *lex aeterna*, *lex divina*, *lex naturalis* en die *lex humana*.³² Hy sit vervolgens die magte en die funksies van die reg, die verhouding van die reg met betrekking tot verandering en gewoonte uiteen, asook die posisie van die “Old law” van die Ou Testament (insluitende die morele, seremoniële, en geregtelike voorskrif) en die Nuwe Reg van die Evangelie.

In sy behandeling van die reg in die *Summa Theologica* gee hy ‘n ongeëwenaarde integrering van die reg met betrekking tot die juristiese, teologiese en filosofiese konsepte.³³ Sy voorrede in die *Summa Theologica* soos gesien in vraag 90, word verwoord as die rasonale maatstaaf vir menslike gedrag, wat bindend en afdwingbaar is

²⁸ W. Luijpen, *Fenomenologie van het natuurrecht*, p. 82.

²⁹ W. Luijpen, *Fenomenologie van het natuurrecht*, p. 82

G.E. Langemeijer, *De huidige betekenis van het natuurrecht*, in “*Handelingen van de vereniging voor wijsbegeerte des rechts*,” xxxiii (eerste gedeelte), 1958, p. 37

³⁰ *Summa Theologica* I-II, Q. XC, A. II, obj. 3. “If law is based on reason, whatever is based on reason is a law.”

³¹ *Summa Theologica* I-II, Q. XCV, A. II, obj. 2. Die positiewe reg word onderskei van die natuurreg.

³² Oliver O’Donovan et al., *From Irenaeus to Grotius*, p. 324. In hierdie bron gee Thomas Aquinas egter ‘n vyfvoudige klassifikasie van die reg, anders as in die teks. Die passasie lees soos volg: “The analogical structure of Thomas’s concept of law is apparent in its fivefold classification into eternal, natural, human and divine law, and the law of sin.”

³³ *Summa Theologica* I-II, Q. XC-XCVII

en wat vervolgens dien as morele stimulus en politieke artefakte, gemeenskaplik in oorsprong en sluit in verteenwoordiging en deelneming.³⁴

Die reg is in die eerste plek vir Thomas Aquinas 'n rasonale ordening.³⁵ Dit is na aanleiding van die rede. Die rede rig die handeling van die mens tot die bereiking van hul bestemde doel.³⁶ Ulpianus se stelling dat wat die regeerder wil, die krag van wet het, moet gevolglik gekwalifiseer word: Die wil (*voluntas*) word deur die rede (*ratio*) gedetermineer (*imperito*), want “die rede beskik oor die mag om handeling vanuit die wil te beweeg.” Sonder redelike gekwalifiseerdheid, is die wil van die *princeps* kwaad eerder as reg³⁷ - die *ratio* geniet in rasonale sake soos die regering van 'n staat, voorrang bo die *voluntas*.³⁸

Thomas Aquinas meen dat die regeerder die reg van die *communitas* aflei.³⁹ Volgens Thomas Aquinas beteken dit nie dat die regeerder die reg om te beveel van die mense deur implisiete of eksplisiete sosiale kontrak, af gelei is nie. Hy glo dat die openbare belang die maatstaaf moet wees waarvolgens die regeerder moet lei. Thomas konkludeer dus dat die doel van die reg, is om die openbare belang (of *bonus communis*) te bevorder.⁴⁰ ‘n Onderdeel staan immers in dieselfde verhouding tot die geheel net soos dit wat onvolmaak is tot dit wat volmaak is en die individu is 'n onderdeel van die volmaakte staatlike geheel: “*perfecta ...communitas civitas est* “ die volmaakte... gemeenskap is die staat.”⁴¹

Die reg word deur enigeen, wat met die sorg vir die *communitas* belas is, gevorm, aldus Thomas Aquinas.⁴² ‘n Enkeling beskik nie oor die kompetensie om 'n deugdelike lewenswandel by ander mense af te dwing nie. Hy kan mense wel adviseer, maar as sy advies nie aanvaar word nie, kan hy niks daaromtrent doen nie. Die kompetensie om te

³⁴ Oliver O'Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 324.

³⁵ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. II, obj. 3

³⁶ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. I

³⁷ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. I, ad. 3^{um}

³⁸ Summa Theologica I, Q. X, A. III. “...the will is moved not only by the universal good apprehended by the reason, but also by the good apprehended by sense.”

³⁹ Summa Theologica I-II, Q. XCVII, A. III

⁴⁰ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. II. “The law is enacted not for a private good, but for the common good of the citizens.”

⁴¹ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. II

⁴² Summa Theologica I-II, Q. XC, A. III

dwing, verleen aan die reg sy effektiwiteit en setel óf by die (staatlike) gemeenskap as ‘n geheel óf by sekere *persona publica* wat as verteenwoordigers van die *communitas* optree.⁴³ Thomas Aquinas glo dat die belange van byvoorbeeld ‘n huisgesin aan dié van die staat ondergeskik is, sodat die *praecepta vel statuta* van die gesinshoof, *strictu sensu* nie reg is nie. Anders gestel: positiewe reg is alleen daardie reg wat deur ‘n *personum publicum* (of *persona publica* – die staatsowerheid dus) gepromulgeer is.⁴⁴

1.4.5 Die essensie van die reg in kenteoretiese opset

Thomas Aquinas handel in die *Summa Theologica* met die kwessie van die reg tot met die rede. Hy betitel hierdie afdeling dus as: “*Die essensie van die reg.*”⁴⁵ Artikel 1 skets die verhouding van die reg tot die rede. Die konsep van twee-dimensionele reg baan die weg vir die onderskeid tussen die spekulatiewe- en die praktiese rede.⁴⁶ Die spekulatiewe rede werk met voorstelle in ‘n poging om by abstrakte konklusies uit te kom.⁴⁷ Praktiese rede pas hierdie konklusies by wyse van sillogistiese logika toe. Spekulatiewe rede keer tot by die eerste beginsels terug. Praktiese rede moet tot sy einddoel, die openbare welsyn beweeg.⁴⁸

Volgens Thomas Aquinas is die geopenbaarde waarheid oor die Christendom nie in stryd met die rede nie. Die praktyk van Christelike leefwyse vereis nie van die mens om afstand te doen van dit wat wesenlik vir hom is nie. Rede en openbaring, die menslike natuur en bonatuurlike waardes, soos geopenbaar in die Heilige Skrif verkeer

⁴³ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. III, ad. 2^{um}

⁴⁴ Lourens M. du Plessis, *Westerse Regsdenke tot en met die Middeleeue*, p. 164

⁴⁵ Summa Theologica I, Q. XIV, A. I

⁴⁶ Summa Theologica I, Q. XIV, A. XVI.

Summa Theologica I, Q. LXXIX, A. XI.

⁴⁷ Summa Theologica I, Q. LXXIX, A. XI. “the speculative intellect becomes by extension practical.”

⁴⁸ Edward J. Damich, *The essence of Law according to Aquinas*, p. 91. Voetnoot 44.

Summa Theologica I-II, Q. XCII, A. I, ad 4. “Common good “ can be used in two senses: (1) that of mankind and (2) that of the body politic. Aquinas uses both senses in S. Th. I-II, Q. XC, A. II. Regarding (1), he says that “the last end of human living is happiness or well-being.” Regarding (2), he says (quoting Aristotle): “The happiness of the body politic...are those acts ‘that tend to produce and preserve happiness and its components for the political community.’ Thus tyrannical laws do not promote

fundamenteel in harmonie. In kort: “Grace does not abolish nature but perfects it.”⁴⁹ Sodanige formule druk nie net die verhouding van rede tot die openbaring uit nie, maar is ook die manifestering van die nuwe konsep van die menslike natuur en die effek wat die sonde daarop het. Die menslike rede word in sò 'n mate verhef dat dit vir hom moontlik is om met sy rede, en sonder die besondere Godsopenbaring, die bestaan van God te bewys.

1.4.6 Die menslike rede en die natuurlike teologie

Op die natuurlike terrein, die terrein wat Aristoteles geken het, geld die outonomie van die teoretiese rede en speel die geloof geen rol nie. Hierdie siening van Aristoteles staan egter in kontras met die Thomistiese siening dat rede en geloof mekaar aanvul.⁵⁰ Die natuurlike rede van die mens se hoogste produk is 'n natuurlike teologie, dit wil sê 'n teologie gekonstrueer deur die rede slegs met behulp van die natuurlike gegewens (geen openbaring dus) soos wat Aristoteles gedoen het. By Thomas Aquinas staan die filosofie hoofsaaklik in diens van die teologie - dit moet bedenkinge van teenstanders ontsenu deur aan te toon dat die Christelike geloof nie onwaar is nie.⁵¹

the common good seen from the viewpoint of mankind, but they do promote the common good of the body politic *qua* tyranny. “

⁴⁹ Summa Theologica I-II, Q. L, A. XXII.

Davies, Brian, *The thought of Thomas Aquinas*, p. 265. Thomas Aquinas stel dat genade egter juis vir twee redes nodig is, vir sy vervolmaking.: “In the state of perfect nature humanity needs a gratuitous strength added to natural strength for one reason, viz. in order to do and wish supernatural good; but for two reasons in the state of corrupt nature, viz. in order to be healed, and furthermore in order to carry out works of supernatural virtue.”

⁵⁰ Summa Contra Gentiles, Book III, Chapter CXVIII, p. 278. “As sight by the bodily eye is the principle of the bodily passion of love, so the beginning of spiritual love must be the intellectual vision of some object of the same. But the vision of that spiritual object of understanding, which is God, cannot be had at presently by us except through faith, because God exceeds our natural reason ...”

Summa Theologica I, Q. I, A. I, obj. 2.

E.A. Elrington (ed.), *The Philosophy of St. Thomas Aquinas. Authorised translation from the Third revised & enlarged edition of 'Le Thomisme' by Etienne Gilson*, 1924. p. 43. “...the discipline of Faith profits Reason.”

⁵¹ Summa Contra Gentiles, Book III, Chapter CXXIX, p. 291. “Divine providence has endowed man with a natural tribunal of reason (*naturale judicium rationis*)...”

Summa Theologica I, Q. I, A. I, obj. 2

Tussen die terreine van rede (wete) en geloof kan nooit teësprak bestaan nie, want die Christelike waarheid gaan wel bo die verstand uit, maar weerspreek dit nooit. Die rede is dat die waarheid één is, en op God steun.⁵² Probleme met geloofswaarhede moet altyd aan denkfoute toegeskryf word.

'n Natuurlike teologie dien as voortrap vir die Skriftuurlike teologie:

" for faith presupposes natural knowledge, even as grace presupposes nature. " ⁵³

Thomas Aquinas se vyf bewyse vir die bestaan van God, ontstaan uit die gedagtestrominge van sy voorganger, Aristoteles. Dit het soos volg daaruit gesien: Geen ding kan self die oorsaak wees van sy eie beweging of verandering nie. Wat waar is van afsonderlike objekte in die verskynselwêreld, moet ook waar wees van die kosmos in sy geheel. Die kosmos moet 'n oorsaak, 'n oorsprong hê wat buite hom staan. En aangesien Aristoteles die heelal as ewig - bestaande beskou, moet sy oorsprong ook ewig wees. Voorts moet sy oorsprong volmaak wees, want dit is die maatstaaf waaraan alles in die materiële wêreld getoets moet word. Ook is hy die eerste oorsaak van alles wat op aarde beweeg en verander. Self kan hy egter nie beweeg word nie (want beweging, vir die Griekse bewussyn, beteken onvolmaaktheid).

Daarom is God vir Aristoteles die oorsaak van alle beweging, wat self nie beweeg nie. God is die suiwere Vorm, die einddoel van volmaaktheid waarna alle materie moet strewe.

⁵² G.A. Erlington, *The philosophy of St. Thomas Aquinas by Etienne Gilson*, p. 40. " The truth, therefore, which forms the object of a first philosophy, should be that truth which the Word, made flesh, manifested to the world, according to the words of St. John: " *Ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.*" The true object of metaphysics is God. Vervolgens sê Thomas Aquinas: "...natural reason, left to itself, allows us to attain to certain truths concerning God and His nature."

⁵³ *Summa Contra Gentiles*, Book III, Chapter CLIII, p. 323. " In every knowing mind, the mode of knowledge follows the mode of nature: hence an angel, a man, and a dumb animal have different modes of knowledge according to their differences of natures. But, for the gaining of his last end, man has a perfection superadded to him, over and above his nature, namely, grace. Therefore there must also be superadded to him a knowledge, over and above his natural knowledge, and that is the knowledge of faith, which is of things not discerned by natural reason."

J.H. Smit, *Kompendium vir studente in die Wysbegeerte en die Wysgerige Pedagogiek*, p. 18

Thomas Aquinas se mees bekende Godsbewyse sluit aan by hierdie gedagtegang van Aristoteles. Hy het egter nog vier ander bewyse geformuleer. In hierdie wêreld, aldus Thomas Aquinas, neem ons objekte waar wat óf kan bestaan óf nie bestaan nie. Alle dinge wat op 'n bepaalde moment bestaan het, maar daarna opgehou het om te bestaan, val in hierdie kategorie van kontingente objekte. Indien alles in die heelal in staat was om nie te bestaan nie, is dit logies dat daar 'n tyd kon gewees het toe daar totaal niks bestaan het nie. Dit is onmoontlik, aangesien dinge alleen tot stand kan kom deur middel van die werksaamheid van iets wat aktueel bestaan. Daarom moet daar iets of iemand in die heelal wees wat nie bloot kontingent nie, maar noodsaaklikerwys bestaan. Hierdie iemand is God.⁵⁴

In sy “natuurlike teologie” lewer Thomas Aquinas vyf bewyse vir die bestaan van God :

"The existence of God, in so far as it is not self - evident to us; can be demonstrated from those of His effects which are known to us." ⁵⁵

- i) Niks kan beweeg sonder dat dit beweeg word nie en hierdie bewegende ding word op sy beurt beweeg. 'n Oneindige reeks is onmoontlik en daarom moet daar 'n eerste onbewoë beweër bestaan - en dit is God.⁵⁶
- ii) 'n Ding is nooit die oorsaak van sy eie ontstaan nie. In die reeks van bewerkende oorsake kan mens nie teruggaan tot in die oneindige nie. 'n Eerste bewerkende oorsaak is voorwaarde vir alles wat is.⁵⁷

⁵⁴ E.A. Venter, *Wysgerige Temas*, p. 14.

⁵⁵ Summa Theologica I, Q. II, A. I.

Summa Contra Gentiles, Book I, Chapter X, p. 9. “ ...It remains then that the existence of God is a self-evident truth.”

G.A. Erlington, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas by Etienne Gilson*, p. 58. “ One way of establishing that the existence of God is a self-evident truth, consists in showing that we possess a natural knowledge of it, “self-evident” in this sense, meaning something which has no need of being proved. This would indeed be so, if the existence of God were a truth naturally known to us like that of the first principles. Now, St. John Damascene asserts that the knowledge of the existence of God is consequently something known of itself. The argument might be presented in another form by saying that, since the desire of man naturally tends towards God as man’s ultimate end, the existence of God must of necessity be known of itself.”

⁵⁶ Summa Theologica I, Q. II, A. III. “ To be in motion means simply to change whatever order of change may be in question: “ *Quod autem se aliter habet nunc quam prius, movetur.*”

- iii) 'n Mens moet op grond van jou werklikheidservaring aanvaar dat daar 'n wese is wat in homself noodwendig is, wat dit dus nie ontvang van iets anders nie, maar juis in alle ander dinge hul noodwendigheid veroorsaak. Dit noem mense God.⁵⁸
- iv) Ons onderskei grade van goedheid, waarheid ensovoorts. Daar is 'n beste, 'n juiste ensovoorts en gevolglik ook iets wat bestaan en in die oortreffende trap is. Daar is iets wat vir alle bestaande dinge die oorsprong van hul bestaan, goedheid, ensovoorts is. Dit noem ons God.⁵⁹
- v) Alles in die natuur is doelgerig – dit bestaan nie per toeval nie, maar volgens 'n plan. Maar dinge het nie verstand ter waarde van doelgerigtheid nie en daarom moet daar 'n intelligente wese bestaan deur wie alle dinge gerig word op hul vervolmaking. Hierdie wese noem ons God.⁶⁰

Daar is op die wortel van die Griekse grondmotief 'n God - die eerste onbewoë beweer. Beweging word uitgangspunt vir die redenasie. Beweging word deur Aristoteles verklaar as 'n oorgang van potensialiteit in aktualiteit, materie in vorm. Materie in vorm is deur en deur religieus bepaal. Die goddelike is suiwer vorm, aktualiteit, bron van sy eie beweging. Dit is nie moontlik om te bewys dat God eerste onbewoë beweer is sonder om uit te gaan van die idee van 'n goddelike onbewoë beweer op die Grieks - religieuse standpunt nie.⁶¹

⁵⁷ Summa Theologica I, Q. II, A. III. “...consequently we must posit a first efficient cause – which everybody calls God.”

⁵⁸ Summa Theologica I, Q. II, A. III.

E. Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 85. Thomas Aquinas sê dat dinge bestaan en daarna doodgaan: “and which consequently can or cannot be. But it is impossible that things of this kind should always exist, because, when the non-existence of a thing is possible, there must have been a moment when it did not exist. If therefore the non-existence of all things were possible, there would have been a moment when nothing existed.”

⁵⁹ Summa Contra Gentiles, Book I, Chapter XIII.

Summa Theologica I, Q. II, A. III.

E. Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 87. “Consequently there must exist some other thing which is the cause of being and of goodness and of all the perfections of whatever kind which are found in all things, and this precisely is what we call God.”

⁶⁰ Summa Contra Gentiles, Book I, Chapter XIII.

Summa Contra Gentiles, Book II, Chapter XVI

Summa Theologica I, Q. II, A. III

E. Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 93. “...whereby all things are disposed in view of their end, is an intelligence; and one might, eventually, arrive at the same conclusion by different ways, notably by reasoning on the analogy of human action.”

⁶¹ J.H. Smit, *Kompendum vir studente in die wysbegeerte*, p. 18

Omdat Thomas Aquinas se Godsbewyse eers betekenis kry wanneer dit geplaas word in Aristoteles se vorm/materie–motief, is dit 'n opvatting wat in teenstelling tot die Skriftuurlike openbaringsnorm staan.⁶²

Vir Thomas Aquinas is die menslike rede dus nie geheel en al deur die sondeval bedorwe nie. Die mens het, volgens hom, in sy rede deel aan God en daarom is slegs die kennis aangaande die bo-tydelike van die rede ontnem. Hierdie siening aangaande die outonomie van die *naturalis ratio* kan slegs begryp word wanneer dit gestel word teen die agtergrond van die Skolastiese grondmotief van natuur en genade.⁶³

⁶² Thomas Aquinas se Godsbewyse staan geensins in kontras met die Skriftuurlike Openbaringsnorm nie. Hierdie standpunt word ondersteun deur die bron. Summa Theologica I-II, Q. LVII, A. II. “Wisdom considers the highest cause, God.”

Summa Theologica I-II, Q. LXV, A. V.

Vgl.: E. Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 68.

Joseph Rickaby S.J., *Of God and His creatures*, p. 11

Summa Contra Gentiles, Book I, Chapter XIII. Thomas het net soos Aristoteles die bestaan van God probeer bewys deur uit te gaan van die konsep van beweging. “A thing is in motion because something else puts and keeps it in motion. ...that we must posit something which moves other things without being itself in motion, and this we call God.”

Vader Bodder skryf (aanhaling gesitêr uit die Summa contra gentiles, voetnoot.): “All though we have nothing to say against the assumption made by astronomers, that our cosmic system resulted from the condensation and division of a primitive rotating *nebula*; yet we cannot admit this *nebula* without observing that there must have been a first arrangement of the material elements which constituted it, one which already contains the present system, or else the said system could never have resulted from it. Now this first arrangement was neither the effect of the forces of matter, nor was it essential to matter ...Therefore if we would explain the origin of that system without violation of reason, we are forced to say that its first beginning, nebular or otherwise, is due to an intelligent cause.”

Omne quod movetur ab alio movetur – “Everything in motion is put and kept in motion by another.”

Hierdie siening worde deur beide Thomas Aquinas en Aristoteles gedeel.

⁶³ Rickaby J, *Summa contra gentiles. Book I, Chapter VII*, p. 7. Thomas Aquinas stel egter nie dat die natuurlike outonoom is nie. Aangehaalde bron staaf sy siening. “...it is impossible for the truth of faith to be contrary to principles known by natural reason.. But the knowledge of principles naturally known is put into us by God, seeing that God Himself is the author of our nature. Therefore these principles also are contained in the Divine Wisdom. Whatever therefore is contrary to these principles is contrary to Divine Wisdom, and cannot be of God.”

1.4.7 Thomas se kenteorie aangaande die natuur

Kragtens die wette wat God in die rede ingeskape het, kan die mens nie alleen belangrike natuurlike waarhede ken nie, maar self opstyg van die sinlike tot die bo-sinlike, van die materiële tot die spirituele, van die eindige tot die oneindige.⁶⁴

Volgens Thomas Aquinas besit die mens 'n bo - menslike vermoë van denke.⁶⁵

"...we must observe that above the intellectual soul of man ...suppose a superior intellect, from which the soul acquires the power of understanding ."⁶⁶

Thomas Aquinas sê dat daar twee gebiede, naamlik die natuurlike en die bonatuurlike is.⁶⁷ Soos reeds aangedui, sluit hy by die kenleer van Aristoteles aan, veral met betrekking tot die gebied van die natuur. Hierop het hy verder uitgebou om te kom by die betroubaarheid van die waarneming en die aanvaarding van die selfevidensie van die kennis wat langs die sintuiglike waarneming en deur abstraksie bekom word.⁶⁸ Kennis wat langs hierdie weg verkry word, noem Thomas Aquinas, natuurlike, filosofiese of metafisiese kennis.⁶⁹

"Moreover, man has a natural desire to know the causes of whatever he sees; and so through wondering at what they saw, and not knowing its cause, man first began to philosophize, and when they had discovered the cause they were at rest."

Summa Theologica I, Q. I, A. VI, obj. 2.

⁶⁴ E.A Venter, *Enkele aspekte van die Thomistiese Filosofie*, NG Teologiese Tydskrif, September 1966, p. 221

⁶⁵ Summa Theologica I, Q. IX, A. IV

⁶⁶ Anton C. Pegis, *Basic Writings of St. Thomas Aquinas*, p. 751

⁶⁷ Summa Theologica I, Q. LXXIX, A. IX. "the higher reason is another power than the lower. Thomas Aquinas haal egter ook Augustinus aan: Laasgenoemde sê dat die laere- en hoëre rede slegs deur hulle funksies onderskei word. "...Higher reason is that which is intent on the contemplation and consultation of things eternal. ..lower reason is that which is intent on the ordering of temporal things."

⁶⁸ Summa Theologica I, Q. LXXIX, A. II, ad. 2.

⁶⁹ E.A. Venter, *Enkele aspekte van die Thomistiese filosofie*, p. 221

Summa Contra Gentiles, Book III, Chaoter XXV

Hierdie siening van die mens as natuurlike wese val saam met sy leer aangaande die *lex naturalis*. Die Rooms-Katolieke staatsfilosofie is op hierdie natuurreg (*lex naturalis*) gebaseer en die politieke lewe behoort slegs tot die gebied van die natuur. Soos Rommen dit stel:

"All human positive law is derived from natural law or is determining it. Natural law thus remains the paramount measure and superior critical norm of judgement for the justice of human laws."⁷⁰

Vir die doel van hierdie studie is dit interessant om te sien hoe iemand soos Gilson die gedagte van die menslike natuur en die daaruit voortvloeiende natuurreg verklaar en verder uitbou:

"... it is clear that the precepts of natural law correspond exactly with our natural inclinations ...Man is, to begin with, a being like all others. Finally, by the privilege of his nature, he is a rational being. Thus it is that three great natural laws bind him, each in its own way."⁷¹

Thomas Aquinas noem die eerste "reg", die menslike reg tot selfbehoud; die tweede is selfvoortplanting en derdens om die hoogste "goed" in die gemeenskap te soek op die gebied van die wetenskap en uiteindelik in die hoogste Wese. Dit is God.⁷²

⁷⁰ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, New York, 1955, p.205

Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. II, obj. 2. "that positive law is distinguished from natural law."

⁷¹ E. Gilson, *The Philosophy of St Thomas*, p. 266

⁷² Summa Theologica I-II, Q. XC, A. II. Die reg is nie vir private genot geskep nie, maar vir die algemene goed van die *communitas*.

J. Rickaby, *Of God and His creatures*, p. 285-6.

Summa Contra Gentiles, Book III, Chapter CXXIII.

E. Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 267

1.4.8 Thomas Aquinas se kenteorie aangaande die bonatuur

Teenoor die gebied van die natuur, waar die menslike rede en die *lex naturalis* die botoon voer,⁷³ is daar vir Thomas Aquinas ook nog dié gebied waar die *lex aeterna* die geldende wet is. Venter sê oor die natuur/genade skema:

"Die religieuse grondmotief van natuur en genade eis egter bo die natuurlike onderbou van die menslike samelewing 'n oorkoepeling van bo-natuurlike karakter."⁷⁴

Die mens het immers nie net 'n natuurlike lewensdoel (die vervolmaking van sy redelike natuur) nie, maar daarby ook nog 'n bonatuurlike einddoel waardeur sy redelike natuur tot die sfeer van genade verhef word.⁷⁵

Volgens Thomas Aquinas is dit hierdie bonatuurlike genadegawe (gift of grace) wat die natuurlike mens in staat stel om aan die Goddelike natuur deel te hê. "He draws the rational creature above the condition of its nature to a participation of the divine good."⁷⁶

⁷³ Summa Contra Gentiles, Book III, Chapter CXXIX, p. 291-2. "By the precepts of the divine law the human mind is subordinated to God, and all the rest of man is subordinated to reason." "Die natuurlike orde vereis dat die ondergeskikte aan die meerdere onderdanig moet wees. Die Goddelike Voorsienigheid het die mens met natuurlike tribunaal van die rede voorsien. Thomas noem hier die Goddelike reg wat beteken die natuurreg soos geopenbaar. Die Nominalisme ontken hierdie gedagtegang. "Nominalism eradicates the conception of 'nature' (φύσις) and reduces everything to 'convention' (νόμος).

⁷⁴ E.A. Venter, *Wysgerige Temas*, p. 29

⁷⁵ Summa contra gentiles, Book III, Chapter CXLVIII, p. 318. "In view of this end, a method of government must be found for man, different from that which suffices for lower creation. For the means must be proportionate to the end: if then man is ordained to an end transcending his natural capacities, he must be furnished with some supernatural assistance from heaven, enabling him to tend to that end."

In hoofstukke L-LII het Thomas Aquinas aangevoer dat na die dood vereis die onliggaamlike siel 'n spesiale bystand wat dit in staat stel om God te sien.

Summa Theologica II-II, Q. LXIV, A. II & III.

N.G. Teologiese Tydskrif, September 1966, p. 222

⁷⁶ Summa Theologica I, Q. LXXV, A. V, obj. 1.

Summa Theologica I, Q. CX, A. I (*Basic writings, Deel ii*, p. 997

Summa Theologica I, Q. CVI, A. I: "In this way the new law is instilled into man, not only indicating to him what he should do, but also to helping him to accomplish it."

Dit is veral op dié gebied wat die Platoons-Augustynse rigting sy invloed by Thomas Aquinas laat geld en dit veral gesien in die verhouding tussen Skepper en skepsel, waar Thomas Aquinas hierdie partisipasie *analogia entis* begrippe herhaaldelik toepas. Partisipasie beteken om van 'n ander ten dele te ontvang.⁷⁷

Hier kom dit dus neer op die bonatuurlike genade wat die mens *via* die kerk, as instituut van God, ontvang. Hierdie bonatuurlike genade het as inhoud alles wat bokant die menslike rede geleë is. Dit bevat dus die Skriftuurlike leer van die Skepping van die kosmos.⁷⁸

"Therefore since all things subject to divine providence are ruled and measured by the eternal law as was stated above, it is evident that all things partake in some way in the eternal law, in so far as, namely, from its being imprinted on them, they derive their respective inclinations to their proper acts and ends. Now among all others, the rational creature is subject to divine providence in a more excellent way, in so far as it itself partakes of a share of providence, by being provident both for itself and for others. Therefore it has a share of the eternal reason whereby it has a natural inclination to its proper act and end; and this participation of the eternal law in the rational creature is called the natural law ... It is therefore evident that the natural law is nothing less than the rational creatures' participation of the eternal law."⁷⁹

1.4.9 *Communitas* en die burgerlike regering

Thomas Aquinas se *De Regimine Principum* vertoon ooreenkomste met Aristoteles se *Politica*, waar hy Aristoteles se siening aanneem dat die staat 'n produk van die natuur is:

⁷⁷ Summa Theologica I, Q. VI, A. III.

⁷⁸ Summa Theologica I, Q. LVI, A. II. Dinge wat in Godswoord bestaan het uit 'n tweeledige weg voortgespruit naamlik in die intellek van die engele en binne hul wese.

Summa Theologica I, Q. XCI, A. III, waarin die *analogia entis* – gedagte sterk tot uitdrukking kom.

⁷⁹ Basic Writings, Deel II, p. 750

“ou=n tou/ zh/n e[neken , ou=sa de. tou/ eu= zh/n. dio. pasa po.lij fu,sei evsti,n , ei;per kai. aiv prw/tai koinwni,ai “⁸⁰

Hy definieer die mens as “naturally a social and political animal “ wat deur die gawe van sy natuurlike rede en spraak in staat is om in gemeenskap met ander te lewe.⁸¹ As die staat dan natuurlik is vir die mens, dan kan ‘n mens van die veronderstelling uitgaan dat Augustinus se konsepie wat lui dat die regering om sonde ontwil is, inderdaad verkeerd is.⁸² Volgens Thomas Aquinas in sy “*Summa Theologica*“ is hy van mening dat selfs voor die val daar reeds natuurlike ongelykhede was tussen diegene wat beter gekwalifiseer is as anders wat die gemeenskap na geregtigheid moet lei.⁸³ Augustinus meen dat die mens deur Adam se sonde tot ellende en verworpenheid gevoer is.⁸⁴ Die rol van die regering is om onderdrukkend op te tree sodat die geleenthede vir sonde verminder kan word.⁸⁵ Dit sal egter nie die mens goed maak nie – slegs God kan dit doen deur die gawe van die genade – maar dit kan die mens minder boos maak.⁸⁶ In aansluiting by die vorige hoofstuk neem Thomas Aquinas standpunt in teenoor dié stelling deur aan te voer dat die mens lid is van twee ordes: die natuurlike en die bonatuurlike.⁸⁷ Met betrekking tot die natuurlike orde sê hy dat die mens ‘n natuurlike doel het in die lewe. Hierdie natuurlike doel is slegs haalbaar by die toepassing van die Thomistiese natuurreg in die *communitas* of staatsverband. Gevolglik is dit belangrik dat die natuurreg in die *communitas*-verband deur die regsfilosofie van Thomas Aquinas getemper behoort te word. Alles word op die “*summum bonum*“ gefundeer. Die

⁸⁰ Franz Susemihl, *The Politics of Aristotle*, p. 146. “Two proofs that the city is natural. It is the outcome and the realization, the final cause, of the previous society: they are natural, so also is the city. It alone is self-sufficing..”

⁸¹ *Summa Theologica* I-II, Q. LXXII, A. IV. “Man is naturally a political and social animal...”
Summa Contra Gentiles, Book III, Chapter LXXXV.

⁸² George H. Sabine, *A History of political theory*, 1963, p. 190. “the earthly city was the kingdom of the Devil and all wicked men...”

⁸³ *Summa Theologica* I-II, Q. XCII, A. I. “that the virtue of any subject is to be properly subordinated to the ruler.”

Summa Theologica I-II, Q. C, A. IX Die bedoeling van die wetgewer is gerig om die mens deugdelik te maak.

⁸⁴ *Summa Theologica* I-II, Q. LXXXI, A. IV. “original sin is transmitted from the first parent to his posterity inasmuch as they are moved by him through generation...”

⁸⁵ *Summa Theologica* I-II, Q. C, A. IX. “that law coerces through fear of punishment.”

⁸⁶ *Summa Theologica* I-II, Q. LXXXVII, A. II, obj. 1. Straf word opgelê om die mens terug te lei tot ‘n deugdelike lewe.

⁸⁷ *Summa Theologica* I, Q. LXXVII, A. VIII.

communitas moet dien as riglyn in hierdie verband. Die mens, begaaf met rede, is dus nou in staat om die natuurreg te ken.

Aristoteles het gesê dat die goeie lewe slegs in die *communitas* haalbaar is. Thomas Aquinas (in aansluiting met Aristoteles) is dus nou in kontradiksie met die patristiese konsep, deur aan te voer dat die *communitas* wel die mens goed kan maak.⁸⁸ Dit is duidelik dat die patristiese kerkvaders, onder andere, Augustinus, die mening gehuldig het dat die *communitas* of staat om die sonde ontwil daar is, 'n siening wat totaal deur Thomas Aquinas verwerp word. Hierdie stelling sal later in die verhandeling behandel word. Terwyl Aristoteles die mens se natuurlike doel as sy enigste beskou, het Thomas Aquinas verder gegaan deur aan te voer dat die mens se bonatuurlike doel, die beskerming van sy siel, van veel groter waarde is.⁸⁹

Volgens Thomas Aquinas het die regeerder van 'n *communitas* dus 'n plig om die openbare welsyn te bevorder deur dit wat noodsaaklik vir sy welsyn is, te bevorder.⁹⁰ Hierdie plig sluit in vrede en eenheid, morele rigtingwysing en die materiële-doel. Indien die mens werklik goed wil wees, moet hy geestelik deur die priesterdom gelei word, vir beskerming. Die staat as *communitas* is ook verantwoordelik om die kerk by te staan. Dus is beide die Kerk en die burgerlike *communitas* noodsaaklik vir 'n Christelike gemeenskap, die eerste om voorsiening te maak vir die welsyn van die siel en laasgenoemde vir die liggaam. Omdat die bonatuurlike einddoel van die mens belangriker is as die natuurlike, moet die staat dus aan die Kerk ondergeskik wees, op die bo-natuurlike sfeer.⁹¹

⁸⁸ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. II. "The state is a perfect community."

⁸⁹ Summa Contra Gentiles, Book III, Chapter CXLVIII, p. 319. "But to behold the First Truth as it is in itself so transcends the capacity of human nature as to be proper to God. Therefore man needs help of God to arrive at such an end."

⁹⁰ Summa Theologica I-II, Q. CV, A. I, obj. 1.

Summa Theologica I-II, Q. XCII, A. I

⁹¹ Norman Kretzmann, *Cambridge Companion to Aquinas*, p. 219. In die "Governance of Rulers", Hoofstuk 15, het Thomas Aquinas geargumenteer vir Pouslike oor al die aardse regeerders omdat: "those who are responsible for intermediate ends [that is, the common good of the temporal community] should be subject to the one who is responsible for the ultimate end and be directed by his command."

Thomas noem egter op ander punte : Summa Theologica II-II, Q. LX, A. VI en in sy *Sent. II, Q. XLIV, A. II*, dat die burgerlike regeerder slegs aan die spirituele regeerder onderworpe is by religieuse

1.4.10 Geregtigheid in die Thomistiese kenteoretiese opset

Thomas Aquinas se standpunt oor reg en geregtigheid gaan tot die Griekse model terug.⁹² In die Thomistiese kenteorie word dit deur Thomas self gehuldig dat die menslike intellek nie meer as die rede self is wat partisipeer in die simplisiteit van die intellektuele kennis:

*“unde et potentia discurrens et veritatem accipiens non erunt diversae sed una...; ipsa ratio intellectus dicitur quod participat de intellectuali simplicitate, ex quo est principium et terminus in ejus propria operatione.”*⁹³

Vanaf antieke tye is die menslike rede as ontologiese grondslag vir geregtigheid gesien. Reeds in die mitologiese denke is die menslike rede tot metafisiese grondslag van geregtigheid verhef. Die mens se rede vervul ‘n metafisiese funksie om die mens se ontstaan, bestaan en voortbestaan teenoor die oorspronklike chaos, wat dreig om hom te oorspoel, te verseker. Vanweë die goddelike rasionaliteit in die mens, kan geregtigheid mitologies geken en deur middel van die praktiese rede geaktualiseer word.

Die Griekse wysgerige denke, volgens H. Dooyeweerd en van Eikema Hommes, word aan ‘n dialektiese vorm-materiemotief gekenmerk waar die materiemotief verteenwoordigend was van die konsepsie van ‘n ewig-vloeiende lewensstroom waarin alle samelewingsverhoudinge vormloos vasgevang was. Andersyds het die vorm-motief in die latere Olimpiese religie sy oorsprong gehad, waarvan die religieuse opvattinge van vorm, maat en harmonie in die Griekse konsepsie van die polis uitgemond het. Die *communitas* was die kulminasiepunt van die kulturele vorm en bestemming van die samelewing;⁹⁴ dit was verteenwoordigend van die allesinsluitende religieuse gemeenskap

aangeleenthede. Thomas maak egter uitsondering vir die Pous omdat hy dus beide sekulêre- en spirituele mag besit.

⁹² Lourens M. du Plessis, *Westerse regsdenke tot en met die Middeleeue*, p. 170-3

⁹³ E. Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 241.

⁹⁴ Norman Kretzmann, *Cambridge Companion to Aquinas*, p. 200. “Legislators regulate all overt human actions in a community with an eye to the common good of the members of that community. Because that

waarsonder die mens nie werklik kon wees nie. Die religieuse uitdrukking daarvan mond by Aristoteles in die opvatting van die staat as die hoogste en mees omvattende staatsgemeenskap uit. Hierdie sentiment word deur Thomas Aquinas gehandhaaf.⁹⁵ Nie een van die Griekse mitiese gode voer ‘n kosmiestransendente bestaan nie; almal is kosmiesimmanent. Volgens dié panteïstiese sinsbeelde figureer die gode op dieselfde vlak as die mens, sowel wat die goeie as die kwade betref. Geregtigheid is ‘n etiese deug wat nie as transendente beginsel geld nie, maar slegs immanent-kosmies rasioneel kenbaar is.⁹⁶ Dit word deur die monistiese sinsopvatting van *Hésiodos* wat gode en mense tot dieselfde oorsprong herlei, gevestig. Geregtigheid kom volgens dié rasionalistiese konsepsie as ‘n metafisiese kosmologiese prinsipe binne die ongedifferensieerde polis na vore. In die pre-Sokratiese denke kry geregtigheid deur die reg van die stadstaat beslag. Die staatlike eenheid is immanent-kosmies die beliggaming van geregtigheid, omdat dit die hoogste vorm van orde verteenwoordig.⁹⁷

Die stadstaat as die hoogste sinsorde, kry in die Griekse mitologiese denke as ‘n kosmiese orde beslag, die beliggaming van ‘n mitiese band tussen hemel en aarde. Die Griekse stadstaat verteenwoordig die kern van die menslike syn, omsluit deur die hele menslike lewe. Die stadstaat is dus ‘n metafisiese grootheid wat rasioneel deurgrondbaar is.

Plato en Aristoteles se rasionalistiese geregtigheidskonsepsie vind, soos by Thomas Aquinas, sy hoogste manifestasie in die politieke gemeenskap (*communitas*).⁹⁸ Dit is op die natuurlike terrein.

common good is the good of all citizens, it can be the ultimate end of each of them. Second, we have a word for it: happiness. Whatever we do, we do in order to be happy. Happiness is the ultimate end of human life.”

⁹⁵ Summa Theologica I-II, Q. CXI, A. V, obj. 1.

⁹⁶ Summa Theologica II-II, Q. IV, A. V.

⁹⁷ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. II.

⁹⁸ P.N. de Lange, *Rasionalisme. Koers in die krisis*. Stellenbosch, Pro Ecclesia-Drukkery, p. 376-77. Die term rasionalisme is afgelei van die woord *ratio*, wat rede (denke) beteken, en onder rasionalisme verstaan ons dan die rigting, wat die rede as die enigste of in elk geval as die vernaamste kenbron en maatstaaf van die waarheid beskou en sodoende sy betekenis en waarde oorskat. Hier word die gesonde verstand van die individuele mens as maatstaaf gestel vir die bepaling en beheersing van alle objektiewe waarheid.

Vir Plato is die Griekse stadstaat die hoogste manifestasie van menslike samesyn in die kosmos. Die kosmos omvat as sinseenheid die gode, mense en die stadstaat. Geregtigheid is die rasionele ordening van die onderskeie klasse in die staat. Die staat is 'n makrokosmos waarin die individu as mikrokosmiese komponent ten volle omsluit word.

Ook by Aristoteles mond die natuurregtelike geregtigheid in 'n staatsuniversalisme uit, vanweë sy rasionalistiese kontinuïteitsopvatting. Die staat is die hoogste en mees fundamentele manifestasie van 'n synhiërgie waarin die mens sy geestelike, morele en intelletuele hoedanighede ten beste kan verwesenlik.

Die vormaktualisering van die mens kan slegs binne die struktuur van die universalistiese *communitas* geskied. Geregtigheid vind binne dié hiërgies-gekonsipieerde metafisiese *communitas-struktuur* beslag. Vir sover die menslike rede 'n goddelike element in die mens verteenwoordig, dra die mens iets goddeliks in hom om.⁹⁹ Dit is dus duidelik dat mens hier te doen het met die beginsel *analogia entis*, soos in die vorige hoofstuk gepostuleer. Geregtigheid is 'n intellektuele deug, wat slegs met die oog op die universalistiese *communitas*, gerealiseer kan word. R.J. Rushdoony skryf soos volg:¹⁰⁰

“There is no transcendence here: justice is within the framework of nature (which the Christian, unlike Aristotle, holds to be fallen) and the high point of order and justice within nature is the state.”

Die grondveronderstelling waarvan die rasionalisme uitgaan, is dat die kriteria van waarheid implisiet in die gees van die mens aanwesig is. Sinlike waarneming verskaf vir die rasionalis geen juiste kennis nie, omdat dit slegs vlugtige indrukke lewer, maar nie die wese van dinge leer ken nie. Die wesenlike kennis moet uit die mens se eie gees kom; selfbesinning leer ons die wêreld buite ons sien en ken.

E.A. Venter, *Wysgerige Temas.*, p.42. Teenoor die empirisme staan die rasionalisme. Nie die ervaring nie maar die ratio, die rede is die enigste bron van sekerheidskennis (wanneer die rede beperk word tot die verstand, spreek ons van intellektualisme). Reeds by die Grieke tref ons die rasionalisme aan. Die waarneming kan ons alleen kennis bied van die empiriese werklikheid wat, vanweë sy veranderlikheid, vir die Griekse bewussyn nie die ware werklikheid is nie. Eers die denkende rede kan ons tot laasgenoemde laat deurdring (byvoorbeeld Permenides).

⁹⁹ J.D. van der Vyver, *Hedendaagse Calvinistiese en Rooms-Katolieke Natuurregsteorieë*. Tydskrif vir Hedendaagse Romeins-Hollandse Reg, band xxxviii, no. 1, Februarie 1975, p. 67. “...kortom op grond van die *analogia entis* partisipeer die mens aan die Syn van God en dra hy iets goddeliks (die *transcendentalia*) in hom om.”

¹⁰⁰ R.J. Rushdoony, *The One and the Many*. Virginia 1978. P. 84.

Met die oog op die welsyn van die *communitas* maak Aristoteles selfs vir verpligte aborsies en doodmaak van misvormde kinders voorsiening.¹⁰¹

Die onderdane is die eiendom van die *communitas* en hulle moet tot nuttige en deugdelike burgers van die staat opgevoed word.¹⁰² Geregtigheid is die kosmies-immanente deug wat deur middel van en in die *communitas* beslag kry.¹⁰³

Vanuit die natuur-genadeleer van die Middeleeuse filosofie poog Thomas Aquinas om 'n Christelike geregtigheidsteorie te ontwikkel.¹⁰⁴ Dié geregtigheidsleer vloei uit sy dialektiese natuur-genade-uitgangspunt, wat die antieke Griekse sinsopvatting met die Bybelse evangelie probeer versoen het, voort. Natuur en genade is vir Thomas Aquinas twee versoenbare werklikhede wat in noue verband met mekaar staan. Die mens se outonome rede stel hom in staat om toegang tot die waarhede van die openbaring te

¹⁰¹ Summa Theologica I-II, Q. XCII, A. I, obj. 4. "A tyrannical law through not being according to reason, is not a law, absolutely speaking, but rather a perversion of law; and yet in so far as it is something in the nature of law, its aim is that the citizen be good. For it has the nature of law only in so far as it is an ordinance made by a superior to his subjects, and aims at being obeyed by them; and this is to make them good, not absolutely, but with respect to that particular government."

¹⁰² Aristoteles, *Ethics*, X, IX, P. 311

¹⁰³ Summa Theologica I-II, Q. CV, A. I, obj. 1.

R.J. Rushdoony, *The One and the Many*, p. 84. "... the high point of order and justice within nature is the state."

¹⁰⁴ J.D. van der Vyver, *Hedendaagse Calvinistiese en Rooms-Katolieke Natuurregsteorieë*, p. 67-8. Die vroeë Christendom het op wysgerige gebied met 'n besondere probleem te kampe gehad. Die "geleerdheid" van daardie tyd was beliggaam in die Griekse wysbegeerte en die Christendom het Skriftuurlike waarhede aan die mens opgedring wat die Griekse wysbegeerte in menige opsigte weerspreek het. Sommige geleerdes van daardie tyd het die probleem probeer oplos deur aan redelike kennis voorrang te gee bo geloofskennis. Aldus het bv. Averroës, die Arabier (1126-1198), geleer dat die geloof niks meer is nie as net die aanvaarding van van daardie Skrifgegewens (in die Koran) wat reeds op wetenskaplike wyse deur die wysbegeerte bewys is. Op dieselfde wyse verhef Petrus Abaelardus (1079-1142) die rede tot die norme vir alle waarheid in die sin dat die Bybel slegs geglo moet word vir sover dit redelik (verstandelik bewysbaar) is. Ander wysgere het weer aan die geloof voorrang gegee bo die rede. Anselmus van Canterbury (1033-1109) se bekende adagium *credo ut intelligam* en Petrus Damiani (1007-1072) se stelreël *philosophia ancilla theologiae* kom hier te pas.

Thomas Aquinas het hierdie probleem vir die Rooms-Katolieke wêreld opgelos met 'n "apartheid van die wetenskappe". Hy verdeel die werklikheid dualisties in 'n terrein van natuur en 'n terrein van genade. Die terrein van die natuur huisves die wetenskaplik bewysbare werklikheid. Op daardie terrein heers die rede outonoom: 'n mens verkry kennis van die natuur deur middel van die rede (verstand) sonder dat jou geloof enigsins daarby 'n rol speel. Die geloof hou hom uitsluitlik besig met die misterie van die besondere Godsopenbaring; dit wil sê daardie Skrifgegewens wat nie wetenskaplik bewysbaar is nie maar, omdat dit nogtans waarheid is, geglo moet word. Die openbaring van daardie misterie wat die menslike verstand nie kan deurvors nie, is 'n genadegawe van God. Die geloof in daardie openbaring is egter volgens Thomas nie suiwer genade nie omdat die menslike wil 'n beslissende rol speel by die aanvaarding of verwerping daarvan.

verkry.¹⁰⁵ Thomas Aquinas se regsfilosofie is gebaseer op die veronderstelling dat kennis en syn korrelatief is; vir sover syn bestaan, is dit kenbaar en daarin is die ontologiese waarheid beliggaam. Die metode is die sogenaamde “*analogiese entis*” die analogie van syn wat sowel die rasionalisme as irrasionalisme oorwen

Die menslike rede dring deur tot in die syn, omdat die mens daarmee aan die goddelike rede partisipeer en vanweë die feit dat die menslike rede die effek van die sondeval gespaar is. Dit is die uitvloeisel van Thomas Aquinas se verkleefdheid aan die Hellenistiese konsepsie van ‘n werklikheid van synskontinuiteit, waardeur die mens se rede die synselement is wat hom in staat stel om die volle waarheid te deurgrond en te ken.¹⁰⁶ In lyn met Aristoteles se staatsbeskouing aanvaar Thomas Aquinas dat die mens ‘n politieke syn is wat sy potensiaal slegs in die *communitas* as hoogste politieke gemeenskap ontdek.¹⁰⁷

1.4.11 Kritiese analise

Die vraag oor die oorsprong van geregtigheid bring meteens die probleem van die transendente, immanente, metafisiese, deïstiese¹⁰⁸ ensomeer, as bron van geregtigheid, na

¹⁰⁵ Summa Theologica I, Q. I, A. VIII.

¹⁰⁶ Summa Theologica I, Q. LXXV, A. VI “...the intellectual principle which we call the human soul is incorruptible ...and therefore, it is impossible for a subsistent form to cease to exist.”

¹⁰⁷ Summa Theologica I-II, Q. LXXII, A. IV. “...man is naturally a political or social animal.”

Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. IV

Summa Contra Gentiles, Book III, Chapter LXXXV.

A.W.G. Raath, *Fedrale Ampsreg en die Natuurreg. Ontiese grondslae van Geregtigheid*. Tydskrif vir Christelike Wetenskap. 1997: 3 & 4. Gehaal uit: *An Essay Concerning Human Understanding*. John Locke. Volgens Locke is die mens implisiet goed, wys en Hedonisties-gemotiveer. Die egoïsme van die individu verseker die welvaart van die staatseenheid. Geregtigheid in die staat geskied deur middel van individue wat hul op grond van ‘n sosiale kontrak in ‘n staatseenheid saamsnoer. Die staat word die immanent-rasionele synstotaliteit wat die onderdane deur middel van die kollektiewe wil saamsnoer en regeer.

¹⁰⁸ E.A. Venter, *Wysgerige Temas*, p. 13. Direk teenoor die panteïsme staan die deïsme wat weer ‘n onoorbrugbare kloof grawe tussen God en sy skepping. God het wel die wêreld in aansyn geroep, maar daarna het Hy Homself terug getrek en Hy bemoei Hom in geen opsig meer met sy skeppingswerk nie. Die wêreld is soos ‘n reusagtige meganisme wat homself voortbeweeg volgens vaste, onverbreekbare wette en wat geen inmenging van buite gedoog nie. Reeds Aristoteles, Epikuros en Cicero het iets dergeliks geleer. So is God byvoorbeeld vir Aristoteles die Onbeweeglike wat Hom in ewige self-kontemplasie verdiep en nie eens bewus is van die wêreld se bestaan nie. In die moderne tyd is die deïsme veral bevorder deur John Locke (1632-1704). Die meganiese evolusionisme rus op dieselfde godsleer.

vore. Die teïstiese¹⁰⁹ benadering tot geregtigheid, bring die verhouding van die mens tot God, as die ware bron van geregtigheid, in 'n ander lig te staan. Die ontiese reg wat met die syn van die mens gegee is, is nie 'n rasonale natuurreg nie, maar vind sy oorsprong in God se skeppings- en bestieringswerk. Die kontinue gelding van die ontiese reg staan teenoor die rasionalistiese antropomorfe etiek wat goed en kwaad, op grond van die rasionalistiese natuurreg van Thomas Aquinas, outonoom tot metafisiese synskriteria verhef, byvoorbeeld die klassiek-Romeinse norm "*ius suum cuique tribuere*" (reg is om aan elkeen syne toe te ken); Plato se "*ta auta pratein*" (elkeen moet syne doen); Leibniz se "*honestum vivere* (eerbare lewe); Grotius se "*pacta sunt servanda*" (ooreenkomste moet gehou word), ensomeer.

Die metafisiese staatskonstruksie, deur die Griekse mitologiese synsbeskouing teweeggebring, het die stadstaat as middelpunt van religieuse oriëntasie en doelwit van rasonale regsordening gevestig. Die konsep van synskontinuiteit het die basis van die Griekse natuurreg- en geregtigheidsdenke gevorm; die verskil tussen gode en mense was nie skeppingsmatig georiënteerd nie, maar toon 'n graduele verskil van mag en status. Geregtigheid is dit wat rationeel of natuurlik is, byvoorbeeld die wette van die stadstaat. Dié Griekse stadsorde, as manifestasie van metafisiese rasionaliteit, is immanent-rationeel gefundeer en geregtigheid ontspring nie uit 'n transendente bron nie, omdat die stadstaat in homself 'n rasonale afgerondheid besit. Die synskontinuiteit van die menslike rede wis die ontologiese grens tussen God en mens uit en die menslike rede word die metafisiese bron van geregtigheid in die staat.

¹⁰⁹ A.W.G. Raath, *Federale Ampsbeartiging en die Natuurreg*, teks in voetnote. Die teïsme handhaaf dat niks van God kosmies is, en niks van die kosmos in wesenlike sin goddelik is nie. Dit handhaaf 'n radikale onderskeidingsgrens tussen God en kosmos. God is absoluut transendent bo die kosmos, tog is God ook tegelyk in die kosmos immanent, want niks kan bestaan as God dit nie instand hou, dra en regeer nie. Die kosmos gaan in die nuut wegsink as God Hom van die kosmos onttrek. Deur God se alomteenwoordigheid, onderhouding en bestiering is God orals waar kosmos is, maar hierdeur word God nie identies met die kosmos nie.

D. Lategan, *Die Calvinisme en die Armesorg. Koers in die krisis*, p. 246. Die teïsme erken die soewereiniteit van God in die lotgevalle van die menslike lewe, die liefdevolle wyse beskikking en die goddelike doel in die toestande van rykdom en armoede.

1.4.12 Gevolgtrekking

Die samevoeging van die Griekse beginsel van synsrasionaliteit met die Skriftuurlike idee van genade, het die oorheersing van die beginsel van synskontinuiteit (as sintesebeginsel) tussen die natuurlike en die genadesfere tot gevolg gehad; 'n synskontinuiteit wat tot 'n hiërargiese sinsorde in die natuurlike sfeer gelei het, met die beginsel van subsidiariteit, waarvolgens die Aristoteliese staatsbeeld as rasionele (natuurlike) politieke ordening van universele politieke gemeenskap, opgevat beskou. Met die navolging van Aristoteles se staatskonsepsie het Thomas Aquinas ook die Aristoteliese leerstelling aanvaar dat die mens as politieke wese slegs sy potensiaal binne die politieke orde van die staat kan verwesenlik.¹¹⁰

Thomas Aquinas sê dat die rede by die mens lei tot die bereiking van hul bestemde doel. Juis deur die rede is die mens nou in staat om tot 'n bevinding aangaande die reg en dienooreenkomstig geregtigheid te kom. Geregtigheid dien as een van die deugdelikheds-kenmerke. Uit hierdie hoofstuk sien 'n mens duidelik dat die rede as voortrap dien vir die geloof. Dit staan nie teenoor mekaar nie, maar vul mekaar aan omdat beide deur God vir die mens gewil is.

Dit vind ook aansluiting by die vorige hoofstukke in die sin dat daar altyd 'n dualisme bestaan. By die grondmotief model is daar 'n dualisme tussen natuur en genade. Genade is verhewe bo die natuur met betrekking tot elkeen se bestemde doel. Thomas Aquinas stel deurentyd dat die natuur as voortrap vir die genade dien. In sy antropologie is die tweespalt tussen siel en liggaam, met die siel as die hoëre. In hierdie betrokke hoofstuk word daar in sy kenteoretiese model tussen rede en geloof onderskei. Geloof is egter hoër as die rede, maar weerspreek dit nooit nie. In al sy modelle is daar nie kontradiksies tussen die onderliggende filosofieë nie. Die een staan altyd in verhouding tot die ander en vul mekaar aan. Thomas Aquinas het dus naturalisties te werk gegaan. Konfliktering

¹¹⁰ A.W.G. Raath, *Federale Ampsbehartiging en die Natuurreg. Ontiese grondslae van Geregtigheid*, Tydskrif vir die Christelike Wetenskap. 1997: 3 & 4.

word so ver moontlik uit die weg geruim omdat die natuurreg 'n sisteem van ordelikheid is. Hy wend juis hierdie natuurreg aan om die *communitas* te ordineer.

Byna elke filosofiese ondersoek sê Thomas Aquinas “lei tot kennis van God.” Thomas Aquinas is nie net oortuig dat ons tot kennis van God deur die rede kan kom nie, maar dat hierdie kennis die vernaamste doel van die metafisika is. Thomas Aquinas beweer dat alles wat is, geken word, maar nie net dit nie: hoe hoër 'n ding in die rangorde van wesens bestaan, hoe meer kenbaar is dit, absoluut en objektief gesproke. Dit besit 'n eie waarheid volgens die volmaaktheid van die sinsake wat dit daarstel. Daarom is 'n mens meer verstandig (*intelligibilis*) as 'n klip, en 'n engel meer verstandig as 'n mens.

Die mens se rede is gevolglik in staat om die skepping as 'n sogenaamde natuurlike waarheid te begryp. Aristoteles se teorie van die materie, as beginsel van onvolkomendheid, in wording op weg na 'n “vorm“-doel, was vir Thomas Aquinas tot diens in sy opvatting van natuur en bo-natuur en ook rede en geloof. Verder glo Thomas Aquinas dat die geloof die natuurlike rede te bowe gaan en kan dit alleen in die lig van God se Woordenopenbaring verstaan word. Uit hierdie gedagtegang kom 'n eiesoortige antropologie, op die Thomisme geskoei, na vore. Hy het die hart as sentrum vir die mens se bestaan laat vaar vir die Aristoteliëse konsep van die menslike rede, as sentrum van sy bestaan, en waarin, volgens die vorm-materie konsep, die natuurlike wese, saamgestel is uit 'n “rasionele siel“ en 'n “materie-liggaam.“ Die siel, met die vermoë om logies te dink, is die “vorm“ van die liggaam.¹¹¹

¹¹¹ Summa Theologica I, Q. XVIII, A. III. “That the soul is the cause and the principle of the living body.”
Summa Theologica I, Q. LXXVI, A. I. “That the first principle by which we understand is the form of the body.”

Summa Theologica I, Q. LXXVII, A. I. “That by which we first sense and understand is the soul.”

Summa Theologica I, Q. LXXVII, A. V

Summa Theologica I, Q. LXXVI, A. I. “That the intellectual principle is the form of man.”

1.5 Hoofstuk V

1.5.1 Konklusie

(1) Daar word tans heelwat aandag aan die Thomisme of die Rooms-Katolieke filosofie bestee. Dit geld nie alleen vir die Rooms-Katolieke nie – hier is dit feitlik vanselfsprekend, veral sedert 1879, toe die Thomisme, kragtens proklamasie van Pous Leo XIII, tot amptelike filosofie van die Rooms-Katolisisme verklaar is. Ook in die kringe van die Protestantisme word opnuut aandag aan die werke van Thomas Aquinas gegee.

Die Thomisme is prinsipieel op dieselfde filosofie as dié van Aristoteles gevestig. Thomas Aquinas se hoofdoel was om 'n redelike grondslag vir die idee van die oppergesag van die Katolieke Kerk daar te stel. Met hierdie doelwit het hy hom aangesluit by Aristoteles se filosofie wat hy verchristelik het. Hy wou 'n religie daar stel wat aanneemlik sou wees vir alle mense.

(2) Gesien in die lig van die outonomie van die menslike rede, is die filosofie vir Thomas Aquinas 'n algemeen-menslike wetenskap waarvan die resultate deur elke redelike mens aanvaar kan word. Kragtens die wette wat God in die rede ingeskaap het, kan die mens nie alleen belangrike natuurlike waarhede ken nie, maar self opstyg van die sinlike tot die bo-sinlike, van die materiële tot die spirituele, van die eindige tot die oneindige. Op die gebied van die *mysteria* geld egter alleen gesag en geloof. Op hierdie terrein kan die filosofie nie langer die hoogste woord spreek nie.

Tog het Thomas Aquinas geglo dat dit moontlik is om die bestaan van God redelik te bewys, sodat normale mense die trefkrag van die bewysvoering sal moet erken sonder om 'n beroep op die Heilige Skrif te doen. Hy het die vyf “bewyse” vir die bestaan van God saamgestel, die sogenaamde *quinque viae*, waarby slegs gebruik gemaak is van die natuurlike rede, sonder om 'n beroep op die Heilige Skrif te doen. Vroeër is reeds aangetoon dat een van die kenmerke van die natuurlike rede juis is,

om in die geval van Jode en Moslems die natuurlike rede as grondslag te gebruik om beide tot oortuiging te bring en dus te christianiseer.

- (3) Deur die menslike rede word die natuurreg geken. Beide die natuurreg en die natuurlike rede is deur God aan die mens geskenk om sodoende die *communitas* moontlik te maak: die *communitas* wat die mens tot deugdelike lewe bekwaam, waarin die mens sy *summum bonum* bereik, en dus as voortrap dien vir die hoëre *communitas*, die kerk.
- (4) Elke skepsel, volgens Thomas Aquinas, streef na sy eie vervolmaking wat daarin bestaan dat sy wesensvorm verwerklik word in die materie van sy liggaam. By die mens is hierdie strewe op die volledige ontplooiing van sy redelike natuur (dit wat hom van plant en dier onderskei) gerig. In die redelike natuur is die redelike sedewet ingeskape. Dit sal gepas wees om ook hier na die natuurreg te verwys. Die mens streef van nature die goeie na. Hy kan sy natuurlike vervolmaking egter nie as enkeling bereik nie. Daarom is die sosiale aandrif hom ingeskape. Soos reeds in hierdie verhandeling aangetoon, is die mens 'n gemeenskapsdier (wese). Hierdie aandrif ontplooi sig tragsgewyse in die vorming van kleiner en groter gemeenskappe of *communitas* wat onderling in die verhouding van laer tot hoër, van middel tot doel, van deel tot geheel staan. Heel onder vind ons die huisgemeenskap wat diensbaar is aan die sogenaamde laer lewensbehoefte soos voedsel en die bevrediging van die seksuele begeerte. Heel bo vind ons die staat waarin die sosiale aandrif tot vervolmaking kom. Die staat is dus in onderskeiding van die ander natuurlike samelewingsvorme die volmaakte, selfgenoegsame *communitas* of gemeenskap. Dit is gegrond in die redelike aanleg van die menslike natuur, en die doel wat dit nastreef, is die algemene welsyn. In hierdie "natuurlike" doel lê ook die naaste grond vir die owerheidsgesag.
- (5) Die religieuse grondmotief van natuur en genade eis egter bo die natuurlike onderbou van die menslike samelewing 'n oorkoepeling van bonatuurlike karakter. Die mens het immers nie net 'n natuurlike lewensdoel (die vervolmaking van sy redelike

natuur) nie, maar daarby ook nog 'n bonatuurlike einddoel waardeur sy redelike natuur tot die sfeer van genade verhef word.

Op die bonatuurlike terrein, waar dit gaan om die ewige sieleheil, moet die staat buite bly. Die bo-natuurlike genade vloei na die mens slegs deur middel van die Roomse Kerk-instituut, wat dit deur sy sakramentele genademiddele oordra. Indien die natuurlike *communitas*, wat in die staat sy afsluiting vind, 'n Chrsitelike karakter wil dra, moet dit aan die leiding van die kerk, in alle sake waarby die bonatuurlike einddoel van die mens betrokke is, onderwerp word. Thomas Aquinas soek dus die geheel, die totale eenheid van die Christelike samelewing, slegs in die tydelike Rooms-Katolieke Kerk-instituut.

- (6) Ook in sy antropologie is Thomas Aquinas 'n getroue navolger van Aristoteles. Die menslike natuur is vir hom 'n samestelling van vorm en materie. Die siel word beskou as 'n abstrakte deel van die mense se tydelike bestaan, wat deur die logiese denkfunksie gekenmerk word.

Die mens het twee sielsvermoëns: verstand en wil. Van hierdie twee vermoëns het die verstand die primaat; die denke is hoër en meer waardevol as die wil. In die denke vertoon die mens die beeld van God wat as suiwer akt, die denke op sigself is.

- (7) Die bepaalde agtergrond van Thomas Aquinas se denke mond uit in sy siening van die natuur/genade motief. Dit vergestalt verder in Thomas Aquinas se bepaalde dialektiek van rede en geloof. Die menslike natuur is vir hom 'n samestelling van vorm en materie. Die siel word beskou as die abstrakte deel van die mens se tydelike bestaan wat deur die logiese denkfunksie gekenmerk word. Daarteenoor word geplaas die stoflike liggaam as die materie waaraan die redelike siel eers vorm gee. As die volmaakte *communitas* of gemeenskap op bonatuurlike terrein, is die kerk vir Thomas Aquinas die hoër vorm vir die materie, naamlik die bo-natuurlike samelewing. Die verhouding van die staat tot die kerk is dan soos die van die materieliggaam tot die redelike siel. Die kerk word dus tot die totaal-*communitas* van die Christelike lewe geproklameer. Hieruit vloei verder dat nie langer één sedewet, één bestemming nie langer vir alle mense gehandhaaf kan word nie. Daar

is allerlei range en klasse in die etiese en religieuse lewe. Daar is clerici en leke, 'n laer en hoër moraal. Daarom is daar plek in die kerk vir alle mense, maar aan almal word nie dieselfde sedelike en godsdienstige eise gestel nie.

Die natuurreg vereis ooreenkomstig ook 'n mate van toegewydheid teenoor die verskillende rangordes. Hoër op sal daar des te meer 'n groter mate van sorgsaamheid vereis word.

Deel II

Hoofstuk VI

2 Thomas Aquinas se *communitas* leer

In lyn met sy grondmotief ken Thomas Aquinas twee terreine: die natuurterrein en die genadeterrein. Op eersgenoemde het die staat die hoogste gesag en op laasgenoemde die kerk.¹

Thomas Aquinas se *communitas*leer sal die beste verstaan word indien mens die kerk en die staat in verband met mekaar bring. Hierdie metodologie vind vergestaltung in een van Thomas Aquinas se groot werke naamlik die “*De Regimine Principum*.” Die *De Regimine Principum* handhaaf ses politieke kenmerke of beginsels wat eie aan die Thomistiese denke is. Lee Cameron McDonald verwoord hierdie kenmerke soos volg:²

- “(1) Man is naturally social.
- (2) The state is a natural institution.
- (3) In all things there is a single governing principle (unity must precede multiplicity) from which, in its political aspect, it follows that:
- (4) Monarchy is the best form of government.
- (5) The virtuous life for all is the proper aim of government.
- (6) As the spiritual is superior to the temporal, the Church is superior to the state.”

Aan die hand van hierdie ses kenmerke kan die Thomistiese *communitas*leer behandel word.

Die Thomistiese siening van die menslike *communitas* hang ten nouste saam met die Griekse natuurmotief met sy dualisme tussen vorm en materie. Thomas Aquinas het ‘n

¹ J.H. Smit, *Rooms-Katolisisme en die Wysbegeerte van die Wetsidee, Met besondere verwysing na die Religieuse grondmotiewe*. ‘n Verhandeling vir die graad M.A. in die Fakulteit: Lettere en Wysbegeerte, aan die Universiteit van die Oranje-Vrystaat, Bloemfontein, 1968, p. 54.
Sien ook. H. Dooyeweerd, *Vernieuwing en Bezinning*, p. 118.

sintese tussen die Aristoteliaanse en Christelike opvattinge aangaande die natuurreg bewerkstellig. Sy uitgangspunt is dat die hoogste doel van die mens ewige geluksaligheid is.³ Om hierdie doel te verwesenlik is sekere middele in die hande van die mens gegee: sy rede en sy geloof.⁴ Hy verdeel dan die skeppingsorde in 'n tydelike en bo-tydelike sfeer. Wat die tydelike sfeer betref, is die menslike rede selfgenoegsaam, want dit is maar slegs 'n sprankie van die goddelike rede wat aan die mens kennis verskaf van hoe hy sy natuurlike lewe moet lei. Wat die bo-tydelike sfeer betref, is die menslike rede deur die sonde verduister en neem die geloof dus oor om kennis van die bo-tydelike te verskaf en die mens sodoende tot sy ewige geluksaligheid te voer. Op die tydelike gebied is die mens op sy natuur en sy rede aangewys, terwyl op bo-tydelike gebied geloof en genade oorneem. So orden Thomas Aquinas die ganse skeppingsorde in twee sferes, naamlik die tydelike en die bo-tydelike en verbind hy die sferes teleologies⁵ met mekaar sodat die tydelike maar net die voortrap tot die bo-tydelike is.

² Lee Cameron Mc Donald, *Western Political Theory. Part I. Ancient and Medieval*. Pomona College Harcourt Brace Jovanovich, Inc., p. 133.

³ Summa Theologica I-II, Q. III, A. VI. Thomas Aquinas het hierdie konklusie van die gemelde bron aangehaal om te lees. “our complete happiness cannot consist in theoretical knowledge...” Dit is met ander woorde in filosofie. Die visie omtrent God oortref ons natuurlike kragte en vermoëns. Die mens se einddoel is bo-natuurlik.

Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 32.

⁴ Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. VI

Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 211. “This is the foundation of all the other precepts of nature’s law, such that whatever things practical reason naturally grasps to be human goods pertain to natural law’s precepts as to what is to be done or avoided.”

⁵ M. Reinsma et al., *Algemene Regsleer. Diktaat*. P. 25-26. Die beginsel van teleologie is die basis waarop die vernaamste natuurregsgeleerdes van hierdie tydperk Aristoteles en Thomas Aquinas gebou het. Volgens die teleologie-leer streef die mens onbewustelik na vervolmaking, nie omdat hy dit self wil nie, maar omdat sy eindstatus alreeds vir hom bepaal is, (dit is net soos die eier later 'n hoender word, nie omdat dit graag 'n hoender wil word nie, maar omdat dit vooraf vir hom so bestem is). Om hierdie eindstatus te bereik, word die mens gelei deur absolute gedragsreëls waaraan hy onbewustelik en onwillekeurig vashou. Volgens Aristoteles streef die mens na 'n “goeie lewe”, volgens Thomas Aquinas streef die mens na “kennis van God”.

Hart van Oxford, *The concept of law*, 1961, Hoofstuk 9: kritiseer die teleologie-leer op die volgende gronde. Met betrekking tot die absolute gedragsreëls sê hy die volgende: Gedragsreëls is nooit vir hom absoluut nie, maar hang af van die bewustelike begeertes van individue en die omstandighede waarin hulle leef. Byvoorbeeld, 'n alledaagse gesegde lui dat 'n mens dit nie in hom het om eendag beroemd te word nie. Dit is 'n opvatting wat gegrond is op die beginsel van die teleologie. Dit is nie vooraf bestem hoe die mens gaan uitdraai nie en daar is nie 'n kiem in hom wat tot volmaaktheid gedy nie. Nee, wat die mens eendag gaan word, hang van sy werklike begeertes en bewustelike strewes af. Hart beweer dat dit ook verkeerd is om aan te neem dat alle mense na presies dieselfde dinge strewes soos die teoloë aanneem. Hy sê dat verskillende mense na verskillende dinge strewes – party strewes na rykdom, ander na vryheid van keuse, ander na geluk, ander na opvoeding. As mens egter probeer uitvind wat die minimum is waarna alle mense strewes, of anders gestel, dit waarna ten minste alle mense strewes, dan kan mens slegs bepaal dat alle mense ten minste daarna strewes om aan die lewe te bly (survival).

Dit moet steeds die doel van die positiewe reg wees om die beginsels van die natuurreg so noukeurig moontlik uit te werk, sodat die mens gehelp kan word om “*summum bonum*” te bereik. Hiertoë dra die staat, wat uit die natuurlike sosiale behoeftes van die mens gebore is en steeds die algemene belang bevorder, in ‘n groot mate by deurdat die reg deur sekere regsorgane gepositiveer word. Die staat is dus die instansie wat die wette maak op tydelike gebied (die kerk heers op bo-tydelike gebied) en word as natuurlike menslike instansie aanvaar wat nie soseer deur die sonde getref is as wat Augustinus geleer het nie.⁶ Volgens hierdie opvatting is die staat in die redelike natuur van die mens gegrond en word dit gesien as die totaal-gemeenskap op die gebied van die natuur, waarvan al die ander lewenskringe slegs dienende dele kan wees.⁷

⁶ M. Reinsma, *Algemene Regsleer*. Diktaat.

⁷ A.M. Fourie, *Die Westerse Politieke Denke. Tweede Hersiene Uitgawe*, hoofstuk 8, p. 147.

2.1 Hoofstuk I

Die mens as sosiale wese

Thomas Aquinas se *communitas*- en regsteorie is belangrik om drie redes. Eerstens voer Thomas Aquinas aan deur te steun op Aristoteles dat die *communitas* voortspruit uit moreel-positiewe aktiwiteite en is dus in ooreenstemming met die doel wat God vir die mens voorhou. Tweedens kombineer hierdie teorie (*communitas*-leer) die tradisionele hiërargiese- en feudale sienings in die *communitas* om die egalitariese resultaat teweeg te bring. Derdens bring die *communitas*-leer van Thomas Aquinas 'n geïntegreerde en logies-kohorente teorie van die natuureg teweeg. Dit dien dus as 'n belangrike bron vir regs, politieke, en morele norme:

“ e;cein\ h` de. tou,twn koinwni,a poiei/ oivki,an kai. po,lin “⁸

Die Middeleeuse gemeenskap se konsep van hiërargiese organisasie was deur die kerk se organiese teorie van die menslike *communitas* vanaf Adam, die vader van die mensdom, deur opeenvolgende geslagte van patriarge, wat soos vaders gesag oor hul kinders het tot by geslagte Pousdomme, sò voortgesit.⁹

Thomas Aquinas se (politieke) filosofie beskou die werklikheid van die staat as 'n sosiale vorm.¹⁰ Hy stel dit soos volg:

*“Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum,in multitudine vivens,magis etiam quam omnia alia animalia,quod quidem naturalis necessitas declarat.”*¹¹

⁸ Franz Susemihl, *The Politics of Aristotle*, 149. “The city is regarded as a moral or spiritual society, church and state in one.”

Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 217

⁹ Daniel J. Elazar, *Covenant and Commonwealth*, p. 58

¹⁰ Summa Theologica I-II, Q. LXXII, A. IV.

Summa Contra Gentiles, Book III, Chapter LXXXV

¹¹ De Regimine Principum, Liber Primus, Caput I. “That man is naturally a social and political animal, destined more than all other animals to live in community. Other animals have their food provided for them by nature, and a natural coat of hair.”

Die staat is 'n stelsel van norme; maar 'n stelsel van norme veronderstel 'n werklike owerheid wat hierdie norme kan uitoefen.¹² Die *communitas* bestaan slegs as sodanige owerheid hierdie norme erken en gehoorsaam. Thomas Aquinas stel dat eweneens die natuurlikheid en noodsaaklikheid van kameraadskap van die *communitas*, dit voortspruit dat daar 'n element of beginsel van regering (in die sin van regeerder se gesagsverhouding teenoor die onderdaan) in die *communitas* moet wees.¹³ Deur hierdie gehoorsaamheid, vrylik gegee of kragtig afgedwing, het die *communitas* aldus Thomas Aquinas sy bestaan.¹⁴ Ons mag selfs sê dat die *communitas* nie langs of bo die individu is nie, maar in hom (die individu).¹⁵ Diegene wat nie die norme gehoorsaam nie, doen dus 'n onreg aan beide die *communitas* en die natuurreg.¹⁶

Die Skolastisisme, onder die aanvoering van Thomas Aquinas, gebruik die fundamentele beginsel van vorm en materie om die sosiale vorm, die *communitas* as basis te lê. Hier word die individue as 'n blote menigte, as 'n amorfistiese samevoeging wat die materiebeginsel konstitueer, beskou.¹⁷ Die vorm-beginsel is die spesifieke band, die orde wat deur sy opsetlike doelwit gekenmerk word, die "openbare doel" of die "openbare welsyn" *causa finalis*, en nie as *causa formalis* nie.¹⁸

Thomas Aquinas sê dat die wese van die staat nie absoluut afhanklik van die empiriese werklikheid van die staat is nie. Dit is waar dat die mens die idee oor die staat vorm deur abstrakte denke van empiriese waarnemings, omdat die idees sigbaar is slegs in die werklike verband en die persone wat daardeur verenig is. Indien die mens dus 'n

¹² Summa Theologica I-II, Q. CV, A. I, obj. 1. "the ordering of a people depends mostly on the highest rule."

¹³ De Regimine Principum, Liber Primus, Caput I "Si ergo naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in hominibus esse per quod multitudo regatur. Multis enim existentibus hominibus et unoquoque id, quod est sibi congruum, providente, multitudo in diversa dispergeretur, nisi etiam esset aliquis de eo, quod ad bonum multitudinis pertinet, curam habens; sicut et corpus hominis et cuiuslibet animalis deflueret, nisi esset aliqua vis regitiva communis in corpore, quae ad bonum commune omnium membrorum intenderet."

¹⁴ Summa Theologica I-II, Q. LXXXVII, A. II, obj. 1. "punishment are inflicted to lead men back to the good of virtue."

¹⁵ Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. IV. Thomas Aquinas sê dat die mens as sosiale wese die staat uitmaak. Dus is die staat in homself (die mens) teenwoordig.

¹⁶ Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. III

Summa Theologica II-II, Q. XLVII, A. II

Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 224.

¹⁷ Summa Contra Gentiles, Book II, Chapter XXI. "...cuius esse est infinitum quod est omnis entis (even individual) comprehendens similitudinem..."

empiriese aanvaarde *communitas* onder die universele idee van “staat” subsumeer, doen die mens dit omdat hy ‘n idee oor die *forma* van die staat het.¹⁹

Die individuele persoon se mikpunt is die gemeenskaplike doel of die openbare welsyn en hy sal hom dus so organiseer deur ‘n verbond te vorm om dit te bereik.²⁰

Die neo-Thomis, Heinrich Rommen, sluit aan by Thomas Aquinas deur te noem dat die individu afstand doen van sy individuele karakter indien hy in die staat as *communitas* opgaan:²¹

“...then the individual persons, in reality the only true substances, become mere members or cells without independent existence; they lose their individual personality, which is totally immersed in their being mere particles of that personified substance, the social organism.”

2.1.1 Die *esse intentionale* as die formele wese van die *communitas*

Die *esse intentionale* is die formele wese van al die *communitas*-verbande. Alle vorme van sosiale bestaan word in die teleologiese orde van die geskape heelal gevind. Enige *communitas* word bestem en moet sy doel op ‘n spesifieke goed deur middel van solidaristiese samewerking rig.²² Die einddoel van die *communitas* is om diensbaar te

¹⁸ E. Gilson, *The philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 80-3.

¹⁹ Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 54. Aristoteles het die “finite form” as die hoogste aktualiteit beskou, terwyl Thomas Aquinas “existence” as die hoogste aktualiteit gesien het.

²⁰ Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. IV. “*Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur, vel ad bonum commune...*”

Summa Contra Gentiles, Book III, Chapter XVII, LXIX, LXXX.

Summa Theologica I-II, Q. CXIII, A. IX, obj. 2. “the common good is better than the good of the individual...”

²¹ Summa Theologica I-II, Q. LVIII, A. V. “*Manifestum est autem quod omnes qui sub communitate aliqua continentur comparantur ad communitatem sicut partes ad totum. Pars autem id quod est totius est: unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius.*”

Summa Theologica I-II, Q. LXXII, A. IV.

Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 36-7.

Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 218.

²² Summa Theologica I, Q. II, A. I. Niks kan bestaan wat nie partisipeer in eenheid nie. Thomas Aquinas stel dat die mens nie in isolasie kan verkeer nie. In ‘n *communitas* soos die staat moet daar eenheid wees. Die mens moet met mekaar interverkeer om sodoende die hoogste goed te bereik. Dit is God.

wees aan die mens en hom dus so te help ter voldoening aan sy einddoel.²³ Alle dinge of mense, streef die goeie na:

“kata. me,rh tou/ sumfe,rontoj evfi,entai.”²⁴

Die mens, deur middel van sy eie natuur, moet op so wyse partisipeer in die *communitas* om dit te help om sy einddoel te vervolmaak. Thomas Aquinas verklaar dat die individu moet voorkeur gee aan die *communitas*-belang.²⁵ Deurgaans word die Thomistiese dualisme van laer tot hoër deur Thomas Aquinas geopper. In hierdie verband realiseer dit in die konteks van die individu as onderbou vir die hoëre, naamlik die *communitas* of staat.

Gundlach, in navolging van Thomas Aquinas, interpreteer die konsep *esse intentionale* as die objek wat deur die *communitas* in vooruitsig gestel word en wat hy as sodanig moet bereik. Hy sluit egter nie die individu uit nie, maar onderwerp sy bedoelende handeling tot sy subjektiewe wil. Die individu word dus genoop om sy handeling so te rig dat die *communitas* daarby baat.²⁶

Die regering in die staat, as *communitas*, is nie ewigdurend nie. Die staat, as *communitas*, aan die anderkant kan egter bly voortbestaan.²⁷

²³ Summa Contra Gentiles, Book III, Chapter XLVIII. Aldus Thomas Aquinas kan die mens nie volmaakte geluksaligheid bereik nie, maar wel menslike geluksaligheid. Alexander en Averroës stel dat die finale geluksaligheid van die mens geleë is in sy kennis soos deur die spekulatiewe wetenskappe nie, maar eerder in kennis: “gained by conjunction with a separately subsistent intelligenc, which conjunction they conceived to be possible to man in this life.” Vir Aristoteles is daar egter geen ander kennis vir die mens in hierdie lewe as deur die spekulatiewe wetenskappe nie. Hy veronderstel dat die mens nie volmaakte geluksaligheid bereik nie, maar eerder ‘n beperkte mate van geluksaligheid wat hom toekom.

²⁴ Franz Susemihl, *The Politics of Aristotle*, p. 138. “All aim at some good...”

²⁵ Summa Contra Gentiles, Book III, Chapter XVII, p. 197. Thomas Aquinas handhaaf dat privaatbelange ondergeskik is aan die einddoel van die gemeenskaplike goed. “For the being of a part is for the sake of the being of the whole: hence the good of the race is more godlike than the good of the individual man. But the sovereign good, which is God, is the common good, since the good of the whole community depends on Him...”

²⁶ Summa Theologica I-II, Q. LXXII, A. III, ad 1.

Gundlach, *Soziologie der Katholischen Ideenwelt und des Jesuiten Ordens*. 1927

²⁷ Eie mening: Vergelykend tot die politieke klimaat in Suid-Afrika. Die regering word vervang, maar die staat bly as staat en *communitas* voortbestaan.

Die sosiale wese is bloot 'n nominalistiese klassifikasie van die individuele handeling en belange op grond van die identiteit van die psigologiese handeling.²⁸ Die sosiale wese se einddoel word deur sy objektiewe manifestasie van sy handeling, ideale, doelwitte van die individue en die unifieerende doel van hul individuele verhoudings, bepaal. Dit dui op 'n einddoel wat transendent tot die individu is.²⁹

Die sosiale wese word ingelei deur 'n objektiewe doelwit wat bokant die individuele doel opereer. Die begeerte om dus saam te leef om sodoende dié doelwit te bereik, is dus 'n uitvloeisel van Thomas Aquinas, "koinwni,a."³⁰ Rommen probeer aansluiting by Thomas Aquinas vind:

"...we are conscious of this fact that we call the mob a headless herd, when we assert that the totalitarian beehive-state or slave-state contradicts 'the dignity of the human person.'³¹

Volgens Thomas Aquinas berus dié waardigheid op die feit dat die God die mens met rede begaaf het.³² Die mens is dus hiervolgens die *intellectualis substantia* en is geskape na die beeld van God.³³

²⁸ Summa Theologica I, Q. LVI, A. III

Summa Theologica I, Q. LVII, A. IV

²⁹ Summa Contra Gentiles, Book IV, Ch., LXIII, p. 387-389. Hierdie kwessie van die verandering van brood en wyn tot die liggaam en bloed van Christus word deurgetrek. Thomas Aquinas sê dat elke geseënde brood omgesit word in die liggaam van Christus. "Faith does not raise the question of any substance being converted into any other substance, but only of the substances of bread and wine being converted into the substance of the Body and Blood of Christ."

³⁰ De Regimine Principum, Hoofstuk 1.

Franz Susemihl, *The Politics of Aristotle*, p. 138. koinwni,a beteken enige vorm van kommunikasie en sosiale omgang.

Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 218. "...man is by nature a political and social animal who uses his reason and faculty of speech to cooperate in building political communities that respond to the needs of the group and of the individuals who compose it."

³¹ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 44

³² Summa Theologica I-II, Q. I, A. I. "human beings differ from irrational creatures in this, that they have dominion over their actions ...But it is thanks to reason and will that human beings have dominion over their acts..."

³³ Summa Theologica I, Q. XCIII, A. II

Summa Theologica II-II, Q.X, A. X

De Potentia, Q. XI, A. V, c

E. Gilson, *The Philosophy of Thomas Aquinas*, p. 244. Augustinus sê dat die intellektuele siel ontdek alle dinge in die ewige essensies. Dit is dus in die onbeweegbare waarheid, wat in God is: "*Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi, quaeso, id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate.*"

Die menslike *communitas* is eerstens *unitas ordinis*. Die mens word egter nie net tot die *communitas* geroep deur sy beperkinge en behoeftes nie, maar veel meer deur sy partisipasie. Hierdie partisipasie dien as 'n bonus vir sy medemens. Dit dien dus as dryfveer om met ander in *communitas* te leef. Die liefdeshandeling is die mees wesenlike vir die *communitas*.³⁴ Die liefdeshandeling bevat verskillende vorms soos die seksuele liefde (huwelik, kameraadskap, vriendskap, eensgesinde broederskap, piëtas, ensovoorts).³⁵

Die ongenoegsaamheid van die individuele mens alleen, is nie die wortel van die sosiale lewe nie. Die wese van die mens is die handeling van denke en wil. Vandaar die handeling wat bewustelik daartoe gerig is tot die ander mens as sy doelwit, soos liefde en ander sogenaamde simpatieke handelinge. Aristoteles, huldig die mening in die hoofstuk oor vriendskap in sy *Ethica Nicomacheia*. Hy kom dus so in konflik met die utilitariëse filosofie van die staat soos deur die Sofiste gehuldig.³⁶ Die utiliteitsbeginsel berus op die feit dat die mens se geaardheid ("the natural constitution of the human

³⁴ Summa Contra Gentiles, Bk. III, Ch. CXXX, p. 293.
Romeine XIII, 10. "Love is the fulfilment of the law."
Summa Contra Gentiles, Bk. III, Ch., XXVI, p. 204

Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 236. Filosofiese argumentasie word verder gevoer deur die gelowige se motief van die tweevoudige liefde vir God en vir die medemens.

³⁵ Franz Susemihl, *The Politics of Aristotle*, p. 236. "ta. Filika. ta. pro.j tou.j fi,louj ...e;oiken evk tw/vn pro.j e`auto.n evlhluqe,nai " "Where even friendship and benevolence are reduced to forms of self-love."
Summa Contra Gentiles, Bk. III, Ch. CXVI, p. 276. Thomas Aquinas het egter nie liefde in sy verskillende komponente ingedeel nie. Hy het die Goddelike reg analogies met die liefde in verband gebring. "...the main intention of the divine law is that man should adhere to God, and man adheres to God chiefly by love."

³⁶ P.S. Dreyer, *Hoofstrominge van die Sedeleer*, Haum Uitgewery, Pretoria, Kaapstad, Eerste Uitgawe, 1979, p. 31. By die utilitarisme gaan dit om die geluk van die samelewing. Die utilitarisme gaan terug op Jeremy Bentham wat sy werk *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* in 1789 gepubliseer het. Hoofstuk I van hierdie werk begin met hierdie woorde: "Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do. On the one hand the standard of right and wrong, on the other the chain of causes and effects, are fastened to their throne. They govern us in all we do, in all we say, in all we think: every effort we can make to throw off our subjection, will serve but to demonstrate and confirm it..."

David M. Adams, *Philosophical Problems in the Law*, p. 9. Die beswaar teen die morele teorie van utilitarisme is dat dié teorie te veel van die mens vra: "Suppose for a moment that you are a passenger on the lifeboat. Suppose also that you are a football player weighing 250 pounds and that you notice that two of the swimmers in the water are half your weight. If you were to jump into the water (and thus end your life), two people might be welcomed into the boat in your place without effecting the overall load in the boat. From a purely numerical standpoint, it might seem that it would be better for everyone concerned (although certainly not for you in particular) if you were simply to end your own life. The greater good, in other words, might be best served through the self-sacrifice of your life."

frame”) sodanig is dat hy altyd na geluk en genot strewe en pyn vermy. Hieruit is duidelik dat Jeremy Bentham die utiliteitsbeginsel, as die maksimum hoeveelheid genot vir die grootste aantal mense (algemeen bekend as die beginsel van “the greatest happiness for the greatest number”) in die oog het en dat dit as leidraad vir politieke en sosiale hervorming moet dien.³⁷ Die taal van die menslike gebare is bewustelik aan ander in die menslike *communitas* gerig. Leo XIII, net soos Thomas Aquinas, beskou die taal as die basis in die vorming van die gemeenskap. Die “you” is daarom gelyk oorspronklik en gelyktydig as met die “I.” Met ander woorde, volmaakte selfbewustheid is wederkerig met “we-mindedness,” soos gesien in die variasie van die uitdrukking van Descartes se verhandeling, *Cogito ergo sum: Cogito, ergo sumus* (“I think, therefore we are”).³⁸ Thomas Aquinas en Aristoteles het die persepsie gehandhaaf dat alle natuurlik verkrygbare kennis hul oorsprong in die eksterne waarneembare dinge het. Die eksterne dinge bly epistemologies eerste. Vanuit hierdie gedagtegang onderskei beide Thomas Aquinas en Aristoteles hulle van ander moderne filosowe soos Descartes.³⁹

Thomas Aquinas sê dat taal noodsaaklik is in die vorming van die *communitas*.⁴⁰ Nie alle kuddediere vorm ‘n *communitas* nie. Insekte soos bye, miere en laastens die mens, is betrokke in sekere gemeenskaplike aktiwiteite. Taal word gekoppel aan die gedagte en die rede.⁴¹ Wanneer die gedagte homself uitdruk, kom dit bewustelik teenoor ‘n ander gedagte te staan. Thomas Aquinas verklaar soos volg:

“Language is a property only of man, because in comparison with other beings it is the privilege of man to have the knowledge of good and evil and consequently of the unjust and the like, of what can be uttered by language. As, therefore, language is by nature due to man and has its natural end that man may live in community for good or evil, for right

³⁷ P.S. Dreyer, *Hoofstrominge van Sedeleer*, p. 33

³⁸ Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 57. Indien mens die Cartesiaanse filosofie ter syde stel is dit nie moeilik om te sien hoe dinge epistemologies voor denke ‘n taal kan wees nie. Die verskil moet dus teen die agtergrond van die Aristoteliëse-Thomistiese filosofie geoordeel word.

³⁹ Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 53. Descartes baseer sy filosofie op idees of waarnemings of *vivid phenomena* in plaas van onmiddellike reaksie op eksterne dinge self.

⁴⁰ Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 218. In een van Thomas Aquinas se grootste werke, *De Regimine principum* het hy die *zoon politicon* geargumenteer dat : “man is by nature a political and social animal”, wat sowel die rede en die taal gebruik om politieke *communitas* voort te bring.

⁴¹ *Summa Contra Gentiles*, Bk. III, Ch. CXXIX, p. 291-2

or wrong, it must be concluded, on the strength of the axiom that nature does not produce anything for nothing, that man impelled by nature shall live in community.”⁴²

In sy *De Veritate*, verduidelik Thomas Aquinas die geestelike karakter van taal, deurdat hy die woord “*verbum*” as “*verum boans*” (“crying out the truth”), interpreteer.⁴³ Thomas Aquinas sê ook dat deur taal die mees innerlike sosiale natuur van die mens geopenbaar word. Leo XIII konkludeer dat taal die uitstaande basis in die vorming van ‘n gemeenskap is.⁴⁴

In isolasie is die vervolmaking van die “verstand” en die hart vir die individu buite sy bereik. Aristoteles tipeer die mens in sy *Politics* as ‘n polis-georiënteerde (*zoon politicon*) dier. Thomas Aquinas vind hierby aansluiting en sê dat die politieke lewe vir die mens se volle ontwikkeling noodsaaklik is.⁴⁵ Die menslike natuur op sigself is sosiaal; hierdie siening deel Thomas Aquinas dus met Aristoteles:

“ h` dv auvta,rkeia te,loj kai. beltiston. evk tou,twn ou=n fanero.n o[ti tw/n fu,qei h` po,lij evsti,, kai. o[ti o` a;nqrwpoj fu,sei politikon ...”⁴⁶

Hy wat van die burgerlike *communitas* afgesny is word beskryf as ‘clanless lawless heartless ‘ omdat hy “ o` u`fv `Omh,ron loidorhqeij “⁴⁷

“A man who by nature and not merely by fortune is cityless, is either less than man or more than man (cf. the clanless, lawless, homeless, solitary warrior, the Cyclops of Homer).”⁴⁸

⁴² Summa Contrat Gentiles, Bk. III, Ch. CXXVIII, p. 291

Comm in Pol., I, 1, *quod autem*; cf. Aristotle, Pol., I, 1, 10-12.

⁴³ De Veritate, Q. IV, A. X

⁴⁴ Leo XIII, *Allocutiones*, I, 213

⁴⁵ Aristotle, *Politics*, I.2

Summa Theologica I-II, Q. LXXII, A. IV

⁴⁶ Franz Susemihl, *The Politics of Aristotle*, p. 147. “ From this then it appears that the city is part of the order of nature and man a social being.”

⁴⁷ Franz Susemihl, *The Politics of Aristotle*, p. 148. “ ...is at once naturally unsociable and pugnacious. Being in fact solitary ...”

⁴⁸ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 223.

Volgens Thomas Aquinas is die mens 'n sosiale wese.⁴⁹ Hy bou voort en leef in verskillende gemeenskappe: in die familie, op die platteland en dorpie, fabrieke en winkels, in kerke en kloosters, in die ontelbare assosiasies vir ontelbare doeleindes in die ekonomiese lewe, in die geestelike lewe, vir kunste, wetenskap, en vir navorsing.

Aristoteles se uitspraak behels egter veel meer: dit is veral hierdie persepsie wat die basis vir die Thomistiese *communitas*-leer uitgemaak het. Dit is dat die mens van nature 'n politieke wese is. Staatsloosheid beteken vir hom dus wetteloosheid en huisloosheid.⁵⁰ Dit beteken dus dat die sosiale natuur sy vervolmaking in die politieke lewe (dus in die *communitas* as staat) vind.⁵¹ Die mens se sosiale natuur vind sy vervolmaking in die burgerskap van die staat. In die proses van selfverwesenliking van die sosiale natuur is daar 'n toestand van ontwikkeling waar selfgenoegsaamheid bereik word.⁵² Een van die sosiale vorme is selfvoldaan; dit is 'n geslote kringloop waar die sosiale proses tot sy natuurlike einde kom, in 'n gemeenskap wat selfgenoegsaam is vir alle sosiale behoefte en disposisies, 'n perfekte gemeenskap, die *communitas*. Die *communitas*, wat 'n allesomvattende regsorde verteenwoordig en afdwing, besluit wat in die gemeenskaplike belang is en wat reg is in die mens se omgang met mekaar, daarom is die staat 'n (volmaakte) *communitas* (op natuurlike terrein)⁵³.

Hierdie staat het sy oorsprong in die mens se sosiale natuur.⁵⁴ Dit is daarom ewig; dit sal nie wegwyn nie. Hierdie ewigduerende waarheid word gestel in die volgende interpretasie van Rommen:

⁴⁹ Summa Contra Gentiles, Bk. III, Ch. LXXXV

Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. IV

⁵⁰ Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 218. Aristoteles het die mens gekonstrueer as 'n polis-georiënteerde wese. Buite die staat of *communitas* kan die mens nie bestaan nie. "He who is unable to live in society, or has no need because he is sufficient to himself, is either a beast or a god."

⁵¹ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. II. Die staat is die volmaakte *communitas*.

Summa Theologica I-II, Q. XC, A. III.

⁵² Summa Contra Gentiles, Book. III, Chapter CXVII, p. 277

Franz Susemihl, *The Politics of Aristotle*, p. 146.

Aristotle, *Ethica Nicomachea*, I.7.7 to. au;tarkej = o; monou,menon ai`reto.n poiei/ to.n bi,on kai. mhdeno.j evndea/. Selfgenoegsaamheid is die "sole condition of life that is desirable and lacks nothing."

⁵³ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. III, obj. 2. "...the purpose of the law maker is to direct man towards virtue."

Summa Theologica I-II, Q. C, A. IX.

Aristotle, *Politics*, VII, 8, 7.

⁵⁴ Summa Contra Gentiles, Book. III, Chapter LXXXV

“ There has always existed in man a kind of presumptuous longing for a stateless society. In earlier times, and here and there in later times, religious sects with a strong antistate bias, attempted to live without political bonds. They almost all degenerated into intolerant theocracies without freedom, and went to a quick doom in complete dissolution.”⁵⁵

In teenstelling met bogenoemde persepsie van die neo-Thomis, Rommen, het ons gesien dat ‘n eens magtige ideologiese beweging voorspel het dat met die realisering van ‘n klaslose *communitas*, die staat uiteindelik sal verdwyn.⁵⁶ Daar sou, volgens Lenin in plaas van noodsaak, dwangmaatreëls wees om die wette van die opperste owerheid te gehoorsaam, en slegs samehang aan eenvoudige, fundamentele reëls van die alledaagse sosiale lewe, sal vinnig in gewoonte omskep word.⁵⁷ Die staat sal dus die individu of onderdaan dwing om wette te gehoorsaam. Staatsloosheid is te danke aan die nie-nakoming van reëls wat resulteer in chaos. Om dus hierdie gewoonte te utiliseer, moet dwang aangewend word.⁵⁸

Hierdie totalitarisme wil egter nie ‘n staat voortbring nie, maar ‘n onuithoudbare tirannie. Volgens Thomas Aquinas is sommige reg of wette tirannies. Dit is die geval waar die *communitas* of staat deur ‘n tiran regeer word.⁵⁹ Omdat die mens rede bykomend tot gewoonte het.⁶⁰ Die rede is die uitstaande kriterium vir die mens. Die belang wat hier onderstreep word is dat die Thomisme die kommunisme verwerp. Thomas Aquinas sien die *communitas* as ‘n goddelike instelling, terwyl die kommunisme die *communitas* as opium sien om sodoende die burger tot gehoorsaamheid te reduceer (die belang hiervan is dat die *communitas* tot die kerk deurgetrek word, oftewel die Christendom).

⁵⁵ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 224

⁵⁶ Ulick Varange (Francis Parker Yockey), *Imperium. The Philosophy of History and Politics*. The Noontide Press, California, p. 80, 1983. Marx en Engels het in hul *Das Capitol*, die kommunistiese manifeste die idee van ‘n staatlose *communitas* gepropageer. Beide sien die staat as ‘n instelling van die kapitalistiese-leer. Laasgenoemde leer hou in dat die rykes al ryker en die armes al armer word. Marx en koe se slagspreuk lui: Boere verenig oor die wêreld.” Hy sê dat die staat as ‘n Goddelike instelling moet dus verdwyn. Hy sien godsdiens as ‘n opium. Die mens word hierdeur verswak. Hy moet sy lot aanvaar.

⁵⁷ Lenin in *The State and the Revolution*, 1917.

⁵⁸ Summa Theologica I-II, Q. C, A. IX. “ ...law coerces through fear of punishment..”

Summa Theologica I-II, Q. LXXXVII, A. II, obj. 1. “ ..punishment are inflicted to lead man back to the good virtue...”

⁵⁹ Summa Theologica I-II, Q. XCII, A. I, obj. 4.

⁶⁰ Summa Theologica I-II, Q. XCVII, A. II

Hulle (die aanhangers van die kommunisme) is voorstanders van 'n staatlose *communitas*. In hierdie toestand is wette nie meer nodig nie, want elke burger sal genoeg hê. Die dialektiese materialisme het hierdie weg voorberei, vir die kommunistiese filosofie. Dit is nodig om na Aristoteles te verwys (en Thomas Aquinas) as die staatlose *communitas* ter sprake kom, want hy (Aristoteles) verwerp bogenoemde gedagtegang pront-uit:

“The state exists for the sake of good life and not for the sake of life only; if life were the object, slaves and brute animals might form a state, but they cannot, for they have no share in happiness or in a life of free choice.”⁶¹

Die staat is so nodig dat alle pogings om sosiale lewe te behou sonder die tipiese vorm van die staat, sover misluk het. Sosiale lewe is moontlik slegs as die individuele lid met sekerheid kan vertrou op die gedrag van ander, wat gemeenskaplik erkende reëls en norme, volg.⁶² Dit is dus nodig dat die *communitas* wette orden om diegene wat dit nie gehoorsaam nie, tot orde te roep.⁶³ Ons sekuriteit in die *communitas* is gebaseer op die sekerheid dat die reëls, of te wel die gewoontes, van die lede vrywillig waargeneem word en indien nie so waargeneem nie, hulle dan afgedwing word. Dus sal die *communitas* die staat as 'n dwingende soewereine orde, opeis.

Sosiale lewe volgens Thomas Aquinas maak die *communitas* of die staat uit.⁶⁴ Die sosiale proses van die menslike natuur vind sy finale vervolmaking teleologies in die staatslewe.

Die ontstaan van die meeste state in die geskiedenis was heeltemal natuurlik en onbewustelik,⁶⁵ juis omdat dit 'n instelling van God is, en Hy Hom in sy behoudende

⁶¹ Summa Contra Gentiles, Book III, Chapter CXXX, p. 293.

Aristotle, *Politics*, III, 9, 6 (Jowett trans.)

⁶² Summa Theologica I-II, Q. XCII, A. I, ad 1. “legislators make man good by habituation.”

Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. I, ad 3. Dit is nodig om sekere spesifieke aangeleenthede vir die regters te los.

⁶³ Summa Theologica I-II, Q. C, A. VII. “...punishment are necessary to those who are prone to evil.”

⁶⁴ Summa Theologica I-II, Q. LXXII, A. IV

Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. IV

⁶⁵ H. Dooyeweerd, *De wijsbegeerte der wetsidee: De individualiteits-structuren der tijdelijke werkelijkheid*. Amsterdam: H.J. Paris, 1936, p. 331-450.

genade oor almal ontferm het.⁶⁶ Thomas Aquinas, in navolging van Aristoteles, wil die wese van die verskeie verbandstrukture in hul onderlinge samehang verklaar. Die menslike fetus sou dus vanuit die embriostaat ontwikkel deur 'n plantaardige en vervolgens deur 'n dierlike lewensbeginsel totdat die liggaam genoegsaam voorberei is om die *anima rationalis*, wat deur God ingeskape word, te ontvang. In die mens, as die finale produk, vind hy sy natuurlike vervolmaking onder primaat van die rede.⁶⁷ Thomas Aquinas stel dat die mens of individu hierdie natuurlike vervolmaking egter nie as enkeling bereik nie; daarom is die sosiale aandrif hom ingeskape:

Thomas G. Sanders, *Protestant Concepts of Church and State*. Holt, Rinehart and Winston. P. 10. 'n Passasie van Herbert Butterfield: *Christianity and History* (London: G. Bell, 1949) in eersgenoemde bron oor die oorsprong van regering lees soos volg: " There has come down in the Christian tradition a profound paradoxical system of teaching on the subject of the origin of government. On the one hand government is regarded as being due to the Fall of Man, a consequence of human sin, while at the same time it is looked upon as being of Divine institution, the creation of Providence ... Though government does not cure men of sinfulness any more than the institution of the idea of property eliminates human selfishness, the evil is mitigated by institutions that are the gift of God, and it is brought under regulation by the orderings of society. And so Providence produces a world in which men can live and gradually improve their external conditions, inspite of sin..."

Vgl. Nancy L. Rosenblum, *Liberalism and the Moral Life*. Harvard University Press, p. 63. The hypothetical act by which the community based on the consent of " naturally free " individuals is formed must be: ' Let's make a state we all obey, in return for which it will protect us from each other [Hobbes] and from itself [the prudent Locke].'

Vgl. J. Cilliers, *Die Westerse Politieke Denke*, p. 142. Die oorsprong van die staat is vir Thomas geleë in die redelike aanleg van die menslike natuur. 'n Passasie deur Rommen, H.A., in sy boek, " The state in Catholic Thought, 1950, p. 221, lui soos volg: " Catholic political philosophy asserts that in human nature is the origin of the state...the state is not the outcome of a special superhuman act of God; the state is not a supernatural, immediately divine establishment."

⁶⁶ J. Cilliers, *Die Westerse Politieke Tradisie*, p. 143.

⁶⁷ Summa Contra Gentiles, Book III, Chapter CXXII, p. 273-4

A.M. Faure , *Die Westerse Politieke Tradisie*, p. 143

Oliver O'Donovan, *From Irenaeus to Grotius. A Sourcebook in Christian Political Thought*, p. 330. " Consequently man needs some directive principle to guide him towards his end. To be sure, the light of reason is placed by nature in every man, to guide him in his acts towards his end. Wherefore, if man were intended to live alone, as many animals do, he would require no other guide to his end. Each man would be a king unto himself, under God, the highest King, inasmuch as he would direct himself in his acts by the light of reason given him from on high.

Man, on the contrary, has a natural knowledge of the things which are essential for his life only in a general fashion, inasmuch as he is able to attain knowledge of the particular things necessary for human life by reasoning from natural principles. But it is not possible for one man to arrive at a knowledge of all these things by his own individual reason. It is therefore necessary for man to live in a multitude so that each one may assist his fellows, and different men may be occupied in seeking, by their reason, to make different discoveries – one, for example, in medicine, one in this and another in that."

“...naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens...”⁶⁸

Die mens is ‘n sosiale wese (*zoon politicon*) wat vir die verwerking van sy redelike potensiaal aangewese is op saambestaan.⁶⁹ Die sosiale drif lei die mens na vorming van *communitas* wat in ‘n trappebou van laer tot hoër, middel tot doel, deel tot geheel, georden is.⁷⁰ Die laagste is die huisgemeenskap, die hoogste is die staat waarin die sosiale drif tot volle ontplooiing kom. So ontstaan die gemeenskap uit die gesinsverband as die lewenssel, en die verskillende gemeenskappe ontplooi weer in die staat as die hoogste verband op natuurlike terrein:

“*Et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ordinatur ad commune bonum, ita etiam et bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitas perfecta.*”⁷¹

Wat die natuurlike samelewingsvorme betref is die staat vir Thomas die volmaakte *communitas*.⁷² Die mens se natuurlike bestaan dien beslis as basis vir die mens se regsbewussyn.

⁶⁸ De Regimine Principum, Liber Primus, Caput I. “...that man is naturally a social and political animal, destined more than all other animals to live in community.”

Summa Theologica I-II, Q. Summa Theologica I-II, Q. CXI, A. V, obj. 1

Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 217.

A.M. Faure, *Die Westerse Politieke Tradisie*, p. 143

⁶⁹ Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. IV

Summa Theologica I-II, Q. LXXII, A. IV

Eccles. 4:9. Solomon says: “It is better that there be two than one; for they have the advantage of their company.”

⁷⁰ E.A. Venter, *Die Ontwikkeling van die Westerse Denke. ‘n Oorsig van die geskiedenis van die Filosofie gedurende 26 eeue*. Tweede en Hersiene druk. 1968, p. 57. “...maar verder is sy staatsopvatting prinsipiële anti-sentralisties. Hy beskou die staat as van onder na bo opgebou in ‘n trapsgewyse opklimming van laer en hoër gemeenskappe...”

⁷¹ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. I, ad 3um

R.W. Browne, *The Nicomachean Ethics of Aristotle*, p. 226. “The duties of friendship are analogous in all other relationships. Between husband and wife, friendship is thought to exist by nature; for man is by nature a being inclined to live in pairs rather than in societies, inasmuch as a family is prior in point of time and more necessary than a state, and procreation is more common to him, together with animals. “*Nam quum sit hoc natura commune animantium, ut habeant libidinem procreandi, prima societas in ipso conjugio est; proxima in liberis: deinde una domus, communia omnia.*”

⁷² Summa Theologica I-II, Q. XC, A. II. “...the state is a perfect community...”

Summa Theologica I-II, Q. XC, A. III, ad 3.

Die natuurlike wese van die mens dien as belangrike basis vir die ontstaan van die reg. Die gesagsbeginsel van Thomas Aquinas tree dus hier op die voorgrond. Volgens Thomas Aquinas is die gesagsbeginsel in die natuurlike gerigtheid tot God gefundeer.⁷³ Die natuur is dus die bemiddelende instelling tussen die natuurreg en die plig (uitgedruk in die natuurreg) enersyds, en die Ewige Goddelike reg anderyds. Die natuurlike gerigtheid van die mens openbaar sy natuurlike regte, uitgedruk in die natuurwet. Natuur beteken in die Thomistiese natuurregsopvatting eenvoudig “wezen”. Luijpen meld dat Thomas Aquinas self die *secundum naturam* huldig, in die sin dat sommige mense van nature slawe is.⁷⁴ Thomas Aquinas het oor die kwessie van slawerny tussen twee vure gestaan. Enersyds het die Aristoteliese siening met betrekking tot slawerny bepaal dat slawerny vir diegene wat nie in staat is om ‘n morele lewe te lei nie, deur die natuur geregverdig word.⁷⁵ Andersyds het die kerkvaders bepaal dat almal van nature gelyk is.⁷⁶

J. Cilliers, *Die Westerse Politieke Tradisie*, p. 143.

Vgl. Micheal J. Sandel, *Liberalism and its Critics*. New York University Press, 1984, p. 167. For a society to be a community in this strong sense, community must be constitutive of the shared self-understandings of the participants and embodied in their institutional arrangements, not simply an attribute of certain of the participants' plans of life. Rawls might object that a constitutive conception of community such as this should be rejected “for reasons of clarity among others”, or on the grounds that it supposes society to be “an organic whole with a life of its own distinct from and superior to that of all its members in their relations with one another.” But a constitutive conception of community is no more metaphysically problematic than a constitutive conception of justice such as Rawls defends. For if this notion of community describes a framework of self-understandings that is distinguishable from and in some sense prior to the sentiments and dispositions of individuals within the framework, it is only in the same sense that justice as fairness describes a “basic structure” or framework that is likewise distinguishable...

Anton Zijderveld sê dat die instellings dien as instrumente waardeur die mens “honour” kry en voortaan waardigheid aan hom verleen. Sy woorde lui soos volg: “A return to institutions will *ipso facto* be a return to honour. It will then be possible again for individuals to identify themselves with the emblems of their institutional roles, experienced now not as self-estranging tyrannies but as freely chosen vehicles of self-realization. The ethical question, of course, is what these institutions will be like. Specifically, the ethical test of any future institutions, and of the codes of honour they will entail, will be whether they succeed in embodying and in stabilizing the discoveries of human dignity that are the principle achievements of modern man.”

⁷³ Summa Theologica I-II, Q. XCIII, A. II, obj. 3. Thomas Aquinas het altyd die gesagsbeginsel gekonstrueer tot God as die einddoel. Hy het dus die reg en geregtigheid in diens gestel.

⁷⁴ De Regimine Principum, Lib. II, Chapter 10.

⁷⁵ Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 222. Aristoteles beskryf slawerny as “an addition to the natural law that has been found to be convenient both for the master and the slave ...”

⁷⁶ Summa Theologica I, Q. CIV, A. I, ad 3. Dit wil egter voorkom of Thomas Aquinas wel Aristoteles se siening met betrekking tot slawerny volg. Hy sê dat die slaaf aan sy meester behoort. By implikasie word hier ‘n ongelyke verhouding voorgestaan.

Summa Theologica I-II, Q. XCVIII, A. VI, ad 2

Hierdie gedagtestroming vind sy doelwit in die Grondwet van die Republiek van Suid-Afrika van 1996, in die reg op gelykheid in artikel 9.⁷⁷

Hulle (die kerkvaders) sien slawerny dus as 'n gevolg van die sonde. Thomas Aquinas het oor die kwessie met betrekking tot slawerny die volgende voorgestaan: “neither separate possessions nor slavery resulted from nature, but they were produced by human reason for the benefit of human life.”⁷⁸ Die Thomistiese gedagtegang met betrekking tot slawerny het as uitvloeisel vir die Amerikaanse grondwet gedien. In Aanhangsel 2: Die Grondwet van die Verenigde State van Amerika, Amendment XIII (1865), bepaal artikel 1 soos volg: “Neither slavery nor involuntary servitude, except as a punishment for crime whereof the party shall have been duly convicted, shall exist within the United States, or any place subject to their jurisdiction.”⁷⁹ Bogenoemde bepaling van die Amerikaanse Grondwet vind sy korrelaat in artikel 9 (1) en artikel 12 (1)(a) van die Grondwet van die Republiek van Suid-Afrika, 1996.

Die teks van artikel 9 (1) wat ongelyke behandeling verbied wat nie op onbillike diskriminasie neerkom nie, bevat geen besondere beperkingsbepaling nie. Die rasonale verbandtoets wat die konstitusionele hof daarby inlees kan binne die raamwerk van artikel 36 (1) toegepas word. Insoverre die toets vir onbillike diskriminasie in artikel 9 (3) bestaan uit die skending van menswaardigheid of 'n soortgelyke ernstige gevolg, is die begrip “onbillik” nie 'n besondere beperkingsbepaling nie. Daar word redelik algemeen aanvaar dat die regstellende optrede wat in artikel 9 (2) gemagtig word per definisie nie onbillike diskriminasie kan wees nie. Aangesien sulke optrede feitelik wel differensiasie en in besondere gevalle feitelik kan lei tot die aantasting van menswaardigheid of 'n soortgelyke ernstige gevolg.⁸⁰

⁷⁷ *The Constitution of the Republic of South Africa, 1996*. Die reg op gelykheid in artikel 9 bepaal: “...that everyone is equal before the law and has the right to the equal protection and benefit of the law. It contains a general guarantee against unequal treatment, whereas the provisions of section 9(3) and (4) prohibit a specific form of unequal treatment, namely unfair discrimination. Section 9(1) therefore prohibits all forms of unequal treatment not covered by sections (3) and (4).

⁷⁸ *Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. V, obj. 3*.

⁷⁹ David M. Adams, *Philosophical Problems in the Law*, p. 637

⁸⁰ Rautenbach, *Tydskrif vir die Suid-Afrikaanse Reg*, Die beperking van regte kragtens ander bepalings van die Handves van Regte as die algemene beperkingsbepaling: Enkele voorbeelde, 2001, vol. 4, p. 640.

Dit is egter nie duidelik of Thomas Aquinas die Aristoteliese siening verwerp nie. Thomas se standpunt met betrekking tot slawerny word soos volg verwoord:

*“Respondeo dicendum, quod sicut actiones rerum naturalium procedunt ex potentiis naturalibus, ita etiam operationes humanae procedunt ex humana voluntate. Oportuit autem in rebus naturalibus, ut superiora moverunt inferiora ad suas per actiones excellentiam naturalis virtutis collatae divinitus. Unde etiam oportet in rebus humanis, quod superiores moveant inferiores per suam voluntatem, ex vi auctoritatis divinitus ordinatae. Movere autem per rationem et voluntatem, est praecipere. Et ideo sicut ex ipso ordine naturali divinitus instituto, inferiora in rebus naturalibus necesse habent subdi motioni superiorum, ita etiam in rebus humanis ex ordine iuris naturalis et divini, tenentur inferiores suis superioribus obedire.”*⁸¹

Die Thomis, Duynstee, spreek hom soos volg uit oor die kwessie van slawerny: “ *Het oneindige goed is het meest essentiële, noodzakelijke object van de natuurlijke streving van de mens.*”⁸² Met sy beroep op die natuurlike regverdigheid van slawerny eis die mens die reg op om volgens sy gewete God aan te hang en en te vereer.⁸³ ‘n Verdere voorbeeld hiervan is die kwessie aangaande privaateiendomsreg.⁸⁴ Thomas Aquinas bou

⁸¹ Summa Theologica II-II, Q. CIV, A. I. “Just as the operations of natural agents derive from the forces of nature so do human actions derive from the human will. Now in the operations of nature it is necessary that higher things move the lower in virtue of the pre-eminence of natural powers conferred upon them by God. So also in human affairs it is necessary that superiors impose their will upon inferiors, in virtue of the authority established by God. But to impose the reason and will is the same thing as to command. So therefore, in the same way as in the natural order created by God, the lower must remain beneath the direction of the higher, in human affairs are bound to obey their superiors according to the order established by natural and divine law.”

⁸² W. Duynstee, *Over recht en rechtvaardigheid*, ‘s-Hertogenbosch, 1956, p. 25. Dit is ‘n aanhaling uit W. Luijpen, *Fenomenologie van het natuurrecht*, p. 119

⁸³ Nancy L. Rosenblum, *Liberalism and the Moral life*, p. 246-247. Kommentare hierop is onder andere: “Locke’s entire theory was based on a denial that “we were made for one another’s uses.” Smith argued explicitly that you cannot treat people like “pieces upon a chess-board”. Similarly, Kant’s injunction to view others always also as ends in themselves never caused him to repudiate liberal institutions. According to Mill too, “no men are mere instruments or materials in the hands of their rulers.”

⁸⁴ M. Reinsma, *Algemene Regsleer*. Diktaat, p. 24-25. Wat eiendomreg betref, meen Thomas Aquinas dat die verkryging van eiendom ‘n saak is wat deur die natuurreg aan die staat as instansie wat die sosiale lewe reël, oorgelaat is. Daarom kan die staat dit reël op ‘n manier wat tot die grootste voordeel van almal strek. Op hierdie grondslag kan die verkryging van private eiendom geregverdig word omdat elke mens dan versigtig sal wees om eiendom te verkry, die menslike sake beter gereël sal word as elke mens na sy eie sake omsien en daar vrede sal wees as elkeen met sy eie besittings tevrede is. Dit geld egter net die verkryging van eiendom. Wat die gebruik daarvan betref, behoort eiendom steeds ter bevordering van die

sy naturregteorie deur 'n aantal Aristoteliese konsepte te vat en te kombineer op 'n wyse dat dit verskil van die oorspronklike. In Gratianus se *Decretum of Concordance of Discordant Canons*, die hoofbron van die Kanonieke reg in die derdiende eeu, beskryf hy die naturreg as “what is contained in the Old and the New Testaments.”⁸⁵ Boyer, na aanleiding van Thomas Aquinas, is dit eens dat privaateiendomsreg naturreg is en die gemeenskaplike belang kan nie net sommer geïgnoreer word nie. Hy maak dus die volgende stelling:

“ *Van nature heeft de mens zorg voor wat hem toebehoort en verwaarloost hij de goederen welke de gemeenschap toebehoren.*”⁸⁶

Volgens Boyer het privaateiendom een eis van die natuurwet, omdat die mens “*van nature de goederen welke de gemeenschap toebehoren, verwaarloost.*”⁸⁷

Thomas Aquinas se siening met betrekking tot eiendomsreg is soos volg: Hy sê dat die gemeenskaplike besit van eiendom aan te naturreg te wyte is. Die naturreg bepaal nie dat alle dinge in gemeenskap gehou word nie en dat daar dus nie private besit is nie. Hy sê verder dat daar nie onderskeid ten opsigte van eiendom op grond van die naturreg is nie, maar slegs deur menslike ooreenkoms.⁸⁸ Dit, volgens Thomas Aquinas het betrekking op die positiewe reg. Hy konkludeer dat privaateiendomsreg nie in stryd met die naturreg is nie, maar 'n toevoeging daartoe is, soos ontwerp deur die menslike rede.⁸⁹ Thomas Aquinas se gedagtestroming met betrekking tot die kwessie oor

algemene belang gebruik te word. Hierdie redenasie dui aan dat die naturreg wat sy besonderhede betref, nie absoluut was nie, maar by veranderde omstandighede aangepas kon word.

⁸⁵ Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 225.

⁸⁶ C. Boyer, *Cursus philosophiae, II*, p. 522. “*Naturale enim est homini attendere ad ea quae sua propria sunt et negligere quae sunt communia.*”

⁸⁷ W. Luyken, *Fenomenologie van het naturrecht*, p. 120.

⁸⁸ *Eie opinie*. Thomas Aquinas is dit eens dat privaateiendomsreg die resultaat is van die positiewe reg. Wetgewing word verorden vir die beskerming van eiendomsreg. Aanduidend tot hierdie bevinding is die gesag van Grootboom, soos later vermeld.

⁸⁹ *Summa Theologica II-II, Q. LXVI, A. II, ad 1um.* “*Ad primum ergo dicendum quod communitas rerum attribuitur iuri naturali, non quia ius naturale dictet omnia esse possidenda communiter et nihil esse quasi proprium possidendum: sed quia secundum ius naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanum conductum, quod pertinet ad ius positivum, ut supra dictum est. Unde proprietates possessionum non est contra ius naturale, sed iuri naturali superadditur per adinventionem rationis humanae.*”

eiendom, het sigself vergestaltung in die Suid-Afrikaanse Grondwet gevind. Die relevansie van die Thomisme vir die Suid-Afrikaanse Grondwet is soos volg: Artikel 27 (3) van die Grondwet bepaal soos volg:

“no person may be refused emergency medical treatment.”

Hierdie bepaling is absoluut in dié sin dat dit nie bepaal dat die reg tot gesondheidsorg aan beskikbare hulpbronne onderworpe is nie, of dat slegs diegene wat gesond genoeg is om (goed) van dit gebruik te maak, hierdie reg het. Op gesag van Thomas Aquinas, kan gesê word dat artikel 27 (3) bepaal,⁹⁰ dat hulpbronne van diegene wat oorvloed het, geneem word en aan diegene in nood gegee moet word.

In die saak van *Soobramoney v Minister of Health, KwaZulu-Natal*,⁹¹ het die konstitusionele hof bepaal:

”that a prudent concern with this right would require that we use available resources in a way that is consistent with the most effective recognition of the right (as implemented by the experts in the field of health care) of everyone in society to health care services stipulated in section 27 (1)”.

Die hof bepaal dat hierdie reg nie absoluut is nie. Dit is onderworpe aan die bepaling van artikel 27 (2), wat die plig van die *staat vis-à-vis* die regte in artikel 27 (1) en artikel 27 (3) uiteensit. Die reg tot noodsaaklike mediese behandeling en algemene gesondheidsorg was beperk tot die reg op: “reasonable legislative and other measures, within (the state’s available resources, to achieve the progressive realisation of these rights.” Hierdie bepaling sluit egter ‘n eis op duur of langdurige mediese behandeling soos nierskeiding uit onder omstandighede waar die gesondheidsorg reeds onder druk verkeer en waar die eiser ‘n ernstige harttoestand onder lede het en wat boonop nie lank sal lewe nie.

⁹⁰ Grondwet van die Republiek van Suid-Afrika, 1996. Artikel 27 (3).

⁹¹ *Soobramoney v Minister of Health, KwaZulu-Natal* 1997 12 BCLR 1696 (CC)

Artikel 26 (1)⁹² van die Grondwet bepaal dat elkeen in Suid-Afrika die reg op behoorlike behuising het. Dié bepaling behels egter nie dat hierdie reg onderworpe aan beskikbare hulpbronne is nie. As Thomas Aquinas se benadering weer toegepas word, beteken dit dat hulpbronne van diegene geneem word wat 'n oorvloed het, en om dit te gebruik en aan diegene gegee word wat behuising nodig het. Weer eens het die hof in die saak van *Government of the Republic of South Africa v Grootboom*⁹³ die bepaling van artikel 26 (1) aan die bepaling van artikel 26 (2) wat die staat se plig *vis-à-vis* artikel 26 (1) gemeet. Die uiteinde van die saak is dat die hof nie die hulp voorsien het wat sò nodig was nie. Dit het die behuisingowerhede genoodsaak om die behuisingskema te herontwerp om sodoende voorsiening te maak vir uitsonderlike gevalle.

Judisiële beslissings offer in die reël een of ander legitieme juridiese aanspraak op ten gunste van 'n ander ten einde 'n bepaalde sosio-ekonomiese oogmerk te bereik. Hierdie ekonomiese redusering van legitieme sosiale belange tot 'n dominante sosio-ekonomiese doelwit, vernietig die grondvoorwaarde vir 'n grondwetlike demokratiese regstelsel.⁹⁴

Thomas Aquinas konkludeer dat die mens nie eiendom slegs vir sy eie voordeel moet hou nie, maar tot die voordeel van die openbare welsyn.⁹⁵ Hierdie gedagtegang is in ooreenstemming met artikel 25 (1) van die Grondwet. Die vereistes in artikel 25 (1) dat eiendom slegs in gevolge algemeen geldende reg ontnem mag word en dat geen reg arbitrêre ontneming van eiendom mag magtig nie, is 'n besondere beperkingsbepaling wat niks kwalifiseer of byvoeg by die bepalings van die algemene beperkingsbepaling nie. Die spesifikasie in artikel 25 (2) dat onteiening slegs “vir 'n openbare doel of in die openbare belang” mag plaasvind, strook met Thomas Aquinas se gedagtestroming.⁹⁶

Die Amerikaanse Grondwet, Amendment V (1791) bepaal:

“...nor shall private property be taken for public use, without just compensation.”⁹⁷

⁹² Grondwet, artikel 26 (1), “everyone has the right to adequate housing...”

⁹³ *Government of the Republic of South Africa v Grootboom* 2000 11 BCLR 1169 (CC)

⁹⁴ Johan van der Walt, *Law as sacrifice*, *Tydskrif vir die Suid-Afrikaanse Reg*, 2001, 4, p. 728

⁹⁵ Summa Theologica II-II, Q. LXVI, A. II. “*Et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes: ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitates aliorum.*”

⁹⁶ Rautenbach, *Tydskrif vir die Suid-Afrikaanse Reg*, p. 640.

⁹⁷ *Eie opinie*. Die apartheidsregering se gedwonge verskuiwing van mense vanaf hulle eiendom word deur hierdie Amerikaanse grondwet aangespreek. Die grondwet van Suid-Afrika bepaal egter dieselfde. Verder

Thomas Aquinas se siening oor eiendom is wyd gesitêr in Pouslike ensiklike.

Thomas Aquinas sê in sy *Summa Theologiae*, die volgende:

“...sicut possemus dicere quod hominem esse nudum est de jure naturali, quia natura non dedit ei vestitum, sed ars adinvenit.”⁹⁸

Dit impliseer dat die natuureg geen kleed aan die mens verskaf nie, en is hy dus naak. Die huweliksdaad is deur die natuur bestem om kinders te verwek, maar hierdie bepaling blyk egter in die Suid-Afrikaanse konteks en by vele ander lande geïgnoreer te word. Thomas Aquinas het in die tyd waarin hy geleef het nie oor voorbehoedmiddels geskryf nie. Sy kompas was deurgaans die natuureg, en soos reeds aangedui is die natuureg onveranderbaar. Hy het in vooruitsig die *summum bonum* van die *communitas*. Die *status quo* van die verlede bly dus deur die natuureg behoue. Die neo-Thomisme en ander skrywers het Thomas Aquinas se standpunte verder uitgebou. Enige vorm van kunsmatige geboortebeheer is nie net onnatuurlik nie, maar grof sondig. Die Katolieke leerstelling oor hierdie aangeleentheid is duidelik deur Pius XI in sy ensikliese brief “*Christian Marriage*” (1930) uiteengesit:

“No reason, however grave, may be put forward by which anything intrinsically against nature may become conformable to nature and morally good. Since, therefore, the conjugal act is destined primarily by nature for the begetting of children, those who, in exercising it, deliberately frustrate its natural power and purpose sin against nature and commit a deed which is shameful and intrinsically vicious...Any use whatsoever of matrimony exercised in such a way that the act is deliberately frustrated in its natural

moet die regering waar eiendom ontnem word in terme van “general application” daar sodoende voldoende kompensasië geskied. Hierdie gedagtegang word bepaal in artikel 25 (1) van die grondwet van Suid-Afrika.

David M Adams, *Philosophical Problems in the Law*, p. 637

⁹⁸ Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. V

power to generate life is an offense against the law of God and of nature, and those who indulge in such are branded with the guilt of grave sin.”⁹⁹

Geboortebeheer is nie net ‘n individuele probleem nie, maar ook ‘n nasionale probleem. Dit benadeel die individu fisies en moreel en bedreig die openbare moraliteit deur die ondermyning van die staat. Medici stem ooreen dat meeste voorbehoedmiddels nadelig vir die mens is. Die mens is ‘n rasonale wese bestaande uit liggaam en siel. Die huwelik, in sy ware aard is ‘n geestelike sowel as ‘n liggaamlike eenheid. Dit het ook sy morele kant, dit is die aanvaarding of die vermyding van die volle natuurlike verantwoordelikheid vir wat die mens doen. Al hierdie aspekte word uitgesluit by die gebruik van voorbehoedmiddels deur die mens, en die huweliksdaad word dus tot suiwer biologiese vlak gereduseer.

Geboortebeheer het ‘n nadelige effek op die private en openbare moraliteit. Dit bevorder onverskilligheid en immoraliteit tussen die getroude- sowel as die ongehuide paar. Statistieke bewys dat huwelike waarin geboortebeheer uitgeoefen word, meestal in egskedings eindig. Die meeste medici sê dat daar slegs ‘n 60% kans bestaan vir ‘n suksesvolle aborsie. Dit verklaar waarom aborsie toeneem ten spyte van die oorweldigende verspreiding van voorbehoedmiddels. Geboortebeheer het ‘n nadelige invloed op die burgerlike *communitas* en bring ekonomiese agteruitgang voort. Om hierdie toestand te illustreer verwys Osgniach na gebeure in die verlede en die hede:

“This vice prevailed in the days preceding the decline and fall of ancient Greece and Rome. The disaster which has overtaken France, was due in a great part to this nefarious practice. It dates from before the Franco-Prussian War and has been most prevalent for the past twenty-five years. In many European countries, just prior to the present war, men of all shades of religious and political creed have been endeavoring to counteract the evil effects of birth control as evidenced in static and decreasing birth rates.”¹⁰⁰

⁹⁹ Pius XI, *Casti Connubii* (Christian Marriage)

Augustine J. Osgniach, *The Christian State*, p. 281

¹⁰⁰ Augustine J. Osgniach, *The Christian State*, p. 282

Kardinaal, Wilfred Napier, van Suid-Afrika het by die Konferensie van Suid-Afrikaanse Biskoppe, teen die regering se Vigs-veldtog wat bepaal dat die gebruik van kondome toelaatbaar is, gesê dat dit nie die geval was nie. Sy woorde was dat die regering egter sê dat jy 'n promiskieuse lewe kan handhaaf. Jy moet net sorg dat jy nie vigs kry nie. Dit druis egter teen die waardes van die familie in.¹⁰¹ Die kwessie oor geboortebeheer, soos reeds aangedui, resulteer in egskedings, waarteen Thomas Aquinas waarsku.

Volgens Thomas Aquinas is die huwelik onvernietigbaar.¹⁰² Hy bevestig die standpunt uit 'n teks in die Skrif:

“What therefore God has joined together, let no man put asunder.”¹⁰³

Tot hierdie ordinansie (sê Thomas Aquinas) het die *lex divina* 'n bonatuurlike rede toegevoeg, “derived from the significancy of marriage as a type of the inseparable union of Christ with His Church, which is as one as He is one.”¹⁰⁴

Thomas Aquinas sê dat die kwessie van egskeding selfs onder die Romeine as onbetaamlik beskou was. Hy neem byvoorbeeld vir Valerius Maximus (*De Memor. Dictis, II, 1*) wat bepaal het dat die huweliksband nie gebreek moet word nie; selfs nie eens ter wille van onvrugbaarheid van beide partye nie.¹⁰⁵

Leo XIII, het in sy ensikliek “*Christian Marriage*,” die nadelige gevolge van egskeding uitgespel:

“It is hardly possible to describe the magnitude of the evils that flow from divorce. Matrimonial contracts are by it made variable, mutual kindness is weakened, deplorable inducements to unfaithfulness are supplied, harm is done to the education and training of children, occasion is afforded for the breaking up of homes, the seeds of dissension are

¹⁰¹ Eie opinie.

¹⁰² Summa Contra Gentiles, Book III, Chapter CXXIII

¹⁰³ Matt 19:6

¹⁰⁴ Summa Contra Gentiles, Book III, Chapter CXXIII

Efes. 5: 22-23

¹⁰⁵ Summa Contra Gentiles, Book III, Chapter CXXIII

sown among families, the dignity of womanhood is lessened and brought low, and women run the risk of being deserted after having ministered to the pleasures of men. Since nothing has such power to lay waste families and to destroy the mainstay of kingdoms as the corruption of morals, it is easily seen that divorces are in the highest degree hostile to the prosperity of families and states, springing as they do from the depraved morals of the people, and, as experience shows up, opening a way to every kind of evil-doing in public as well as in private life...”¹⁰⁶

Prominente skrywers soos Rousseau, Bentham, Hume, Montesquieu, Comte, Hobbes, Wallace, Hegel, Tolstoi, alhoewel openlike vyande van die Katolieke Kerk, was openlik teen egskeiding gekant. Dit was egter nie om teologiese redes nie, maar vir die feit dat egskeiding teen die waardigheid van die individuele persoon en die welsyn van die staat as *communitas* is. Selfs die moderne skrywer, Will Durant, se standpunt spreek teen egskeiding: “The last word, however, must be for monogamy...There is something cowardly in divorce, like flying from the field of war; and something unstable and superficial in one who flirts from mate to mate...”¹⁰⁷

Lukas haal die woorde van Christus teen egskeiding in die Heilige Skrif aan soos volg: “Everyone who puts away his wife and marries another commits adultery; and he who marries a woman who has been put away from her husband commits adultery.”¹⁰⁸

Paulus het in soortgelyke toon op die Skrif teruggeval vir gesag op die kwessie van egskeiding. Hy sê: “But to those who are married, not I, but the Lord commands that a wife is not to depart from her husband, and if she departs, that she is to remain unmarried or be reconciled to her husband. And let not a husband put away his wife.”¹⁰⁹

Aldus Duynstee:

¹⁰⁶ Leo XIII, *Arcanum* (Christian Marriage)

Augustine J. Osgniach, *The Christian State*, p. 277

¹⁰⁷ W. Durant, *The Mansions of Philosophy*. New York: Simon and Schuster, 1929, p. 231

Augustine J. Osgniach, *The Christian State*, p. 279

¹⁰⁸ Lukas 16:18

¹⁰⁹ 1 Kor. 7: 10, 11

“Al wat de mens van nature voor zichzelf kan eisen, moet hij, venzeer van nature, in alle anderen eerbiedigen.”¹¹⁰

Duynsteen regverdig laasgenoemde aan die hand van die volgende bewys:

“De mens als geestelijk wezen is aan geen enkel ander geschapen wezen krachtens zijn natuur ondergeschikt; in zijn natuur is hij alleen afhankelijk van God. Vandaar dat ook geen enkel geschapen wezen in zijn natuur kan ingrijpen: dat is immers een breken van de meest fundamentele natuurlike verhoudingen.”¹¹¹

Van nature is alle mense gelyk.¹¹² Dit sluit egter nie die gedagte uit dat (volgens Thomas Aquinas) intellektueel begaafde wesens van nature leiers en heersers oor andere is nie.¹¹³ Thomas vind aansluiting by Aristoteles in die sin dat laasgenoemde in sy *Politics* ‘n onderskeid tussen meester en slaaf tref, deur te beweer dat die meester bevoorregte insig het in die hoogste goed:¹¹⁴ “With his own unaided vision, a slave cannot grasp the rational principle upon which joint advantage depends; he must be instructed and coerced by his superiors. The common good can only be known directly by a few – the wise, the virtuous, and the holy.”¹¹⁵ Die bekende Latynse parallel soos verwoord in die “*In Metaphysicam Aristotelis Commentaria*, lees soos volg:

“*Homines intellectu vigentes naturaliter aliorum rectores et domini sunt.*”¹¹⁶

Dieselfde stelling dring sig op wanneer Thomas Aquinas sê dat die gesag in die huisgesin van nature by die man berus, omdat die man “van nature” beter is en die vrou aan die

¹¹⁰ W. Duynstee, *Over recht en rechtvaardigheid*, ‘s-Hertogenbosch, p. 31.

¹¹¹ W. Duynstee, *Over recht en rechtvaardigheid*, ‘s-Hertogenbosch, p. 31.

¹¹² Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 226. Die kerkvaders het gesê dat God al die mense gelyk geskape het.

¹¹³ Summa Theologica I-II, Q. XCII, A. I.

¹¹⁴ Summa Theologica I-II, Q. CIV, A. I, ad. 3

Summa Theologica I-II, Q. CV, A. IV, obj. 1.

¹¹⁵ Summa Theologica I-II, Q. XCII, A. I, ad .3.

Nancy L. Rosenbum, *Liberalism and the Moral Life*, p. 240.

¹¹⁶ *In Metaphysicam Aristotle's Commentaria*, Cathala, p. 1, 1935.

man onderworpe is: “...de man is ‘ van nature ‘ een leider, de vrouw een onderworpenene.”¹¹⁷

In die vroegste gemeenskappe het die *pater* (of tropleier) ‘n heilige, almagtige en onaantasbare status gehad. Hy het in die lig hiervan die *ius vitae necisque* oor sy ondergeskiktes, en spesifiek sy kinders gehad. Met die opkoms van die meer georganiseerde gemeenskap, wat later in die moderne staat gekulmineer het, het hierdie status in die eerste instansie op die koning en later op die staat oorgegaan. Die Romeinsregtelike stelreël *princeps legibus solutus est*, asook die Engelsregtelike *adagium* “the king can do no wrong,” bevestig dié konklusie. Die *patria potestas* (vaderlike mag) verkeer in ‘n geleidelike proses van uitfasering.¹¹⁸ In sekere Europese lande is die ouerlike bevoegdheid om hulle kinders lyfstraf toe te dien, reeds afgeskaf. Suid-afrika het hierop gevolg en die verbod op lyfstraf as ongrondwetlik getipeer.

Thomas Aquinas beweer dat alle gesag van God afkomstig is. Die vader sal sy kind tug uit liefde. Hierdie stelling is ook Bybels-gefundeerd.

Thomas Aquinas se *communitas*-leer staan teenoor die historiese individu. Hieronder word bedoel:

“...bij de beschrijving van de ‘natuur’, opgevat als ‘wezen ‘ van de mens, er geen of in ieder geval veel te weinig rekening mee houdt, dat de mens eenvoudig niet is wat hij is, zonder andere mensen. Het is echter onmiskenbaar dat het tot het wezen van de mens behoort dat hij co-existeert. Dit beteken dat de anderen aanwezig zijn in wat hij is: mens.”¹¹⁹

¹¹⁷ Thomas Aquinas, *In Politicorum, Lib. I, lect. 3, ed. Parm., IV, p. 377.* “*Naturaliter masculinum est melius, et femininum deterius; et masculus principans, femina autem subjecta.*”

¹¹⁸ J.M.T. Labuschagne, *Vryheidsberowing, kinderdiefstal en abduksie van jou eie kind: ‘n misdaadsistematiese en regsantropologiese perspektief*, *Tydskrif vir die Suid-Afrikaanse Reg*, 1998, vol. 2, p. 264

¹¹⁹ W. Luijpen, *Fenomenologie van het natuurrecht*, p. 121

Die stigters van die sewentiende eeuse Liberalisme het verkeerdelik geglo dat “men are self-sufficient outside society.”¹²⁰ Omdat die mens ‘n sosiale wese is, is hierdie Liberalistiese siening teoreties verkeerd.¹²¹ Omdat die mens egter natuurlik met die potensiaal begaaf is om hom in die gemeenskap uit te leef, is hy daarom verplig om tot die gemeenskap te behoort. Die swakheid van hierdie redenasie lê egter opgesluit in die stilswyende veronderstelling van die menslike vermoëns wat nie uitgeoefen kan word nie, behalwe in gemeenskappe.

Die *communitas*, alhoewel ‘n *societas perfecta*, gaan egter nie mank aan gebreke nie.¹²² Daar moet egter in gedagte gehou word dat die *communitas* ‘n gevaarlike plek is om in te leef. “It is only through intense social interaction that human beings acquire their worst follies and fanaticisms. The human capacity for intolerance or racism would never flourish in presocial isolation.”¹²³ Die belang van hierdie passasie is om aan te toon dat in die eertydse *communitas* daar nie baie ruimte was vir euwels soos apartheid, kommunisme, Nazisme ensovoorts nie. Maar namate die mens meer gesofistikeerd raak het hy hierdie ideologiese konsepte vir homself geprakseer. Die *communitas* as instelling word deur hierdie ideologiese denkrigtings geaffekteer.

Volgens Thomas Aquinas is dit deur die mens se rasionaliteit dat sy natuurlike gerigtheid geen “blinde”gerigtheid is nie.¹²⁴ Deur hierdie slegte dade van die mens denatureer hy die *communitas* van sy goddelike karakter en ontaard dit in ‘n staat van anargie. Die uiteinde is dat die mens sy goddelike rede tot ‘n politieke speelbal van maghebberij onderwerp. Die *summum bonum* van die *communitas* speel tweede klavier en die regeerder sien slegs na sy eie belange om. Thomas Aquinas waarsku egter teen hierdie anargie of tirannie of totalitarisme (welke vorm dit ookal aanneem volgens die staatsmodel)¹²⁵.

¹²⁰ Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 218

¹²¹ Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 218. Thomas Aquinas net soos Aristoteles huldig dat die menslike bestaan buite die *communitas* nie moontlik is nie.

¹²² Summa Theologica I-II, Q. XC, A. III, ad 3um. “...ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est *communitas perfecta*.”

¹²³ Nancy L. Rosenbaum, *Liberalism and the Moral Life*, p. 232-233.

¹²⁴ Summa Contra Gentiles, Bk. III, Ch. CXXX, p. 293. Volgens Thomas Aquinas is die mense se visie gerig op sy finale einddoel, wat die “human happiness” heet. Dit is gerig op God as die hoogste mandaat.

¹²⁵ F.J. Van Zyl en J.D. Van Der Vyfer, *Inleiding tot die Regswetenskap*, p. 461. Genoemde regeringsvorme toon noue skakeling met staatsabsolutisme en totalitarisme. In eersgenoemde geval kry die absolutistiese staat beslag na gelang die staatsowerheid oormatige staatsmagte uitoefen. Totalitarisme

Dit is hierdie rasionaliteit wat die mens in staat stel om ter wille van oorlewing in gemeenskap met andere te verkeer. Maar bowenal is hierdie groepslewe nie net om fisies te oorleef nie, maar dat dit die mens in staat stel om te dink. God bedoel dat die mens sy “natuurlike kennis” behoort te ontwikkel. Dit sal hom dus in staat stel om sy redenasie so te rig dat hy van “universal principles” sal uitgaan tot “what in particular concerns his well-being.”¹²⁶ Maar die individu se redenasie is egter onvoldoende om hierdie doelwit te bereik en benodig dus die hulp van die politieke *communitas* in dié verband. Thomas Aquinas sê dat die individu die hulp van sy medemens nodig het om sy einddoel te bereik.¹²⁷

Volgens Thomas Aquinas het ‘n politieke *communitas* ‘n regulatiewe beginsel waardeur dit tot sy behoorlike (*convenientum*) einddoel gelei behoort te word. Hierdie leiding moet egter deur ‘n owerheid¹²⁸ opgeneem word, wat slegs gemotiveer word om in die algemene belang te regeer.¹²⁹ Indien dié owerheid egter in sy eie belang optree en nie in dié van die algemene belang nie, sal dit ‘n pervertering van die owerheid wees en dus nie

ontstaan wanneer die staatsowerheid vir homself oormatiglik met a-politiese aangeleenthede (bv. Die ekonomie, kunste, godsdiens en dies meer) inmeng.

¹²⁶ Lee Cameron McDonald, *Western Political Theory. Part I, Ancient and Medieval*, p. 133.

Vergelyk: De Regimine Principum, Book I, Chapter I.

J.G. Dawson, in *Aquinas, Selected Political Writings*, p. 5.

¹²⁷ Summa Contra Gentiles, Book III, Chapter CXVII, p. 277. “...since man is naturally a social animal, he needs to be helped by other men to gain his proper end...”

¹²⁸ Summa Theologica I-II, Q. CV, A. I, obj. 1.

F.C. Copleston, *Aquinas. A Pelican Original*. Penguin Books Ltd, Harmondsworth, Middlesex, England, p. 237. “ Furthermore, every society requires direction and government. It is a mistake to think that government exists simply in order to keep the peace and punish evildoers. According to Aquinas, government would be required even if there were no evildoers and even if no one was inclined to break the peace. “

Vgl. Oliver O’Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 331. If, then, it is natural for man to live in the society of many, it is necessary that there exist among men some means by which the group may be governed. For where there are many men together and each one is looking after his own interest, the multitude would be broken up and scattered unless there were also an agency to take care of what appertains to the commonweal. In like manner, the body of a man or any other animal would disintegrate unless there were a general ruling force within the body which watches over the common good of all members. With this in mind, Solomon says: “ Where there is no governor, the people shall fall (*Prov. 11:14*). In the individual man, the soul rules the body; and among the parts of the soul, the irascible and the concupiscible parts are ruled by reason. Likewise, among the members of a body, one, such as the heart of the head, is the principle and moves all the others. Therefore in every multitude there must be some governing power.

¹²⁹ R.W. Browne, *The Nicomachean Ethics of Aristotle*, p. 220-1. Daar is drie vorme van burgerlike owerheid en so ook korrupterende weergawes van hierdie regeringsvorme. Die wettige regeringsvorme is monargie, aristokrasie en timokrasie.

regverdig nie.¹³⁰ Thomas Aquinas, skep die geleentheid vir Montesquieu wat die volgende sê: “Without government, no society can subsist.”¹³¹ ‘n Hoofstuk in die “*Wealth of Nations*“, deur die skrywer Adam Smith, wys daarop dat die verskyning van individuele vryheid met die proses van staatsbou en die versterking van gesentraliseerde instellings verbind is.¹³²

Indien ‘n onregverdige regering deur een man gelei word wat slegs tot sy eie voordeel regeer ten koste van sy onderdane, heet sodanige regeerder ‘n tiran.¹³³ Die tiran onderdruk deur misbruik te maak van sy mag in plaas van om regverdig te regeer. Deur die geskiedenis was baie regeringsvorme gelei deur tiranne, wat hulself as leiers gekroon het. Ander het weer verander van matige regeerders tot volslae onderdrukkers van sy eie volk. Thomas Aquinas se beskouing oor regeringsvorme berus op dié van Aristoteles.¹³⁴ Indien ‘n onregverdige owerheid egter deur verskeie in plaas van ‘n enkele persoon geregeer word, heet hierdie owerheid ‘n oligargie.¹³⁵ Dit is die regering deur ‘n paar. Laasgenoemde verskil van ‘n tiran in die opsig dat hulle meer as een is. ‘n Oligargie onderdruk die onderdane deur van hulle rykdom gebruik te maak.

¹³⁰ Lee Cameron McDonald, *Western Political Theory. Part I. Ancient and Medieval*, p. 134.

¹³¹ Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. I “...the community of the state is established to last, not for a short time, but for all times through the succession of citizens.” Die reg is hiervoor ontwerp vir die behoud van die communitas.

¹³² Nancy L. Rosenblum, *Liberalism and the Moral Life.*, p. 240-241.

¹³³ R.W. Browne, *The Nicomachean Ethics of Aristotle*, p. 221. The deflection from monarchy is tyranny; for both are monarchies but there is the greatest difference between them; for the tyrant looks to his own benefit, the king to that of his subjects, for he is not a king who is not independent, and who does not abound in all goods; but such an one as this wants nothing else; and consequently he would not be considering what is beneficial to himself, but to his subjects; for he that does not act so, must be a mere king chosen by lot. But tyranny is the opposite to this; for a tyrant pursues his own peculiar good. And it is more evident on this ground, that it is the worst form of all; for that is worst, which is opposite to the best...”

¹³⁴ Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 220

F.J. Van Zyl en J.D. Van Der Vyfer, *Inleiding tot die Regswetenskap*, p. 457. Die verskillende staatsvorme is soos volg: ‘n erflike monargie – word gekenmerk deur die feit dat die staatshoofskap oorerflik is en dus van vader na seun (of gesubstitueerde bloedverwant) oorgedra word. Demokrasie – in welke geval die regeringsorgane in ‘n verkiesing deur die volwasse burgers van die staat gekies word; en ‘n aristokrasie – waarby die voorreg om die regeringsorgane aan te wys, vir ‘n bevoorregte gedeelte van die bevolking (byvoorbeeld die adelstand of ‘n rassegroep) gereserveer word.

Hieraan gemeet, kan die destydse regeringsvorm (apartheid) van Suid-Afrika as ‘n rasgebaseerde aristokrasie getipeer word.

¹³⁵ Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 221. The transition from aristocracy is to oligarchy, through the wickedness of those in power, who distribute the offices of the state without reference to merit, give all or most good things to themselves, and the offices of state constantly to the same people, setting the highest value upon wealth: consequently a few only are in power, and the bad instead of the best.

Ten laaste, indien die slegte owerheid deur die menigte uitgevoer word, word dié regering ‘n demokrasie genoem.¹³⁶ Dit word beheer deur die massas. Dit geskied waar die plebiërs deur die oorwig van getalle die rykes onderdruk.

Die Here het by monde van Ezegiël die volgende gesê:

“My servant, David, shall be king over them and all of them shall have one shepherd.”¹³⁷

Dit is dus duidelik dat die idee van ‘n koning impliseer dat laasgenoemde een man is wat die hoof is en ook dat hy die herder is wat strewende om die algemene belang van die meerderheid te dien, en nie sy eie belang nie.¹³⁸ Thomas Aquinas wil hierdie Skriftuurlike teks aanwend om te sê dat ‘n regering deur een, die beste is:

“...reliquitur simpliciter magis esse expediens sub rege uno vivere, quam sub regimine plurium.”¹³⁹

Al mag dit òf ‘n koning òf ‘n monarg wees:

“*Si vero iustum regimen ad unum tantum petineat, ille proprie rex vocatur...*;¹⁴⁰ en “*quod autem regnum sit optimum regime, ostensum est prius. Si igitur optimo opponitur pessimum, necesse est quod tyrannis sit pessimum.*”¹⁴¹

Kretzmann vind aansluiting by Thomas Aquinas.¹⁴²

¹³⁶ Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 221-222. “The transition from timocracy is to democracy; for they border upon one another, since a timocracy naturally inclines to be in the hands of the multitude, and all who are in the same class as to property are equal. But democracy is the least vicious, for its constitutional principles are but slightly changed.”

¹³⁷ Ezegiël 37:24

¹³⁸ Oliver O’Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 332.

¹³⁹ De Regimine Principum, Liber Primus, Caput I. “...we are left with the simple conclusion that it is more expedient to live under a monarchy than under a pluralistic government.”

¹⁴⁰ De Regimine Principum, Liber Primus, Caput I. “...if a just government is exercised by one man alone, such a person is rightly called a king.”

¹⁴¹ De Regimine Principum, Liber Primus, Caput I. “we have already shown that monarchy is the best form of government...”

2.1.2 Die verband tussen *communitas* en die natuurreg in Thomas Aquinas se denke

Thomas Aquinas beskou lewe in die *communitas* as synde deur die natuurreg voorgeskryf. Dit wil sê hy erken in die mens 'n natuurlike geneigdheid om in gemeenskap met ander te lewe.¹⁴³ Nie net in kleiner groepe soos die onmiddellike gesin nie, maar ook in groter groepe soos staat of politieke *communitas*. Die sosiale lewe is dus op die menslike natuur gegrond, en die gesin en die staat is beide natuurlike *communitas*. Rede, grondliggend van die mens se fundamentele geneigdheid tot saamleef, lei tot die vorming van die *communitas*.¹⁴⁴

In sy *De Regimine principum*, sê Thomas Aquinas die volgende:

“It is natural for man to be a social and political animal, living in community; and this is more true of him than of any other animal, a fact which is shown by his natural necessities.”¹⁴⁵

Thomas Aquinas verduidelik hierdie punt soos volg: Die natuur het die diere van voedsel, kleding en wyses waarop hy homself kan verdedig, voorsien. Die mens moet hierdie

¹⁴² De Regimine Principum, Liber Primus, Caput I. “Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 220. Thomas Aquinas stel “...in nature government is always by one.”

¹⁴³ M. Reinsma, *Algemene Regsleer*, p. 17. Aristoteles lê klem daarop dat die mens nie geïsoleerd lewe nie, maar van nature in 'n gemeenskap leef. So vind die mens dus sy ware doel binne die grense van die stadstaat wat vir Aristoteles van nature 'n volmaakte gemeenskap is en die kader is waarin die mens tot volmaaktheid kan streef. Binne die stadstaat geld egter positiewe wette wat soms in botsing met die algemene natuurreg kan wees. Aristoteles verduidelik hierdie botsing deur daarop te wys dat daar allerlei faktore is wat die primêre doelstrewing van die mens kan benewel en so veroorsaak dat hy soms verkeerde wette vir homself stel. Dit geld veral in die geval van heersers wat soms hul arbitrêre diskresie in plaas van hul gesonde verstand gebruik as hulle wette maak. In gevalle waar die positiewe reg met die natuurreg bots, heers daar vandag meningsverskil of Aristotles die natuurreg as geldig en die positiewe reg ongeldig sou beskou het. Dat hy ten minste die natuurreg as die beste beskou het, ly geen twyfel nie.

¹⁴⁴ Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. IV. “...inter quae homini proprium est ut inclinetur ad agendum secundum rationem.”

¹⁴⁵ De Regimine Principium, Book I, Chapter I.

dinge self aanskaf deur van sy rede gebruik te maak.¹⁴⁶ Die individu kan nie in al hierdie behoeftes homself bevredig nie, behalwe in 'n baie primitiewe stadium. Die voldoende bevrediging van die mens se ekonomiese en liggaamlike behoeftes vereis 'n georganiseerde *communitas*:

“ politika. dv e;sti zw/a w=n e[n ti kai. koino.n gi,netai pa,ntwn to. e;rgon o[per ouv pa,nta polei/ avgelai/a. “¹⁴⁷

As sodanig dui dit daarop dat die *communitas* natuurlik vir die mens is. Weer eens moet daarop gewys word dat die mens se sosiale natuur uit die ontwikkeling van die taal blyk:

“ ...*hoc etiam evidentissime declaratur per hoc, quod est proprium hominis locutione uti, per quam unus homo aliis suum conceptum totaliter potest exprimere.*”¹⁴⁸

Ander diere druk hul gevoelens uit deur van geluide gebruik te maak, maar die mens alleen het die vermoë om die taal te ontwikkel as 'n metode om hul gedagtes as 'n wyse van kommunikasie uit te druk. Die *communitas* word dus vereis vir die bevrediging van die mens se liggaamlike en geestelike behoeftes. Dit is daarom nie 'n suiwer kunsmatige konstruksie nie, maar 'n natuurlike instelling. Omdat dit *communitas* deur die menslike natuur gestig is, is die *communitas* dus deur God gewil wat die mens geskape het.¹⁴⁹

Augustinus praat van die staat as die resultaat van die val van die mens en dat die politieke owerheid bestaan primêr slegs omdat die gevalle mens 'n dwingende mag benodig om sy bose neigings te temper en sodoende misdaad te straf. Thomas Aquinas

¹⁴⁶ Oliver O'Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 330. Yet it is natural for man, more than for any other animal, to be a social and political animal, to live in a group. This is clearly a necessity of man's nature. For all other animals, nature has prepared food, hair as a covering, teeth, horns, claws as a means of defence or at least speed in flight, while man alone was made without any natural provisions for these things. Instead of all these, man was endowed with reason, by the use of which he could procure all these things for himself by the work of his hands. Now, one man alone is not able to procure them all for himself, for one man could not sufficiently provide for life, unassisted. It is therefore natural that man should live in the society of many.

¹⁴⁷ Franz Susemihl, *The Politics of Aristotle*, p. 148. “Not all gregarious animals form a community, but those which, like bees, wasps, ants, cranes, and lastly man, are engaged upon some common work.”

¹⁴⁸ De Regimine Principum, Liber Primus, Caput I. “...men alone have the power of speech which enables them to convey the full content of their thoughts to one another.”

Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 56

deel egter nie dieselfde sentimente as dié van Augustinus nie. Sy gedagtegang ontplooi duidelik in die volgende uitspraak:

“Man is by nature a social animal. Hence in a state of innocence (if there had been no Fall) men would have lived in society. But a common social life of many individuals could not exist unless there were someone in control to attend to the common good.”¹⁵⁰

Hierdie punt kan egter soos volg verduidelik word. Die reg (of wet) sal steeds in die natuurstaat nodig gewees het. Die regering is die draer van die *communitas* en beide is goddelike instellings. Regerings bestaan dus slegs primêr om vir die algemene belang te sorg. Net soos die *communitas* is dit ‘n natuurlike instelling. As ‘n natuurlike instelling is dit soos die *communitas*, deur God gewil.¹⁵¹ Hierdie verskillende sienswyses wat deur Augustinus en Thomas Aquinas gehuldig is kan histories tot op ‘n punt verduidelik word. Eersgenoemde kyk terug op koninkryke soos Assirië en Babilon en hulle verhoudings met die Joods volk en die Romeinse Ryk en sy verhoudings met die Christene. Op grond hiervan het Augustinus die staat beskou “as a regrettable necessity due to the Fall of man and capable of being redeemed, as it were, only through subordination in some way to the Church.”¹⁵² Thomas Aquinas, wat in die Middeleeue geleef het, was gewoond aan die idee van ‘n Christelike staat, maar die invloed wat die Romeinse regsteorie op die Middeleeuse politieke teorie gehad het, moet egter ook in gedagte gehou word. Vir sover dit Thomas Aquinas aangaan, het die Aristoteliese leer of teorie groot invloed op die mens se sosiale natuur en die politieke *communitas* uitgeoefen.

Thomas Aquinas kan nie aanvaar dat die staat deur die kerk opgeneem is nie of dat dit geen positiewe funksie van sy eie het nie. Die staat het voor die kerk ontstaan en as ‘n natuurlike instelling, voer dit ‘n mede-bestaan met die kerk. Die staat oefen dus sy eie funksie op die natuurlike terrein uit.¹⁵³

¹⁴⁹ F.C. Copleston, *Aquinas*, p. 236-237.

¹⁵⁰ *Summa Theologica* I, Q. XCVI, A. IV

Sien ook: Oliver O’Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 331- 332.

¹⁵¹ F.C. Copleston, *Aquinas*, p. 237

¹⁵² F.C. Copleston, *Aquinas*, p. 238

¹⁵³ Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 219. Thomas het hier egter twee sienings van die verhoudings tussen kerk en staat.

Thomas Aquinas maak melding van hierdie funksie as die bevordering van die gemeenskaplike belang. Vir die goeie lewe in die *communitas* word drie dinge vereis:

1. Die gemeenskap moet in die eenheid van vrede gestig word.
2. Die gemeenskap, verenig in vredesband, moet deur goeie dade gelei word.
3. Deur die leier se ywerigheid moet daar voorsiening wees van noodsaaklike bestanddele vir 'n goeie lewe.¹⁵⁴

Die regering bestaan dus om sodoende interne vrede te bewaar en voorsorg vir die verdediging van die *communitas* te tref. Dit moet ook die morele belang van die *communitas* bevorder. Dit word gedoen deur wetgewing gerugsteun deur sanksies. Hy is dus in ooreenstemming met Aristoteles wanneer van die morele funksie van die staat as die dryfkrag van die goeie of deugdelike lewe gepraat word.¹⁵⁵

By Thomas Aquinas is daar geen sprake van die beginsel van soewereiniteit in eie kring of vryheid binne eie bevoegdheidsfeer nie.¹⁵⁶ Hy dink nie in terme van samelewingskringe naas mekaar en vervleg met mekaar nie, maar orden alles tot mekaar as hoër en laer strukture, gehele met dele. Wat egter deel van 'n geheel is, word deur die innerlike aard van die geheel bepaal:

In die De Regimine, Hoofstuk XV, is hy ten gunste van die Papale heerskappy oor die sekulêre regering. In Summa Th. II-II, Q. LX, A. VI, sê hy: 'the civil ruler is subjected to the spiritual only in religious matters.

¹⁵⁴ Summa Theologica I, Q. CIII, A. II, obj. 3

De Regimine Principum, Book I, Chapter XV.

¹⁵⁵ F.C. Copleston, *Aquinas*, p. 238.

¹⁵⁶ E.A. Venter, *Wysgerige Temas*, p. 57. "...in die eerste plek word die verhouding van die staat tot die ander 'natuurlike' lewenskringe, op die voetspoor van Aristoteles, gesien as dié van die geheel tot sy dele. Die soewereiniteit in eie kring as skeppingsprinsipe sluit egter elke opvatting uit dat die staat op natuurlike terrein die volkome gemeenskap sou wees wat beide die enkeling en die gemeenskap as sy dele sou omvat. Wat wesenlik deel is van die geheel, word uitsluitend deur die innerlike aard van die geheel bepaal."

“...manifestum est autem quod omnes qui sub communitate aliqua continentur comparantur ad communitatem sicut partes ad totum Pars autem id quod est totius est: unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius.”¹⁵⁷

Volgens die Thomistiese subsidiariteitsbeginsel kan ‘n hoër gemeenskap slegs in die huishoudelike aangeleenthede van ‘n laer gemeenskap ingryp wanneer dit self nie daartoe in staat is om sy bydrae tot die algemene welsyn te lewer nie.¹⁵⁸ Die subsidiariteitsbeginsel of “aanvullingsbeginsel” bepaal dat die staat slegs dit vir die algemene welsyn verskaf, waarin die mens nóg as enkeling, nóg as lid van die laere gemeenskap kan voorsien. Hierdie beginsel is aan die Thomistiese opvatting van die redelike natuur van die mens ontleen. Dit is die Griekse natuurbegrip wat hier ter sprake kom. Volgens die Griekse gedagtegang, het die enkele mens ‘n selfstandige bestaan terwyl die gemeenskap slegs ‘n orde-eenheid is, wat die enkele mens tot draer het. In hierdie gedagtegang kan mens dus nie aan ‘n gemeenskap dieselfde werklikheid toeken as aan die enkele mens nie. Daarom kan die mens as natuurlike wese nie sonder meer in die staat en die laere gemeenskappe opgaan nie. Die natuurreg leer dat die mens alleen op die staat aangewese is vir die lewensbehoefte wat hyself nie kan voorsien nie. Dieselfde natuurwet leer dat ‘n laere gemeenskap as huisgesin of bedryf alleen op die hoëre (in laaste instansie die staat) aangewese is vir die gemeenskapsbelange wat hulle nie self kan behartig nie. Dit is in kort die inhoud van die Thomistiese subsidiariteitsbeginsel.¹⁵⁹

¹⁵⁷ Summa Theologica II-II, Q. LVIII, A. V. “For it is evident that all those who make up the community, have to it the same relationship as that of parts to a whole. Now the part, as such, belongs to the whole: consequently any partial interest is subordinate to the good of the whole.”

¹⁵⁸ J.H. Smit, *Kompendium vir studente in die Wysbegeerte en die Wysgerige Pedagogiek*, p. 21-23.

¹⁵⁹ J.H. Smit, *Rooms-Katolisisme en die Wysbegeerte van die Wetsidee, met besondere verwysing na die religieuse grondmotiewe*, p. 55-56.

Die wesenlike verskil tussen die subsidiariteitsbeginsel en die van die soewereiniteit in eie kring is dat laasgenoemde gegrond is in die skeppingsmotief en ons blik rig op die innerlike geaardheid van die lewenskringe. Die Skriftuurlike Skeppingsmotief leer dat die lewenskringe waarin God ons geplaas het, deur Hom na hul eie aard geskape is. Op hierdie standpunt kan die staat nie die enkeling sowel as die ander gemeenskappe as sy dele omvat nie. Want wat wesenlik deel van is van ‘n geheel, word immers uitsluitlik deur die innerlike geaardheid van die geheel bepaal. So kan mens bv. sê dat hand en voet wesenlik dele is van die liggaam. Hulle is as sodanig slegs liggaamsdele wat deur die innerlike lewenswet van die geheel beheers word.

So ‘n verhouding van die geheel tot sy dele sluit volstrek nie uit dat die dele sg. outonomie binne die geheel besit nie. Heel anders is dit op Skriftuurlike standpunt. Die huweliksgemeenskap, gesin, kerk, bedryf, ens. kan na hul innerlike aard en lewenswet nooit as dele van die staat aangedui word nie. Hulle is

2.1.3 Gevolgtrekking

Die *communitas*-beskouing van Thomas Aquinas het sy beslag effektief in die staat gevind. Thomas Aquinas, net soos Aristoteles, het die mening gehuldig dat staatsloosheid ekwivalent is aan wetteloosheid. Daarom behoort die natuurreg aangewend te word om die wangedrag van die mens in te kort. Die natuurreg dien dus as maatstaaf waarteen die menslike gedraginge gemeet behoort te word. Die sosiale lewe vereis dus die politieke *communitas*, die staat. In hierdie konteks het Thomas Aquinas die subsidiariteitsbeginsel gekonstrueer waarin die mens as sosiale wese tot die saambestaan aangewese is. Hierdie sosiale drif lei die mens tot die vorming van die *communitas* wat tot mekaar trapsgewys van deel tot geheel toegeorden is. Die mens is van nature sosiaal, selfs al was daar nie sondeval nie, sou hy steeds in *communitas* met ander verkeer het. Die *communitas* is die gevolg van die menslike natuur en daarom deur God gewil. Dus is die *communitas* 'n natuurlike instelling.

Die *communitas* word ook vir die bevrediging van die mens se liggaamlike en geestelike behoeftes vereis. Hierdie stelling vind ook sy korrelaat in die sin dat die voldoende bevrediging van die mens se ekonomiese- en liggaamlike behoeftes, 'n georganiseerde *communitas* behoef.

Terwyl die natuur die dier van voedsel, kleding en wyses van verdediging voorsien, het dit aldus Thomas Aquinas, die mens met rede voorsien. Die sosiale lewe is op die menslike natuur gegrond. Thomas Aquinas beskou die lewe in die *communitas* asof voorgeskryf deur die natuurreg. Ook die natuurreg vind sy oorsprong in God. Die mens besit 'n natuurlike gerigtheid tot God. Die *communitas* moet dus as basis dien om die mens tot God te lei. Alleen is hy nie daartoe in staat nie. Daarom dat dit van 'n regering vereis word om die mens tot deugde te lei. Die mens moet dus tot die goeie, die morele

prinsipieel innerlik van 'n ander geaardheid as die staat-instituut. In hul interne sfeer besit hulle inderdaad soewereiniteit in eie kring. Hulle grense word dus nie deur die algemene belang van die staat bepaal nie, maar deur hul eie interne aard en lewenswet.

J.H. Smit, *Kompendium vir studente in die Wysbegeerte en die Wysgerige Pedagogiek*, p. 54-55.

streef. Dit is God. Die Rooms-Katolieke Kerk dien hier as medium om die mens tot God te lei.

Daarin lê die Thomistiese standpunt oor geluksaligheid. Die *communitas*, die staat hier op aarde, moet dus die weg voorberei vir die vervolmaking van die mens. In daardie volmaakte milieu, moet die mens dus ook sy status tot vervolmaking verhef. Thomas Aquinas bepaal dat dit slegs moontlik is indien die *communitas* onder die hegemonie of leiding van die kerk fungeer.

2.2 Hoofstuk VII

Die *communitas* of staat as natuurlike (regs) instelling

2.2.1 Inleiding

Thomas Aquinas se Christelik-filosofiese fundering van die *communitas* lei daartoe dat die einddoel van die *communitas* nie net die blote beveiliging van die publieke orde is nie, maar die bevordering van die algemene welsyn.¹ Die *communitas* is verplig om die natuurlike- en verkrygte regte van die burger te beskerm. Ook is dit verplig om ekonomiese geregtigheid en gelykheid te verseker. Die *communitas* het egter nie die reg om in private, en familie aangeleenthede in te meng nie, behalwe waar die openbare welsyn dit vereis.² Diegene wat publieke gesag beklee, het 'n morele plig om alles in hul vermoë te doen om die individuele burger in staat te stel om sy morele- en materiële welsyn te verwesenlik.³ Thomas Aquinas stel vervolgens dat die *communitas* die morele- en geregtelike orde wat in die natuurreg sy ontstaan te danke het, erken.⁴

Hierdie hoofstuk vind aansluiting by die vorige een wat die mens as sosiale wese sien.⁵ Dit staan dus eweneens uit dat die *communitas*-begrip sentraal in hierdie konteks staan. Die wet (of reg) figureer in hierdie klimaat om die *communitas* te voorskyn te bring. Thomas Aquinas gebruik sy filosofiese gedagtegang om die *communitas* in natuurregtelike konteks tot volle wasdom te ontplooi. Die kerngedagte van die Thomisties-Christelike staatkunde vloei daaruit voort dat God wette gestel het en sedert die instelling daarvan dié

¹ Summa Theologica I, Q. LXXXII, A. IV. "...a kong who aims at the whole kingdom's common good moves the various governors of the provinces by his command..."

² Augustine J. Osgniach, *The Christian State*. The Bruce Publishing Co, Milwaukee, 1943, p. 109. In aansluiting by Thomas Aquinas het Leo XIII, sê in sy *Rerum Novarum* (The condition of the workman), die volgende gesê: Die staat het geen reg onder geen omstandighede om in privaataangeleenthede in te meng nie, en ook nie in die heiligdom van die familielewe nie.

³ Summa Theologica I-II, Q. C, A. IX. "...the purpose of the law maker is to direct man towards virtue." Summa Theologica I-II, Q. XC, A. III, obj. 2

⁴ Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. III. Thomas Aquinas stel eksplisiet dat owerspel, homoseksualiteit, woekery, dronkenskap, selfmoord, gulsigheid, moord, leuens, en die verbreking van belofte in kontras tot die natuur staan en dus deur die natuurreg verbied word.

Summa Theologica I-II, Q. CLIV, A. II

⁵ Summa Theologica I-II, Q. LXXII, A. IV

wette oor Sy ganse skepping handhaaf: “...*alius autem ordo est per comparationem ad regulam divinae legis, per quam homo in omnibus dirigi debet.*”⁶

Aangaande die oorsprong van die *communitas* gaan Thomas Aquinas uit van die gedagte dat die *communitas* as instrument van die Gods behoudende genade fungeer. Afgesien van die feit of die bevolking gelowig of ongelowig is, is die instelling van die owerheid van Goddelike oorsprong.⁷ Thomas Aquinas bevestig hierdie stelling: “*Huiusmodi autem rationes inferiorum gubernantium sunt quaecumque aliae leges praeter aeternum...*”⁸

In die voorafgaande hoofstukke is daarop gewys dat die subsidiariteitsbeginsel produk van die Thomistiese-integrerings filosofie is.⁹ Dit versoen die sisteme van die Griekse en die Christelike filosofie. Thomas Aquinas wend die teoretiese denke, wat in verband met die Skrifopenbaring staan aan, om menslike leiding op natuurlike lewensterrein te gee.¹⁰

Thomas Aquinas stel dat vanuit die naïewe voorwetenskaplike ervaring dit bekend is dat die menslike *communitas* uit talle verhoudings bestaan en dat die mens met sy medemens in talryke relasies staan, byvoorbeeld as lid van ‘n gesin, lidmaat van ‘n kerk, burger van ‘n staat, vriendekring ensovoorts: “...*quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiae, vel civitatis aut regni...*”¹¹

⁶ Summa Theologica I-II, Q. LXXII, A. IV. “...The divine law, which should be our guide in all things.” Summa Theologica I-II, Q. XCI, A. I. In die Thomistiese tipologie van die reg stel hy die ewige reg bo-aan die lys. Hy definieer dit soos volg: “the rational governance of everything on the part of God as ruler of the universe...”

⁷ Summa Theologica I-II, Q. XCIII, A. I. “*Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum...*”

Summa Theologica I, Q. XCVI, A. IV. Thomas Aquinas stel dat die mens van nature ‘n sosiale wese is. Selfs in die natuurstaat sou hy in *communitas* geleef het. Die aard van die *communitas* behoeft dat die regering of owerheid aan iemand toevertrou moet word wat die *communitas* tot sy einddoel sal lei, naamlik die hoogste goed.

J.C.G. Van der Merwe, “*Affirmative Action*” – ‘n *Wysgerig-etiese Ontleding*, p. 40. Al is die staat ‘n instelling van God, is dit nie vanself of van nature Christelik nie. ‘n Heidense staat bly nog steeds staat.

⁸ Summa Theologica I-II, Q. XCIII, A. III. “...since, then, the eternal law is the plan of government in the supreme governor, all schemes of government in those who direct as subordinates must derive from the eternal law.”

⁹ J.C.G. Van der Merwe, “*Affirmative Action*” – ‘n *Wysgerig-etiese Ontleding*, p. 31. Die Thomistiese subsidiariteitsbeginsel voer aan dat die samelewing hiërargies opgebou is en dat die staat die *societas perfecta* is wat aan die top van die hiërargie staan.

¹⁰ Summa Theologica I, Q. I, A. VIII, ad 2. Thomas Aquinas stel dat teologie, die wetenskap wat hom besig hou met die geloof, maak gebruik van die menslike rede en die gesag van die filosofe.

¹¹ Summa Theologica I-II, Q. XLVII, A. X. “...because individual well-being cannot exist without the welfare of the family, or city, or realm.”

Mense leef nie los van mekaar nie. Die mens, en een of ander van die menslike verhoudings, gaan dus nooit op in isolasie nie: ¹²

*“Cum autem homini competat in multitudine vivere, quia sibi non sufficit ad necessaria vitae, si solitarius maneat, oportet quod tanto sit perfectior multitudinis societas, quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria vitae. Habetur siquidem aliqua vitae sufficientia in una familia domus unius, quantum scilicet ad naturales actus nutritionis, et prolis generandae, et aliorum huiusmodi; in uno autem vico, quantum ad ea quae ad unum artificium pertinent; in civitate vero, quae est perfecta communitas, quantum ad omnia necessaria vitae; sed adhuc magis in provincia una propter necessitatem compugnationis et mutui auxilii contra hostes...”*¹³

Soos vir Aristoteles, is die staat vir Thomas Aquinas ‘n natuurlike instelling wat voortspruit uit die mens se natuurlike ingesteldheid. Hy stel dit soos volg: “If then it is natural for man to live in the society of many, it is necessary that there exist among men some means by which the group may be governed...There must exist something which impels towards the common good of the many, over and above that which impels towards the particular good of each individual.”¹⁴

Die karakteristieke aard van die menslike *communitas* is dat dit ‘n eenheid uitmaak, want die voortbestaan, welsyn en sekuriteit van ‘n samelewingsvorm is juis in die eenheid daarvan geleë. Hierdie eenheid noem hy die vrede.¹⁵

¹² Summa Contra Gentiles, Book III, Chapter LXXXV. Die mens is ‘n politieke en sosiale dier. “...communal life is proper to man because he would not be able to provide all that is necessary to life out of his own resources if he were to live like a hermit. So it follows that a communal society is the more perfect to the extent that it is sufficient in providing for life’s necessities...In a city, however, there is a perfect community, providing all that is necessary for the fulness of life; and in a province we have an even better example, because in this case there is added the mutual assistance of allies against hostile attack.”

Summa Theologica I-II, Q. LXXII, A. IV

Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. IV

¹³ Summa contra gentiles, BK. III, Ch. LXXXV. “...the man is naturally a social and political animal.” J.G. Dawson, *Aquinas, Selected Political Writings*, p. 9.

¹⁴ Summa Theologica I-II, Q. LXXII, A. IV

Summa Theologica I-II, Q. XC-CVIII. Thomas Aquinas se behandeling oor die reg dien as sy politieke testament. Daar moet iemand wees wat die communitas moet lei. Sodanige persoon het die reg nodig om hom te help in hierdie taak.

J.G. Dawson, *Aquinas, Selected political writings*, p. 165.

¹⁵ Summa Theologica I, Q. CIII, A. II, obj. 3. “...peace is the tranquility of order.”

As samelewingsvorme natuurlike instellings is, is 'n bepaalde gesagsinstelling in elkeen daarvan ook 'n natuurlike noodwendigheid. In elke *communitas*-vorm is daar dus 'n owerheidsinstansie aanwesig, wat die gemeenskap orden en tot 'n hegte eenheid saamsnoer.¹⁶ Thomas Aquinas meen dat die beheer van een persoon oor die ander plaasvind indien eersgenoemde laasgenoemde tot die openbare welsyn lei: “...*socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet. Multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum.*”¹⁷

Hy is van mening dat verkeie individue, as individue, in verskeie doelwitte geïnteresseerd is. Een individu is geïnteresseerd in slegs een doel “*unus vero ad unum.*”¹⁸

Volgens sy kosmologie, beskou Thomas Aquinas die *communitas* as 'n onderdeel van 'n hiërargiese kosmiese geheel, en daarom, hoewel 'n *societas perfecta*,¹⁹ nogtans in sigself ongenoegsaam.²⁰ Die *communitas* is slegs volmaak op die natuurlike terrein, nie op bo-natuurlike terrein nie. Op sy beurt dra die staat slegs sy besondere deel tot die mens se ewige geluksaligheid by.²¹ Dit is derhalwe die taak van die owerheid om die aardse fundamente te lê vir menslike geluk, deur die handhawing van die vrede en die orde.²²

Summa Theologica I, Q. CIX, A. I, obj. 1. Orde staan in verband met die konsep van die goeie.

¹⁶ Summa Theologica I-II, Q. CV, A. I, obj. 1. “...the ordering of a people depends mostly on the highest rule.”

¹⁷ Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. IV. “Now there could be no social life for many persons living together unless one of their numbers were set in authority to care for the common good of the community.” J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 104.

Aristotle, *Politics*. “*Quandocumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens.*”

¹⁸ Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. IV.

¹⁹ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. II. Die staat volgens Thomas Aquinas is die volmaakte *communitas* op die natuurlike gebied.

²⁰ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. II, ad 3um. “...*ita etiam et bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitas perfecta.*”

²¹ Thomas Aquinas, *In Pol., Lib. III, lect. VII*. Thomas Aquinas sê: “The end of civil society and the very reason for its existence is the common welfare of its members; that they might not live but live contentedly.”

Augustine J. Osgniach, *The Christian State*, p. 108.

Summa Contra Gentiles, Book III, Chapter CXXXIII, CXXXVI, p. 300-3. Thomas Aquinas sê dat ook dat daar nie skande is aan die kant van andere wat van almoeese van andere afhanklik is nie, omdat hulle van hul eiendomme afstand gedoen het wat profyt vir andere gegeneer het. “Were this not so, human society could not go on. If everyone busied himself only about his own affairs, there would be no one to minister to the general advantage...”

²² Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. I, ad 3. “...it is necessary to leave some particular matters to judges...”

Summa Theologica I-II, Q. LVII, A. I, obj. 2. Geluksaligheid is die vergoeding vir deug.

Die hoofdoel van, en die enigste regverdiging vir, 'n deugsame staatsowerheid is dus dat hy die gemeenskap ter bevordering van die openbare welsyn moet administreer.²³

Thomas Aquinas se konsepie van die sosiale en politieke lewe val direk in sy groter plan van die natuur as 'n geheel. Die *communitas* is 'n stelsel van doelwitte in die sin dat die laere die hoëre dien, en die hoëre weer op sy beurt leiding aan die laere verskaf:

*“Ad tertium dicendum quod, sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis...ita etiam et bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis...”*²⁴

Wat Thomas Aquinas hier in die vooruitsig gehad het is die kerk. Anders as die *communitas* en die familie, is daar 'n ander *communitas*, volmaak en universeel. Dit is op die Goddelike reg gefundeer. Hierdie *communitas* heet die kerk van Jesus Christus.²⁵ Eersgenoemde *communitas* behoort tot die natuurlike en laasgenoemde tot die bonatuurlike orde. Dié religieuse *communitas* (die Roomse Kerk), as synde die ewige geluksaligheid van die mens, en is verhewe: “...*et ideo intantum saecularis potestas est*

²³ Summa Theologica I-II, Q. C, A. II. “...because of its ability to provide all things necessary for the temporal happiness and well-being of man, the State is designated as a perfect community. Amongst all natural societies it holds the highest rank as being the most perfect, subordinate to none other in its own sphere.”

Augustine J. Osgniach, *The Christian State*, p. 108.

A.M. Fourie, *Die Westerse Politieke Tradisie*. p. 144-5.

³ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 219.

²⁴ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. III, ad 3um. “Just as one man is a member of a family, so a household forms part of a city...so also the well-being of any household must be subordinate to the interests of the city...”

²⁵ George H. Sabine, *A History of political theory*, p. 53. Plato, in sy Republic, bewys homself vry van temperamentele klas-vooroordeel, beter as Aristoteles. Hy aanvaar nie sonder protes dat al die intelligensie in die staat slegs by die heersers rus nie. Hy verwysing herhaaldelik na die aanleg van die kunstenaar of vakmanne in hul eie beroep. Aan die anderkant kan aanvaar word dat die werker niks te doen het nie, maar net om te gehoorsaam. Die beteken eweneens dat die werker geen behoorlike politieke kapasiteit het nie. Sy posisie kan nie eens deur opvoeding gekorrigeer word nie, omdat dit blyk dat hulle nie opvoeding nodig het vir burgerlike aktiwiteite nie of vir hul deelname aan die selfregerings-aktiwiteite van die samelewing of gemeenskap. Edward Zeller toon waar Aristoteles minagting gehad het vir kunstenaars en vakmanne (hy stel hulle direk teenoor intellektuele arbeid), het Plato 'n meer egte bewondering gehad vir handarbeid. “According to Plato most men are permanently in the relation to their rulers of a patient to his physician. Aristotle asked a pertinent question on this point when he inquired whether there are not cases where experience is a better guide than the knowledge of an expert (*Politics*, 3, II; 1282a 17 ff.) A man who has to live in a house need not rely on a builder to tell him whether it is commodious or not. The result was that he failed to grasp one of the most significant political aspects of the city-state whose civil life he desired to perfect. His distrust of “happy versatility “ was so great that he swung to the opposite extreme and allowed to artisans no capacity for public service except their trade.”

*sub spirituali, inquantum est ei a Deo supposita, scilicet in his quae ad salutem animae pertinent...*²⁶

Die staat en familie, anders as die kerk, staan egter in indirekte verhouding tot God. Verweef in die Thomistiese dampkring verklaar George H. Sabine as sulks:

“...he described society as a mutual exchange of services for the sake of a good life to which many callings contribute, the farmer and artisan by supplying material goods, the priest by prayer and religious observance, and each class by doing its own proper work.”²⁷

2.2.2 Die Oorsprong van die staat

Thomas Aquinas se siening van die staat vind nou aansluiting by dié van Aristoteles. In ooreenstemming met sy vorm-en-materie skema is die oorsprong van die staat vir Aristoteles geleë in die suiwere vorm waardeur dit in die menslike rede gelê is. Die staat is dus die selfgenoegsame lewensordening wat alle samelewingsvorme oorkoepel; met ander woorde, al die ander samelewingsvorme vorm slegs onselfstandige dele van die geheel wat tot die vervolmaking van die geheel bydrae.

In aansluiting by hierdie siening van Aristoteles aanvaar Thomas Aquinas die selfgenoegsaamheid van die menslike rede as die wesensvorm van die menslike natuur. Die oorsprong van die staat is vir hom derhalwe geleë in die redelike aanleg van die

²⁶ Thomas Aquinas, *Commentum in Quatuor Libros Sententiarum*, Dist. XLIV, Q. III, A. IV. “...consequently the temporal power is subject to the spiritual only to the extent that this is so ordered by God, namely, in those matters which affect the salvation of the soul.”

²⁷ Summa Theologica I-II, Q. XXVIII, A. I, II. Thomas Aquinas se gedagtegang word impliseer deur die skrywe van Gilby, Thomas op blady 170. “A man is rarely so lonely as in a crowd; parted friends are rarely content with spiritual union at a physical distance.

Thomas Gilby, *Between community and society*, p. 170. Gilby vind dus ook aansluiting by Thomas Aquinas. “...the parties help with one another’s burdens, but do not displease themselves – the association is all the stronger when everybody get something out of it.”

George H. Sabine, *A History of Political Theory*, p. 249.

George H. Sabine, *A History of Political Theory*, p. 248. Die prentjie wat Thomas Aquinas van die natuur skets val ooreen met sy plan oor kennis. Die heelal vorm ‘n hiërargie wat strek vanaf God (op sy hoogste punt) tot op die laagste wese. Elke wese handel volgens die interne drang van sy eie natuur, en soek dus so na die goeie of die vorm van vervolmaking wat natuurlik van sy soort is. Hierdie wese vind sy plek in die stygende orde volgens sy graad van perfeksie. Die hoëre, in al die gevalle heers oor en maak gebruik van die laere “...as God rules over the world or the soul over the body..”

menslike natuur. Thomas Aquinas se gedagtestroming word soos volg deur Rommen verwoord:

“Catholic political philosophy asserts that in human nature is the origin of the state...the state is not the outcome of a special superhuman act of God; the state is not a supernatural, immediately divine establishment.”²⁸

Dit is dus duidelik dat die menslike natuur vir Thomas Aquinas ten spyte van die sondeval, waardeur die bonatuurlike genadegawes die mens ontnem word, essensieel goed bly. Dat die staat dus ‘n instelling deur die sonde ontwil is, soos onder andere deur Augustinus geleer is, word deur Thomas Aquinas radikaal verwerp.²⁹

Heinrich A. Rommen verklaar vervolgens die oorsprong van die staat of *communitas*:³⁰

“Even for the highly civilized men of our rationalist age, the origin of the state and its deepest root are surrounded by mystery. Indifferent skepticism and rationalist utilitarianism could only decompose the allegiance of citizens and vilify the symbols that stand for the state. They could dissolve but not explain the state and the politico-juridical order with its compulsory power and supreme authority demanding obedience. On the other hand, a theory which finds the origin of the state in irrational, uncontrollable biological forces is no more satisfactory. States do not rise, blossom, and wither away like plants, blindly ruled by the unconscious powers of nature.”

Thomas Aquinas antwoord soos volg hierop. Die probleem van die oorsprong van die *communitas* moet benader word as vraag van ‘n historiese feit en ontwikkeling of op ‘n filosofiese bron en basis. Burgerlike mag beteken egter nie dat die regeerder in die *communitas* sy mag oorskry nie. Dit moet egter die onderdaan tot nakoming van die reg dwing: “...oportet igitur esse in omni multitudine aliquod regitivum.”³¹

²⁸ H.A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 221

²⁹ J. Cilliers, *Thomas Aquinas*, p. 142. Aangehaal uit A.M. Faure, *Die Westerse Politieke Tradisie*. *Summa Theologica* I-II, Q. XCIV, A. IV

De Regimine Principum, Liber Primus, Caput I. “The fellowship of society being thus natural and necessary to man...”

³¹ De Regimine Principum, Liber Primus. “So in all multiplicity there must be some controlling principle.”

Die *communitas se modus operandi* het die legitieme gesag om te regeer en moet alle pertinente aktiwiteite van die burgerlike *communitas* tot die operbare welsyn lei. Thomas Aquinas sê ook dat in die lig van 'n ware filosofie die *communitas* tiperend is van die menslike einddoel soos beliggaam in die morele orde. Die logiese gevolg wat hieruit vloei is dat die gehoorsaamheid aan die burgerlike reg en die onderdanigheid aan die politieke gesag van die *communitas*, 'n morele behoefte is: "...si ergo naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in hominibus esse per quod multitudo regatur..."³²

Indien gehoorsaamheid en onderdanigheid aan die staat as *communitas* geweier word, sal die *communitas* nie as 'n beskermde stelsel teen anargie dien nie. Thomas Aquinas sê verder dat die mens nie sonder die *communitas* kan leef nie.³³ Gevolglik kan hy dus nie sonder gesag of owerheid leef nie. Gesag of die owerheid is die alternatief vir chaos.³⁴

Thomas Aquinas beweer dat die mens 'n rasonele wese, 'n onafhanklike, selfbewuste persoon is.³⁵ Die staat dra as simbole van mag, die swaard en die skaal. Dit het die *jus vitae ac necis*, die *jus belli et pacis*: die reg oor lewe en dood, oor vrede en oorlog. Thomas Aquinas wil hier beklemtoon dat bogenoemde eienskappe die staat as *communitas* toekom, omdat dit die mens as die hoofrolspeler het. Die staat of *communitas* mag vir die bereiking van die openbare welsyn enige middele tot sy beskikking aanwend. Slegs in die laaste instansie, indien al die alternatiewe misluk het, mag die staat hom tot oorlog wend. Indien die individu die openbare welsyn bedreig, en homself wend tot misdade teen die staat of *communitas* of sy burgers, kan die staat dus die doodstraf opleë.³⁶ Dit in kort is Thomas Aquinas se siening omtrent die doodstraf.

Kor., III, 7. "Neither is he that planteth anything", says St. Paul, "nor he that watereth, but God that giveth the increase.." Dit impliseer die wyse van gesag.

³² De Regimine Principum, Liber Primus. "The fellowship of society being thus natural and necessary to man, it follows with equal necessity that there must be some principle of government within the society." Pred. 4:9 "It is better for two to live together than solitary, for they gain by mutual companionship."

Summa Theologica I-II, Q. XCII, A. II

³³ Summa Contra Gentiles, Book III, Chapter LXXXV.

³⁴ Augustine J. Osgniach, *The Christian State*, p. 32-3

³⁵ Summa Contra Gentiles, Book III, Chapter LXIII, p. 233-4

Augustine J. Osgniach, *The Christian State*, p. 11

³⁶ Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. II.

In die saak van *S v Makwanyane*,³⁷ het die Suid-Afrikaanse konstitusionele hof beslis dat die doodstraf: “cruel, inhuman or degrading punishment,” is. Dieselfde mening was gedeel deur die Tanzaniese Hoërhof in die hofsaak van *Republic v Mbushuu*³⁸ waarin die doodstraf ook as wreed, onmenslik en vernederend beskryf is. Dié land se appélhof het egter die beslissing omvergewerp en beslis dat op grond van artikel 30 (2) die doodstraf in die publieke belang is. Die Zimbabwiese howe was nie geleentheid gebied om oor die grondwetlikheid van die doodstraf te beslis nie.³⁹ Dié regering het konstitusionele wysiging uitgevaardig wat die implikasie het dat die doodstraf nie as: “inhuman or degrading,” verklaar word nie. Dit het egter die vertraging van vonnis oor die doodsveroordeelde as onkonstitusioneel, bepaal.⁴⁰

Die grondwetlike afskaffing van die doodstraf vind vergestaltung in artikels 9 en 10 van die grondwet. Die bewoording van die onderskeie artikels lees soos volg: “Every person shall have the right to life” en “Every person shall have the right to respect for and protection of his or her dignity.”⁴¹

Die bevinding van die doodstraf as wreed en onbehoorlik resulteer in ‘n bepaalde interpretasie van ook ander artikels in die Handves van Menseregte, soos byvoorbeeld die reg om te lewe, waardigheid en gelykheid.⁴²

Argumente vir die doodstraf het sy apologet in Kant, wat meen dat diegene wat moor met die dood gestraf moet word.⁴³ David M. Adams interpreteer Kant soos volg:

³⁷ *S v Makwanyane* 1995 (3) SA 391 (CC). “In *Makwanyane* delivered on 6 June 1995, the Constitutional Court, in its first politically important and publicly controversial holding, struck down the death penalty. Although there had been a moratorium placed on executions from the end of 1989, as part of the initial moves towards a negotiated democratic transition, approximately 400 persons were awaiting execution at the time of the Court’s ruling. Declaring capital punishment as provided for in section 277 (1)(a) and (c) – (f) of the Criminal Procedure Act unconstitutional the Court emphasized that the transitional Constitution establishes a new order in South Africa. One in which human rights and democracy are entrenched and in which the Constitution is supreme.”

³⁸ *Republic v Mbushuu* [1994] 2 LRC 335

³⁹ *Chileya v S* SC 64/90, ongerapporteer

⁴⁰ Lovemore Madhuku, *South African Journal on Human Rights*, Cases and Comments: Incompatibility of the Death Penalty and the Bill of Rights, Centre for Applied Legal Studies, University of the Witwatersrand, Johannesburg, p. 151

⁴¹ *Grondwet van die Republiek van Suid-Afrika*, wet 200 van 1993

⁴² Heinz Klug, *South African Journal on Human Rights*, Striking down Death, p. 61

⁴³ David M. Adams, *Philosophical Problems in the Law*, p. 500

“There is no ‘sameness of kind’ between death (of the victim) and continued life (of the murderer). No amount of imprisonment for the living, Kant maintained, would ‘equal’ being dead.”⁴⁴

Van den Haag stem saam. Voorstanders vir die doodstraf sê dat dit nie wraak is nie, maar eerder dat die reg dit sò vereis. Hulle konkludeer dat vonnis nie strydig met “sanctity of life” beginsel is nie. Die utilitariste se argument hiervoor is die verskeidenheid goed wat vonnis teweeg bring. Die doodstraf het hoofsaaklik voorkomende en afskrikkende elemente, eerder as die oplegging van alternatiewe strawwe soos langtermyn gevangenisstraf.

Teenstanders vir die doodstraf argumenteer dat dit duur is. Daar is 300 persone op die doodsrol en dit styg jaarliks met omtrent 200 mense. ‘n Verkillende tipe koste is dié van die menselewe. Onskuldige mense is gevonnissen en sal steeds gevonnissen word, en lewe kan nie herstel word nadat dit geneem is nie. Bedau se mening omtrent die afskrikkende effek van die doodstraf is soos volg:

“He contend that the deterrence arguments, if correct, prove too much: even supposing that torture were found to be an extremely effective deterrent, that would not legitimate its use. Bedau observes in this connection that neither Kant nor van den Haag approves death-by-torture.”

Die primêre beswaar teen doodstraf is dié van die beginsel van proporsionaliteit:

“Ensuring that punishment “fit the crime” is not something that retributivists are willing to do in all cases, but if it is not permissible to dismember one who killed others by dismemberment, why is it permissible to kill at all ? Retributivists are unwilling to follow the dictates of proportionality in every case, so why must death be punished by death ? Wouldn’t proportionality be satisfied as long as the most severe crime was linked to the most severe sanction short of capital punishment, namely, life imprisonment without parole ?”⁴⁵

⁴⁴ David M. Adams, *Philosophical Problems in the Law*, p. 500

⁴⁵ David M. Adams, *Philosophical Problems in the Law*, p. 502

Teenstaanders van die doodstraf vind, as bondgenoot in hul stryd, leiding in die Amerikaanse hofszaak: *Gomez v U.S. District Court* 112 S. Ct. 1652 (1992).⁴⁶

Volgens Thomas Aquinas soek die primitiewe mens na 'n teologiese oorsprong. Vir die primitiewe mens ontstaan die politieke organisasie in die stamgoddelikheid. Die koning, die patriarg, is die seun van die stamgodheid, en die primitiewe staat vertoon 'n hiërokratiese oorsprong.⁴⁷ Gesag, mag, en die reg word deur God oorgedra na die koning of die regeerder.⁴⁸ Thomas Aquinas stel: "...*quod rex est qui unius multitudinem civitatis vel provinciae, et propter bonum commune, regit.*"⁴⁹

Thomas Aquinas is dus ook 'n voorstaander van die monargisme: "*Utilius igitur est regimen unius, quam plurium.*"⁵⁰ Lord Filmer sluit aan by Aquinas deur die idee van die

⁴⁶ *Gomez v U.S. District Court* 112 S. Ct. 1652 (1992), aangehaal uit David M. Adams, *Philosophical Problems in the Law*, p. 498. "Hours before his scheduled execution in 1992, Robert Alton Harris made a last-minute plea to the Supreme Court of the United States. His argument was simple: death in California's gas chamber, which exposes the condemned to cyanide gas, is an unconstitutional form of cruel and unusual punishment. The Court refused to stay the execution, but two justices dissented, arguing in part that when California began use of the gas chamber, it was considered a humane method of execution. Fifty-five years of history and moral development have superseded that judgement. The barbaric use of cyanide gas in the Holocaust, the development of cyanide agents as chemical weapons, our contemporary understanding of execution by lethal gas, and the development of less cruel methods of execution all demonstrate that execution by cyanide gas is unnecessarily cruel."

American Constitution: Amendment VIII:

⁴⁷ Oliver O'Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 323.

⁴⁸ *Summa Contra Gentiles*, Book III, Chapter CXXX, p. 293-4. "...And therefore the divine law has made provision for the preservation of peace and concord amongst man by the practice of justice..."

Augustine J. Osgniach, *The Christian State*, p. 58. Volgens die skolastiese filosofie van Thomas Aquinas is die burgerlike owerheid/gesag van God afkomstig. Nie deur die werking van Openbaring of enige instelling nie, maar weens die feit dat God die Outeur van die natuur is.

⁴⁹ *De Regimine Principium*, Liber Primus.

Pred. 5:8 "The King commands over all the lands which are subject to him."

⁵⁰ *De Regimine Principium*, Book I, Chapter I. "So government by one person is more likely to be successful than government by many."

De Regimine Principium, Book I, Chapter I. Thomas Aquinas sê die volgende woorde: "In everything that is ordered to a single end, one thing is found that rules the rest..." Hierdie stelling ondersteun sy voorkeur vir 'n monargie.

Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 220. Thomas Aquinas stel dat monargie nie net die beste regeeringsvorm is nie, maar die enigste wat in ooreenstemming met die Goddelike bedoeling verkeer.

Efes. 4:3. "*Siliciti, inquit, sitis servare unitatem spiritus in vinculo pacis.*" "So, therefore, government is the more useful to the extent that it more effectively attains peaceful unity...Now it is clear that that which is itself a unity can more easily produce unity than that which is a plurality: just as that which is itself hot is best adapted to heating things."

patriarg voor te staan.⁵¹ Die mag en die gesag van die koning, en dus die staat as koninkryk, vind sy oorsprong in die *paterfamilias* en die patriarg.

Daarom dat Rommen sê:⁵²

“As it is senseless for a child to doubt the origin of the family and the authority of the father, so it is senseless for men to argue about the origin of the state, or the power and authority of the king.”

Die hiërokrasie en die patriargale konsepte het in tyd vervloëe terme geword. Titels soos die koning en die monarg blyk vandag uitgediend te wees. Slegs in die Katolieke Kerk het dit tot vandag behoue gebly. Die hiërargie word steeds gehandhaaf. Die Pous, manlik (patriargaal) is steeds aan die hoof van dié kerk.

Thomas Aquinas beantwoord aan die hand van sy skrywes naamlik die “*De Regimine Principum ad regem Cypri I I*, of die “*De rege et regno*“.⁵³ Hierin gee hy, Thomas Aquinas sy beskouing oor die oorsprong van die staat. Grabman H., in sy boek “*Thomas Aquinas*” skets Thomas Aquinas se staatsbeskouing soos volg:

“Wherever men strive after a goal and can proceed in various ways, a directing mind is needed to show the right way to the goal...Man has an end to which his whole life and activity are directed. For he is a creature acting through reason. For him it is therefore proper to act for a purpose. Now it is a fact that men strive after their end in different ways, as we can see from the differences in human endeavours and actions. For that reason man has need of what will guide him to his end. He has indeed received the light of reason from nature, and should be guided to his end by means of it. And if man lived in total isolation, as so many animals do, he would not have need of any other directing factor. Each man would then be his own king, and under God the highest king, in so far as he would guide himself by means of the light of reason received from God. It is,

⁵¹ *Eie opinie*, Die Rooms-Katolieke Kerk se hiërargie is geheel en al saamgestel uit manspersone. Net soos Christus, toe hy die twaalf apostels gekies het, net so handhaaf Katolisisme dat priesters, biskoppe, kardinale en die Pous ‘n manspersoon moet wees.

⁵² Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 219-20.

⁵³ Thomas Aquinas, *De Regno*, Q. I, A. I.

however, a demand of man's nature that that he inclines to live in society and state (*animal sociale et politicum*), that he lives in social fellowship with many others...⁵⁴

In evolusionêre sin wil Thomas Aquinas in navolging van Aristoteles die wese van die staatstruktuur soos volg verklaar:

Die oorsprong van die *communitas* is vir Thomas Aquinas geleë in die redelike aanleg van die menslike natuur.⁵⁵ Rommen stel dit onomwonde soos volg as hy skrywe:

"...the state is not the outcome of a special superhuman act of God; the state is not a supernatural, immediately divine establishment."⁵⁶

Thomas Aquinas se relativistiese subsidiariteitsbeginsel staan dus lynreg teenoor die soewereiniteit in eie kring as skeppingsprinsipe wat leer dat God alle dinge na hul eie aard geskape het, en dat daar vir elke verbandskring 'n eiesoortige wet deur God gestel is wat sy wese en bestemming bepaal.⁵⁷ Die Thomisme en daarmee saam die Katolisisme is geheg aan die beginsel van hiërokrasie. Die mens as enkeling maak deel uit van die groter geheel, die *communitas*.⁵⁸ Die mens kan nie gelyk staan met die *communitas* nie. Volgens die beginsel van soewereiniteit in eie kring word die individu uitgelig en staan dus bykans op gelyke voet met die *communitas*. Dit is radikaal in kontras met die subsidiariteitsbeginsel.

Oliver O'Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 322-3. Thomas Aquinas, anders as by die *Summa Theologica*, argumenteer vir die onmisbaarheid van die menslike *communitas*.

⁵⁴ De Regimine Principum, Book I,

Oliver O'Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 330-1.

H. Grabman, *Thomas Aquinas*, London, 1928, p. 161.

De Regimine Principum, Book I, Chapter I.

⁵⁵ *Summa Contra Gentiles*, Book III, Chapter CXXIX, p. 291-2.

⁵⁶ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 221.

⁵⁷ *Summa Theologica* I-II, Q. XC- CVIII

Oliver O'Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 321. Thomas Aquinas beskou in hierdie verband die etiese onderhorigheid van die individu aan die *communitas* as van geheel tot sy dele, die natuurlike selfgenoegsaamheid van die *communitas*, en die vereniging van die korporatiewe liggaam deur die wil van sy koninklike heerskappy. "...while, nevertheless, upholding the spiritual subjection of regal to priestly government..."

J. Cilliers, *Die Rooms-Katolieke Kerk as Staatkundige Mag*, p. 32.

⁵⁸ *Summa Theologica* I-II, Q. XC, A. II. "*Rursus, cum omnis pars ordinetur ad totum sicut imperfectum ad perfectum; unus autem homo est pars communitatis perfectae...*"

2.2.3 Die subsidiariteitsbeginsel en die struktuur van die staat

Thomas Aquinas temper die konsepsie van staatsabsolutisme, wat sy newe-effek in die universalistiese gedagte kry, met sy subsidiariteitsbeginsel.⁵⁹ Volgens hierdie beginsel word die ordening in die staatsverband nie van bo af opgelê nie, maar streef daarna om dit van onder af te laat ontwikkel, sodat die owerheid ten slotte die ordeningstaak soveel moontlik aan die enkeling en aan die laere gemeenskappe moet oorlaat.⁶⁰ Hierdie siening van die staatsverband word na die natuurreg, wat die individu besit, herlei. Op hierdie punt word deur Thomisties-geïnspireerde staatsfilosofiese denkers bely dat die natuurreg as hoogste gesag vir alle menslike positiewe reg dien.⁶¹ Rommen, kwalifiseer hierdie stelling aan die hand van sy bekende werk “*The State in Catholic Thought*”:⁶² “All human positive law is derived from natural law or is determining it.”⁶³ Natural law thus remains the paramount measure and the superior critical norm of judgement for the justice of human laws.”

Hierdie natuurreg is nie deur die staat aan die individu gegee nie, maar bestaan voordat die staat ontstaan het.⁶⁴ Dit word met die persoon gebore, vandaar die benaming

⁵⁹ Oliver O’Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 342

⁶⁰ Summa Theologica I-II, Q. XCVII, A. III
Augustine J. Osgniach, *The Christian State*, p. 75. Thomas Aquinas handhaaf die mening dat die regeerder die reg van die *communitas* moet aflei. Die reël of reg moet tot die gemeenskaplike welsyn gerig word.

⁶¹ Summa Theologica I-II, Q. XCI, A. I. Volgens Thomas Aquinas word alle dinge gereguleer en gemeet aan die Ewige reg. Dit is dus duidelik dat alles deel in dié reg. Die deelneming aan die Ewige reg deur rasionale wesens staan bekend as die natuurreg.

Summa Theologica I-II, Q. XCI, A. II, obj. 1. “...the eternal law is the law by which it is just that all things be most ordered.”

Summa Theologica I-II, Q. XCI, A. III, obj. 1.

Summa Theologica I-II, Q. XCIII, A. II, obj. 2.

Augustine J. Osgniach, *The Christian State*, p. 168.

⁶² Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 205.

⁶³ Summa Theologica I-II, Q. XCI, A. IV

Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. II.

Oliver O’Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 324. “...human law, being constructed from natural law by reasoned deliberation under particular historical conditions, is marked by externality, a degree of arbitrariness, coercion, variability, and transience...”

⁶⁴ Summa Theologica II-II, Q. XCIV, A. II

Augustine J. Osgniach, *The Christian State*, p. 167. Die staat of *communitas* het nie die natuurlike regte geskep nie, maar dit gevind toe die *communitas* sy bestaan begin. Die funksie van die *communitas* is om toe te sien dat hierdie regte gerespekteer word.

natuurreg.⁶⁵ Daar word wel gesê dat hierdie natuurreg van Goddelike oorsprong is en, hieruit voortvloeiend, dat dit die regte verhouding meebring tussen mag en reg.⁶⁶ Dit gee die owerheid die reg om gehoorsaamheid te eis en aan die onderdaan die reg op beskerming teen die willekeurige gebruik van gesag.⁶⁷

Rommen gaan verder deur te sê: “Political authority is founded in the social nature of man and on the doctrine of the living God as the source of all order and of all authorities preserving and protecting that order ”.⁶⁸

2.2.4 Die menslike natuur en die oorsprong van die staat

Thomas Aquinas verklaar dat menslike natuur in die oorsprong van die staat lê.⁶⁹ Die menslike natuur moet egter in sy volle filosofiese betekenis verstaan word. Die staat, volgens Thomas Aquinas, vind dus sy oorsprong in die liggaamlike en geestelike natuur van die mens.⁷⁰ Natuur en essensie is die doel van die mens se aktiwiteite en strewende.

⁶⁵ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 187.

⁶⁶ Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. VI. “...the law of God is written in the hearts of man, and no iniquity erases it.”

Summa Theologica I-II, Q. CVI, A. I

⁶⁷ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 194. “The existence of this higher law gives to authority the right to demand obedience, and to the subject the right to protection against arbitrary use of authority.”

⁶⁸ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 428.

P. Roussouw, *Vitaliteit van die gesagsbegrip van Thomas Aquinas*. D. Phil. Proefskrif. U.O.V.S, 1960, P. 216. Met verwysing na die *Summa Contra Gentiles* en die *Summa Theologica* van Thomas Aquinas sê Roussouw dat God die hoogste norm en doel van alles is, en daarom is dit God wat in Sy ewige wysheid die hoogste wet, die ‘*lex aeterna*’ daar stel.

⁶⁹ J. Cilliers, *Die Rooms-Katolieke Kerk as Staatskundige Mag*, p. 29. Die reformatoriese neiging veronderstel ‘n negering van die struktuurbegrensing van die universalistiese staatsopvatting. Hulle houding is dat die staat geen “natuurlike” verband is wat sy fundering vind in een van die natuurkringe nie, dog in die historiese wetskring.

H. Dooyeweerd, *De Wijsbegeerte der Wetsidee*. III, p. 332-333. “*De universalistiese Platoniese en Aristoteliese staatsopvatting opereerde met het metafysische universalistiese schema van het geheel en zijn deelen, waardoor de staat eenvoudig als integraal, als totaliteit van heel de menselijke samenleving werd gevat...ook ontbrak hier het inzicht in de typisch historische fundeering van den staat als niet natuurlijk samenlevingsverband.*”

⁷⁰ De Regimine Principum, Book. I. “...so too in the individual man the soul rules the body, and among the parts of the soul, the irascible and the concupiscible are ruled by the reason. Likewise among the members of the body, one such as the heart or the head, is the principle and moves all the rest.”

Politiese status is dus nodig vir die vervolmaking van die mens se doel; die staat is dus die bewustelike disposisie (bestemming) vir die vervolmaking van die menslike natuur.⁷¹

Twee belangrike dinge moet beklemtoon word:

Eerstens, die staat het sy oorsprong in die menslike natuur as 'n relatiewe onafhanklike sekondêre oorsaak.⁷² Tweedens, dit vloei noodwendigerwys voort uit hierdie natuur om dit tot 'n toestand van vervolmaking te ontwikkel wat tot hierdie natuur in die politieke status behoort. Hierdie ontwikkeling is natuurlik, in die sin dat die staat nie 'n uitkoms van 'n spesiale bo-menslike handeling van God is nie. Die staat is nie 'n bonatuurlike, onmiddellike goddelike skepping nie.⁷³ Vanweë die feit dat die staat sy oorsprong in die menslike natuur vind, is dit 'n goddelike skepping, en is dit daarom deel en voorwerp van die orde van die Skepper. Om dus in die staat te leef is God se bevel. Om 'n legitieme politieke owerheid te gehoorsaam, is God se wil; en die legitimititeit van elke politieke owerheid word gemeet aan die hand van Gods wil soos geopenbaar in die natuurreg.⁷⁴ Verder, moet daarop gewys word dat die oorsprong van die staat in die menslike natuur nie beteken dat die staat uit die menslike natuur groei nie.

Die oorsprong van die staat kan nie sonder die samewerking van die vrye wil van die mens geskied nie. Daar moet altyd 'n sekere vorm van toestemming wees om 'n staat te vorm. Die menslike natuur is nie heeltemal deur die sondeval vernietig nie, maar net gewond.⁷⁵ Die staat bestaan dus nie as gevolg van die sonde van die mens nie. Daar sou egter steeds 'n staat gevestig gewees het, selfs al het die mens steeds in 'n staat van "pure nature" geleef. En laastens, vir die verlore Christen, is die staat dus steeds nodig. Die staat sal nooit verdwyn nie, omdat dit 'n voortdurende en noodsaaklike vorm van sosiale

⁷¹ Summa Theologica I, Q. XCVI, A. III. "...political rule is natural to human community."

⁷² Augustine J. Osgniach, *The Christian State*, p. 123. Die staat as 'n natuurlike instelling moet 'n einddoel het wat aan haar toegedig is deur die Wil van die superieure Regeerder, God.

⁷³ Summa Theologica I, Q. C, A. II

Summa Theologica I, Q. XC, A. III

⁷⁴ Augustine J. Osgniach, *The Christian State*, p. 30

⁷⁵ Augustine J. Osgniach, *The Christian State*, p. 31. Augustinus sien egter nie die staat of *communitas* as 'n instelling wat intrinsiek sleg is nie. Hy sê dat die oorsprong van verskeie state gesetel is in oorloë, onregmatige toe-eiening en ander soorte geweld. Hy kontrasteer hierdie situasie met dié van die Christelike kerk. Hy sien ook die staat as 'n noodsaaklikheid vir die menslike natuur, met sy oorsprong in die familie. Thomas Aquinas weerlê daardie teologiese uitgangspunte wat die staat sien as 'n resultaat van die sonde. Thomas Aquinas sê: "Man is by nature a social animal" Die mens sou steeds voor die sondeval

lewe is.⁷⁶ Dit sal nooit deur die kerk verswelg word soos Dostoevski voorspel het nie, ook nie deur die internasionale gemeenskap soos gehuldig deur Karel Marx nie.⁷⁷

Thomas Aquinas se siening met betrekking tot die staat lui soos volg: Sonder die staat is die mens nie in staat om sy vervolmaking te bereik nie. Omdat almal deel van die staat is, moet die mens hom dus tot die openbare welsyn rig. Thomas Aquinas het in sy siening oor die *fruitio divina*, die noodsaaklikheid van dié twee sferes beklemtoon. Dié dulaiteit loop in die eenheid in Christus, wat beide *rex* en *sacerdos* is, saam. Hy stel egter dat die verskillende waarde van hul doelwitte noodwendigerwys onderworpenheid van die een aan die ander impliseer, van die *regnum* aan die *sacerdotium*.⁷⁸ Die temporale sfeer is aan die geestelike sfeer onderworpe.⁷⁹

Vanweë die feit dat die mens 'n sosiale wese is, lê die oorsprong van die staat in die mens se natuur. Die mens is 'n sosiale en politieke wese. Sy liggaamlike samestelling stel hom in staat om met sy eie soort te leef. Die idilliese natuurstaat van die kluisenaar soos deur Rousseau beskou, of die brutale natuurstaat van die kluisenaar-soldaat wat teen ander van sy soort veg soos deur Hobbes voorgestel, beskryf die natuurlike mens. Dit is volgens Thomas Aquinas onwerklik. Dit word self deur Hobbes toegegee waar hy sê: "...he will contemplate men as if they sprouted like mushrooms into maturity."

Vergelyk hierdie siening met Leo XIII⁸⁰ se navolging van Thomas Aquinas se standpunt:

"that as man in isolation is missing care and welfare and as these are necessary for life, God in His wise providence has ordered that man be born into a human community; first and immediately into the family, then into the political community, for only the latter can afford to man a perfect sufficiency of life."

in *communitas* geleef het. Thomas Aquinas sê dat die basiese oorsaak van die staat nie by die sondeval nie, maar eerder by die menslike natuur gesoek moet word.

⁷⁶ Thomas Gilby, *Between Community and Society*, p. 24. Thomas Aquinas en Aristoteles huldig die konsep dat die mens nie vry gebore is nie, maar onderworpe aan sy groep is. Thomas Aquinas maak die stelling: "...perfection is reached by developing his community impulses, not by fleeing into the desert, real or metaphorical. Social balance is not a primitive condition, but the achievement of civilization, that is, of living like a citizen within a state."

⁷⁷ Augustine J. Osgniach, *The Christian State*, p. 295. Die kommunisme handhaaf skeiding tussen kerk en staat. Die implikasie hiervan is wêreldoorheersing. Dus moet, indien die kommunisme seëvier, alle totalitêre state in konflik kom met kerkleerstelling en uiteindelik met die kerk self.

⁷⁸ J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. xxi

⁷⁹ Summa Theologica II-II, Q. LX, A. VI

J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. xxi

Thomas Aquinas beklemtoon by herhaling dat die mens nie volledig toegerus is soos ander diere, aan wie die natuur behoorlike kleding en voeding verskaf nie: “*Aliis enim animalibus natura praeparavit cibum, tegumenta pilorum, defensionem, ut dentes, cornua, ungues vel saltem velocitatem ad fugam. Homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparato, sed loco omnium data est ei ratio, per quam sibi haec omnia officio manuum posset praeparare, ad quae omnia praeparanda unus homo non sufficit.*”⁸¹

Volgens Thomas Aquinas is taal die leidende faktor in die vorming van die staat as *communitas*: “...*quod est proprium hominis locutione uti, per quam unus homo aliis suum conceptum totaliter potest exprimere.*”⁸²

Die ongenoegsaamheid van die individuele mens in verhouding tot sy liggaamlike lewe is nie alleen die wortel van die sosiale lewe nie. Thomas Aquinas meen dat deur die liefdeshandeling die mens bewustelik daartoe gerig is om met ander te verkeer. Thomas Aquinas wil egter sê dat die mens ander mense nodig het in die bereiking van sy einddoel. Die Aristoteliese vriendskapsbegrip is deur Thomas Aquinas bevestig in laasgenoemde se stelling dat vriendskap diegene verenig wat deugdelik is en ook om daardie deug te bewaar en te beskerm “...*ipsa namque est, quae virtuosos in unum conciliat, virtutem conservat atque promovet.*”⁸³ Hy sê dat nooit was ‘n tiran so wreed dat hy nie genoeg neem in vriendskap nie.⁸⁴ Aristoteles, beklemtoon hierdie punt in die

⁸⁰ Leo XIII, *Allocutiones, Epistolae*, etc. (Brugis et Insulis 1887-1901), II, P. 147.

⁸¹ De Regimine Principum, Liber Primus. “Other animals have their food provided for them by nature, and a natural coat of hair. They are also given the means of defence, be it teeth, horns, claws, or at least speed in flight. Man, on the other hand, is not so provided, but having instead the power to reason must fashion such things for himself.”

Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. XI

Summa Contra Gentiles, Book III, Chapter CXXVII, CXXVIII, CXXXVI.

⁸² De Regimine Principum, Liber Primus. “...men alone has the power of speech which enables them to convey the full content of their thoughts to one another.”

⁸³ De Regimine Principum, Book I, Chapter X. Thomas stel dat vriendskap deugdelike burgers verenig en versterk.

⁸⁴ De Regimine Principum, Book. I, Chapter X. “*Dionysius enim quondam Syracusanorum tyrannus cum duorum amicorum, qui Damon et Pythias dicebantur, alterum occidere vellet, is, qui occidentus erat, inducias impetravit, ut domum profectus res suas ordinaret: alter vero amicorum sese tyranno ob fidem pro eius reditu dedit. Appropinquante promisso die, nec illo redeunte, unusquisque fideiussorem stultitiae*

hoofstuk oor vriendskap in sy *Ethica Nicomacheia*, en kom dus so in teenstand met utilitariese filosofie van die staat soos gehuldig deur die Sofiste. Die taalfaktor is later deur Leo XIII verklaar en bevestig.⁸⁵

2.2.5 Die vervolmaking van die menslike natuur in die burgerskap in die staat

Die *communitas* staan in verhouding met die menslike natuur.⁸⁶ Die politieke *communitas* het sy wortels in die deel van die menslike natuur. Die konsep natuur behoef vervolgens duidelikheid. Moderne sosioloë van die sogenaamde biologiese skool is geneig om te sê dat die ontwikkeling tot in 'n staat deur natuurlike kragte teweeggebring is:

“Their idea of nature implies necessity produced by blind, laws of nature, as opposed to the spirit or mind that is freedom. For them the state is a product of nature like a beehive or an anthill. This idea was vigorously rejected by Aristotle long ago...explaining the state as a product of the blind forces of mindless nature. So the state becomes a physical superorganism.”⁸⁷

Wanneer ons praat van “natuur” of die “natuurlike teleologie” verstaan ons daarmee die wese van die mens nie in 'n statiese nie, maar in 'n dinamiese sin, as die finale oorsaak, as operatiewe beginsel wat die mens beweeg om sy essensie so perfek as moontlik in die praktiese lewe te verstaan; met ander woorde, essensie beteken natuur as 'n dinamiese beginsel wat voortgaan tot sy vervolmaking. Voortspruitende hieruit ontstaan die verskil tussen die reg in etiese sin, wat sê wat behoort te wees teenoor “fisieke reg” wat pront-uit stel: “ what by blind causality must be.”

arguebat. At ille nihil se metuere de amici constantia praedicabat. Eadem autem hora, qua fuerat occidentus, rediit. Admirans autem amborum animum, tyrannus supplicium propter fidem amicitiae remisit, insuper rogans ut eum tertium reciperent in amicitiae gradu. Hoc autem amicitiae bonum, quamvis desiderent tyranni, consequi tamen non possunt.”

⁸⁵ De Regimine Principum, Book I, Chapter I

Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 218

⁸⁶ J. Cilliers, *Die Rooms-Katolieke Kerk as Staatkundige Mag*, p. 29. Sy oorsprong vind die staat in die “suiwere” vorm waardeur dit in die menslike rede gelê is.

⁸⁷ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 225-6.

Die familie het sy natuurlike basis in die verskillende geslagte, die seksdrif, in liefde en in die gesamentlike toegewydheid van al sy lede vir 'n hoër en beter vorm van lewe deur saam te leef.⁸⁸ Die huwelik en die familie is beide *hic et nunc* die werk van 'n vrye beslissing deur die rede en die wil. Die familie, huwelik, ensovoorts ontspring in die vrye kontrak. Soortgelyk kan die staat nie bestaan sonder die intrede van die rede en die wil nie.

Die staat is gebaseer op die morele noodsaaklikheid en die stimulasie van die natuurreg. Dit veronderstel *per se* vryheid, wat 'n essensie is van die mens se natuur. Natuurreg word dus met die vrye wil van die mens in verband gebring; dit is niks anders nie as die ewige reg van God, die Skepper van daardie menslike natuur wat selfs nie eens in die sondeval vernietig was nie. Laastens, is die staat gebaseer op Gods wil: "God has created man for life in community and has put man into associations of like beings so that he (man) may find in community the satisfaction and perfections of his nature which he cannot find in solitude. Therefore the political community especially, in so far as it is community, ought to accept God as father and originator."⁸⁹

Pous Leo XIII, het by Thomas Aquinas aansluiting gevind. Sy verhandeling *Quadragesimo Anno* is sprekend hiervan, en ook ander werke van hom.⁹⁰

⁸⁸ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 376-77. Rommen, na aanleiding van Thomas Aquinas stel dat die mens 'n sosiale wese is in tweevoudige formaat. Hy is 'n seksuele wese, dit is manlik of vroulik. Man en vrou is is gekoördineer vir voortplanting en en vir selfbehoud, sowel as vir samewerking en vervolmaking. Vir 'n beter en hoër lewe moet hulle dus die *communitas* vorm van die huwelik en familie. Dit moet bestaan uit man en vrou, ouers en kinders. Selfs waar ons "leave father and mother, brother and sister, for the kingdom of heaven," tree ons 'n geestelike *communitas* binne. Hier word daar ook gepraat van familie, waar ons broers en susters is. Selfs waar die natuurlike vorm van die familie opgeoffer word, is die gees van die familie, die morele orde en die intieme band, steeds 'n soort prototipe. Die pluraliteit van die familie en sy mutuale saambestaan tree dus nou 'n tweede en hoër vorm van sosiale saambestaan, die politieke *communitas*. Die openbare welsyn (common good), geluksaligheid op aarde (*felicitas externa*), die reg op lewe (*recta vivere*) van die individu en die familie en hul assosiasies, is die einddoel van die politieke vorm, "humanity".

⁸⁹ Leo XIII, *Allocutiones etc.*, III, 109 (*Encyclical Diuturnum Illud*).

⁹⁰ Leo XIII, *Quadragesimo Anno*. Leo stel dat die menslike natuur in sy volle inhoud die oorsaak van die staat is. Dit op sigself beteken dat die uiterste oorsaak van die staat, God is. Dit is vir die mens nodig om in gemeenskap met andere te lewe om sodoende sy vervolmaking te bereik, wat in die menslike natuur geopenbaar word. Die mens is by uitstek 'n sosiale wese. Die realisering van die mens se sosiale aard verskyn in ten minste twee noodsaaklike sosiale vorme: die familie en die staat. Die familie is die basis en het nie 'n plaasvanger nie. Enige poging om dit te ontbind en dit tot 'n ander sosiale vorm te transformeer, sal egter op die lange duur die *communitas* en die mens self vernietig.

2.2.6 Die leerstelling oor die sondeval

Die leerstelling oor die oorsprong van die staat in die menslike natuur, is moontlik gemaak deur die teologiese leerstelling dat die sondeval nie die metafisiese natuur van die mens vernietig het nie. Die staat is so diep in die menslike natuur gewortel dat dit selfs in die status *naturae purae*, dit wil sê sonder die sondeval, gegroei het. Die staat is nie die gevolg van die sonde nie. Groot denkers was oortuig dat die staat uit die menslike natuur ontwikkel selfs in die status *naturae purae*. Hierdie leerstelling is deur latere skolastici uitgebrei nadat die reformatoriese-beweging volgehou het dat die staat sy oorsprong in die sonde het.⁹¹ Dit is waar dat die meesters geleer het dat sekere kwaliteite van die staat hul oorsprong in sonde het, te wete die dwingende mag. Hulle het dus ook geleer dat in die natuurstaat politieke owerheid slegs as 'n voorskrif en dus nie as 'n dwingende maatregel nodig is nie.⁹² Tensy daar 'n rede is, kan die bevel deur 'n politieke owerheid nie behoorlik deur die gedagte aanvaar word nie. Die menslike rede het dus die algemene welsyn as sy objektief.⁹³

⁹¹ J. Cilliers, *Die Rooms-Katolieke Kerk as Staatskundige mag*, p. 27. Ons behandel die "Reformatoriese staatsbeskouing" hier by monde van Calvyn. Hulle staatsbeskouing wat hul weldra oorgeneem het van Augustinus beklemtoon die verskil tussen sonde en verlossing. Die verwoestende mag van die sonde openbaar homself in heel die lewe van die mens op aarde, ook in die samelewing, alhoewel geen veroorloofde lewensvorm as sodanig sondig is nie. Die aanleidende oorsaak tot die staats- en owerheidsinstelling is dus geleë in die verdorwenheid van die mensegeslag. Hierdie stelling vind volgens Calvinistiese staatsleer sy kwalifikasie in Rom. 13:1 "Daar is geen mag, behalwe van God nie en die wat daar is, is deur God ingestel..." In die interpretasie van hierdie teksvers sou ons vervolgens sê dat Calvyn, by monde van die outeur, Cilliers hier self sê dat die staat 'n Goddelike instelling is. Dit sal dan verkeerd wees om die staat van hierdie Goddelike karakter te ontnem. Die mens dra op grond van die analogia entis iets goddeliks in hom om. Anders as soos die Reformatore moet die negatiewe negeer word, en moet goddelike instellings met positiewe sentimente beklad word (eie opinie). Die normatiewe individualiteitstruktuur van die staatsverband is dus volgens Reformatoriese leer in die skeppingsgegewe waaraan die mens homself moet onderwerp. So is God, die Selfgenoegsame en Almagtige, die Oorsprong en Voleinder van staat en owerheid, en dit word genoem die staat na die wetsy. Die mens is wetsubjek, en sonder gehoorsaamheid aan die staatstruktuurnorme kan dus geen praktiese staat bestaan nie.

⁹² Summa Theologica I-II, Q. VI, A. IV. Thomas Aquinas sien die owerheid of regering as die uitoefening van kompulsiewe kousaliteit. Dit beteken nie die onmiddellike uitoefening of instelling van mag deur middel van dwang en geweld nie, *coactio et violentia*.

Summa Theologica I-II, Q. IX, A. IV, ad. 2.

Thomas Gilson, *Between Community and Society*, p. 311.

⁹³ Summa Theologica I-II, Q. XVIII, A. V

2.2.7 Die sosiale kontraktheorie

Waar Augustinus die staat tot 'n rowerbende gereduseer het (sondeval), tree Thomas Aquinas, op die voorgrond en handhaaf dat die staat juis deur God daargestel is. Dit is weens sy behoudende genade vir die mens, en Hy sy skepping steeds liefhet. Thomas Aquinas beskou die staat of *communitas* nie as 'n kunsmatige instelling nie. Hy erken dat die menslike instemming die beste soort politieke konstitusie uitmaak. Hy is ook van die opinie dat die regeerder wat vir die openbare welsyn optree deur en uit die mense gekies is: “...*necesse est in hominibus esse per quod multitudo regatur...multis enim existentibus hominibus et unoquoque id, quod est sibi congruum, provident, multitudo in diversa dispergeretur, nisi etiam esset aliquis de eo, quod ad bonum multitudinis pertinet, curam habens; sicut et corpus hominis et cuiuslibet animalis deflueret, nisi esset aliqua vis regitiva communis in corpore, quae ad bonum commune omnium membrorum intenderet.*”⁹⁴

Die mense wat die regeerder in beheer geplaas het, neem dus verantwoordelikheid vir hul keuse.⁹⁵ Die regeerder moet dus binne die grense van aanvaarde reg of wette handel.⁹⁶ Hierdie wette is deur die mense of hul verteenwoordigers gemaak.⁹⁷

Die oorsprong van die staat word eksklusief in die vry kontrak tussen mense gevind.⁹⁸ Hierdie nuwe orde, burgerlik of polities, is in sy hele inhoud aan die besluit van die kontrakterende partye onderworpe. Hulle is vry om dié orde arbitrêr te beëindig of dit af

Summa Theologica I-II, Q. XIX, A. III, IV

⁹⁴ De Regimine Principum, Liber Primus. “There must be some principle of government within the society. For if a great number of people were to live, each intent only upon his own interests, such a community would surely disintegrate unless there were one of its number to have a care for the common good: just as the body of a man or of any other animal would disintegrate were there not in the body itself a single controlling force, sustaining the general vitality is all the members.”

Summa Theologica I-II, Q. XC, A. III “*Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudines, vel alicuius gerentis vicem totius multitudines.*”

Summa Theologica I-II, Q. CV, A. I

⁹⁵ Summa Theologica II-II, Q. L, A. II

⁹⁶ Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. II, III

Summa Theologica I-II, Q. XCVIII, A. II

Summa Theologica II-II, Q. LX, A. V

⁹⁷ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. III, ad. 2

⁹⁸ Summa Theologica I-II, Q. CXLI, A. IV.

Thomas Gilby, *Between Community and Society*, p. 154. “Temperance, concerned with the ‘use’ of food and sex, was narrowed to the mouth and the sense of touch, particularly in the genital organs.” Thomas Aquinas stel na aanleiding van Aristoteles dat fisiese intimiteit die fondasie van vrye vriendskap kan wees, selfs in die diere wêreld produseer dit 'n soete kameraadskap.

te skaf soos dit hulle te doen staan. Hierdie nuwe orde is nie noodwendig 'n produk van die menslike natuur vir sy eie vervolmaking nie.⁹⁹ Sy gesag is nie objektief nie, waar dit sy gesag aan God, die Skepper van die mens, ontleen. Dit ontleen egter sy gesag van die werklike wille van die partye.¹⁰⁰

Thomas Aquinas stel dat die owerheid die som van individuele regte is wat die kontrakterende partye aan die persoon/e in die owerheid oorgedra het.¹⁰¹ Hierdie beskouing van Thomas Aquinas is deur Rousseau en andere nagevolg.

2.2.8 Die sosiale kontrakteorie in Katolieke politieke filosofie

Thomas Aquinas stel dat die skolastiese kontraktualisme 'n noodsaaklike voorvereiste vir die ontstaan van die *communitas*, sowel as die geregtigheidsleer en burgerlike regte is. Thomas stel dat sonder die sosiale kontrak of die vrye instemming van die individu sou daar geen aansporing gewees het vir die strewe na die openbare welsyn nie. Volgens Thomas Aquinas vind die *communitas* of die verheve politieke kollektiwiteit sy basis in die menslike natuur en in God. Lactantius, vind aansluiting by Thomas Aquinas, toe hy die pligte van die *animal sociale atque commune*, van die waardigheid van die Seun van God afgelei het, en nie van 'n kontrak of sosiale behoefte nie.¹⁰² Die onmiddellike bron moet egter direk gesoek word in die toestemming van die mense.¹⁰³ Die staat alleen en onder ideale omstandighede ontstaan deur middel van 'n kontrak, 'n verbond, verdrag of watter term ookal gebruik word om die oordrag vanaf die voor-staat tot ideale politieke staat te illustreer sonder die toedoen van menslike, vry handeling en inisiatief. Die regsfiguur van die sosiale kontrak beteken dus niks. Thomas Aquinas stel dat: "*Ad secundum dicendum, quod ille qui quaerit bonum commune multitudinis, ex consequenti*

⁹⁹ Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, VII, 10 1242 a22. Die mens is eerstens 'n 'household-maintaining' dier voordat hy 'n politieke dier is.

E. Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 158.

¹⁰⁰ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. III, ad 2

E. Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 243. "...which laws are made by the people or their representatives."

¹⁰¹ Summa Theologica I-II, Q. XCII, A. I. "...the virtue of any subject is to be properly subordinated to the ruler."

Thomas Gilby, *Between Community and Society*, p. 215.

¹⁰² Thomas Gilby, *Between Community and Society*, p. 215

¹⁰³ Augustine J. Osgniach, *The Christian State*, p. 66

etiam quaerit bonum suum propter duo...quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiae, vel civitatis aut regni.”¹⁰⁴ Thomas wil dus beklemtoon dat die openbare welsyn die deurslaggewende faktor in die staatsopset is.¹⁰⁵

Die verpligte band van geregtigheid sou dus ook afwesig gewees het.¹⁰⁶ Thomas Aquinas sê ook dat alle burgers soekend na geregtigheid gebonde is om burgerlike reg te respekteer en om saam te werk vir die openbare welsyn.¹⁰⁷

In lyn met Thomas Aquinas se sienswyse handhaaf die Katolieke politieke teorie dat die staat met morele noodsaak uit die teleologiese groei van die menslike natuur, wat sy selfgenoegsaamheid in die goeie lewe het, verrys. Die konkrete bestaan, die konkrete nuwe politieke orde, die konkrete organisasie, word egter deur die mens se vry en rasonele wil gevorm. Die siening van die staat as ‘n morele organisme behels die universele siening van gemeenskap en individu, en die realisering van die menslike natuur deur die vry wil. Dit word gelei deur die ideaal van die mens as die teleologiese doel van die menslike aktiwiteit. Die menslike natuur is die bewustelik-erkende finale oorsaak van die mens se vrye aktiwiteit in die sosio-politieke lewe. Die elemente van die sosiale kontrak en die biologiese teorie oor die oorsprong van die staat word hier gevind. Dit is nie net *bios* (lewe) alleen nie, en *logos* (rede) alleen wat die staat voortbring nie. Albei saam bring die staat voort. Die mens is ‘n samestelling van *bios* en *logos* omdat hy ‘n rasonele politieke wese is. Thomas Aquinas stel dat die *communitas* of staat die resultaat van die Goddelike bestemming is “...*quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem.*”¹⁰⁸

¹⁰⁴ Summa Theologica II-II, Q. XLVII, A. X. “Whoever promotes the common welfare of the community promotes his own welfare at the same time...because individual well-being cannot exist without the welfare of the family, or city, or realm.”

¹⁰⁵ Summa Theologica II-II, Q. LVIII, A. V

¹⁰⁶ Summa Theologica II-II, Q. LVIII, A. VI

¹⁰⁷ Augustine J. Osgniach, *The Christian State*, p. 64-5

¹⁰⁸ Summa Theologica I, Q. XLIV, A. IV. “... the universe is a community because of a supreme unifying will.”

Summa Theologica I-II, Q. XCI, A. I. “...that the whole community of the Universe is governed by the divine reason. Thus the rational guidance of created things on the part of God, as the Prince of the universe...”

Summa Theologica I-II, Q. XX, A. IV

Volgens Thomas Aquinas vind die *communitas* of die meerdere politieke kollektiwiteit sy basis in die menslike natuur en in God. Die onmiddellike bron moet egter direk by die toestemming van die mense gesoek word. Die staat, aldus Thomas Aquinas, ontstaan deur middel van ‘n kontrak, ‘n verbond, of ‘n verdrag.¹⁰⁹ Thomas Aquinas fundeer hierdie beskouing op gesag in die Skrif. Die volgende aanhalings is sitasies uit die *Biblia Sacra*, die Vulgaat-weergawe.¹¹⁰ In Eksodus word gesê: “*Provide de omni plebe viros sapientes.*”¹¹¹ Hy haal ook Deuteronium aan: “*Date ex vobis viros sapientes.*”¹¹² Thomas Aquinas konkludeer dus dat daar ‘n uitstekende orde van gesag in die Wet van die Ou Testament is. Dit is juis dié element van gesag waartoe die onderdaan hom wend by die sluiting van die sosiale kontrak.

Dié regsfiguur van die sosiale kontrak, in navolging van Thomas Aquinas, word soos volg vergestalt deur Leo XIII: “Diverse families, without abandoning the rights and duties of the domestic society, unite under the inspiration of nature in order to constitute themselves as members of another greater family, the civic society.”¹¹³

Die individuele lede veronderstel die staat. Individue vorm saam ‘n hegte gemeenskap die gesin of familie. ‘n Klomp families konstitueer dus die staat. Hierdie families verenig hulself en doen dit as vrye rasonale wesens.¹¹⁴ Die ontstaan van die staat uit die samevoeging van onafhanklike families is terselfdertyd ‘n natuurlike ontwikkeling van die menslike sosiale natuur. Beide (individu en gesin) partisipeer en werk mee in die oorsprong van die staat.¹¹⁵

¹⁰⁹ Summa Theologica I-II, Q. CV, A. I. “*Respondeo dicendum quod circa bonam ordinationem principum in aliqua civitate vel gente, duo sunt attendenda. Quorum unum est ut omnes aliquam partem habeant in principatu...Aliud est, quod attenditur secundum speciem regiminis, vel ordinationis principatum...*”

Deuter. I:15 “*Tuli de vestris tribubus viros sapiente; et nobiles et constitui eos principes...*”

¹¹⁰ Summa Theologica I-II, Q. CV, A. I

¹¹¹ Exodus XVIII, 21. “Seek out from the whole people wise men.”

¹¹² Deut. I, 13. “Let me have from among you wise and understanding men.”

¹¹³ *Acta Sancta Sedis*, XXIV (1891-92), 250.

¹¹⁴ Augustine J. Osgniach, *The Christian State*, p. 66

¹¹⁵ Thomas Gilby, *Between Community and Society*, p. 272. Thomas Aquinas benadruk die Aristoteliese siening dat die politieke *communitas* die verhewendende objek van rasonale deug is en omsluit alle ander assosiasies.

Geen spesifieke vorm van die kontrak is nodig nie, maar 'n sekere vorm van verdrag en toestemming wat moreel en juridies nodig is. Die sosiale kontrak het die politieke owerheid tot gevolg, sowel as die organisasie. Die *pactum subjectiones* vir die Katolieke politieke filosofie vereis dat die onderdaan verdrag gesluit het met die owerheid, waarin ter wille van beskerming die onderdaan hom aan die owerheid onderwerp. Die sosiale kontrak het sy tweede hoof doelstelling naamlik die instelling van 'n spesifieke vorm van regering en politieke organisasie. Hierdie sosiale kontrak, aldus Thomas Aquinas, impliseer dat die mens homself onderwerp aan 'n regering vir sy beskerming. Hierdeur gee die mens dus ook sy vryheid in 'n mate prys.

Teoreties is die leerstelling dat die staat uit die menslike natuur ontspring. Die vry menslike aktiwiteite van die lede maak die nuwe burgerlike *communitas* uit. Deur die uitsluiting van die vry wil van die onderdaan van die nuwe *status civilis*, word die goddelike reg van konings ook uitgesluit. Dit is juis die skolastiese teorie van die sosiale kontrak wat 'n historiese siening moontlik maak. Wat ookal gesê word teen die radikale kontrakteorie (spesifiek die van Rousseau), is die sterkste beswaar egter sy onhistoriese en rasionalistiese argumentasie wat dus onmiddellike demokrasie die enigste regverdigde vorm van regering maak. So 'n stelling ontken egter die individualiteit van nasies, fases, en van epog in die politieke ontwikkeling. Die skolastiese konsep van die sosiale kontrakteorie baan egter 'n weg vir die waardering van die historiese ontwikkelings van enkele nasies.

Die beswaar teen die radikale vorm van die sosiale kontrak is dat dit nie gesag in die menslike morele sin kan vestig nie. Die *Leviathan* van Hobbes is 'n absolute nie-morele dwingende mag waarvan die kwessie oor die regverdiging van sy handeling nie te voorskyn kom nie. Dit is waar, volgens Hobbes dat die *Leviathan* onderworpe is aan die natuurreg, maar hierdie natuurreg word 'n *jus inutile* in die sin dat met die sluiting van die sosiale kontrak al die regte van die individue verdwyn nadat dit oorgedra word na die staatsmag.¹¹⁶ Na die sluiting van die sosiale kontrak, bly daar egter slegs een norm van die natuurreg oor: *pacta sunt servanda*.

¹¹⁶ J.C.G. Van der Merwe, "Affirmative Action" – 'n Wysgerig-etiese Ontleding, p. 33. Vir Hobbes is die oorsprong van die staat geleë in die sosiale kontrak wat mense met mekaar aangaan. Die mens het volgens hom net tussen die volgende twee ewels 'n keuse: die oertoestand van anargie of die onherroeplike

Die doel van die sosiale kontraktheorie van Rousseau is om in die nuwe politieke status die vryheid van die individue wat hul in die natuurlike status van die paradys geniet, te behou. Rousseau se probleem is om 'n vorm van sosiale gemeenskap te vind wat dit vir die individu moontlik maak om, terwyl hy in die gemeenskap leef, niemand behalwe homself te gehoorsaam nie en om vry te bly soos voor die samevoeging.

Die Katolieke teorie is dat die staat uit die menslike natuur ontspring. Die menslike natuur is 'n dinamiese konsep. Die perfekte verwesenliking van die menslike natuur is slegs in die politieke lewe moontlik. Die owerheid is nie 'n doel op sigself nie en mag dus nooit arbitrêr wees nie. Om in die staat te leef is 'n bevel van die natuurreg en van God, as die Skepper en opperste Wetgewer. Die perfekte lewe waarna die menslike natuur bewustelik en teleologies beweeg, vereis dus die staat. Die sosiale kontrak is daarom 'n "status" kontrak. Dit het die nuwe orde van politieke lewe voortgebring. Die staat is 'n objektiewe morele orde; dit is 'n orde op haarself, onafhanklik van die wil van die mens.¹¹⁷ Alle sosiale instellings het 'n morele substansie, onafhanklik van die wil van hulle kiesers. Die filosofiese basis van Lincoln se stelling was dieselfde toe hy gesê het dat die Verenigde State van Amerika, onafhanklik van die wil van die deelstate, haarself deur morele oorwegings laat lei. Dit beteken dat by die balans tussen die sosiale kontrak en morele orde, laasgenoemde seëvier.

2.2.9 Selfgenoegsaamheid van die volmaakte *communitas*

Volgens Aristoteles lê die hoofonderskeid tussen die ekonomiese lewe (met sy prototipe) die familie en die politieke lewe (met sy organisatoriese vorm, die staat) daarin dat die eersgenoemde onvolmaak is en daarom uitroep om 'n volmaakte vorm van (sosiale) simbiose. Thomas Aquinas huldig dieselfde mening in die sin dat die staat as natuurlike instelling met betrekking tot die kerk as bonatuurlike gegewe onvolmaak is. Die staat is

onderwerping aan 'n staatsorde. Die staat is dus die middel waardeur die mens hom teen die gevare van sy eie natuur moet beskerm.

¹¹⁷ Augustine J. Osgniach, *The Christian State*, p. 55. Vernietig moraliteit en anargie tree in.

egter slegs volmaak op natuurlike terrein, die *communitas*.¹¹⁸ Laasgenoemde maak die staat 'n alomteenwoordige pedagogiese instelling. Thomas Aquinas bedoel hiermee dat die staat die burger moet opvoed tot sy bestemming op die bonatuurlike einddoel. Hierdie gedagte word egter as 'n tipe staats sosialisme gekritiseer, omdat die mens volgens Aristoteles sy hoogste en laaste realisasie in die burgerskap in die polis bereik: “...in civitate vero, quae est perfecta communitas, quantum ad omnia necessaria vitae; sed adhuc magis in provincia una propter necessitatem compugnationis et mutui auxilii contra hostes.”¹¹⁹ Volgens Thomas Aquinas dui dit op die selfgenoegsaamheid van die *communitas* op natuurlike terrein.

Dit is vanselfsprekend dat die Aristoteliese leerstelling nie sonder verandering in die Christelike filosofie van die staat oorgeneem kan word nie. Die hoogste doelwit van die mens in die Christendom is nie om 'n burger van hierdie aardse staat te wees nie, maar in die staat van God. Die mens se hoogste doel is die verheerliking van God, die deelneming aan die goddelike lewe en die verlossing van die siel.¹²⁰ As die idee van die staat as 'n vorm van volmaakte lewe, deur Christelike leer oorgeneem wil word, moet dit verander word.

Selfs in antieke Griekeland en by die Stoïsyne van Rome was hierdie verandering reeds duidelik. Socrates, in die tyd waarin hy geleef het, alhoewel nie Christen, het tog sekere kwaliteite van Christenheid geopenbaar. Laasgenoemde stelling vind sy kwalifisering in die volgende pasasie: “...because his knowledge (Socrates's) and wisdom went beyond the political life to a contemplation of being itself. What St. Justin meant is best revealed in the death of Socrates. Up to the time of his last trial, he accepted the common Greek doctrine that man's nature is to reach its happiness in political life; therefore that the laws of the polis are the ultimate rules of human life and human virtue. In his trial he was accused of godlessness and of violating the laws of the state in his teachings. He

¹¹⁸ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. II.

Summa Theologica I-II, Q. XC, A. III, ad 3

¹¹⁹ De Regimine Principum, Liber Primus. “In a city, however, there is a perfect community, providing all that is necessary for the fulness of life...”

Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 218

¹²⁰ Thomas Gilby, *Between Community and Society*, p. 213. Die universele goed, net soos deur Aquinas elders gehuldig is God self. “who holds every creature, bodily and spiritual, this tendency in things towards co-operation among themselves and subordination to their group...amounts to a love for God greater than the love they bear towards themselves...”

answered that the daimonion (his conscience) demanded his acting against the laws, his following rather truth and virtue.”¹²¹

Die betekenis hiervan is dat die natuurreg bepaal dat nie enige reg sommer klakkeloos nagevolg behoort te word nie. Indien reg onregverdig is behoort dit nie nagekom te word nie. Thomas Aquinas, sowel as Augustinus, ondersteun hierdie standpunt “*respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in I de Lib. Arb. (cap. 5), non videtur esse lex, quae iusta non fuerit...Si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex, sed legis corruptio.*”¹²²

Die mens strew na ‘n hoër lewe bokant die staat. Socrates kon gevlug het en sodoende die doodstraf vrygespring het, maar het in teendeel gekies dat die wet van die polis nagekom moet word. Hy het egter die doodstraf gekies, en kondig daardeur sy nuwe ontdekking aan, “ ... and giving to the Greeks, who knew only of the hero’s death on the battlefield as a “happy” death, the spectacle of the happy death of the philosopher, of a man who taught for the first time that the immortal *bios theoreticos* is beyond the *bios politicos*.” Socrates, net soos Hippias van Elis, (460-399 v.C.) leer dat die positiewe reg nie regverdig is bloot omdat dit deur die volksvergadering gepositiveer is nie. Daar bestaan ‘n behorensband tussen die natuurreg (physis) en die positiewe reg (nomoi): die nomoi moet doen wat die physis gelas.¹²³ Die Stoïsyne het ook tereg opgemerk dat die Griekse poliskonsepsie, wat die hoogste fase van ontwikkeling getoon het, met verloop van tyd deur die Christelike leer vervang is. Hulle, die Stoïsyne, was van die veronderstelling dat die selfgenoegsaamheid van die polis deur ‘n hoër vorm vorm van samelewing oorheers word. Aanvanklik was dit Rome (natuurlike sfeer) en die wêreld; later is dit Rome (natuurlike sfeer) en die bo-natuurlike orde (die hemel). Marcus Aurelius het dit so gestel: “ So far as I am Antonine, Rome is my home; so far as I am man, the world is my home.”¹²⁴

¹²¹ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 251

¹²² Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. II. “St. Augustinus says (I De Lib. Arbitrio, 5) ‘There is no law unless it be just.’ And if a human law is at variance in any particular with the natural law. it is no longer legal, but rather a corruption of law.”

¹²³ L.M. Du Plessis, *Westerse Regsdenke tot en met die Middeleeue*, 3de druk, Potchefstroom: Pro Rege. 1984, p. 56. Uit die Suid-Afrikaanse Regskommissie, *Werkstuk 25: Projek 58: Groeps- en Menseregte*, p. 4

¹²⁴ Thomas Gilby, *Between community and society*..

Ons het egter gesien dat die Romeinse Regsleer die gedagte van die natuurreg as die konstitusie van die *civitas maxima*, van die Stoïsyne oorgeneem het. Dit omarm dus as't ware Griekse stadstaat as 'n groter eenheid. Die Stoïsyne by monde van Seneca, laat hom soos volg uit: "We are members of one body, equals among equals."

Dus, selfs voordat Thomas Aquinas die gedagte van die staat as 'n perfekte gemeenskap oorgeneem het, het dit alreeds groot veranderinge ervaar en was dit vir hom baie maklik om hierdie konsepsie sonder moeite aan te neem.¹²⁵

Die absolutistiese siening van die *communitas* word duidelik geïmpliseer in die Romeinse spreuk: "*Salus populi suprema lex esto* – "Let the welfare of the people (the *communitas*) be the supreme law."¹²⁶

Die staat hou op om 'n alomteenwoordige opvoedkundige instelling te wees. Dit is egter steeds met die opvoedkundige taak opgesaal om van die mens 'n goeie burger te maak, wat een van die noodsaaklike vorms is van die menslike bestaan. Hierdie taak van die staat is nou geabsorbeer in 'n nuwe hiërargie menslike take en is nie langer die finale en hoogste doel nie. Die staat word dus 'n eenheid en 'n orde (*unitas ordinis*), 'n eenheid van die mens se sosiale aktiwiteite, en 'n orde van die mens se assosiasies vir spesifieke doel. In die staat as *communitas* probeer die onderdane die openbare welsyn sonder die verlies van individualiteit behou. Die staat is daarom eenheid in diversiteit, maar nie in uniformiteit nie. Selfgenoegsaamheid moet in die eerste plek nie verstaan word as voldoendeheid aan ekonomiese middele nie. Dit moet eerder die voldoendeheid aan sosiale en politieke eenheid van orde wees. Rommen staaf dié stelling by wyse van 'n pasassie in die volgende woorde: "Hence the state is a self-sufficient, legal and social (therefore economic) order of families and of individuals so far as they move from their individual sacrosanct spheres to form associations for satisfying human needs and economic wants, for mutual help in charity, for the pursuit of happiness in their physical

¹²⁵ George H. Sabine, *A History of Political Theory*, p. 161. The reason for including Seneca with the Christian Fathers is to mark the fact that, in the beginning, the rise of Christianity did not carry with it a new political philosophy. Christianity itself and its ultimate establishment as the legal religion of the empire were the consummation of social and intellectual changes that had long been at work and which affected almost equally thinkers who never embraced the new faith. So far as political ideas are concerned, those of the Fathers were for the most part those of Cicero and Seneca. For purposes of historical accuracy there is no reason why the Christian era should be taken as beginning a new period in political thought.

¹²⁶ Augustine J. Osgniach, *The Christian State*, p. 99

and mental life, in truth and justice, in the realization of the idea of man.”¹²⁷

Selfgenoegsaamheid is integraal. Dit is hierdie selfgenoegsaamheid wat die opperheerskappy van die orde konstitueer. Rommen stel dit soos volg:

“ Self-sufficiency is not like sovereignty, a formal property of the will; it is rather an actual mode of social being, of social existence, which from the very idea of man ought to exist.”¹²⁸

Volgens, Thomas Aquinas, het die staat sy oorsprong nie in die sondeval te danke nie. Die gevolg is dat selfs al het Adam nie gesondig nie, daar steeds staat en reg sou gewees het. In die natuurstaat voor die sondeval sou die mens hom steeds in ‘n staat gevestig het. Die Katolieke denker hou vol dat die menslike natuur nie boos is nie. Sy teologie oortuig hom dat die oorspronklike goedheid van die mens nie heeltemal deur die sondeval vernietig is nie, hierdie teologie handhaaf dat die gevolg van die oorspronklike sonde inhou dat die mens altyd deur verraad, selfsug en onbeheerste passies, wat meehelp om die menslike gemeenskap te ontbind, versoek word. Desondanks is die lewe in die gemeenskap – in die familie, woonbuurt, staat, die ekonomiese en sosiale orde – nie ‘n gevolg van die mens se innerlike kwaad nie, maar spruit uit die mens se sosiale natuur voort. Slegs die reg van owerhede om deur middel van fisiese mag te dwing en die plig om deur middel van die gewete jou medemens te respekteer, beteken dat as beide die natuurreg en die positiewe reg ontbreek, die mens geen teenvoeter het om sy bose neigings te temper nie: “...*sicut homo, si sit perfectus virtute, est optimum animalium; sic, si sit separatus a lege et iustitia, est pessimum;*” *quia homo habet arma rationis ad explendas concupiscentias et saevitias, quae non habent alia animalia.*”¹²⁹ Die mens, anders as ander diere, het die vermoë van rede.

Absolute vryheid gee aanleiding tot hierdie vernietigende houdings en sover hierdie blinde passies en die vernietigende verdorwenheid oor die opdragte van die rede en van deugde heers. Hierdie voortdurende stryd van die geneigdheid tot die bose teen die reëls

¹²⁷ Augustine J. Osgniach, *The Christian State*, p. 99

¹²⁸ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 254

¹²⁹ Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. II. “Man, when he reaches the perfection of virtue is the best of all animals: but if he goes his way without law and justice he becomes the worst of all brutes.”

van die rede en die deugde vind sy bestemming in twee wette in die mens se hart, te wete die “*thymos*” en die “*psyche*” dit is die toestand van die mens se bestaan op grond van sy *natura vulnerata*.¹³⁰ Met betrekking tot sy verhouding met die rede en die objektiewe einddoel van die staat, word die politieke owerheid en gesag deur ‘n morele maatstaaf bepaal. Politieke owerheid en gesag ontvang egter geen absolute legimitasie in hul funksie vir die ontwerp en behoud van orde nie, omdat die mens se natuur nie boos is nie. Boosheid is nie ‘n kwaliteit in homself nie, dit is ‘n negasie van die goeie. Daarom moet die owerheid gelegitimeer word, moet dit sy aksies regverdig voor die idee van die goeie in die mens. Hierdie goed, gedemonstreer deur die rede, is die legimitasie vir die regte gebruik van gesag. Morele reg gee die laaste beslissende, onherroeplike oordeel in die staat.¹³¹

Vir die Katolieke politieke filosofie is die aard van die mens die *terminus a quo* en die *terminus ad quem* van die politieke ontwikkeling. Die doel van die mens hier op aarde is die kontinuerende vervolmaking van sy natuur, maar in ‘n essensieel politieke aard. Dus sal die staat nooit verdwyn nie, dit sal steeds nodig wees vir die vervolmaking van die menslike natuur.¹³²

2.2.10 Politieke teologie - Die *communitas*. ‘n Historiese oorsig

In primitiewe gemeenskappe het die teologie en politiek, priesterskap en staatkunde, ineengeloop. Die staat en die wette, die koning as die verteenwoordiger van die onsigbare God, was almal as goddelike instellings beskou. Alle wette was heilig. Alle owerhede goddelik. Die priester-koning was die skakeling tussen die gode en die sigbare wêreld. Die priester-koning was dus oppermagtig. Elke regeringshandeling was bekleed met religieuse seremonies wat hierdie handeling sy fundamentele legitimititeit gee. Selfs die Griekse gemeenskappe met hul wêreldse politieke filosofie, hul rasonale verligting, en hul “*humanization*” van die gode, was reeds bewus van die invloed van die goddelike mag op hul wette en politiek. Die wette, die “*nomos*” van die stadstaat het ondanks sterk

Aristotle, *Politics*, 2

¹³⁰ Aristotle, *De Anima*, I, 405a. “the fiery, boiling soul, and the cool detached soul.”

¹³¹ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p.80-81.

¹³² Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 88-9.

kritiek deur die Sofiste steeds hierdie teologiese aspek gehandhaaf. Die antieke staat was dus 'n gemeenplaasheid, dit wil sê terselfdertyd 'n politieke en religieuse gemeenskap. Die goddelike verering van die Romeinse keiser, wat afsku by die Christene ontlok het, was 'n gevolg van hierdie identifikasie.¹³³

Volgens William James behels die politieke teologie: "...God revealing Himself in His creation to the human rational mind, revealing Himself in the conscience, or supernatural theology, the doctrine of God, revealing Himself positively in Christ and the inspired Sacred Scriptures, interpreted by the infallible doctrinal authority of the divinely instituted papacy or, as in Protestantism, by divine guidance of the individual conscience, with or without the assistance of tradition (*quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*) and of the consensus of theologians."¹³⁴

Die teologie van die Kerk moet beskou word as goddelike positiewe reg, en nie die resultaat is van blote menslike handeling of historiese ontwikkeling nie. Die kerk dien as rigtingwyser vir die beoefening van die *lex divina*. Volgens Thomas Aquinas moet die konstitusie van die kerk met geestelike aangeleenthede in verband staan, en moet dit haar nie met die temporale bemoei nie. Skrywers soos De Maistre, Adam Müller, Donoso Cortes, aanvaar dat daar 'n affiniteit tussen die metodes van teologie en dié van die regsleer bestaan. Vir die regsgeleerde speel die grondwet, die geskrewe statute reg, en die gemene reg dieselfde rol as die Kanonieke reg, die dogmas, en die tradisies vir die teoloog.

Die politieke teologie wat Thomas Aquinas hier voorstaan is die legitimering van die goddelike geïnstitutionaliseerde Pousdom. Hierdie gedagtegang van hom voortgedra in die Kanonieke reg, dogmas en die tradisies van die kerk. Thomas wil aantoon dat net soos in die *communitas*, daar een is wat leiding neem vir die bevordering van die openbare welsyn, op natuurlike terrein; daar op die bo-natuurlike terrein dieselfde moet geld. Die Pousdom handhaaf op die bo-natuurlike sfeer wat die regeerder op die natuurlike sfeer mee belas is.

¹³³ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 91.

¹³⁴ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 93.

2.2.11 Die invloed van die Natuurlike Teologie op die Politieke Filosofie van die *communitas*

Natuurlike teologie het monoteïsme as sy hoofleringe teen politeïsme, panteïsme,¹³⁵ deïsme en ateïsme (ontkenning van natuurlike teologie). Celsus het sterk kritiek teen die Christelike monoteïsme as ‘n revolusionêre leerstelling in die politiek gelewer. Die Romeinse Ryk is volgens hom nie ‘n monistiese struktuur nie maar eerder ‘n politieke organisasie van vele mense en nasies. Elk het dus sy eie nasionale partikulariteite en leef volgens hulle nasionale wette. Elke van hierdie nasies het hul eie nasionale gode gehad. Ondanks die feit dat hulle ‘n oppere god gehad het, het hy geen jaloesie teen die nasionale gode gekoester nie. Hy het oor die wêreld geheers, terwyl die nasionale gode oor die nasies regeer het. Die monoteïsme van die Christene weier om eer aan die nasionale gode te bring en dreig so om dié Ryk te vernietig.

Eusebius loods ‘n aanval teen bogenoemde siening. Hy probeer om te bewys dat die Romeinse Ryk die bygelowigheid van die nasies oorkom het en ook die pluralisme van die nasionale entiteite te transformeer tot een Ryk. Dit is ‘n historiese bewys van Christelike monoteïsme. Hy wys uit dat die onophoudelike oorloë tussen die verskillende nasies en die burgeroorloë binne die nasies, byvoorbeeld, die afwesigheid van vrede die resultaat is van politeïsme. Christelike monoteïsme is geen opstand nie maar eerder ‘n gevolg van die vrede, en die Romeinse Ryk is as sodanig politieke resultaat van monoteïsme.¹³⁶ Dié Ryk het sy a-Christologiese siening afgegooi na die geboorte van Jesus Christus en die val van die Romeinse Ryk. Dit lei ‘n nuwe era in verkerklik die westerse wêreld.

Die einddoel van die staat is self-belang. Dit is nie objektief en transendent tot die individu nie. Die staat is egter ook nie intrinsiek ‘n hoër vorm van menslike lewe nie. Dit is slegs die beskermerheer van kontraktuele verhoudings tussen individue.

¹³⁵ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 118. “...pantheism leads to the following sequence of conclusions from the principle that God and the universe are identical. Then the universe is the self-expression of reason; reality then becomes actual reason, and in history reason expresses itself in all forms, of which the idea of the state is the highest form and thus becomes the representation of Reason i.e. of God.”

¹³⁶ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 88-98.

Die staat is dus onafhanklik van die genade. Hierdie leerstelling beteken dat die staat vir die vrygekoopte noodsaaklik is; omdat die genade nie in konflik is met die natuur nie of dat dit nie die natuur se essensiële sosio-politieke instellings oorbodig maak nie. Die staat ontstaan uit die sosiale natuur van die mens. Die staat is nie daar ter wille van gerief of doelmatigheid nie, ook nie ter wille van geestes disposisie nie. Die sosiale lewe is 'n nie-essensiële toevoeging tot die natuur. Sosialiteit (*socialitas*) is net so essensieel van die menslike natuur soos rasionaliteit. Aan die menslike natuur behoort sekere essensiële handeling wat bewustelik hulle einddoel in die gemeenskappe bereik, soos liefde, vroomheid, vriendskap en taal. Die mens is deur die gemeenskap van die familie in 'n sosiale lewe gebore. Hy is opgevoed in daardie gemeenskap en groei binne dit; en sy sosiale natuur vind sy vervolmaking in burgerskap in die staat.

Daar is geen onmiddellike vestiging van die staat en van die vorming van owerhede deur God nie. Die mens, 'n vrye rasonale agent, vertoon dus dat die staat nie sonder toestemming gevestig kan word nie. Die gesag van die staat vind in die laaste instansie sy oorsprong in God. Geen politieke owerheid bestaan alvorens die toestemming van die mens verkry is wat in die politieke lewe geassosieer is nie. Politieke owerheid behoeft slegs redelike gehoorsaamheid. Die wet is 'n reël van die rede en is daar vir rasonale wesens.

In hierdie siening van die mens, word die hele inhoud van die konsep van die natuurreg bewaar, en daarmee saam menswaardigheid. Dit volg dus dat die "*unitas ordinis*" wat die spesifieke vorm van die sosiale wese is, in besonder die staat, nie die eksklusiewe produk van die owerheid is nie. Die "*unitas*" is die "enduring will to live in the state, is concretely the result of cooperation between authority and subjects."¹³⁷ Onderdane, as rasonale wesens, partisipeer normaalweg in die vorming van die "common will."¹³⁸ Thomas Aquinas prys die "*regimen mixtum*" as die beste; die eenheid in die menigte is die produk van samewerking tussen rasonale wesens, wat deur middel van toestemming die owerheid gehoorsaam. Die mens beskik oor rede en sal aan die bevele van die

¹³⁷ Summa Theologica I-II, Q. XCII, A.II. "*Ad tertium dicendum quod bonitas cuiuslibet partis consideratur in proportione ad suum totum...Sufficit autem, quantum ad bonum communitatis, quod alii intantum sint virtuosi quod principum mandatis obedient.*"

¹³⁸ De Regimine Principum, Liber Primus, Caput I

regeerder onderworpe is:”*Apud omnes enim hoc rectum est et verum, ut secundum rationem agitur.*”¹³⁹

Die mens word nie deur sy liggaamlike dood vernietig nie. Die doodstraf is boetedoening vir hom wat die ekstreme straf moet ly vir die growwe ongeregtheid gepleeg teen die orde-eenheid, teen die algemene welsyn. Solank ons glo aan die onsterflikheid sal hierdie gedagte van boetedoening, afgesonder van die idee van afskrikking, die doodstraf regverdig. Die oortreder doen boete, en sal daarom in die paradys ook kom. Die priester wat die veroordeelde na die ewige poorte begelei, is wat die doodstraf draagbaar maak. Die sosiale politieke orde wat grof versteur is word dus herstel deur die opoffering van ‘n lewe. Dus sal die ter dood veroordeelde persoon in sy dood help om die daardie orde te herstel. Hy sal daarom nie net ‘n blote instrument wees vir afskrikking nie. Die geloof in onsterflikheid dien nou hier as ‘n rekonsilierende feit. So gou as daardie geloof verdwyn, ontbreek daar dus enige regverdiging vir die doodstraf as mens die idee van menswaardigheid wil handhaaf. Waar persoons onsterflikheid negeer of ontken word, sal humanitariese sentimentaliteit en daaropvolgende radikale pasifisme as ‘n korrelaat dien, omdat lewe hier op aarde absoluut die hoogste waarde is.¹⁴⁰

Die algemene teorie is dat die staat sy oorsprong in die sosiale natuur van die mens vind. Die mens is sosiaal omrede sy “mind-and-body composition of his essence” en “man is free, rational substance, a person.” Hierdie twee beklemtonings is nodig en toelaatbaar solank die een nie die ander ophef nie. Die een beklemtoning stel die staat as basis van die sosiale aard van die mens. Die siel-liggaam samestelling lê minder klem op die vrye wil van die individu en op toestemming as ‘n bewustelike rasonele element. Bogenoemde beklemtonings is deur historiese omstandighede bepaal. In reaksie op die Rousseauistiese tipe sosiale kontrak, is die skolastiese teorie op die agtergrond gedwing. Laasgenoemde skrywers toon ‘n voorkeur vir die onbewustelike groei van die staat uit die biologiese natuur, sonder veel inmenging van die vrye wil en bewustelike redenasie. Die rede vir hierdie teorie is dat die man as rasonele wese veeleer deur sy hart,

¹³⁹ Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. IV. “all people, indeed, realize that it is right and true to act according to reason.”

¹⁴⁰ Heinrich A. Rommen, *The state in Catholic Thought*, p. 76-78.

sentimente, emosie, die verloop van die geskiedenis, eerder as deur sy rede, beïnvloed word. Hierdie sentimente en magte van die geskiedenis word in die gees, volksoorleweringe, en in die individuele geskiedenis van ‘n nasie geopenbaar. Dit is die “*Volksgesit*”¹⁴¹ of “*la tradition*” wat die staat voortbring. Thomas Aquinas stel dat die massas nie die bevoegdheid het om te regeer nie. Daar moet ‘n regerende element in die *communitas* teenwoordig wees: “...*quod per rationem regitur unus homo, sed etiam quantum ad hoc, quod per rationem unius hominis regitur multitudo: quod maxime pertinet ad officium regis...*”¹⁴²

Die staatsman en politieke filosoof, Donoso Cortes, veroordeel Liberalisme en die egalitariese demokrasie. Hy bejeën die menslike rede en die menslike wil met agterdog. Hy baseer hierdie siening op die volgende: “...how can we leave order, authority, and the law at the mercy of the masses that are not masters of themselves, but the plaything of contradictory emotional strains and uncontrolled vices? Sy oplossing vir bogemelde is die versoek vir ‘n sterk outoritêre staat sowel as ‘n anti-demokratiese regering.”¹⁴³

Thomas Aquinas konkludeer deur te sê dat mens in ‘n politieke *communitas*, nie net vir ekonomiese behoeves nie, maar ook vir die florering van deug, geïntegreer behoort te word.¹⁴⁴

¹⁴¹ Kreuz Verlag, *Evangelisches Staatslexicon*. Begründet von Hermann Kunst et al. Neu bearbeitete und erweiterte Auflage. Band II, N-Z. p. 2722-3. “*Das Recht, wie es sich in den lebendigen Institutionem ausprägt, ist eine Erscheinung des Volksgeistes. Sein eigentl. Sitz ist “ das gemeinsame Bewußtsein des Volkes.” Dieser “organische Zusammenhang des Rechts mit dem Wesen und Character des Volkes bewährt sich auch im Fortgang der Zeiten...Das Recht wächst also mit dem Volke fort, bildet sich aus mit diesem und stirbt endl. Ab, so wie das Volk seine Eigentümlichkeit verliert.*”

Kreuz Verlag, *Evangelisches Staatslexicon*, p. 2732. Auf ähnl. *Gedanken beruht auch die Rechtsund Staatstheorie der Integrationslehre, für welche die lebendige Rechts- und Verf.ordnung des Staates vorhanden ist in den einzelnen Lebensäußerungen, sofern sie Betätigungen eines geistigen Gesamtzusammenhanges sind; es geht also auch hier um eine dialektische Zusammenordnung von objektivem Sinngehalt und zeitlich realem Leben. “ Jeder geistige Austausch führt unvermeidl. In die Bereiche des zeitlosen Sinns hinein, die er zugleich voraussetzt, und umgekehrt werden Sinn und Wert nur im geistigen Gemeinschaftsleben zur Sinn und Wertwirklichkeit.” (Smend)*

¹⁴² De Regimine Principium, Liber Primus, Caput I. “...But also in the fact that a community is ruled by one man’s intelligence; for this is essentially the king’s duty.”

Summa Theologica I-II, Q. CIII, A. III. “*Unde multitudo melius gubernatur per unum quam per plures.*”

Summa Theologica I-II, Q. XCII, A. I

Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. V, ad 3um

¹⁴³ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 18-20.

¹⁴⁴ Summa Theologica I-II, Q. XCIII, A. I

Summa Theologica I-II, AQ. LXXII, A. IV

Thomas Gilby, *Between Community and Society*, p. 206

2.2.12 Gevolgtrekking

Die oorsprong van die staat of *communitas* lê in die redelike aanleg van die menslike natuur. Die staat vind dus sy oorsprong in die mens se rasonele natuur. Sosialiteit is net so essensieel van die menslike natuur as rasionaliteit.

Die wet is 'n reël van die rede en is daar vir rasonele wesens. Die hele inhoud van die natuurreg word dus in hierdie konteks bewaar.

Die regs- en staatsfilosofie van Thomas Aquinas kan nie begryp word alvorens die verhouding tussen kerk en staat in aanmerking geneem word nie. Die subsidiariteitsbeginsel lê hiermee te grondslag. Die *communitas* is, volgens hierdie filosofie, in die natuur gegrond en funksioneer daarom op grond van die natuurreg. Die *communitas* is dus die totaalverband van die mens se tydelike (natuurlike) lewe en dit wel volgens die universalistiese geheel/dele skema. Wat die bestemmingsfunksie van die *communitas* betref, naamlik die bereiking van die openbare welsyn, gebruik Thomas Aquinas die *communitas* om die verhewendheid van die kerk in sake wat te doen het met die geestelike lewe te beklemtoon. Die "outonomie" van die laere gemeenskappe gaan op in die *communitas* as geheel, wat op sy beurt, vir sy Christelike karakter, opgaan in die kerk as totaalverband van die Christelike genadelewe. Aan die kerk word dus in laaste instansie die hoogste seggenskap toegesê. Die subsidiariteitsbeginsel hef hierdie siening geensins op nie, maar is eerder hieraan onderworpe.

Uit hierdie gedagtes kom die Thomistiese antropologie na vore. Hy het die hart, as sentrum van die menslike bestaan, laat vaar vir die Aristoteliese konsep van die menslike rede as sentrum van sy bestaan, en waarin volgens die vorm-materie beginsel, die menslike natuur sy oorsprong het.

Die vertolking van E.L.H. Taylor lui soos volg:

“ Nature and grace are two spheres related to each other as the higher to the lower. The goal of the state is to supply man with temporal goods and as such is the highest

relationship within the sphere of nature. But since Aquinas regarded the Church as the institute of grace as the perfect earthly community, he taught that the state must serve the Church.”¹⁴⁵

Thomas Aquinas vind aansluiting hierby. Waarin hy tereg ook sê dat die staat die kerk moet dien. Die sfere, van kerk en staat huldig hy staan in verhouding van laer tot hoër. Selfs sy kosmologiese opvatting vind hier vergestaltung soos toe hy vroeër stel dat die genade hoër as die natuur is; die siel hoër as die liggaam; geloof hoër as die rede; teologie hoër as die filosofie. Dit is slegs omdat hy eerstens teoloog, eerder as filosoof is, dat die mens tot so slotsom geraak.

¹⁴⁵ E.L.H. Taylor, *Christian Philosophy of State*, p. 149

1.1 Hoofstuk I

Wetenskap: Filosofie en Teologie

1.1.1 Inleiding

Sedert die proklamering van die filosofie van Thomas Aquinas (1225-1274) as die amptelike wysbegeerte van die Rooms-Katolisisme deur Pous Leo XIII in sy ensikliek *Aeterni Patris* op 4 Augustus 1879, het die Thomistiese staatkunde in Wes-Europa 'n herlewering ondervind wat met een woord as verbasend beskryf kan word.

Hernieuwe belangstelling in die Thomistiese denke is derhalwe 'n dringende vereiste van ons tyd, en daarvoor is dit noodsaaklik dat 'n mens so volledig en noukeurig moontlik 'n uiteensetting gee van die grondslae waarop die Thomistiese lewens- en wêreldbeskouing berus. Dié lewens- en wêreldbeskouing berus op die teologie en die filosofie.

Thomas Aquinas ondersoek in die begin van die *Summa Theologica* die noodsaaklikheid van teologie. Op die vraag of teologie nie oorbodig is nie, gesien vanuit die feit dat die filosofiese dissipline met alles, selfs met God, te make het. Thomas Aquinas se antwoord hierop beklemtoon die noodsaaklikheid van die menslike redding deur middel van die kennis gebaseer op die Goddelike Openbaring. Die filosofiese wetenskap is gefundeer op die menslike rede: "Human beings are directed to God as an end that surpasses the grasp of their reason....And even concerning those truths about God which human reason is able to attain, divine revelation is not superfluous, for those truths are known only to a few people, and mingled with a great deal of error," aldus Thomas Aquinas. Om die rede is die teologie gebaseer op 'n rasonele ondersoek van die Openbaring en is aldus noodsaaklik.¹ Thomas Aquinas verklaar soos volg: "*Alius autem ordo est per comparationem ad regulam divinae legis, per quam homo in omnibus dirigi debet. Et siquidem homo naturaliter esset animal solitarium, hic duplex ordo sufficeret; sed quia homo est naturaliter animal politicum et sociale, ut probatur in Polit. (cap. 2) ideo*

¹ *Summa Theologica* I-II, Q. LXXII, A. IV. (Die verwysing na die *Summa Theologica* is 'n vertaling van J.G. Dawson uit: *Aquinas. Selected Political Writings*, tensy anders gemeld.) Norman Kretzmann et al., *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press, 1993, p. 34.

*necesse est, quod sit tertius ordo, quo homo ordinetur ad alios homines quibus convivere debet.”*²

Thomas Aquinas se siening word egter nie deur Siger van Brabant en ander Averroïste aanvaar nie. Hulle verklaar soos volg: “... what is true philosophically bears no relation to what is true theologically.³ Revealed truths are not concerned with the same problems as is philosophy. This line is often taken today by Christians who find the truths of science at variance with the Christian Revelation: their reply is that there is separate truth for separate subjects.”⁴

Thomas Aquinas, as teoloog-filosof se werke of leringe het nie by Siger van Brabant posgevat nie. Thomas Aquinas het deurgaans van die standpunt uitgegaan dat filosofie en teologie nie mekaar weerspreek nie, maar eerder mekaar aanvul. Siger van Brabant se teorieë het grootliks deur die Kerk onder skoot gekom toe hy beweer dat daar geen waardiger beroep is as die studie van filosofie nie en dat die enigste wyse manne die filosowe is. Aristoteles het ook onder verdenking gekom, byvoorbeeld soos in die geval gedurende 1215, toe ‘n legaat van Pous Innocentius III in Parys, Robert de Courcon, die lesing oor “*Master Aristotle on metaphysics and natural science*” verbied het.⁵ Gedurende daardie tydperk is die teologie as die “Moeder van alle wetenskap” beskou. Pous Gregorius IX het ‘n kommissie van tien man aangestel om Aristoteles in Christelike formaat te omvorm. Thomas Aquinas het hierdie taak aangepak, maar desondanks onder

² Summa Theologica I-II, Q. LXXII, A. IV. Thomas Aquinas stel dat dit noodsaaklik is dat daar ‘n derde orde is wat die gedrag van die mens teenoormekaar reguleer. Dit heet die Goddelike reg.

³ Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 34. Aan die hand van Thomas Aquinas word dit gestel dat daar harmonie bestaan tussen filosofie, gelei deur die lig van die natuurlike rede, en teologie gelei deur die lig van die geloof. Aquinas stel dat dit onmoontlik vir ‘n filosofiese waarheid is om ‘n teologiese waarheid te kontradikteer. Aquinas stel wel dat as dit die geval is hou dit egter in dat een vals is. Omdat beide die lig van die rede en die lig van die geloof van God is, sal dit beteken dat God die outeur is van hierdie valsheid. Om van God te dink as bedrieër is egter absurd: “If, however, in the writings of the philosophers one finds anything contrary to faith, it is not philosophy, but rather an abuse of philosophy stemming from a defect of reason.” Hiermee doen Thomas Aquinas dus ongedaan met die Brabanties-Averroïstiese stelling van kontras tussens filosofie en teologie.

⁴ Anne Fremantle, *The Age of Belief. The Medieval Philosophers*. A Mentor Book, 1954, p. 144-5.

⁵ Summa Contra Gentiles, Book III, Chapter XLVII, p. 216-7. (Die verwysing na die *Summa Contra Gentiles* is ‘n vertaling deur Joseph Rickaby, S.J., *Of God and His creatures*, The Carroll Press Westminster, Maryland, 1950, tensy anders vermeld.)

George H. Sabine, *A History of Political Theory*. Third Edition, George G. Harrap & Co. LTD, London, 1963, p. 247.

skoot gekom oor sy aanvaarding van Aristoteles. Aristoteles se werke is daarna behandel en teen die middel van die dertiende eeu is sy leringe aanvaar. Thomas Aquinas se werke was daarna algemeen as die hoeksteen van die Katolisisme aanvaar.

Thomas Aquinas se prestasies word so deur die hedendaagse Dominikaanse filosoof, Vader Thomas Gilby, saamgevat:

“Christian thought henceforth was never to lose the temper of science, nor science the sensibility of matter...The entire universe is all of a piece, the most fugitive phenomenon is not a metaphysical outcast: there are tensions, but not contradictions, in the order of being...Contrasts are struck for the harmony of extremes in a higher principle, not as a prelude to the rejection of one or the blurring of both...”⁶

Die sistematiese ondersoek van die verskillende afdelings van kennis word wetenskap, genoem.⁷ Hulle rangskikking in ‘n eenheid is dus die werk van wysheid. Thomas Aquinas glo dat daar twee wyshede is: die natuurlike en die bo-natuurlike, die verkreë kennis van dinge in hul hoogste rasonale oorsake en die ingeboesemde kennis van dinge in die openbaring van die goddelike misteries.⁸

Volgens Thomas Aquinas se filosofie is daar ‘n korrelasie tussen kennis en sy: “In so far as a thing is, it is knowable, and in this resides its ontological truth.”⁹ Vanuit die Thomistiese standpunt het D.J.B. Hawkins die volgende gesê:

“St. Thomas is completely Aristotelian in finding the whole material of thought in sense-experience. Thomism is, therefore, a philosophy of experience, but it is not a mere

⁶ Anne Fremantle, *The Age of Belief. The Medieval Philosophers*, p. 148.

⁷ *Summa Contra Gentiles*, Book III, Chapter XXV, p. 202-3. “Metaphysics (*philosophia prima*) stand to all speculative sciences. ..The first philosophy is wholly directed to the final end of the knowledge of God: hence it is called a divine science...”

⁸ *Summa Theologica* I, Q. LVIII, A. I. “...the intellect is in potency in a twofold way, namely, as before learning and discovery and as before actual consideration.”
Summa Theologica I, Q. LXXIX, A. II.

⁹ *Summa Theologica* I, Q. XIII, A. VII, obj. 6.

Summa Contra Gentiles, Book I, Chapter X, p. 9.

Anne Fremantle, *The Age of Belief. The Medieval Philosophers*, p. 149.

empiricism, which stops short at sense-experience, and refuses to see in the development of thought anything but an elaboration of sensations and images.”¹⁰

Die vertaling van die *Politeia* van Aristoteles in 1260 deur Willem van Moerbeke was van besondere belang. Hierdie vertaling, onder die beskerming van Thomas Aquinas, was om ‘n vertroulike verslag van die Aristoteliese filosofie te gee.¹¹ Deur Thomas Aquinas het Aristoteles aan die middeleeue ‘n nuwe visie oor die intellektuele lewe in Griekeland gebring, sowel as die oortuiging dat die rede die sleutel is wat die deur tot kennis van die natuurlike wêreld moet oopsluit.¹² Gedurende die dertiende eeu is hierdie stimulus nooit verloor nie. Dit het intense intellektuele inspanning geveerg om Aristoteles te bemeester, om hom dus ook te aanvaar en te harmonieer met die stelsel van Christelike oortuiging en om ‘n allesomvattende stelsel van natuurlike en teologiese kennis te ontwerp.¹³

Aristoteles word dus nou nie net aanvaar nie maar word dus nou: “the corner stone of Roman Catholic philosophy.”¹⁴

Dit was noodsaaklik vir Thomas Aquinas om ‘n universele sintese daar te stel, ‘n allesomvattende stelsel, die grondtoon waarvan harmonie en versoening: “God and nature are large enough and opulent enough to afford a niche for all the endless diversity that makes up finite existence.”¹⁵

¹⁰Summa Theologica I, Q. XVI, A. II, obj. 1

Summa Theologica I, Q. I, A. IX. “...it is natural to a human being to attain to what is intelligible through objects of sense, because our knowledge originates from sense.”

Aquinas het ook Augustinus se idee verwerp wat sê dat die mens Goddelike illuminasie benodig om sekere kennis te verkry. Aquinas sê in antwoord op Augustinus: “...the human intellect has a “natural light” that is itself sufficient for the knowledge of truth.” Summa Theologica I, Q. LXXIX, A. IV.

Summa Theologica I-II, Q. CIX, A. I.

Anne Fremantle, *The Age of Belief. The Medieval Philosophers*, p. 149.

¹¹ Etienne Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Cambridge, 1929, p. 21.

¹² Etienne Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 240.

¹³ George H. Sabine, *A History of Political Theory*, Third Edition. George G. Harrap & Co., Ltd., London, 1963, p. 245.

¹⁴ George H. Sabine, *A History of Political Theory*, p. 247

Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 11. “...and a reader who knows Aristotle well will recognize even more of Aquinas’s as Aristotelian...even scholars entirely friendly to Aquinas and impressed with his achievements as a philosopher have sometimes presented him as simply the consummate Aristotelian, adopting the term “Aristotelian-Thomistic...Aquinas’s philosophy is fundamentally an extrapolation of Aristotle’s adjusted here and there to suit Christian doctrine.”

¹⁵ George H. Sabine, *A History of Political Theory*, p. 248.

Die geheel van die menslike kennis vorm 'n enkele eenheid. Filosofie is 'n rasionele dissipline wat die universele beginsels van al die wetenskappe formuleer;¹⁶ bo die rede en afhanklik van die goddelike openbaring is die Christelike teologie, die hoogste doel van die hele stelsel. Alhoewel openbaring bo die rede is, is dit onder geen omstandighede met die rede strydig nie.¹⁷ Teologie voltooi die stelsel wat deur die wetenskap en filosofie begin is, maar vernietig dit nie. Geloof is die vervolmaking van die rede¹⁸: “ Together they build the temple of knowledge but nowhere do they conflict or work at cross purposes.”¹⁹

Die wesenlike kenmerk van die Latynse Averroïsme was hul deurgronde naturalisme en rasionalisme.²⁰ Alhoewel dit die waarheid aangaande Christelike openbaring aanvaar, verwerp dit die hierdie siening op filosofiese gronde. Hulle standpunt is dat die rasionele konklusie van laasgenoemde in stryd is met die waarhede van die geloof. Hierdie gevolgtrekking gee dus aanleiding tot die leerstelling van die “dubbele waarheid.”²¹

¹⁶ Summa Theologica I, Q. I, A. VI, obj. 1. Anton C. Pegis, *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*, vol. Two, Random House, New York. “...wisdom is called the head of the other sciences...”

¹⁷ Summa Theologica I, Q. II, A. II. “...faith presupposes natural knowledge, as grace presupposes nature. Die natuurlike kennis is eerste en fundamenteel, omdat die genade aan die natuur toegevoeg word.

¹⁸ Summa Theologica I, Q. I, A. VIII. “...grace does not destroy nature but perfects it.” Die geloof, volgens Thomas Aquinas is die vervolmaking van die natuurlike kennis.

¹⁹ George H. Sabine, *A History of Political Theory*, p. 248.

²⁰ Norman Kretzmann, *Cambridge Companion to Aquinas*, p. 24-5. Die waarheid wat vir die filosofie en die teologie opgeëis word is die rede wat volgens Kant “the conflict of the faculties” genoem word. Die Fakulteit van die Kunste van Parys, was deur Albert die Grote, “the city of philosophers” genoem. Hulle modus operandi was om die studie van die filosofie onafhanklik van die teologie te maak. 'n Groep jong meesters geleer deur Siger van Brabant het die outonomie van die filosofie en van die teologie verdedig. Hy het geleer van die “eternity of the world”(dit is dat die heelal altyd bestaan het) en “the unicity of intellect” (dat daar een intellek is vir die hele mensdom). Die Arabiese filosoof, Averroës volg Brabant se stelling dat die intellek dieselfde is vir die hele mensdom. Hierdie siening was in stryd met die Christelike leerstelling van die individuele onsterflikheid en die persoonlike morele verantwoordelikheid. Aquinas het bewys dat die Averroïstiese posisie verkeerd is en dus in kontras verkeer met die waarheid van die Christelike geloof.

²¹ Norman Kretzmann, *Cambridge Companion to Aquinas*, p. 292. Die Averroïste is *ad idem* met Marsilo van Padua, wat in sy boek “*Defensor pacis*” die skeiding tussen rede en openbaring huldig. Hulle handhaaf dat teologie niks bydrae tot rasionele kennis nie; dat geluksaligheid bekom kan word sonder die hulp van God en dat morele leefwyse volgens Aristoteliëse *Ethics* voldoende is vir genade. Marsilo gaan verder deur te verklaar dat die menslike *communitas* selfgenoegsaam is.

Norman Kretzmann, *Cambridge Companion to Aquinas*, p. 35. Thomas se reaksie op die leerstelling van die “unicity of the intellect” het gewys dat hierdie leerstelling die beginsels van die filosofie kontrasteer. “ In his view, a genuine “conflict of the faculties” is in principle impossible because a “double truth” is impossible.”

In aansluiting by die Averroïste het William van Occam en Duns Scotus 'n streng onderskeid tussen rede en geloof getref.²² Die rationalia hiervan is dat hulle die siening handhaaf dat teologie beperk moet word tot bo-natuurlike dinge, wat slegs deur geloof geken word deur die openbaring en dus morele belang het. Filosofie word vervolgens beperk tot teoretiese waarhede wat in die “power of unaided natural reason” is.²³

Volgens Thomas Aquinas vervolmaak die rede die mens op sò 'n wyse wat hom dan wesenlik bo die dier stel.²⁴ Die mens het die dier oortref en het beter vordering as die dier gemaak, bloot op grond van sy spraakvermoë.²⁵ Dit is 'n feit dat wanneer spraak meer as net geluid is, dit rede veronderstel wat dan 'n eksterne manifestasie is.²⁶ Osgniach vereenselwig hom met Thomas Aquinas as hy die volgende sê:

“Intellect is a spiritual faculty which form ideas, judges, reasons, and perceives the logical relations between ends and means, cause and effect.”²⁷

Thomas Aquinas se opvatting met betrekking tot die spraak word deur Spencer ondersteun. Spencer sê ook dat dit slegs die mens is wat beskik oor spraak omdat God aan hom alleen intelligensie gegee het.²⁸

²² Summa Theologica I, Q. I, A. VIII. “Faith is the perfection of natural knowledge.”

Norman Kretzmann, *Cambridge Companion to Aquinas*, p. 24-5.

²³ Summa Contra Gentiles, Book III, Chapter CXXIX, p. 291.

Summa Contra Gentiles, Book IV, Chapter I, p. 338. “Feeble and inadequate then being any knowledge to which man could arrive by these ways, God has revealed to man facts about Himself which surpass human understanding; in which revelation there is observed an order of gradual transition from imperfect to perfect...”

²⁴ Summa Theologica I, Q. LXXIX, A. II. “...that the sensitive appetite is rational by participation because it obeys reason.”

²⁵ Augustine J. Osgniach, *The Christian State*. The Bruce Publishing Co., Milwaukee, 1943, p. 11.

²⁶ Oliver O'Donovan, *From Irenaeus to Grotius. A Sourcebook in Christian Political Thought*, 1999, p. 331

²⁷ Norman Kretzmann, *Cambridge Companion to Aquinas*, p. 27. Norman vind aansluiting by Thomas Aquinas. Elke ding wens natuurlike sy vervolmaking. “That by which a human being is human is intellect. Human beings possess no innate knowledge of reality. Knowledge is the actualization of the natural human potentialities, the perfection of the human being. That why human beings naturally desires to know. Op grond van hierdie waarneming baseer Aquinas sy argument op die konklusie dat alle wetenskaplike, sistematiese kennis (*omnis scientia*), goed is, “since knowledge is the perfection of the human being as such, the fulfillment of its natural desire.”

²⁸ Summa Contra Gentiles, Book II, Chapter LXXXII, p. 159. “That animals neither understand nor reason is apparent from this, that all animals of the same species behave alike, as being moved by nature, and not

1.1.2 Filosofie en teologie by Thomas Aquinas

Kritici, en selfs van sy aanhangers, is van mening dat Thomas Aquinas eerder 'n teoloog as 'n filosoof is. Wat hy skryf, is teologies, eerder as filosofies. Hierdie siening is grootliks deur neo-Thomiste soos onder andere Etienne Gilson en die Middeleeuse Skolastici soos Anton Pegis en Armand Maurer gedeel. Gilson ontken egter nie dat daar wel filosofie in Thomas Aquinas se werke is nie. Hy voeg by:

“It is there as part of theology, from which it is indistinguishable.”²⁹

Pegis vind aansluiting by Gilson met verwysing na die *Summa Theologiae*, so ook Maurer. Hy verduidelik “*In this compendium of theology*”:

“...everything is theological, even the philosophical reasoning that makes up such a large part of it. The water of philosophy and the other secular disciplines it contains has been changed into the wine of theology. That is why we cannot extract from the Summa its philosophical parts and treat them as pure philosophy.”³⁰

Thomas Aquinas sê, dat in die eerste deel van die *Summa Theologiae*, wat die *sacra doctrina* heet, die inhoud oor Christelike geloof bevat en om tot hierdie waarheid te geraak, behoef bloot filosofiese argumentering:

acting on any principle of art: for every swallow makes its nest alike, and every spider its web alike.” Thomas Aquinas sê dat die irrasionaliteit van die dier is dat dit dom is en dus nie oor spraak beskik nie. Norman Kretzmann, *Cambridge Companion to Aquinas*, p. 131. Kretzmann is ad idem met beide Thomas Aquinas en Spencer. Kretzmann sê: “And since he (Aquinas) here expressly identifies the soul of a human being with the principle of the distinctively human vital activity of intellection...”

²⁹ Summa Contra Gentiles, Book I, Chapter I, p. 1

Summa Theologica I, Q. I, A. I, obj. 2

Etienne Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 37.

Brain Davies, *The Thought of St. Thomas Aquinas*. Clarendon Press, Oxford, 1992, p. 10.

³⁰ Summa Contra Gentiles I, Book I, Chapter I, p. 1.

Etienne Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 43. Die algemene kennis wat ons oor dinge besit kom van God, omdat Hy die outeur is van ons natuur. Hierdie beginsel kom ook voor in die Wysheid van God.

“It was necessary for man’s salvation that there should be a knowledge revealed by God, besides philosophical science built up by human reason...It was therefore necessary that, besides philosophical science built up by reason there should be a *sacra doctrina* learned through revelation.”³¹

Rasionele argumentasie vir die verdediging van Christelike leerstellinge kan nie bewyskrag hê nie,³² omdat, volgens Thomas Aquinas, Christelike leerstellinge slegs deur God geopenbaar kan word. Daarom die behoefte vir *sacra doctrina*.³³ Vir Thomas Aquinas was die Bybel die woord van God en daarom die maatstaf waarvolgens ander leerstellinge beoordeel behoort te word. Aangaande Christus sê Thomas Aquinas die volgende: “...the first and chief teacher of the faith (*fidei primus et principalis Doctor*) who, being God, knows divine truth without benefit of revelation.”³⁴

“*Sacra doctrina*...uses the authority of the canonical Scriptures as an incontrovertible proof...for our faith rests upon the revelation made to the apostles and prophets, who wrote the canonical books...Faith adheres to all the articles of faith by reason of one mean, viz. on account of the First Truth proposed to us in the Scriptures, according to the teaching of the Church who has the right understanding of them.”³⁵

Ettienne Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 11.

³¹ Norman Kretzmann, *Cambridge Companion to Aquinas*, p. 33. Thomas Aquinas in sy kommentaar op Matt. 5:8 (“Blessed are the pure in heart: for they shall see God.”) maak hy die opmerking dat sommige handhaaf dat God nooit in sy essensie gesien sal word nie. Aquinas sê dat hierdie siening egter strydig is met die Skrif en die rede. Die moontlikheid om God te sien is belowe in die Skrif. Deur die Goddelike Openbaring is die Christen bevry van die filosofiese dwang. Die mens is dus nou bewus van die toekomstige voldoening van die menslike lewe. In Joh. 3:2 staan: “ We shall see Him as He is,” en in Kor. 13:12 “For now we see through a glass, darkly, but then face to face.”

Norman Kretzmann, *Cambridge Companion to Aquinas*, p. 11. *Sacra doctrina* ...kan ook ‘teologie’ genoem word slegs in die etimologiese sin van die term as *Sermo de Deo*, wat elke gelowige het.

³² Summa Contra Gentiles, Book I, Chapter III, p. 2-3.

Ettienne Gilson, *The Philosophy of Thomas Aquinas*, p. 52. Die kontakpunte en die onderskeid tussen Rede en Geloof verskyn duidelik in die stelsel van Thomas Aquinas. “Faith and Reason can neither contradict each other, nor ignore each other, nor be confused. Reason may well try to justify Faith: it will never transform Faith into Reason.”

Vir Aquinas is die studie van die filosofie “ the most perfect, the most sublime...The most perfect, because man in proportion as he devotes himself to the study of philosophy, shares already here in the true beatitude...”

³³ Summa Theologica I, Q. I, A. X.

³⁴ Brain Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, p. 12.

³⁵ Brain Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, p. 12.

1.1.3 Die *sacra doctrina* en die inhoud van die Skrif

Daar moet egter bygevoeg word dat heelwat ander skrywers Thomas Aquinas net as filosoof gesien het. Uit sy werke is dit duidelik dat hy wel teoloog ook is. Selfs as Thomas Aquinas direk gekonfronteer word met wat beskou word as teologie eerder as filosofie (byvoorbeeld wanneer hy aangeleenthede bespreek oor die Christelike leerstelling van die Heilige-drie-eenheid en oor inkarnasie) impliseer sy gewone metode die argumentasie, die rede en die Skrifopenbaring.³⁶ Hierdie standpunt postuleer Thomas Aquinas as wetenskaplike waarheid.

Thomas Aquinas beskou die *sacra doctrina* as geopenbaar en daarom bo die rede:³⁷ “ he calls it a science (*scientia*) more noble (*dignior*) than other sciences and especially to be called wisdom (*sapientia*), a science whose subject is God...”³⁸ Op grond van hierdie waarneming is argumentasie moontlik in verband met die *sacra doctrina*.

Aangesien geopenbaarde waarheid sekerlik waar is, kan ons op daardie basis aanvaar dat enige besware daarteen gemik nie grondig is nie:

“Since faith rests upon infallible truth, and since the contrary of a truth can never be demonstrated, it is clear that the arguments brought against faith cannot be demonstrations, but are difficulties which can be answered.”³⁹

Dit is vanselfsprekend dat Thomas Aquinas teoloog sowel as filosoof is. Ons kan van Thomas Aquinas sê wat C.C.W. Taylor van Aristoteles sê:

³⁶ Summa Theologica I, Q. XXVIII, A. III

³⁷ Summa Theologica I, Q. XIV, A. X. “...the divine essence has no contrary.”

³⁸ Summa Theologica I, Q. I, A. VI, obj. 2

Brain Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, p. 13-4.

³⁹ Summa Theologica I, Q. I, A. I.

Ettienne Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 42. “the salvation of man, therefore, demanded that the Divine Revelation should bring to his knowledge a certain number of truths which are incomprehensible to his reason.”

Ettienne Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 51. Thomas Aquinas sê dat wel generiese verskil is tussen Rede en Geloof: “*theologica quae ad sacram doctrinam pertinent, differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur.*”

Ettienne Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 14.

“While Aristoteles was certainly aware of sceptical challenges to claims to knowledge, whether in general or in specific areas, the justification of knowledge claims in response to such challenges, which has been central to most epistemology since Descartes, is at best peripheral to Aristotle’s concerns...In particular, the central problem of post-Cartesian epistemology, that of showing how our experience may reasonably be held to be experience of an objective world, is hardly a problem for Aristotle. The problem for the post-Cartesian philosopher is how, once having retreated in the face of Cartesian doubt to the stronghold of private experience, he or she can advance sufficiently far beyond that experience to recover the objective world. Aristotle, never made the retreat, does not have the problem of the advance.”⁴⁰

Terwyl ander teoloë fout met Thomas Aquinas oor sy filosofiese belange vind, beskou Bertrand Russel hom eerder as ‘n teoloog:

“There is little of the true philosophic spirit in Aquinas. He does not like the Platonic Socrates, set out to follow wherever the argument may lead. He is not engaged in an inquiry, the result of which it is impossible to know in advance. Before he begins to philosophize, he already knows the truth; it is declared in the Catholic faith...The finding of arguments for a conclusion given in advance is not philosophy, but special pleading.”⁴¹

Die vierde bewys vir die bestaan van God,⁴² is ‘n belangrike deel van die metode van die filosofie van Thomas Aquinas. Thomas Aquinas se Godsbewyse is duidelike riglyne dat

⁴⁰ Brain Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, p. 19.

Stephen Everson (ed.), ‘*Aristotle’s Epistemology*’: *Companions to Ancient Thought, I: Epistemology* (Cambridge, 1990)

⁴¹ Brain Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, p. 19. Thomas Aquinas soos aangehaal deur Brian Davies.

⁴²Summa Theologica I, Q. II, A. III. Dit is Thomas Aquinas se gesag vir die vierde bewys vir die bestaan van God.

Etienne Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 86. “The fourth proof of the existence of God rests on the consideration of the degrees of being. Thomas Aquinas sê dat in die “*Contra Gentes*” ‘n ander bewys getrek word uit die leerstelling van Aristoteles in Boek II, van sy “*Metaphysics*.”:

“Aristotle teaches that the things which possess the highest degree of truth, possess also the highest degree of being. Again, he shows elsewhere that a supreme degree of truth exists. Of two false statements, one is always less false than the other, whence it follows, that of the two one is truer than the other. But greater or

hy vanuit die natuur beweeg om die bestaan van God te regverdig. Dit beteken egter nie dat hy die Skrifopenbaring ignoreer nie. Hy verklaar telkens dat die filosofie nie strydig met die teologie is nie, maar vul dit eerder aan. Sy beskouing is dus teologies-filosofies. Thomisme is eerstens 'n teologie, maar hierdie teologie het sy bestaan te danke aan die onderliggende filosofie as grondslag.⁴³

In die teologies-filosofiese beskouing van Thomas Aquinas het hy die verhouding tussen rede en geloof te berde gebring.⁴⁴ Hy trek die waarheid uit twee verskillende bronne: die rede, omdat hy 'n teoloog is; en van die geloof in die waarheid soos geopenbaar deur God, en soos geïnterpreteer deur die kerk.⁴⁵

Vanuit 'n abstrakte punt gesien, is dit glad nie onmoontlik om filosofie en teologie van mekaar te onderskei nie:

“...the one consisting in the pursuit of truth by means of Reason, the other taking as point of departure a fact independent of Reason, viz. the Revelation given by God to the human mind of truths superior to Reason, i.e. truths which unaided Reason would be unable to reach, or even understand once it possessed them, or consequently justify.”⁴⁶

Andersyds is Thomas Aquinas se denke egter weerspieëlend van die sintese-filosofie.

lessor truth as such is defined by an approximation to what is supremely and absolutely true. Hence it may be concluded that something exists which is being supremely and at its highest degree, and this very thing is what we call God.”

⁴³ Etienne Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, voorwoord, p. ix.

⁴⁴ Norman Kretzmann, *Cambridge Companion to Aquinas*, p. 34

⁴⁵ Etienne Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 48.

Summa Theologica I-II, Q. III, A. VI. Thomas Aquinas argumenteer dat die voldoening van ons natuurlike karakter bestaan in die kontemplasie van die Goddelike essensie. “...our complete happiness cannot consist in theoretical knowledge...”

⁴⁶ Etienne Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 37.

Etienne Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 49. “ The philosopher draws his arguments from the essences and consequently from the proper causes of things . The theologian, on the contrary, argues by always referring to the first Cause of all things which is God. ...It does not follow therefrom that theology should be excluded from the sphere of science, but rather that philosophy occupies a sphere belonging properly to itself which exploits by purely rational methods. As two sciences may establish the fact, each science in the way proper to it, so the philosophers proof, being exclusively rational, differ toto genere from the theologian's proofs, which are always drawn from authority.”

Die konsep van sintese het sy wese daarin dat Thomas Aquinas geglo het dat beide die rede en die geloof (Godsopenbaring) deur God aan die mens gegee is.⁴⁷ Hierdie sintese het sy oorsprong te danke daaraan dat Thomas Aquinas Christendom en die Aristoteliese filosofie met mekaar versoen het. Dit is nie sonder dat Thomas Aquinas die Christendom van die Aristoteliese- en Averroïstiese filosofie gesuiwer het nie. Aanvanklik was Thomas Aquinas se werke eers met agterdog bejeën. Honderde jare na sy dood is die ban oor sy werke opgehef en het dit dus die grondslag van die Rooms-Katolisisme geword. Die Rooms-Katolisisme is op die teologie sowel as die filosofie gefundeer.⁴⁸ Vandaar Thomas Aquinas se beroemde spreuk:

“Reason and faith, he argued, were not contradictory since they emanated from the same divine source.”⁴⁹

Thomas Aquinas wou illustreer dat die Christelike geloof op ‘n rasonele grondslag berus en dat filosofiese leerstellinge nie noodwendig Christendom uitsluit nie.⁵⁰ Beide Thomas Aquinas se werke, die *Summa contra gentiles* en die *Summa Theologica* handel oor onderwerpe met betrekking tot filosofie en teologie.

Filosofie, volgens Thomas Aquinas, is om die eerste oorsaak van dinge te soek wat deur sintuiglike waarneming bepaal word,⁵¹ terwyl die teologie gesentreer is op God soos geopenbaar in die Heilige Skrif.⁵² Daar is vele aspekte van die Openbaring wat nie op rasonele gronde verklaar kan word nie, en dit is hier waar geloof in die sin van die

⁴⁷ *Summa Theologica* I, Q. I, A. I.

Norman Kretzmann, *Cambridge Companion to Aquinas*, p. 33-4. Die “beatific vision” word ‘n konnatuurlike einde vir die menslike wese: “if by God’s grace some gifts are added to human nature. One of these gifts is the “light of faith,” whereby the human intellect is illuminated concerning what surpasses the natural light of reason...”

⁴⁸ Etienne Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 16

⁴⁹ *Summa Theologica* I, Q. I, A. VIII. “*Gratia non tollit sed perfecit naturam...*”

Norman, Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 35

Summa Contra Gentiles, Book I, Chapter I, p. 1

Etienne Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 47.

Deon H. Van Zyl, *Justice and Equity in Cicero*. Vol. 1, tesis: Doctor Litterarum, U.O.F.S., May 1989, p. 115.

⁵⁰ *Summa Theologica* I, Q. I, A. VIII

⁵¹ *Summa Theologica* I, Q. LXXVIII, A. IV

⁵² *De Veritate*, Q. XIV, A. IX en A. X

Etienne Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 44

Norman Kretzmann, *Cambridge Companion to Aquinas*, p. 33

ongekwalifiseerde aanvaarding van die Openbaring, vereis word en deur die genade van God aan die gelowige geskenk is.

Die verhouding tussen filosofie en teologie, is baie nou aan mekaar, omdat die doel van die filosofie die verkryging van kennis oor God is. Die enigste verskil is dat die filosoof se kennis van God verkry is deur 'n proses van redenering, terwyl die teoloog se Godskennis die produk van Openbaring is.⁵³

Filosofie behoort vir Thomas Aquinas tuis op die gebied wat in die natuurlike lig van die rede gepostuleer word - die sogenaamde *naturalis ratio*. Insiggewend is die imprimatur-standpunt van die Roomse Kerk:

*“Der hl.Thomas bleibt in der christlichen Tradition verwurzelt, wenn er Theologie und Philosophie zwar scharf voneinander sondert, anderseits aber ihr enges Zusammengehen ebenso entschieden fordert. Seine Philosophie musz als echt christliche Philosophie angesprochen werden.”*⁵⁴

Hy aanvaar die skepping dus as 'n natuurlike waarheid wat deur die teoretiese denke *naturalis ratio* onafhanklik van die goddelike openbaring bearbei kan word.⁵⁵

Die filosofie as “*ancilla theologiae*” verstewig volgens Thomas Aquinas die grondslae van die geloof, en hy erken die wysbegeerte as 'n kragtige ontwapeningskrag ten opsigte van die geloofsvyande van die dwalinge.⁵⁶

⁵³ Summa Contra Gentiles, Book II, Chapter IV, p.4-5.

Ettienne Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 49.

⁵⁴ Bohner-Gilson, *Christliche Philosophie, dritte auflage, Paderborn*. 1954 (imprimatur), p. 514.

⁵⁵ Summa Contra Gentiles, Book I, Chapters, IV, V, VI., p. 4-6

Summa Theologica I, Q. I, A. I

Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 34.

H. Dooyeweerd: *A New Critique of Theoretical Thought*, vol. 1, p.180.

⁵⁶ Summa Theologica I, Q. II, A. II

1.1.4 Filosofie, teologie en Thomas Aquinas se voorveronderstellings

Thomas Aquinas se dualisme, waarvolgens binne die een syn tussen 'n transendente (God) en 'n nie-transendente (kosmos) onderskei word, het tot gevolg dat hy ook tussen tweërlei wetenskap onderskeid maak, naamlik kennis van God en kennis van die kosmos.⁵⁷ Kennis van God word hoofsaaklik deur middel van die rede en die geloof verkry. Thomas Aquinas stel dat natuurlike Godskennis deur middel van die rede moontlik is.⁵⁸ Wat die kennis van die kosmos betref is die intellek die aangewese kenfakulteit.⁵⁹ Thomas noem telkens dat die rede deur God aan die mens gegee is, en dit staan in verband met die geloof.

Filosofie is geen feitekennis nie, want feite is wisselvallig en nie noodsaaklik nie. In die filosofie gaan dit om die universele, konstante en noodsaaklike oorsake.⁶⁰ Die filosofie moet bewys waarom iets so is en waarom dit nie anders kan nie. In die wetenskaplike definisie van die filosofie, word die kennis van die mens vasgelê. Vanuit die kennis van die wese word byvoorbeeld aangetoon dat 'n bepaalde eienskap, voortvloeiend uit die wese, altyd en oral aan die gegewe geval en sy soortgenote toekom.⁶¹

Thomas Aquinas maak ook 'n onderskeid tussen die kenbare, die kenaktiwiteit en kenresultaat by wete en geloof (filosofie en teologie).

Soos reeds gestel, is die kenbare of die kenobjek in die geval van die wete, die sigbare skepping, en in die geval van die geloof, die onsigbare, naamlik God en sy Openbaring. Thomas los dus die probleem op deur aan elkeen van die kenaktiwiteite 'n aparte terrein of

Summa Theologica I, Q. I, A. VIII.

⁵⁷ Summa Contra Gentiles, Book II, Chapter IV, p. 79. Die menslike filosoof neem die kreature waar soos dit is in dit self. Die Christelike gelowige sien dit nie so in nie maar eerder dat dit die majesiteit van God verteenwoordig, en dus gerig tot God.

⁵⁸ Summa Contra Gentiles, Book I, Chapter IV, p. 4.

⁵⁹ Summa Contra Gentiles, Book I, Chapter IV, p. 4-5

B.J. Van der Walt, *Die Natuurlike Teologie met besondere aandag op die visie daarop by Thomas van Aquino, Johannes Calvyn en die "Synopsis Purioris Theologiae"* – 'n wysgerige ondersoek. Proefskrif vir die graad Doctor Philosophiae aan die Potchefstroomse Universiteit vir C.H.O., 1974, p. 271.

⁶⁰ Summa Contra Gentiles, Book II, Chapter IV, p. 79

⁶¹ B.J. Van der Walt, *Die Natuurlike Teologie met besondere aandag...*, p. 272

veld van ondersoek toe te wys. Dit beteken egter geen waterdigte skeiding nie, want daar is ook oorvleueling.⁶² By God, byvoorbeeld, is beide geloof en die wete ter sake. Thomas huldig immers ‘n natuurlike teologie ook. Hy maak ook ‘n duidelike onderskeid tussen wat van God tot die terrein van die filosofie (natuurlike teologie) en wat tot die gebied van die teologie (bo-natuurlike geloof) behoort.⁶³ Dat God is (sy eksistensie), is ‘n saak van die wete en wat God is (sy essensie), is ‘n saak van die geloof. Aangesien by God syn (eksistensie) en wese (essensie) volgens Thomas Aquinas een is, word dit egter tog moeilik om duidelik die grense te trek.⁶⁴

Beide teologie en filosofie is tweedens kenaktiwiteite, funksies van die intellek.⁶⁵ Die kenaktiwiteite verskil egter. Filosofie kom langs die weg van die abstraksie tot kennis. By die teologie is van bonatuurlike verligting sprake. Dit kom tot stand deur ‘n bonatuurlike genadewerking van God. By die filosofie is daar van evidensie sprake. By die teologie is daar van outoriteit ter sprake.⁶⁶

Soos in die geval van Aristoteles moet ook Thomas Aquinas se filosofie of wetenskapsleer as geheel dus as nie-konsekwent empiristies getipeer word. Behalwe die empiriese kennis van die sintuiglik-waarneembare nie-transendente wêreld, (kosmos) erken hy ook dat kennis van die bo-sinnelike, transendente wêreld (God) moontlik is. Die verskil met Aristoteles is dat God van die Skrifte in Thomas Aquinas se konsepsie die plek van die Aristoteliese monarg inneem en dat aan hierdie God nou ook die verliggende krag (deur

⁶² Summa Theologica II-II, Q. IV, A. VIII, obj. 3. “...faith is strenghtened through science...”

Ettiennne Gilson, *The Thought of St. Thomas Aquinas*, p. 49

Norman Kretzmann, *Cambridge Companion to Aquinas*, p. 34.

⁶³ Summa Contra Gentiles, Book II, Chapter IV, p. 79-80

⁶⁴ Summa Theologica I, Q. VIII, A. I, obj. 2. “...that all things are in God, rather that He is anywhere.”
Summa Theologica I, Q. VIII, A. I

⁶⁵ Thomas Aquinas, *De Veritate*, Q. XV, A.I. “*unde et potentia discurrens et veritatem accipiens non erunt diversae sed una ...; ipsa ratio intellectus dicitur quod participat de intellectuali simplicitate, ex quo est principium et terminus in ejus propria operatione.*”

Ettiennne Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 233.

Norman Kretzmann, *Cambridge Companion to Aquinas*, p. 33-4

Norman Kretzmann, *Cambridge Companion to Aquinas*, p. 233. “Philosophy and theology...these can be built up as intellectual virtues in human souls.”

⁶⁶ Ettiennne Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 49

middel van sy openbaring) toegeskryf wat Aristoteles oorspronklik aan die bo-individuele denkkees toegeken het.⁶⁷

Soos die geloof die wete aanvul, so is dit die geval by filosofie en teologie. Dit leer Thomas Aquinas in ooreenstemming met sy tweeterreine-leer waarvolgens die genade die natuur nie ophef nie, maar vervolmaak en verhef. Vir die verhouding tussen filosofie en teologie beteken dit onder andere die volgende: Die bo-natuurlike teologie (wat die Skrif bestudeer) help die filosofie (in sy hoogste deel, naamlik die natuurlike teologie) deurdat dit sekere waarhede aangaande God wat ook redelik kenbaar is, bekend maak. Die rede waarom God hierdie waarhede openbaar, is omdat die mens dan vinniger tot hierdie Godskennis kan kom. Afgesien van hierdie oriënterende rol van die teologie ten opsigte van die filosofie, vervul dit ook die rol van 'n negatiewe kriterium ten opsigte van die filosofie deurdat dit moet sorg dat die filosofie nie die Skrif weerspreek nie.

Die filosofie dien die teologie op drieërlei wyse, naamlik deur vooraf die weg vir die geloof te berei, deur daarbinne die geloofsinhoud te help uitbou, en deur agterna die geloof te verdedig.⁶⁸

Eerstens berei die wete die weg vir die geloof voor, deur geloofsvaardigheidsmotiewe (*motiva credibilitatis of credentitatis*) of soos Thomas Aquinas dit self noem, *praeambula*

⁶⁷ Etienne Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 276.

⁶⁸ Thomas Aquinas sê: “*Expositio super librum Boethii de Trinitate*” (*Q.II, A. III*): “ *In sacra doctrina philosophia possumus tripliciter uti:*

“*Primo ad demonstrandum ea quae sunt praeambula fidei, quae necesse est in fide scire, ut ea quae naturalibus rationibus de Deo probantur.*”

Secundo ad notificandum per aliquas similitudines ea quae sunt fidei...”

“*Tertio ad resistendum his quae contra fidem dicuntur, sive ostendo esse falsa sive ostendendo non esse necessaria.*”

Persson: *Sacra Doctrina. Reason and revelation in Aquinas*, p. 231-3. Hy bespreek hierdie drieërlei hulp en voeg nog 'n vierde gebruik van die filosofie in die teologie by Thomas Aquinas daaraan toe, naamlik die sistematiese interpretasie van die premisses in die articuli fidei gegee. Dit is juis wat die teologie van die geloof onderskei, want die teologie gaan nie soos die geloof net van die openbaring uit nie maar beoog ook 'n deeglike begrip daarvan. Die teologie gebruik dus ook rasionele metodes analoog aan dié van die ander wetenskappe – anders sou dit nie 'n *scientia* genoem kon word nie. Die taak van die bonatuurlike teologie is dus volgens Thomas om met die hulp van die ratio te verduidelik wat in die Bybel gegee is.

Norman Kretzmann, *Cambridge Companion to Aquinas*, p. 34

fidei te verskaf. Tot die *praeambula fidei* behoort die rasonale oortuiging van God se bestaan, sy eenheid, die moontlikheid van openbaring, ensovoorts.⁶⁹

Dit is belangrik om daarop te let dat die Heilige Skrif volgens Thomas Aquinas nie alleen bonatuurlike waarhede oor God en die praktiese lewenshouding bevat nie, maar ook natuurlike, redelike waarhede. Die Goddelike Openbaring begin dus nie eers daar waar die menslike verstand nie tot verdere kennis in staat is en die gevaar van dwaling begin nie.

In die tweede plek help die wete (in die vorm van filosofie) die geloof (in die Teologie) in die uitbou van die geloofsinhoud.

In die derde plek het die wete (of filosofie) ook die apologetiese taak om die geloof (soos in die Teologie gesistematiseer) te verdedig. Hier kom dus iets van die gedagte van die *fides quaerens intellectum*, die soeke na 'n redelike geloof, na vore.⁷⁰

As gevolg van sy intellektualistiese neiging (beklemtoning van die rede teenoor die Voluntarisme wat die wil beklemtoon) soek hy die sekerheid van die geloof veral in die redelikheid daarvan.⁷¹

Indien Thomas Aquinas die standpunt van “óf geloof óf wete” gehuldig het, sou die kanse vir die ontstaan van 'n natuurlike teologie nie so sterk gewees het nie.

⁶⁹ B.J. Van der Walt, *Natuurlike Teologie met besondere ...*, p. 276.

⁷⁰ B.J. Van der Walt, *Natuurlike Teologie met besondere ...*, p. 277.

As Skrifbewys vir die noodsaaklikheid daarvan word dikwels 1 Petrus 3:15 aangehaal waar staan dat van die geloof rekenskap gegee moet word. Interessant (en amusant) is dat die bekende onderskeiding in twee soorte gelowiges in die Middeleeue dikwels met 'n beroep op Job 1:14, waar gespreek word van die meeste wat aan ploë was en die esels aan wei langs hulle, verdedig word. Dit word die eerste by Gregorius die Grote gebruik. Hy verstaan onder die *boves arantes* (ploënde beeste) die ontwikkelde gelowiges (priesters en monnikke) wat, wat hulle glo, ook begryp; onder die *asinae pascentes* (die weiende esels) verstaan hy die onontwikkelde wat by gebrek aan insig tog kragtens die onderlinge liefde op die geestelike arbeid van hulle broeders mag teer.

Cf. onder andere Dee wat in “ *Het geloofsbegrip van Calvin*”, p. 104 op hierdie eksegeese van Job 1:14 wys.

Hier blyk hoe die “gewone” geloof gediskwalifiseer word teenoor die insig van die teoloog. Dit word selfs 'n aanleiding tot die – vir ons onaanvaarbare onderskeid – tussen geestelikes en leke in die Roomse denke. Selfs vandag nog word Teologie en geloof dikwels verwar en die teoloog se kennis hoër as dié van die gewone gelowige geag terwyl die verskil eerder in die andersoortigheid lê. Rome huldig ook die leer van *fides implicita*, dit wil sê die aanneem van waarhede wat 'n mens nie (persoonlik) ken nie.

⁷¹ Summa Contra Gentiles, Book I, Chapter LXVIII, p. 51

Summa Theologica I-II, Q. LXVIII, A. I

Die antroposentriese kenmerk wat die filosofiese en teologie hier aanneem figureer in die *communitas*-gedagtegang net soos die vorige hoofstukke van hierdie afdeling. Thomas Aquinas poog deurgaans in sy filosofies-teologiese ondersoek om 'n dualisme van hoër-laerskema te handhaaf. Dit is nodig om aan te merk dat ondanks hierdie dualisme hy deurentyd eenheid daarmee beklemtoon. Die eenheid het tot gevolg dat hulle mekaar nie weerspreek nie, maar eerder aanvullend is. Selfs in sy wetenskap-benadering is hierdie filosofiese siening met eerbied bejeën.

Die Thomistiese wetenskapsleer van rede en geloof staan in verhouding met die filosofie en die teologie. Analogies gestel kan mens sy filosofie en teologie op die *communitas*-leer toepas. Gevolglik sal die filosofie op die terrein van die staat en die teologie op die terrein van genade, die kerk, fungeer. Die filosofie vind sy fundering in die rede. Die rede is in staat om sekere waarhede en gewaarwordinge waar te neem. Deur die rede openbaar God die mens as intellektuele wese. Die mens is in beeldskap identies met God. Die rede kan ook help om tot die goddelike Openbaring te geraak, omdat God juis die mens met rede begaaf het om sy Openbaring te begryp. Net soos God die rede (in die mens) geskape het, so het Hy ook die natuurreg geskape. Die natuurreg word dus op die rede, wat in die *communitas* aanwending vind, gefundeer. Die mens kan immers net in die staat fungeer omdat hy 'n sosiale wese is. Die rede en die natuurreg is dus nie buite die staatsopset of *communitas* haalbaar nie. Aristoteles bepaal dieselfde as hy sê dat lewe nie buite die polis haalbaar is nie.⁷² “deh,sei tw/ euvdaimonh,sonti fi,lwn spoudai,wn ...h; tau,th evndeh.j e;stai...”⁷³

Thomas Aquinas het die twee wetenskappe onderskei, naamlik filosofie en teologie. Dit is voor die hand liggend dat hy dit doen teen die agtergrond van die natuur-genade- en die kenteoretiese rede-geloofteema.⁷⁴

In sy mensbeskouing speel die idee van die mens as *imago Dei*, wat deur sy spesifieke wetsontologie bepaal word, 'n belangrike rol. Hierbenewens is Thomas Aquinas in die

⁷² Aristotle, *Politics*, I.2.

⁷³ Franz Susemihl, *The Politics of Aristotle. A Revised Text. With Introduction Analysis and Commentary, Books I-V*, London: Macmillan and Co., 1894, p. 151 “cutt of from society...living in isolation.”

⁷⁴ B.J. Van der Walt, *Natuurlike Teologie met besondere vewysing...*, p. 280.

Summa contra gentiles ook 'n voorstander van die tweeterreine-leer waarvolgens die laerterrein van die natuur die voortrap is tot die hoëre terrein van die genade.⁷⁵ In die loop van dié verhandeling sal die essensie van hierdie skema tot die kerk-staat verhouding deurskemer.

Die wete verwerf kennis van die natuur op empiristiese wyse, dit wil sê deur middel van afdrukke op die *tabula rasa*, wat via die (liggaamlike) sintuie van die kenbare buitewêreld kom. Kennis van die bonatuurlike, en veral van die transendente, kan egter nie op empiristiese wyse bekom word nie. Die wete wat *via* die sintuiglike waarneming op die natuurlike gerig is, het die filosofie as resultaat. As dieselfde kenaktiwiteit egter die natuur bestudeer om die bestaan van God daaruit te bewys, is die resultaat nie filosofie nie, maar natuurlike teologie.

Dat die natuurlike teologie ten diepste moontlik gemaak word deur Thomas Aquinas se spesifieke ontologie, blyk onder andere uit die volgende woorde:

“Sintuiglike waarneembare dinge, waaruit die menslike rede as kennis begin, besit in hulself 'n soort spoor van gelykenis met God.”⁷⁶

Die Thomistiese natuurlike teologie, anders as by die skepping, maak die wette of die reg weer los van hulle materiële binding en reik met behulp van sy kennis weer op na God waarvandaan hulle gekom het.

Die Skrif het vir Thomas Aquinas, behalwe 'n bonatuurlike, ook 'n natuurlike aspek. Dit wil sê daardie dinge wat met die menslike rede ook bereik kan word. In ooreenstemming daarmee vind ons dat Thomas Aquinas in die uitbou van sy natuurlike teologie nie net redelik te werk gaan nie, maar ook van die Skrif gebruik maak. Hy maak van die Skrif nie alleen gebruik wat die inhoudelike aspek van sy natuurlike teologie betref nie, maar ook om die bestaansreg daarvan as sodanig te sanksioneer.

Verskeie Skrifuitsprake word daarvoor gebruik naamlik Rom. 1: 19, 20 (Vulgaat) wat hy soos volg verwoord:

⁷⁵ B.J. Van der Walt, *Natuurlike Teologie met besondere verwysing...*, p. 282.

⁷⁶ *Summa Contra Gentiles*, Book. I, Chapter VIII, p. 1. Voetnoot 116, in die proefskrif van B.J. Van der Walt, p. 332. “...res ...sensibiles, ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit, aliquale vestigium in se divinae imitationis retinent...”

“Invisibilia Dei per ea quae factu sunt intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque virtus eius et divinitas.”⁷⁷

⁷⁷ Summa Contra Gentiles Book II, Chapter II, III en Book II, Chapter CLIV, p. 6. As Thomas Aquinas op die vraag of die mens in hierdie lewe deur middel van die natuurlike rede God kan ken (*Summa Theologiae, pars prima, q. 12, a. 12*), verwerp hy alle standpunte wat die natuurlike Godskennis ontken en beroep hom daarvoor op Rom. 1:19: “*Sed contra est quod dicitur Rom. 1:19 quod notum est Dei, manifestum est in illis, idest, quod cognoscibile est de Deo per rationem naturalem.*”

1.1.5 Gevolgtrekking

Die wetenskapsbeskouing van Thomas Aquinas behoeft dat die filosofie nie in teenstelling moet wees met die teologie nie, maar dit eerder moet aanvul. Die staat as *communitas* moet nie in stryd verkeer met die kerk nie, maar die staat moet eerder die weg baan vir die kerk. Die een moet as voortrap dien vir die ander. Thomas Aquinas sien die laere deel as in ooreenstemming met die sekulêre instelling, die hoëre word deur die spirituele bekleë. Selfs by die intellek word die rede en wil genoem. Die rede het hier die voorkeur. Thomas Aquinas se dualisme is natuurregtelik gefundeer. In al sy dualistiese opvattinge is daar nooit teenstellinge nie. Alles moet in samehang met die ander verkeer. Dit is ook ooreenkomstig rede. Die rede staan sentraal in sy regsfilosofiese beskouinge, temporaal en spiritueel. Juis omdat God die mens met rede begaaf het. Rede, aldus Thomas Aquinas, kan egter nie in 'n vakuum figureer nie, en hierin dien die natuurreg as medium vir sy voltrekking. Analogies kan mens dus wetenskap met betrekking tot die natuurreg handhaaf. Thomas Aquinas stel dat die filosofie nie die teologie weerspreek nie, maar eerder mekaar aanvul (beide is deur God aan die mens gegee). So kan mens dus ook sê dat die filosofie nie die natuurreg weerspreek nie. Die natuur dien as medium vir die beoefening van die filosofie (hierby ook ingesluit die teologie). Op hierdie besondere wyse tree die natuurreg in vir die ordelike beoefening van die wetenskapsleer.

2.3 Hoofstuk VIII

Die *communitas* en die burgerlike regering

2.3.1 Inleiding

Thomas Aquinas het 'n sisteem van regeringsvorme uitgewerk. Hy het dit met die oog daarop gedoen dat indien die monarg tot niet gaan dit deur die *regnum mixtum* oorgeneem moet word. Laasgenoemde regeringsvorm is die resultaat van die inkorporering van aristokrasie, demokrasie, en die monargie. Al die eienskappe konstitueer die gemengde konstitusie of bestel. Thomas Aquinas doen daarmee ook weg met die beskouing van sekere filosowe wat meen dat hy 'n absolute monarg is. Hy steun die monargie, en lê maatstawwe neer om te verhoed dat dit in 'n tirannie ontaard. Regering deur een is die beste, maar hy vervang dit deur die *regnum mixtum* in sy plek te stel, indien eersgenoemde nie prakties haalbaar is nie.

In aansluiting by die vorige hoofstuk figureer die eiesoortige Thomistiese *communitas*-gedagte hier op die terrein van die aard van die regeringsvorm. Hierdie hoofstuk vind grootliks aansluiting by hoofstuk nege. Die konsep van monargie figureer sentraal in beide hoofstuk agt en nege. Thomas Aquinas meen dat daar wel raakpunte met die term koningskap en monargie is. Beide konsepte dui op die regering deur een persoon.

Die indruk mag gewek word dat daar 'n inkonsekwentheid by die Thomistiese regsfilosofiese benadering ten opsigte van die betrokke regeringsvorme, van monargie en gemengde regeringsvorm bestaan. Dit is egter nie die geval nie. Thomas Aquinas is 'n voorstander van 'n regeringsvorm waar die openbare welsyn van die *communitas* die beste gedien word, hetsy hierdie regeringsvorm 'n demokrasie, oligargie, monargie, ensovoorts is. Daar moet op gewys word dat hy die regering deur die enkeling voorkeur gee. Vir Thomas Aquinas is dit meer prakties. Thomas Aquinas meen dat in die geval van regering deur verskeie persone al die betrokke persone nie *ad idem* is met 'n sekere wetgewing nie. Almal moet insae hê in die aangeleentheid en eventueel kan dit wees dat

daar steeds nie tot 'n bevinding gekom is nie. Hierdie probleem word deur die regering deur een persoon vermy. Dit is onwaarskynlik dat sodanige regeerder sy eie besluite kortwiek, en regeer dus tot die voordeel van almal:

*"frequentius autem sequuntur maxima pericula multitudinis ex multorum regimine, quam ex regimine unius."*¹

Thomas Aquinas het hierdie benadering vanuit die natuur geleer. In die natuur is die regering altyd deur een persoon. Hy bring die analogie van die hart in die mens te berde. Die hart regeer al die ander organe in die menslike liggaam. Vevolgens opper hy ook die kwessie van die bye. Hulle het maar één regeerder:

*"...ea, quae sunt ad naturam, optime se habent: in singulis enim operatur natura, quod optimum est; omne autem naturale regimen ab uno est. In membrorum enim multitudine unum est quod omnia movet, scilicet cor; et in partibus animae una vis principaliter praesidet, scilicet ratio. Est etiam apibus unus rex, et in toto universo unus Deus factor omnium et rector. Et hoc rationabiliter. Omnis enim multitudo derivatur ab uno. Quare si ea, quae sunt secundum artem, imitantur ea, quae sunt secundum naturam, et tanto magis opus artis est melius, quanto magis assequitur similitudinem eius quod est in natura, necesse est in humana multitudine optimum sit, quod per unum regatur."*²

Op grond van hierdie waarneming wil Thomas Aquinas dit op die politieke *communitas* toepas. Die uiteinde is dat hy die verwerkliking van hierdie konsep suksesvol tot die kerk herlei het. Hy het tot hierdie konklusie geraak deur die staat of *communitas* as basis-prinsiep in te span.

¹ De Regimine Principum, Book I, Chapter V. "...But the greatest dangers to a community more often arise under a pluralistic government than under government by one person..."

² De Regimine Principum, Book I, Chapter II. "That is best which most nearly approaches a natural process, since nature always works in the best way. But in nature, government is always by one. Among members of the body there is one which moves all the rest, namely, the heart: in the soul there is one faculty which is pre-eminent, namely reason. The bees have one king, and in the whole universe there is one God, Creator and Lord of all. And this is quite according to reason: for all plurality derives from unity. So, since the product of art is but an imitation of the work of nature, and since a work of art is the better for being a faithful representation of its natural pattern, it follows of necessity that the best form of government in human society is that which is exercised by one person."
J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 10

Thomas Aquinas sê dus:

“ All plurality derives from divinity. It follows of necessity that the best form of government in human society is that which is exercised by one person.”³

Thomas Aquinas gaan vervolgens verder deur te sê dat die probleem van 'n regering deur verskeie persone is dat hulle van mekaar verskil “ *...manifestum est, quod plures multitudinem nullo modo conservant, si omnino dissentirent.*”⁴ Indien dit die geval is, sal die kardinale doelwit van eenheid bedreig word “ *requiritur enim in pluribus quaedam unio ad hoc, quod quoquo modo regere possint: quia nec multi navem in unam partem traherent, nisi aliquo modo coniuncti.*”⁵

Hy sê die volgende:

³ Summa Theologica II-II, Q. X, A. XI. “*Respondeo dicendum, quod humanum regimen derivatur a divino regimine, et ipsum debet imitari.*”

De Regimine Principum, Book I, Chapter I. “...in everything that is ordered to a single end, one thing is found that rules the rest..”

De Regimine Principum, Book I, Chapter II. “...in nature government is always by one. Among bees there is a ‘king bee’. Die wêreld is geskep en word regeer deur een God. Dus is monargie die beste vorm van regering.

Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 220

Lee Cameron McDonald, *Western Political Theory, Part I*, p. 134.

Otto Gierke, *Political Theories of the Middle Age*. Translated with introduction by Federic William Maitland, Cambridge University Press, First paperback edition, 1987, p. 102.

De Regimine Principum, Book III, Chapter III. “ since all multitudo ab uno procedit, it must in unum aliquid reduci: since among the heavenly bodies we see the rule of the primum mobile, in the body the rule of the heart, in a compound body the rule of one element, among bees the rule of a queen, so the State needs a single government.”

Dante, *De Monarchy I, Chapter V-XVI*, bases the demand for a *unum regens* in every Whole on the types of an *ordinatio ad unum*, found in the World-Whole (ch. 7), among the heavenly bodies (ch. 9) and everywhere on earth.

Summa Theologica I, Q. CIII, A. III. A Translation by the English Dominican Fathers, p. 8 “..further, things which are governed by one do not act against each other, except by the incapacity or unskilfulness of the ruler; which cannot apply to God..Further, in nature we always find what is the better. But it is better that two should be together than one (*Eccles. iv. 9*)

⁴ De Regimine Principum, Book. I, Chapter II. “ It is clear that many persons will never succeed in producing unity in the community if they differ among themselves.”

J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 11

Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 220. Thomas argumenteer hier ook vir 'n “mixed constitution.” Wat monargie en aristokrasie met mekaar verbind. Dit blyk op die oog af dubbelsinnig te wees, want hy is ook 'n voorstander vir die monargie.

“That is best which most nearly approaches a natural process, since nature always works in the best way. But in nature, government is always by one. Among members of the body there is one which moves all the rest, namely, the heart: in the soul there is one faculty which is pre-eminent, namely reason. The best have one king, and in the whole universe there is one God, Creator and Lord of all. And this is quite according to reason.”⁶

Die Christen bely dat ons in een God, en een Here glo, volgens die woorde van die Apostels.⁷

Vir hom is daar net een God, die Vader...en een Here: beide slaan op een regering. Die Here het dominansie oor sy onderdane. Thomas Aquinas wil hiermee sê dat net soos in die hemel daar een regeerder is, naamlik Jesus Christus; net so is daar ook in die natuur een regeerder:

*“ E contrario vero provinciae et civitates, quae sub uno rege reguntur pace gaudent, iustitia florent, et affluentia rerum laetantur. Unde Dominus pro magno munere per Prophetas populo suo promittit, quod poneret sibi caput unum, et quod princeps unus erit in medio eorum.”*⁸

Die doel van ‘n regering, volgens Thomas Aquinas, is eenheid en vrede.⁹ Eenheid behoort aan die idee van goedheid, soos deur Boëthius in aansluiting met Thomas

⁵ De Regimine Principum, Book I, Chapter I. “ a plurality of individuals will already require some bond of unity before they can even begin to rule in any way whatsoever. Just as the whole crew of a ship would never succeed in sailing it on any course unless they were in agreement among themselves.”

⁶ Summa Theologica I, Q. CIII, A. III.

Lee Cameron McDonald, *Western Political Theory*, p. 134

⁷ I Cor. VIII, 6

⁸ De Regimine Principum, Book I, Chapter II “ Cities and provinces which are governed by one king enjoy peace, flourish in justice and are made glad by an abundance of riches. So the Lord promised His people by the Prophets that, as a great favour, He would place them under one head, and that there would be one over them all.”

⁹ Dominican Fathers, *St. Thomas Aquinas, Summa Theologica* , p. 6. “...therefore the end of the government of things is some good not outside, but within the things themselves. Therefore the end of the government of the world is not an extrinsic good...For it is clear that good has the nature of an end; wherefore, a particular end of anything consists in some particular good...whereas a particular good is good by participation...”

Aquinas stel; alle dinge soek die goeie, net soos hulle ook wens vir eenheid.¹⁰ Sonder die twee elemente van eenheid en vrede sal dinge ophou om te bestaan. ‘n Geskapene is indiwidueel maar neig na eenheid met ander skepsels. Thomas Aquinas het die huwelik in gedagte. In terme van die *communitas* sien hy die regeerder en die onderdaan wat tot die bereiking van die *bonum commune* mik. Geskapes, weens hul sosiale geneigdheid, weerstaan skeiding. Skeiding vind as gevolg van ‘n gebrek (aan sosiale geneigdheid) in die skepsel self plaas. Thomas brei hierdie gedagtegang uit in die volgende passasie:

“...therefore the intention of a ruler over a multitude is unity, or peace. Now the proper cause of unity is one. For it is clear that several cannot be the cause of unity or concord, except so far as they are united. Furthermore, what is one in itself is a more apt and a better cause of unity than several things united. Therefore a multitude is better governed by one than by several...”¹¹

Thomas Aquinas glo dat die strekking van enige handeling met verwysing na die einddoel daarna beoordeel kan word, omdat reeds deur die handeling die bereiking van die einddoel geaffekteer word. Dus is die einddoel van die regering die partisipasie van die burger in die openbare welsyn. Dit moet die burger in die *communitas* tot ewige geluksaligheid lei. Hierdie toestand kan slegs in die bo-natuurlike genadesfeer bereik word, omdat die mens daarna streef om by God te wees.

Die strekking van die wêreldregering vind sy beslag in driededige verband, te wete:¹²

“ First, on the part of the end itself; and in this way there is but one effect, that is, assimilation of the supreme good.

Secondly, the effect of the government of the world may be considered on the part of those things by means of which the creature is made like God. Thus there are, in general,

¹⁰ Summa Theologica I, Q. LXXX, A. I, obj. 1. Die soek die goeie, aldus Thomas Aquinas..

¹¹ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. II, ad. 2

Thomas Gilby, *Between community and society*, p. 213

De Regimine Principum, Book I, Chapter I & II

Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 220.

Dominican Fathers, *St. Thomas: Summa Theologica*, p. 9

two effects of the government. For the creature is assimilated to God in two things; first, with regard to this, that God is good; and so the creature becomes like God by being good: And secondly, with regard to this, that God is the cause of goodness in others; and so the creature becomes like God by moving others to be good. Wherefore there are two effects of government, the preservation of things in their goodness, and the moving of things to good.

Thirdly, we may consider in the individual the effects of the government of the world; and in this way they are without number. The order of the universe includes both the preservaton of things created by God and their movement.”

Afgesien van monargie,¹³ toon Thomas Aquinas ook voorkeur vir ‘n gemengde staatsvorm,¹⁴ waarin die owerheidspersone deur die volk gekies word en derhalwe teenoor hulle verantwoordelik sal wees;¹⁵ waarin die onderdane dus op verantwoordelike wyse aan die regeringsproses sal deelneem. Thomas Aquinas se gemende konstitusie bestaan dus uit monargie en aristokrasie en demokrasie: “...a system that he describes as both modelled on the government established by Moses and recommended by Aristotle in the Politics.”¹⁶

Hy stel dit soos volg:

“The best form of government is to be found in a city or in a kingdom in which one man is placed at the head to rule over all because of his preeminence of his virtue, and under him a certain number of men have governing power also on the strenght of their virtue;

¹² Dominican Fathers, *St. Thomas: Summa Theologica*, p. 10

¹³ *Summa Theologica* I, Q. CIII, A. III. Thomas is ‘n monargis-voortaander, want: “*respondeo dicendum quod necesse est dicere quod mundus ab uno gubernatur*” en hieruit volg die konklusie “*unde multitudo melius gubernatur per unum quam per lures*.” Thomas Aquinas (hoewel hy dit nie self sê nie, maar dit wel in sy intellektuele dampkring teenwoordig is) stel ek hom aan die woord om te sê dat dit logies is dat die piramide van ‘n totaalgemeenskap ‘n kulminerende gesagspits moet besit.

P. Rossouw, *Vitaliteit van die gesagsbegrip van Thomas Aquinas*, D. Phil. Proefskrif, U.O.V.S., Bloemfontein, 1960, p. 148

¹⁴ Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 220

¹⁵ *Summa Theologica* I-II, Q. CV, A. I, obj. 1. Die regering bestaan uit die hoogste reg.

¹⁶ *Summa Theologica* I-II, Q. XCV, A. IV
Summa Theologica I-II, Q. CV, A. I

and yet a government of this kind is shared by all, For this is the best form of polity, being partly kingdom, since there is one at the head of all; partly aristocracy, in so far as a number of persons are set in authority; partly democracy, i.e. government by the people, in so far as the rulers can be chosen from the people and the people have the right to choose their rulers.”¹⁷

Sommige antieke filosowe het burgerlike regering ontken, en gesê dat alles by wyse van toeval geskied. Sodanige opinie kan egter om twee redes verwerp word.

Eerstens, deur die waarneming van dinge (hulleself). Ons sien egter in die natuur dat geskiedenis altyd of meerendeels ten goede kulmineer; dit sou egter nie gewees het nie as dit nie vir die voorsieningheid gewees het nie, wat die natuur lei tot die goeie as sy einddoel.¹⁸ En dit is om te regeer. Thomas Aquinas stel die monarg of koning dus as die regeerder in die *communitas* :

*“ad hoc enim cuiuslibet regentis ferri debet intentio, ut eius quod regendum suscepit, salutem procuret. Gubernatoris enim est vavem contra maris pericula servando, illaesam perducere ad portum salutis.”*¹⁹

Tweedens, is dit deur die oorweging van die goddelike goedheid, dat geskiedenis bestaan. Hy stel: “...it belongs to the best to produce the best.”²⁰ Dit is dus die Goddelike

Sent. II, Q. XLIV, A. II.

¹⁷ Summa Theologica I-II, Q. CV, A. I. Die beste *communitas* of staat is ‘n mengsel van aristokrasie, demokrasie en monargie.

Thomas Gilby, *Between community and society*, p. 171

Summa Theologica I-II, Q. CV, A. III, ad. 2

A.M. Fourie, *Die Westerse Politieke Tradisie*, p. 146.

¹⁸ Thomas Aquinas, *Disputations, III De Potentia, 12, Hoofstuk XVII.*

Thomas Gilby, *Between community and society*, p. 219

¹⁹ De Regimine Principum, Book I, Chapter II. “The aim of any ruler should be to secure the well-being of the realm whose government he undertakes; just as the helmsman to steer the ship through perilous seas to a safe harbourage.”

De Regimine Principum, Book I, Chapter XII. “*Sed quia, sicut supra ostendimus, homo est animal naturaliter sociale in multitudine vivens, similitudo divini regiminis invenitur in homine non solum quantum ad hoc, quod per rationem regitur unus homo, sed etiam quantum ad hoc, quod per rationem unius hominis regitur multitudo: quod maxime pertinet ad officium regis...*”

J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 11

²⁰ Summa Theologica I, Q. XVIII, A. III. “The life of God is most perfect and eternal because His intellect is most perfect and always in act.”

goedheid se taak om dinge tot hul einddoel te lei.²¹ Thomas Aquinas plaas die kollig dus op die gehoorsaamheidsplig van die Christen, ten opsigte van die “*saecularibus potestatibus, et praecipue tyrannis.*”

Ten konklusie van dié stelling beroep hy hom op Romeine (Vulgaat-weergawe)13:

“ *Et ideo secundum hoc quod a Deo est, obedire talibus Christianus tenetur, non autem secundum quod a Deo praelatio non est...et quoniam praelatia secundum suam formam semper a Deo est (quod debitum obedientiae cause); ideo talibus praelatis quamvis indignis, obedire tenentur subditi.*”²²

Thomas Aquinas sê dit is om te regeer.

Dinge beweeg of opereer tot ‘n einddoel op twee wyses.²³ Thomas Aquinas pas die hiërargiese deugdeleer toe: “ *sic igitur maior virtus requiritur ad regendum domesticam familiam, quam ad regendum se ipsum, multoque maior ad regimen civitas et regni...*”²⁴ en hierdie groter deug sal ook groter heerlikheid ontvang. Die *communitas* as hoogste vorm moet dus alle moontlikhede daar stel wat vir die bereiking van die natuurlike “*bonum commune*” nodig is. Thomas Aquinas verwoord dit soos volg:

²¹ P. Rossouw, *Vitaliteit van die gesagsbegrip*, p. 146. Thomas stel dat alle gesag van God afkomstig is. De Regimine Principum, Book I, Chapter I. Die *communitas* of staat is dus vir Thomas Aquinas ‘n “*perfectam communitatem*” wat deur ‘n koning “*et propter bonum commune*” regeer word.

²² *Liber Secundus*, Dist. XLIV Q. II, A. II. “...and this because the order of authority derives from God, as the Apostle says in the same passage. For this reason the duty of obedience is, for the Christian, a consequence of this derivation of authority from God, and ceases when that ceases.”

P. Rossouw, *Vitaliteit van die gesagsbegrip*, p. 146.

²³ *Summa Theologica* I-II, Q. VIII, A. I. “...the end is an apparent good.”

Summa Theologica I, Q. LXXX, A. I, obj. 1. Volgens Thomas Aquinas soek almal die goeie na.

R.W. Carlyle et al, *A History of Medieval Political Theory. Vol. VI*, William Blackwood & Sons Ltd, Edinburgh en London, p. 114-5. “According to Dante, man’s end is twofold, in the first place happiness in this life, consisting in the unchecked development of his special “virtues.” The other end of man is to secure the happiness of life eternal, to which man can only attain by the help of the divine light. Die sitasie uit Dante se werk, *De Monarchia*, iii. 16, vir staving van bogemoemde aanhaling lees soos volg: *Duos igitur fines Providentia illa inenarrabilis homini proposuit intendendos; beatitudinem scilicet huius vitae, quae in operatione propriae virtutis consistit, et per terrestren Paradisum figuratur; et beatitudinem vitae aeternae, quae consistit in fruitione divini aspectus ad quam propria virtus ascendere non potest, nisi lumine divino adiuta, quae per Paradisum coelestem intelligi datur.*

Dante points out that just as nature produces the thumb for one purpose and the whole hand for another and so on, in like manner we come finally to an end for which God has created the whole human race.

²⁴ De Regimine Principum, Book I, Chapter IX.

“First, in moving itself to the end, as do man and other rational creatures; and such beings have a knowledge of their end, and of the means to the end. Secondly, a thing is said to move or operate for an end, as though moved or directed thereto by another, as an arrow is directed to the target by the archer, who knows the end unknown to the arrow. Hence, as the movement of the arrow towards a definite end shows clearly that it is directed by someone with knowledge, so the unvarying course of natural things which are without knowledge shows clearly that the world is governed by some reason.”²⁵

Die natuurlike noodsaak inherent in hierdie geskiedenis wat deur ‘n doel bepaal word, is ‘n sekere weerspieëling van God, wat dit lei na hul einddoel. Die einddoel van elke mens is om na God te streef. Sy geluksaligheid is daarin geleë. Dit moet dus die hoofdoel van die reg wees en waaraan die reg sy effektiwiteit aflei.²⁶ Net so ook is die doel van die boogskutter met die pyl dat dit die teiken tref. Die pyl is slegs die instrument. Net soos wat pyl die reaksie van die boogskutter is, so is die natuurlike noodsaaklikheid van dinge, die regering van Goddelike voorsieningheid. Thomas Aquinas wil egter te kenne gee dat die hoofgedagte daarin geleë is dat die reg (*lex divina*) die mens tot God bring deur middel van die liefde.²⁷ Hierin word die mens deur die rede en die wil bygestaan. Vir die bereiking van die hoogste is die rede met sy dwingende krag die hoogste gesag, en daarom is binding en onderwerping hieraan noodsaaklik:

²⁵Summa Contra Gentiles, Bk. III, Ch. CXIV, p. 276. God het aan die mens iets gegee wat hom moet lei in sy persoonlike handeling, en dit noem Thomas Aquinas “law.”...Die rasonale wese, die mens, alleen is vatbaar vir die reg.

Summa Contra Gentiles, Book III, Chapter CXXI, p. 282. Thomas Aquinas sê: “...man could not follow the law unless all other things belonging to man were subjected to reason.”

Rom. XII, 1. Hier praat God van die “reasonable service” van die mens.

Jer. XXX, 33. Die Here sê: “I will give my law in their hearts.”

Thomas Gilby, *Between community and society*, p. 127. Op die stelling dat die wêreld deur die rede regeer word, vind Gilby by Thomas Aquinas aansluiting: “Law is not primarily an impulse of force, dispatching subjects to their appropriate jobs, but a reason, informing them with purpose; it is fulfilled, not by merely being executed, but when so possessed by mind and heart that the subject makes the command of the lawgiver his own.” Hierdie pasasie beteken dat die rede vergestaltung vind in die reg.

Anton C. Pegis, *Basic Writings of St. Thomas Aquinas*, p. 951.

Summa Theologica I, Q. CIII, A. I.

²⁶Summa Contra Gentiles, Book III, Chapter CXV, p. 276.

Deut. X, 12. “And now, Israel, what doth the Lord thy God ask of thee but that thou fear the Lord thy God and walk in his ways, and love him and serve the Lord thy God with thy whole heart and thy whole soul?”

“ *Respondeo dicendum quod lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur...Regula autem et mensura humanorum ...rationis enim est ordinare ad finem, qui est principium primum in agendis, secundum Philosophum.*”²⁸

Die *lex divina* volgens Thomas Aquinas is om die natuureg te bevestig.²⁹

In Thomas Aquinas se *Summa Theologica*, volgens Pegis se vertaling,³⁰ word die vraag of burgerlike regering deur een persoon waargeneem behoort te word, geopper.

Die antwoord hierop is die volgende: Dinge wat deur een persoon regeer word, druis nie in teen die ander nie. In die natuur vind mens altyd wat die beste is.³¹ Thomas Aquinas se monargisme in die politieke *communitas* word dus tot sy beleidenis in ‘n monoïstiese God deurgetrek. Daar is nie ‘n veelheid in die Godheid nie. $1 \times 1 \times 1 = 1$.³² Augustinus glo soos Thomas Aquinas dat die Christelike God ‘n Drie-eenheid is. Die Heer het heerskappy oor onderdane. Daarom moet daar dus ook een regeerder wees. Selfs Dante vind hier aansluiting by Thomas Aquinas wanneer hy sê dat die menslike *communitas* onder een regeerder moet wees. Dante se standpunt word soos volg gefundeer:

“Dante gives reasons for holding that the whole human race should be under one ruler; as, for instance, that it is the purpose of God that every created being should be in the divine likeness, so far as his nature will permit, and that therefore the human race is best disposed when it is most like to God; and as the essence of unity (“ *vera ratio unius* “) is

²⁷ Matt. XXII, 37, 38. “ The greatest and first commandment is, Thou shall love the Lord thy God.”

²⁸ *Summa Theologica* I-II, Q. XC, A. I

²⁹ *Summa Contra Gentiles*, Book III, Chapter CXVII, p. 277

³⁰ Anton C. Pegis, *Basic Writings of St. Thomas Aquinas*, p. 953.

³¹ *De Regimine Principium*, Chapter II. “ In nature government is always by one.”

Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 220

³² I Kor. VIII, 6.

Summa Theologica I, Q, II, A. III.

Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, p. 119-120. No individual can share with others its very singularity. Socrates can share what makes him human with many others, but what makes him this human being can belong to one alone. So if Socrates were this human being just by being a human being, there could no more be many human beings than there can be many Socrates. Now in God this is the case, for as we showed God is his own nature. So to be God is to be this God. And it is thus impossible for there to be many Gods.

M. Versfeld, *Aurelius Augustinus*, p. 123. Uit A.M. Faure, *Die Westerse Politieke Tradisie*.

in the Deity, it is likest Him when it is most one, and this can only be when it is subject to one ruler (“*princeps* “). Wherever disputes occur a judge is required, and as disputes are possible, where there are rulers not subject to one another, it is necessary to have a third person with an ampler jurisdiction who includes both in his government. A monarch is necessary for the whole world. The world is best ordered when justice is most powerful, and this can be only when it is under a monarch, who is more powerful than any other ruler and can thus most effectively do justice. He is also free from greed, the enemy of justice, as there is nothing left for him to desire. He is also in closer connection in every respect with his subjects than any other ruler, for their revelations with their subjects are only partial. Moreover, other rulers derive their power from the monarch, while the monarch has his power over the subjects directly and prior to all others. The monarch, therefore, being closer to his subjects than any other ruler will beyond all others seek their good. That the monarch has more power than anyone else to do justice is clear, for he can have no enemies.”³³

Privaatpersone kan slegs adviseer:

“ *hanc autem virtutem coactivam habet multitudo vel persona publica, ad quam pertinet poenas infligere...et ideo solius eius est leges facere.*”³⁴

Hy het geen mandaat om voorskrifte vir ‘n regte lewe in die *communitas* te bepaal nie. Die dwangmag behoort egter tot die *communitas* as ‘n geheel.³⁵

³³ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. III. Thomas Aquinas het vanweë sy monargistiese voorkeur en die hoë status wat hy aan die rede toedig sy oog op die persoon of liggaam wat wette kan uitvaardig.

R.W. Carlyle, *A History of Mediæval Political Theory in the West. Vol. vi, Political Theory from 1300 to 1600.* William Blackwood & Sons Ltd, p. 116.

³⁴ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. III, ad. 2

³⁵ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. III, ad 2um. “*Ad secundum dicendum quod persona privata non potest inducere efficaciter ad virtutem. Potest enim solum monere, sed si sua monitio non recipiatur, non habet vim coactivam; quam debet habere lex, ad hoc quod efficaciter inducat ad virtutem...Hanc autem virtutem coactivam habet multitudo vel persona publica, ad quam pertinet poenas infligere, ut infra dicetur.*” .

Dit is slegs met betrekking tot geskiedenis wat burgerlik is, dat die mens onder een regeerder moet staan.³⁶ Die beste regering is daarop gerig om eenheid te bevorder “*sicut igitur in regimine iusto, quanto regens est magis unum, tanto est utilius regimen.*”³⁷

Die beste regering is die regering deur die enkeling.³⁸ Thomas Aquinas waarsku egter dat die monargie maklik in ‘n tirannie kan verval. Daarom verkies hy die *regimen mixtum*, wat al die elemente van ‘n monargie, aristokrasie en demokrasie, bevat.³⁹

Thomas Aquinas verklaar :

“ ...government is nothing but the directing of the things governed to the end; which consists in some good.⁴⁰ But unity belongs to the notion of goodness, as Boethius proves from this, that, as all things desire good, so do they desire unity, without which they would cease to exist. For a thing so far exists as it is one. Whence we observe that things resist division, as far as they can, and that the dissolution of a thing arises from some defect in the thing. Therefore the intention of a ruler over a multitude is unity, or peace. Now the proper cause of unity is that which is one. For it is clear that several cannot be the cause of unity or concord, except so far as they are united. Furthermore what is one

³⁶ Dante, *De Monarchia* I, 14: “ *Propter quod advertendum sane quod quum dicitur, humanum genus potest regi per unum supremum Principem, non sic intelligendum est, ut minima iudicia cuiusque municipii ab illo uno immediate prodire possint; quum etiam leges municipales quandoque deficient, et opus habeant directivo, ut patet per Philosophum in quinto ad Nichomachum... Habent namque nationes, regna et civitates inter se proprietates, quas legibus differentibus regulari oportet...Sed sic intelligendum est, ut humanum genus secundum sua communia, quae omnibus competunt, ab eo communi regula gubernetur ad pacem. Quam quidem regulam, sive legem, particulares principes ab eo recipere debent, tanquam intellectus practicus ad conclusionem operativam recipit maiorem propositionem ab intellectu speculativo...Et hoc non solum possibile est uni, sed necesse est ab uno procedere, ut omnis confusio de principiis universalibus auferatur.*”

³⁷ De Regimine Principum, Book I, Chapter III. “ Just government is the more beneficial in so far as it proceeds from greater unity..”

³⁸ De Regimine Principum, Book I, Chapter II

³⁹ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 475.

⁴⁰ Summa Theologica I-II, Q. I, A. VI. “ Whatever a human being seeks, it seeks under the aspect of the good (*sub ratione boni*) and if it does not seek it as its perfect good, which is its ultimate end, it must seek it as tending to that perfect good, since any beginning is ordered to its culmination.”

Aristoteles, *Ethica Nicomacheia*: I 2, I 4. Aquinas het dieselfde siening as dié van Aristoteles gehuldig. Aristoteles se sitasie uit die vermelde bron lees soos volg: “ Legislators regulate all overt human actions in a community with an eye to the common good of the members of that community. Because that common good is the good of all citizens, it can be the ultimate end of each of them. “ Thomas Aquinas noem hierdie *common good* : geluksaligheid. Hy stel dat geluksaligheid die hoogste einddoel van die menslike lewe is. Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 200.

in itself is a more apt and a better cause of unity than several things united. Therefore a multitude is better governed by one than by several.”

Dit volg dus dat die regering, wat die beste is, dié is deur een persoon. Thomas Aquinas stel dit soos volg: “...a community is ruled by one man’s intelligence; for this is essentially the king’s duty.”⁴¹

Augustinus verklaar in sy “*De libero arbitrio*” dat wesens die ewige vorm van God reflekteer. Die orde en eenheid van die natuur wys die eenheid van die Skepper. Dieselfde siening kom voor in Abelard se “*Introductio*” en “*Theologia Christiana*.” Aquinas het hierdie gedagtegang aanvaar.⁴² Hy sê dat die wêreld eenheid het, omdat dinge aansluit bymekaar en diverse dinge kom tot orde slegs wanneer dit deur ‘n enkele oorsaak daartoe gedwing word:

“ We find that all the parts of this world are ordered to one another according as some things help some other things. Thus, lower bodies are moved by higher bodies, and these by incorporeal substances...⁴³ Nor is this something accidental, since it takes place always or for the most part. Therefore, this whole has only one ordering cause and

⁴¹ De Regimine Principum, Book I, Chapter XII

Aristotle, *Metaph.*, XI, 10 (1076a). Things refuse to be ill governed; and multiplicity of authorities is a bad thing. Therefore there should be one ruler.

De Regimine Principum, Book I, Chapter XIV. Thomas Aquinas impliseer by die regering deur een, Die koningskap van Christus op die hoëre terrein, en die aardse konings. Die Pous tree in as substituuat in die liggaamlike afwesigheid van Jesus Christus. Hy sê tereg: “ ...*ut a terrenis essent spiritualia distincta.*” Hy gan verder en verklaar soos volg: Hierdie bediening is dan veral toevertrou “*et praecipue Summo Sacerdoti, successori Petri, Christi Vicario, Romano Pontifici cui omnes reges populi Christiani oportet esse subditos, sicut ipsi Domino Jesu Christo. Sic enim ei, ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debent illi, ad quos pertinet cura antecedentium finium, et eius imperio dirigi.*”

⁴² Summa Contra Gentiles, Book III, Chapter CXXX, p. 293. Thomas Aquinas sê dat die menslike wese aan God behoort en het dus sy oorsprong van God. Hierdie oorsprong beteken dat die mens die Goddelike beeld weerspieël. “No man has more of the likeness of God in his soul than in his body, and most of all in his mind.” Aristoteles noem die intellektuele deel van die siel die ‘divine’ en is in die natuurlike orde die mees Goddelike in die mens. Dit is juis wat Thomas Aquinas hier te berde wou bring.

⁴³ Summa Contra Gentiles, Book II, Chapter LXXIX, p. 153. Thomas Aquinas stel dat die menslike siel onsterflik is, en dat dit die sentrum vir die rede is. Daarom is dit in staat om die menslike andelinge te beweeg of te derigeer. “ ...therefore the human soul, of which the potential intellect is a part, is indestructible.”

Summa Contra Gentiles, Book I, Chapter XCI, p. 172.

governer. But there is no other world beyond this one. Hence, there is only one governor for all things.”⁴⁴

2.3.2 Die historiese regverdiging van burgerlike regering deur die enkeling

Thomas Aquinas regverdig hierdie denkwysse aan die hand van sy werk *De Regimine Principum*, wat hy nie voltooi het nie, maar desondanks word sy denke dwarsdeur hierdie werk uitgedra.⁴⁵ In die eerste hoofstuk van sy *De Regimine Principum*, maak hy die volgende belangrike opmerking:

“ It is necessary for man to live in multitudes, ⁴⁶ in order that one may be aided by another, and different ones may be occupied in discovering different things, through the use of reason; ⁴⁷ thus one is engaged in the study of medicine, another in another pursuit.⁴⁸

...If it is natural for man to live in society, ⁴⁹ it is necessary that provision be made for ruling society. Where there are many persons and each seeks that which is agreeable to himself, the group will soon fall apart, unless there be someone who cares for the

⁴⁴Summa Contra Gentiles, Book III, Chapter I, p. 183.

Summa Contra Gentiles, Book I, Chapter VII, p. 189. “...all being, whosoever it be, is from God.

Summa Contra Gentiles, Book II, Chapter VI.

Summa Contra Gentiles, Book I, Chapter XLII.

⁴⁵ Thomas Gilby, *Between Community and Society*, p. 46.

Elders staan ook geskrywe dat Thomas Aquinas slegs die eerste twee hoofstukke van die *De Regimine Principum* voltooi het, en toe daarna gesterf het. ‘n Student van hom, Ptolomy van Lucca het die boek voltooi. Dit is op so ‘n wyse gedoen dat mens tot die konklusie kom dat Thomas Aquinas se denke regdeur die boek getrou weergegee word.

⁴⁶ De Regimine Principum, Book I, Chapter I. “*Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum.*”

⁴⁷ Summa Contra Gentiles, Book III, Chapter CXXI, p. 282. “...all other things belonging to man were subject to reason.”

⁴⁸ Summa Contra Gentiles, Book III, Chapter CXVII, p. 277. “Since man is naturally a social animal, he needs to be helped by other men to gain his proper end; and this is most aptly done by mutual love prevailing amongst men.”

⁴⁹ De Regimine Principum, Book I.

Summa Theologica I, Q. XCVI, A. IV

Aristotle, *Politics I. 2*

Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 221.

Augustine J. Osgniach, *The Christian State*, p. 30

common good of all;⁵⁰ just as the body would be destroyed if there were no controlling force in it working for the common benefit of all its inherent parts.”⁵¹

Indien ‘n onregverdige regering deur een man, wat sy eie belang soek in plaas van dié van die gemeenskap, gestig word, staan daardie persoon bekend as ‘n tiran, omdat hy mag in plaas van geregtigheid aanwend. Thomas Aquinas se standpunt is ten gunste van die kontraktualistiese teorie. Aquinas sê dat die mense die politieke mag aan die koning oorgee op die voorwaarde dat hy dit vir die hoogste goed vir almal sal uitoefen. Suarez, verskil egter van Thomas Aquinas, in sy behandeling van tirannie. “If a lawful king,” sê Suarez, “rules tyrannically, and there is no other way for the kingdom to protect itself except to despose him, it is lawful for the whole community by a solemn act to do so. This action is sanctioned by the law of nature which always allows us to repel force by force, as well as by the terms of the original contract under which the first king accepted sovereignty from the people.”⁵²

Thomas Aquinas stel dat die regeerder reg van die *communitas* aflei:

“...sicut cum aliqua ordinatur a legislatore petinentia ad bonam disciplinam, per quam cives informantur ut commune bonum iustitiae et pacis conservent.”⁵³

Thomas Aquinas stel dat die koningskap ‘n Goddelike instelling is.⁵⁴ Thomas Aquinas wil egter nie hierdeur tirannie verdedig nie:

⁵⁰ De Regimine Principium, Book I.

Oliver O’Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 331. Waar daar baie is en elkeen na sy eie belange omsien, sal die *communitas* opbreek en verstrooid wees tensy daar ‘n agent is wat omsien na die hoogste goed.

Prov. XI: 14. “Where there is no governor the people shall fall.”

Hienrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 230.

⁵¹ Albert Hyma, *Christianity and Politics. A History of the Principles and Struggles of Church and State*. J.B. Lippincott Company, London, Toronto, 1932, p. 37.

⁵² Augustine J. Osgniach, *The Christian State*, p. 73-4.

⁵³ Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. III. “...the legislator enacts certain provisions relative to good discipline, which accustom the citizens to respect the common need for justice and peace.”

Summa Theologica I-II, Q. XCVII, A. III

Augustine J. Osgniach, *The Christian State*, p. 75

⁵⁴ 1 Sam. XIII: 14. “The Lord hath sought him a man according to his own heart, and the Lord hath appointed him to be prince over his people.”

“St. Thomas himself never defended tyrannicide in so many words; his later writings, though clear that the attitude of subjects when confronted with wicked decrees should not stop short at passive resistance, seem to harden in favour of existing authority, and against sedition and rebellion.”⁵⁵

Indien ‘n onregverdige owerheid deur ‘n paar persone regeer word, in plaas van een, het mens te doen met ‘n oligargie.⁵⁶ Dit is ‘n owerheid deur ‘n paar, wie se oogmerk die verkryging van rykdom is, en die mense sodoende onderdruk. Dit verskil van ‘n tirannie slegs in getal. Indien hierdie bose owerheid deur baie regeer word, heet dit ‘n demokrasie.⁵⁷ Dit is ‘n regering deur die gewone mense wat weens die oormag van getalle die rykes oorweldig. Al die mense tree dus kollektief op as ‘n tirannie.⁵⁸

Thomas Aquinas vind aansluiting by Aristoteles by die identifisering van die onderskeie regeringsvorme. Indien ‘n regverdige owerheid deur ‘n menigte regeer word, heet dit in die algemene taal “polity“ *communitas*. Indien hierdie regering egter deur ‘n paar gemanipuleer word, staan dit bekend as ‘n aristokrasie.⁵⁹ Dit is die beste owerheidsreël, of beste regeringsvorm.

Indien hierdie geregverdigde mag egter aan een persoon alleen behoort, sal hy paslik ‘n koning genoem word:

”o[soi me.n ou=n oi;ontai politiko.n kai. basiliko,n kai. oivkonomiko,n kai. despotiko.n to.n auvto,n ”.⁶⁰

Daarom dat die Here in Ezegiël sê: “Daniel my servant shall be king over them; and they shall have one shepherd.”⁶¹

⁵⁵ Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. IV
Summa Theologica II-II, Q. XLII, A. II, ad. 3
Thomas Gilby, *Between community and society*, p. 290
⁵⁶R.W. Browne, *Aristotle, Ethica Nicomacheia*, p. 221.
⁵⁷R.W. Browne, *Aristotle, Ethica Nicomecheia*, p. 221
⁵⁸R.W. Browne, *Aristotle, Ethica Nicomacheia*, p. 221
⁵⁹R.W. Browne, *Aristotle, Ethica Nicomacheia*, p. 222
⁶⁰ Aristotle, *Politics*, 1252a
Franz Susemihl, *The Politics of Aristotle*, p. 139
⁶¹ Ezegiël XXXVII

In die tweede hoofstuk van dieselfde werk, die “*De Regimine Principum*” stel Thomas Aquinas die vraag of dit beter is vir die staat om deur een of verskeie regeerders, regeer te word. By wyse van ‘n passasie interpreteer Hyma Thomas Aquinas.⁶²

“ He reasons that the aim of the ruler must be to preserve or to establish the safety of the subjects, which can best be done by preserving unity of purpose among the subjects. Peace must also be maintained at all costs. The more effective the government is in preserving peace, the more useful it is. “And it is clear that unity can be more readily created by that which is one in itself than by a multiple agent, just as heat is produced most effectively by something that is in itself hot or a source of heat.”

Daarvolgens kan mens van die gedagte uitgaan dat regering deur een persoon meer voordelig is as dié deur baie mense.⁶³

Vervolgens, gaan Thomas Aquinas ook van die veronderstelling uit dat die owerheids gesag in God gefundeer is. Gesag kom van God “*omnis potestas a Domino Deo est.*”⁶⁴ Hierdie standpunt van Thomas Aquinas in sy *Summa Theologica* is as volg:

“ *Unde etiam oportet in rebus humanis quod superiores moveant inferiores per suam voluntatem ex vi auctoritatis divinitus ordinate.*”⁶⁵

⁶² Albert Hyma, *Christianity and Politics*, p. 38-9.

⁶³ *Summa Theologica* I, Q. CIII, A. III. Literally translated by Fathers of the English Dominican Province., London, Burns Oates & Washbourne Ltd., p. 8. “...Therefore the world is govern by one. We must of necessity say that the world is governed by one. For since the end of the government of the world is that which is essentially good, which is the greatest good; the government of the world must be the best kind of government. Now the best government is government by one. The reason of this is that government is nothing but the directing of the things governed to the end; which consists in some good. But unity belongs to the idea of goodness, as Boëthius proves (*De Consul. iii. ii*) from this, that, as all things desire good, so do they desire unity; without which they would cease to exist.”
De Regimine Principum, Book I, Chapter II. “In nature, government is always by one.”

Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 220

⁶⁴ De Regimine Principum, Book I, Chapter VIII.

Rom. XIII: 1,4. “all power is from the Lord, God...”

Summa Theologica I-II, Q. CIV, A. I.

⁶⁵ *Summa Theologica* I-II, Q. XCIII, A. I

Dit beteken nie dat 'n persoon hom daarop kan beroep dat alle mandate om te regeer direk van God ontvang is nie. Sy gesag is volgens Thomas Aquinas indirek van Goddelike oorsprong, omdat dit deur die menslike natuur en die natuurreg daartoe geroep is.⁶⁶

Luijpen, vind aansluiting by Thomas Aquinas in sy stelling:

“ *Immers, de mens is van nature een animal politicum et sociale;*⁶⁷ *hij is van nature een gemeenschapswezen, omdat hij alleen in gemeenschap met anderen een volwaardig menselijk leven kan leiden.*⁶⁸ *Het is echter de natuur van een gemeenschap een geordende samenlevingsvorm te zijn, maar dat kan zij niet zijn als er in een gemeenschap geen gezag is.*”⁶⁹

Die natuur van die mens as sosiale wese vereis dus die instelling se gesag.⁷⁰ Aangesien die natuur van die mens en sy natuurlike gerigtheid van God afkomstig is, is die gesag deur die natuurreg verordenend en gevolglik in die Ewige Reg van God gefundeer.

Volgens die Thomisme het owerheidspersoon slegs gesag in soverre dit aan hom deur die natuurwet verleen is. Oorskry hy egter sy bevoegdheid en tiranniseer hy die volk, dan is sy gesag op grond van die natuurwet nie langer wettig nie.⁷¹ Thomas Aquinas verwoord hierdie gedagtegang in die *Summa Theologica*:

⁶⁶ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 465. Heinrich handhaaf hier die Thomistiese standpunt getrou : “ ...idea of a pact between king and people, according to which the king's rights are not original, but are derived from the people.”

⁶⁷ *Summa Contra Gentiles*, Book III, Chapter LXXXV.

⁶⁸ *De Regimine Principum*, Book I. Chapter I

⁶⁹ W. Luijpen, *Fenomenologie van het natuurrecht*, p. 108.

⁷⁰ *De Regimine Principum*, Book I.

Oliver O'Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 330.

⁷¹ *Summa Theologica* I-II, Q. XCV, A. IV. “...tyranny, which is so thoroughly corrupt that it affords no law.”

“ *Unde omnes lex humanitus posita in tantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo a lege naturale discordet, jam non erit lex, sed legis corruptio.*”⁷²

Volgens Thomas Aquinas is ook die owerheid dus aan die natuurreg onderworpe.⁷³

2.3.3 Die koningskap as ‘n instelling van die *communitas*

Soos reeds aangedui het Thomas Aquinas aangevoer dat ‘n regering deur een die beste vorm van ‘n owerheid is. Om tot hierdie slotsom te geraak gaan Thomas Aquinas uit van die benadering van die koningskap as ‘n Godgegewe instelling.⁷⁴

Thomas Gilby verstaan Thomas Aquinas se idee van koningskap soos volg:

“In all things which are ordered towards an end, wherein this or that course may be adopted, some directive principle is needed through which the due end may be reached by the most direct route. A ship, for example, which moves in different directions according to the impulse of the changing winds, would never reach its destination were it not brought to port by the skill of the pilot. Now, man has an end to which his whole life and all his actions are ordered; for man is an intelligent agent, and it is clearly the part of an intelligent agent to act in view of an end. Men also adopt different methods in proceeding towards their proposed end, as the diversity of men’s pursuits and actions

⁷² Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. II. “Thus all humanly enacted laws are in accord with reason to the extent that they derive from the natural law. And if a human law is at variance in any particular with the natural law, it is no longer legal, but rather a corruption of law.”

⁷³ George H. Sabine, *A History of Political Theory*, p. 255. Die regeerder is gebonde aan rede en geregtigheid, so ook sy onderdane.

⁷⁴ De Regimine Principum, Book I. Indien die regering in die hande van een man alleen is, staan hy aldus Thomas Aquinas, bekend as ‘n koning.

Ezekiel. XXXVII: 24. God stel David as koning oor sy volk aan. “ My servant, David, shall be king over them and all of them shall have one shepherd.

Eccles. V: 9 “ The king ruleth over all the land subject to him.” Thomas Aquinas stel dat die koning regeer oor ‘n stad of provinsie, ter wille van die hoogste goed.

1 Sam. XIII: 14. “The Lord hath sought him a man according to his own heart, and the Lord hath appointed him to be prince over his people.”

clearly indicates. Consequently man needs some directive principle to guide him towards his end.”⁷⁵

Op talle plekke verwys Thomas Aquinas gunstig na die instelling van koningskap, en noem dit die beste vorm vir die mens. Anders as God se regering, is dit nodig dat aan die koning se gesag getemper moet word om sodoende die moontlikheid van tirannie te verwyder.⁷⁶ Thomas Aquinas waarsku egter dat opstande dinge kan vererger. Hy skryf soos volg:

“Indeed, if there be not an excess of tyranny it is more expedient to tolerate the milder tyranny for a while, than, by acting against the tyrant, to become involved in many perils more grievous than the tyranny itself... This is bound to happen in tyranny, namely that the second [tyrant] becomes more grievous than the preceding, inasmuch as, without abandoning the previous oppressions, he himself thinks up fresh ones from the malice of his heart.”⁷⁷

Aristoteles, soos Thomas Aquinas, verwerp die teorie dat ‘n huishouding en ‘n staat slegs verskil met betrekking tot die aantal onderdane “ *alia enim est ratio boni communis et boni singularis, sicut alia est ratio totius et partis.*”⁷⁸ Hy voeg hierby: “When one

⁷⁵Summa Contra Gentiles, Book III, Chapter II, p. 185. Thomas Aquinas sê dat elke egent handel om ‘n einde te bereik. Thomas lei af dat hierdie leidende prinsiep egter die rede is, wat die mens in staat stel om sy einddoel te bereik.

Summa Contra Gentiles, Book III, Chapter CXLVIII, p. 318-9. “In view of this end, a method of government must be found in man, different from that which suffices for the lower creation. For the means must be proportionate to the end: if then man is ordained to an end transcending his natural capacities, he must be furnished with some supernatural assistance from heaven, enabling him to tend to that end. ... Therefore man needs help of God to arrive at such an end.”

Oliver O’Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 330.

George H. Sabine, *A History of Political Theory*, p. 250. Volgens Thomas Aquinas is ‘n deugdelike lewe die ware einddoel van die mens in die *communitas*.

⁷⁶De Regimine Principum, Book I

Oliver O’Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 332-3

⁷⁷Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. IV

Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 43

George H. Sabine, *A History of Political Theory*, p. 250. Thomas Aquinas is eksplisiet dat die koning se gesag beperk (*temperetur*) moet word. Wat hy egter in gedagte het is die verdeling van gesag tussen die koning en die magistrate in sy ryk, wat sy adviseurs en kiersers is.

⁷⁸Summa Theologica II-II, Q. LVIII, A. VII “for the common welfare is different in nature from that of the individual, just as the nature of the part is different from that of the whole.”

Summa Contra Gentiles, Book III, Chapter CXXIII, p. 285-6

governs it is regal, when one in turn governs and is governed according to the rules of the science, it is political.”⁷⁹

“kai. politiko.n de. kai. basiliko.n o[tan me.n auv ton evfeth,kh, basiliko,n, o[tan de. kata. tou.s lo,gous th/j evisth,mhj th/j toiau,thj kata. me,roj a;rcwv kai. avrco,menoj, politiko,n “⁸⁰

Moerbeke verkies om kata. me,roj (kentering, ommeswaai) aan te wend en sy vertaling soos volg te verwoord: “When one has precedence it is regal; when according to the rules of the discipline one is in part both ruling and subject it is political.”⁸¹

Thomas Aquinas konstrueer sy siening in die *In Libros Politicorum*, 1.1.15:

“ *Quando enim ipse homo praeest simpliciter et secundum omnia, dicitur regimen regale. Quando vero secundum rationem talis scientiae in parte praesider, idest secundum leges positas per disciplinam politicam, est regimen politicum; quasi secundum partem principetur, quantum ad ea scilicet quae eius potestatem subsunt; et secundum partem subiectus, quantum ad ea in quibus subiicitur legi.*”⁸²

Thomas Aquinas verwys telkens na ‘n enkele persoon as regeerder. Volgens Thomas Aquinas kan reëls in die staat of *communitas* koninklik of polities wees.

Augustine J. Osgniach, *The Christian State*, p. 271

⁷⁹ Aristotle, *Politics*, 1.1.1252a.15f. .

⁸⁰ Aristotle, *Politics*, 1.1.1252a.15f

⁸¹ Aristotle, *Politics*, 1.1.1252a.15f. “ *Quando quidem ipse praeest, regale, quando autem secundum sermones disciplinae talis secundum partem principans et subiectus, politicum.*”

⁸² Thomas Aquinas, *In Libros Politicorum*, 1.1.15.

James M. Blythe, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*. Princeton University Press, New Jersey, 1992, P. 43. “For when one person has precedence simply and over all things, it is called a regal government. But when according to the rules of such a science that one presides in part, that is, according to laws posed through the political discipline, it is a political government; as it were the one rules in part, as regards those things in that one’s power; and in part the one is a subject, as regards those things in which that one is subject to law.”

Hy sê, *In Libros Politicorum*, 1.1.13.:

“ *Civitas autem duplici regimine regitur: scilicet politico et regali. Regale quidem est regimen, quando ille qui civitate praeest habet plenarium potestatem. Politicum autem regimen est quando ille qui praeest habet potestatem coarctatam secundum aliquas leges civitatis.*”⁸³

Thomas Aquinas gee vervolgens voorbeelde van onderskeidelik die *communitas* en die natuur: Die gesag van die man oor sy vrou is polities en is daarom gebonde aan die wette van die huwelik.⁸⁴ Gevolglik het die man nie volle gesag nie. Die vrou aan die ander kant neem op haar beurt nie die leiding van die man oor nie; die man is natuurlik en permanent verhewe bo die vrou, en regeer dus op natuurlike wyse.⁸⁵ Dit is gemeensaak tussen Thomas Aquinas en Aristoteles dat die rolle tussen man en vrou nie geruil kan word nie, en dat die vrou nie ‘n man kan word nie of die man ‘n vrou. Gesag vir hierdie stelling is in Thomas Aquinas se standpunt, *In Libros Politicorum*, 1.10.152-3 vervat:

“ *Vir principatur muliere politico principam, idest sicut aliquis qui eligitur in rectorem civitati praeest...sed vir non habet plenarium potestatem super uxorem quantum ad omnia, sed secundum quod exigit lex matrimonii: sicut et rector civitates habet potestatem super cives secundum statuta...[est] secundum naturam; quia semper quod est principalius in natura principatur...Sed masculus est naturaliter principalior femina...ergo naturaliter masculus principatur feminae...Sic ergo pater quod politicus principatus permutatur de persona in personam: sed hoc non contingit in principatu*

⁸³ James M. Blythe, *Ideal Government and the Mixed Constitution*, p. 43. Die vertaling vir hierdie parafrase lees soos volg: “The government is regal when that one who rules has full power. It is political when that one who has precedence has power restrained according to some laws of the city.”

⁸⁴ Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 221-2. Kretzmann interpreteer Thomas Aquinas deur te sê dat die vrou natuurlik ondergeskik is aan die man in ‘n wedersydse voordelige verhouding: “because man possesses more discernment of reason.”

Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 250. Rommen interpreteer Thomas Aquinas. “This community needs a new authority greater than that of any of the fathers as such...” Uit hierdie frase word net een gesagsfiguur die vader gemeld. Die vrou tree eers in sy plek by die afsterwe van die vader.

⁸⁵ *Summa Theologica* I-II, Q. XCII, A. I. Thomas Aquinas stel dat God die vrou nie as ‘n helper vir die man geskape het nie: “since he can get more effective help from another man – but to assist in procreation.”

Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 221

maris ad feminam: non enim qui est mas postea fit femina, aut e converso; sed semper maner eodem modo.”⁸⁶

Wat die ander voorbeeld betref: Aristoteles beweer dat anders as die siel, wat despoties oor die liggaam regeer, reël die intellek die begeerte deur politieke en koninklike prinsipaas. Thomas Aquinas probeer om dit te verduidelik in die volgende woorde, (*In Libros Politicorum*, 1.3.64):

*“ Principatu politico et regali qui est ad liberos, unde possunt in aliquibus contradicere et similiter appetitus aliquando non sequitur rationem. Et huiusmodi diversitatis ratio est, quia corpus non potest moveri nisi ab anima, et ideo totaliter subiicitur ei; sed appetitus potest moveri non solum a ratione, sed etiam a sensu, et ideo non totaliter subiicitur ratione.”*⁸⁷

Thomas Aquinas interpreteer die terme ‘koninklike’ en ‘politieke regering’ soos volg: “regal rule” is soos die van ‘n koning wat absoluut regeer.⁸⁸ Terwyl “political rule” is soos die van ‘n “polity” waarin die koning volgens die wette wat deur die hele gemeenskap gevestig is, regeer⁸⁹.

Thomas twyfel in geen opsig dat die regering deur een persoon wesenlik ‘n monargie is nie.⁹⁰ Hy ontken ook nie dat ‘n monargie die beste vorm van regering is nie. Sy

⁸⁶ James M. Blythe, *Ideal Government and the Mixed Constitution*, p. 44

⁸⁷ James M. Blythe, *Ideal Government and the Mixed Constitution*, p. 45. Political and regal rule applies to free people whence they can contradict in some things, and similarly sometimes to desire does not follow reason. This diversity results from the fact that the body cannot be moved except by the soul, and therefore it is totally subject to it, but the desire can be moved not only by reason, but even by the sense, and it is not totally subject to reason.

⁸⁸ Thomas Gilby, *Between community and society*, p. 275. Die middeleeuse regeerder was beskou as die “supreme judge.”

⁸⁹ Summa Theologica I-II, Q. XCVII, A. III, ad. 3. Thomas Aquinas stel gewoontereg (custom) bo statutêre verordeninge. Hy erken dat gewoontereg (custom) superieur is en dat die uitoefening van politieke gesag op die stilswyende toestemming van die mense berus. Die gewoonte van die *communitas* is nie afhanklik van die regeerder of prins se goedkeuring nie, maar die geval is eerder omgekeerd. Die wetgewer is van die mense en vir die mense; sy verordeninge is ook deur die mense.

Thomas Gilby, *Between community and society*, p. 280

⁹⁰ Summa Theologica I-II, Q. CV, A. I. “ Moses and his successors governed the people as one man over all, which was a kind of monarchy.”

Oliver O’Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 353

argumente word afgelei van metafisiese oorwegings van die orde van die heelal, die deug van eenheid, en die beeldskap van die koning as beliggaming van die rede. Hierdie gedagtegang is in lyn met Aristoteles as hy sê:

“...that monarchy would be best if there existed one of supreme virtue...”⁹¹

Deug is ‘n voorvereiste vir ‘n ware koning.⁹² Die primêre intensies van ‘n regeerder in ‘n natuurlike *communitas*, is die bevordering van vrede en eenheid.⁹³ Dit is die regeerder wat die rede vir eenheid is:

“For, it is clear that several cannot be the cause of unity or concord, except so far as they are united. Furthermore, what is in itself one is more apt and a better cause of unity than several things united. Therefore, a multitude is better guided by one than by several.”⁹⁴

Thomas Aquinas se *communitas*-gedagte, aan die ander kant figureer grootliks vanweë sy belangstelling vir ‘n gemengde regeringsvorm (*regimen mixtum*).⁹⁵ Dit moet uiteindelik grond vind in “the best government.” Hy sê hierdie gemengde regeringsvorm is “the form given by God to His chosen people.”⁹⁶ Hy noem twee algemene vorme van goeie regering (“good government”):

⁹¹ Summa Theologica I-II, Q. CV, A. I

James M. Blythe, *Ideal Government and the Mixed Constitution*, p. 46-7

⁹² Summa Theologica I-II, Q. XX, A. III, obj. 2. “...virtue makes it possessor and its work good.”

Summa Theologica II-II, Q. IV, A. V, obj. 1

⁹³ De Regimine Principum, Book II.

Oliver O’Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 340-1. Thomas Aquinas lê die maatstawwe vir ‘n deugdelike lewe in die *communitas* soos volg uit: “First of all, that the multitude be established in the unity of peace. Second, that the multitude thus united in the bond of peace, be directed to acting well. For just as a man can do nothing well unless unity within his members be presupposed, so a multitude of men lacking the unity of peace will be hindered from virtuous action by the fact that it is fighting against itself. In the third place, it is necessary that there be at hand a sufficient supply of the things required for proper living, procured by the ruler’s efforts.”

⁹⁴ James M. Blythe, *Ideal Government and the Mixed Constitution*, p. 47.

⁹⁵ Summa Theologica I-II, Q. CV, A. II

Thomas Gilby, *Between Community and Society*, p. 329. Thomas Aquinas koester groot bewondering vir die Joodse staat. Dit bestaan uit monargie, aristokrasie, en demokrasie. Thomas Aquinas tipeer hierdie verskynsel dus as ‘n gemengde konstitusie.

⁹⁶ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 475. Thomas Aquinas meen dat die monarg maklik in ‘n tiran kan verander. Daarom dat hy ook voorkeur gee aan ‘n *regimen mixtum*, wat al die elemente van ‘n monargie, aristokrasie, en demokrasie bevat.

Summa Theologica I-II, Q. CV, A. I

“The first is that all should have some part in rule, for by this the peace of the people is preserved, and all love such an order and guard it.”⁹⁷

Aan die hand hiervan sê hy in sy *Summa Theologica*:

“ *Circa bonam ordinationem principum in aliqua civitate vel gente, duo sunt attendenda. Quorum unum est ut omnes aliquam partem habeant in principatu: per hoc enim conservatur pax populi, et omnes talem ordinationem amant et custodiunt.*”⁹⁸

Thomas Aquinas neem nie Aristoteles se siening van die kollektiewe wysheid van die hele mensdom oor nie, maar is oortuig dat almal in sekere sin aan die regering deelneem.⁹⁹ In aansluiting hierby gaan Thomas Aquinas verder en beskryf die vorm van die regering.

Aan die hand van Aristoteles konkludeer hy dus soos volg in sy *Summa Theologica*:

“ *Cuius cum sint diversae species, ut Philosophus tradit in III Politics, praecipuae tamen sunt regnum, in quo unus principatur secundum virtutem; et aristocratia, idest potestas optimorum, in qua aliqui pauci principantur secundum virtutem. Unde optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in qua unus praeficitur secundum virtutem qui omnibus praesit; et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem; et tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur. Talis enim est optima politia, bene commixta ex regno, inquantum unus praeest; et aristocratia, inquantum multi principantur secundum virtutem; et ex*

⁹⁷ James M. Blythe, *Ideal Government and the Mixed Constitution*, p. 51.

⁹⁸ *Summa Theologica* I-II, Q. CV, A. II “ The relation of one man with another are twofold: some are affected under the guidance of those in authority, while others are affected by the will of private individuals. The law commanded that the use of things should belong to all in common.”

⁹⁹ Aristotle, *Politics* 1252b30; 1280b33.

Oliver O’Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 338. Thomas Aquinas sê dat die einddoel van die *communitas* is om saam te leef en sodoende ‘n deugdelike lewe te hê. “For men form a group for the purpose of living well together, a thing which the individual man living alone could not attain, and good life is virtuous life.”

democratia, idest potestate populi, inquantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum electio principum.”¹⁰⁰

Thomas Aquinas indentifiseer gemengde regering (*regnum mixtum*) met die regeeringsvorm deur God aan die Jode gegee:

“ *Et hoc fuit institutum secundum legem divinam. Nam Moyses et eius successores gubernabant populum quasi singulariter omnibus principantes, quod est quaedam species regni. Eligebantur autem septuaginta duo seniores secundum virtutem: dicitur enim Deuteronomii 1: “ Tuli de vestris tribubus viros sapientes et nobiles, et constitui eos principes:’ et hoc erat aristocraticum. Sed democraticum erat quod isti de omni populo eligebantur; dicitur enim Exodus 18, ‘Provide de omni plebe viros sapientes, etc.:’ et etiam quod populus eos eligebat: unde dicitur Deuteronomii 1, ‘Date ex vobis viros sapientes, etc.’ Unde patet quod optima fuit ordinatio principum quam lex instituit.*”¹⁰¹

¹⁰⁰ Summa Theologica I-II, Q. CV, A. I. “ Among the various forms of government which the Philosopher enumerates in the third book of the Politics (Chaps. 5, 6, and 7) the more important are the kingdoms, in which one alone governs according to virtue. So the best ordering of power within a city or a kingdom is obtained when there is one virtuous head who commands over all; and who has under him others who govern virtuously; and when, furthermore, all participate in such government, both because all are eligible, and because all participate in the election of those who rule . This is the best form of constitution which results from a judicious admixture of the kingdom , in that there is one person at the head of it; of aristocracy in that many participate in the government according to virtue; and in democracy or popular rule , in that rulers may be elected from the people and the whole population has the right of electing its rulers..”

¹⁰¹ Summa Theologica I-II, Q. CV, A. I “And this was instituted according to divine law. For Moses and his successors guided the people, ruling the people as it were by themselves, which is a certain species of kingdom. Moreover, they chose seventy-two elders according to virtue, for it is said in Deuteronomy 1: “I took from your tribes wise and noble men and established them as princes,” and this was aristocracy. But it was democratic that those were chosen from all the people, for it is said in Exodus 18: “ provide from all the people wise men, etc.,” and even that the people chose them; whence it is said at Deuteronomy 1: “ Give me from your wise men, etc.” Whence it is clear that the ordering of princes that the law instituted was the best.”

Thomas Gilby, *Between Community and Society*, p. 329.

Oliver O’Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 353-4. “Real virtue, however, is to be found in few men; and the Jews were particularly liable to avarice, which is the most potent inducement to tyranny. For this reason the Lord did not at first give them a king with full power, but judges and protectors. Only later, on their petition, did he allow them a king, somewhat angrily, as is clear from what he said to Samuel: “ They have not rejected thee, but me, that I should not reign over them.”

1 Sam. VIII: 7.

Aristotle, *Ethica Nicomacheia 1124a30*

Thomas Aquinas verkies dus koninklike monargie en bring die gemengde regeringsvorm in verband met die Jodisme. Hy konkludeer soos volg:

*“ Regnum est optimum regimen populi, si non corrumpatur. Sed propter magnum potestatem quae regi conceditur, de facili regnum degenerat in tyrannidem, nisi sit perfecta virtus eius cui talis potestas conceditur: quia non est nisi virtuosi bene ferre bonas fortunas, ut Philosophus dicit, in IV Ethicis. Perfecta autem virtus in paucis invenitur: et praecipue Iudaei crudeles erant et ad avaritiam proni, per quae vitia maxime homines in tyrannidem decidunt. Et ideo Dominus a principio eis regem non instituit cum plena potestate, sed iudicem et gubernatorem in eorum custodiam.”*¹⁰²

Hanson beweer dat Thomas Aquinas se teorie oor die koning teenstrydig is in die sin dat hy ‘n onafhanklike monargale element wil handhaaf en andersyds die koning van sy vorstelike prerogatiwe onthef.¹⁰³ Dit is egter ‘n miskonsepsie van die Thomistiese denke. Thomas Aquinas is egter begaan oor die onderskeid tussen die regstaat en die regering deur die wil en sy verwerping van absolute reël het bloot te make met die inherente natuur van die mens. Thomas Aquinas meen dat sowel die staatsowerheid as die onderdaan aan die reg onderworpe gestel moet word: “..whoever enacts a law for another should apply the same law to himself.”¹⁰⁴ Op hierdie basis wil Thomas Aquinas die drie elemente van ‘n gemengde regering aanwend om as kontrole vir die magsoorskryding van die ander te dien. Die idee van *trias politica* kom dus te voorskyn hier.¹⁰⁵ Hier kan mens dus die konsep van die verdeling van gesag waarneem. Hy wil die

¹⁰² Summa Theologica I-II, Q. CV, A. I. “A kingdom is the best government of the people, if it is not corrupted. But on account of the great power which is conceded to the king, a kingdom easily degenerates into tyranny, unless he to whom such power is conceded possesses perfect virtue...But perfect virtue is found in few; and especially were the Jews cruel and prone to avarice, through which vice above all men fall into tyranny. And therefore the Lord from the beginning did not institute a king for them with full power, but a judge and governor for their guardianship.”

¹⁰³ James M. Blythe, *Ideal Government and the Mixed Constitution*, p. 56.

Hanson, *From Kingdom to Commonwealth*, p. 243

¹⁰⁴ Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. V, ad 3um. “*Sed quantum ad vim directivam legis, princeps subditur legi propria voluntate; secundum quod dicitur (Extra, de Constitutionibus, cap. Cum Omnes): “Quod quisque iuris in alterum statuit, ipse eodem iure uti debet...”*”

¹⁰⁵ F.J. Van Zyl en J.D. Van der Vyver, *Inleiding tot die Regswetenskap*, p. 448. Die idee van *trias politica* is deur Montesquieu in sy *L'Esprit des Loix*, 1748, voorgestel. Hierin het Montesquieu die drie bekende funksies van die staatsowerheid, te wete die wetgewende, die uitvoerende, en die regsprekende funksies onderskei. Die funksies moet deur verskillende persone beman word.

koning van sy vorstelike prerogatiëwe onthef, en hom as politieke regeerder, aan die wet ondermyn “*Sed quantum ad vim directivam legis, princeps subditur legi propria voluntate; secundum quod dicitur...*”¹⁰⁶ Gesien vanuit hierdie oogpunt is daar geen probleem om die koning in ‘n gemengde konstitusie te integreer nie.¹⁰⁷

‘n Politieke koning wat oor sy onderdane regeer, en wat sy mag inperk sal die algemene welsyn effektief bevorder.¹⁰⁸ Dit is vir Thomas Aquinas die belangrikste kriteria vir ‘n owerheid. ‘n Mens mag jou dus self afvra tot watter mate hierdie idees van Thomas Aquinas getrou aan die inhoud van die “*Politeia*” van Aristoteles is. Beide beklemtoon die bevordering van die openbare welsyn. Thomas Aquinas is ten gunste van ‘n koning, terwyl Aristoteles sê dat die koning oor transendentale deug beskik. Beide stem saam dat weens die verheftheid van die koning hy die reg het om te regeer, en sy regering sal dus abstrak die beste wees. Indien koningskap misluk, verkies beide ‘n gemengde konstitusie. Dit is egter slegs Thomas Aquinas wat aandring op die insluiting van die drie elemente van regering naamlik: monargie, aristokrasie, en demokrasie. Al drie beklemtoon die reg ten aansien van die politieke regering.

Thomas Aquinas slaag hierdeur om ‘n sintese van Griekse politieke teorie en Middeleeuse denke te skep. Dit doen hy deur die vorstelike en politieke mag te onderskei en vervolgens aan te dring op ‘n politieke monargie. Hy slaag dus daarin om die partisiperende karakter van die Griekse pol.lij en die eenheid van die wet, ten minste in

¹⁰⁶ Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. V

¹⁰⁷ Brian R. Nelson, *Western Political Thought. From Socrates to Age of Ideology*. Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, New Jersey, p. 58-9. A Constitution is a kind of “political species,” and it emerges or becomes actualised only at the end of a period of social development that begins in the household and culminates in the state.

Op die vraag wat ‘n konstitusie is antwoord Aristoteles soos volg: “It is an arrangement of political offices that effectively determines who shall be allowed to participate in ruling the state. Obviously, as you expand or circumscribe the number of those engaged in rulership you alter the character of the state. But Aristotle’s classification of the states, or constitutions, involves more than mere numbers. We may have two different states, each ruled by one person, but the quality of rule in one state may be quite different than in the other. One person may rule to his own advantage, the other to the public’s advantage. Thus, Aristotle argues that the simplest and most basic classification of states must involve two considerations – the number of rulers and the quality of rulership. Given these two considerations, Aristotle proposes a sixfold classification of constitutions, three good and three bad. The three good constitutions are monarchy (rule by one), aristocracy (rule by few), and polity (rule by the many). The corresponding types of perverted constitutions are tyranny, oligarchy, and democracy.

¹⁰⁸ Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. V, ad 3um

beginsel, in die Middeleeuse koninkryke, te behou. By monde van Brian Tierney is daar geen rede nie waarom Thomas Aquinas dieselfde argumente op die kerk van toepassing kan maak nie. Thomas Aquinas stel dat die gemengde regeringsvorm die beste vir die kerk sal wees, as instelling van die Pous, kardinale en Algemene Raad.

Tierney verklaar soos volg: “Thomas certainly developed, on a scriptural basis, a doctrine of the mixed constitution that was in principle applicable to the Church.”¹⁰⁹

Die Katolieke politieke filosofie handhaaf dat die staat as vorm van politieke bestaan vir die mens en die politieke soewereine owerheid, uit die sosiale natuur van die mens groei en fundeer dit vervolgens op God, die hoogste owerheid, die Wetgewer van die heelal. Politieke owerheid, of die staat, is dus van goddelike oorsprong.¹¹⁰ Die politieke owerheid regeer nie deur sy eie oorspronklike reg nie, maar eerder deur sy gehoorsaamheid aan reëls en idees. Die bron van alle menslike gesag, is dus God, deur wie alle regeerders regeer. Indien hierdie reëls en idees geïgnoreer word, of skepties bevraagteken word, bly niks behalwe die onlogiese identifikasie van Rousseau of die absolute wil van Hobbes se “*Leviathan*” oor nie.¹¹¹ Katolieke politieke staatsfilosofie het sy grondslag uit twee tekste in die Heilige Skrif.

¹⁰⁹ James M. Blythe, *Ideal Government and the Mixed Constitution*, p. 58

¹¹⁰ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 420. “...Vittoria and Suarez maintained that political authority rests upon nature.

Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 420-1. The Lutheran and Calvinist theory states that the state and its authority had their origin in sin, as the natural order is sinful in itself.

Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 421. Rousseau’s theory states that political theory rests upon natural law and has a twofold significance. It saves the state and its authority from becoming an unnatural supernatural competitor of the Church and a tyrannical intruder into the sphere of religion. But it maintains, too, that political authority does not originate in sin, but gets its dignity and legitimation, its power to bind in conscience, and its claim of loyalty, irrespective of religious affiliations, from the social nature of man and so, in the last resort, from God, the Creator of all natures, the Ordinator of all orders.

¹¹¹ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 422-3. The mark of individualism, as expressed by its prophet, Rousseau, is the declaration that the free individual is self-sufficient. If men decide to live in society, the wills of the individuals as single persons must be identical with what Rousseau calls the general will. Rousseau clings to the doctrine that the essence of law is not reason, but arbitrary will, uncontrolled by a reason that is itself controlled by objective being and ends... This voluntarist and individualistic concept of the law of nature serves the sole purpose of practically establishing and legitimizing the absolute power of the will of the majority, as Hobbes’ law of nature established and legitimated the absolute power of the ruler. Rousseau argues authority away by his identification of government and governed. On account of the general will, everyone is now subservient only to himself, and is consequently as free in the status civilis as he was before in the *status naturalis*.

Die eerste is Christus se antwoord aan Pilatus:

“Thou shouldst not have any power against Me, unless it were given free from above. Therefore, he that had delivered Me to thee, hath the greater sin.”¹¹²

Die tweede teks vind sy beslag in die vermaning van heilige Paulus:

“Let every soul be subject to higher powers: for there is no power but from God: and those that are, are ordained of God. Therefore he that resisteth the power, resisteth the ordinance of God.”¹¹³

Soos gesien vind Thomas Aquinas vind gesag vir die beginsel van regering deur een by Aristotles:

“The world does not wish to be governed badly. ‘Let there be one ruler’”¹¹⁴

Dit beteken slegs in Thomistiese konteks dat daar net een regeerder of beslissende gesag moet wees, andersins is daar anargie.

Indien ‘n regverdige regering in die hande van ‘n enkele man berus, word hy tereg die koning genoem. Die Here het by monde van Sagarias gesê:

*“...sed domus David erit sicut domus Dei, quia sicut regendo fideliter Dei officium gessit in populo, ita in praemio Deo propinquius erit et inhaerebit.”*¹¹⁵

Hieruit kan ‘n mens die gevolgtrekking maak dat die idee van koningskap impliseer dat hy een persoon moet wees wat die hoof is en dat hy herder moet wees wat die openbare

¹¹² John 19: 11.

¹¹³ Rom. 13: 1 f.

¹¹⁴ Aristotle, *Metaph.*, end of Book XI.

¹¹⁵ *Biblia Sacra*, Vulgate Editione, p. 936

welsyn van die volk nastreef in plaas van sy eie. Die man wat oor 'n perfekte *communitas* regeer, byvoorbeeld 'n stad of 'n provinsie, word outomaties 'n koning genoem. Die leier van 'n huishouding word die vader genoem, en nie koning nie, maar daar is 'n soort ooreenkoms tussen die vader en die koning, om watter rede ookal die koning somtyds die vader van sy volk genoem word “*Unde qui perfectam communitatem regit, id est civitatem vel provinciam, antonomastice rex vocatur; qui autem domum regit, non rex, sed paterfamilias dicitur. Habet tamen aliquam similitudinem regis, propter quam aliquando reges populorum patres vocantur.*”¹¹⁶

2.3.4 Voorsiening dat die koning nie in tirannie ontaard nie

Die regering deur een persoon is die beste en is dus daarom wenslik. Dit mag gebeur dat dit in tirannie ontaard. Dit is die slegste vorm van regering “*sicut autem regimen regis est optimum, ita regimen tyranni est pessimum.*”¹¹⁷ Thomas Aquinas het dus 'n stelsel uitgewerk om voorsorg te tref dat 'n koning nie in 'n tiran ontaard nie.¹¹⁸

Met verwysing na die *De Regimine Principum* vertolk G.B. Phelan en I.T. Eschmann Thomas Aquinas se standpunt soos volg:

“First, it is necessary that the man who is raised up to be king by those whom it concerns should be of such condition that it is improbable that he should become a tyrant. Wherefore Samuel, commending the providence of God with respect to the institution of the king says: “The Lord hath sought him a man according to his own heart, and the Lord hath appointed him to be prince over his people.”¹¹⁹

De Regimine Principum, Book I, Caput IX. “...but the house of David will be like to the house of God because by wise government he faithfully carries out a divine task towards his people; and as a reward he will be nearer to God and joined to Him.”

¹¹⁶ De Regimine Principum, Book I, Chapter I.

¹¹⁷ De Regimine Principum, Book I, Chapter III. “as government by king is the best, so also government by a tyrant is the worst form of rule.”

¹¹⁸ De Regimine Principum, Book I, Chapter III

¹¹⁹ I Samuel 13: 14

Then, once the king is established, the government of the kingdom must be so arranged that opportunity to tyrannize is removed. At the same time his power should be so tempered that he cannot easily fall into tyranny. How these things may be done we must consider in what follows.

Finally, provision must be made for facing the situation should the king stray into tyranny.”¹²⁰

Dit is beter om ‘n gematigde tirannie te verdra as om hom teen te staan, omdat dit tot slegter gevolge sal lei as die tirannie self. Die effek hiervan is dat diegene wat die tiran teenstaan, moontlik in hul poging kan misluk en dan die sal die tiran se handeling op grond hiervan baie meer ernstige afmetings aanneem. Sou diegene wat die tiran teenstaan egter suksesvol wees kan daar tweedrag tussen die mense bestaan. Die skare kan opbreek in faksies gedurende die opstand of gedurende die proses van organisasie van ‘n nuwe regering nadat die tiran omvergewerp is. Dit mag ook gebeur dat die persoon wat die skare help om van die tiran ontslae te raak laasgenoemde se mag oorneem en dus die tirannie self beset. Die vrees, dat die mense dieselfde teen hom kan doen soos wat hy teenoor sy voorganger gedoen het, sal hy om hulle af te skrik aan selfs meer ernstige slawerny onderwerp. Dit gebeur gewoonlik in enige tirannie. Die tweede tiran is geneig om meer wreedaardig as die vorige te wees:

”... unde Syracusi quondam Dionysii mortem omnibus desiderantibus, anus quaedam ut incolumis et sibi superstes esset, continue orabat; quod ut tyrannus cognovit, cur hoc faceret interrogavit. Tum illa:”Puella, inquit, existens, cum gravem tyrannum haberemus mortem ejus cupiebam quo interfecto, aliquantum durior successit; eius quoque dominationem finiri magnum existimabam: tertium te importuniozem habere coepimus rectorem. Itaque si tu fueris absumptus, deterior in locum tuum succedet.”¹²¹

¹²⁰ Oliver O’Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 333.

¹²¹ De Regimine Principum, Book I, Chapter VI.

Oliver O’Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 333. “When in Syracuse, at a time when everyone desired the death of Dionysius, a certain old woman kept constantly praying that he might be unharmed and that he might survive her. When the tyrant learned this he asked why she did it. Then she said: “When I was a girl we had a harsh tyrant and I wish for his death; when he was killed, there succeeded him one who was a little harsher. I was very eager to see the end of his dominion also, and we began to have a

Indien die tirannie egter ondraaglik raak, is sommige van die veronderstelling dat dit 'n deugdelike handeling is vir die man wat die tiran dood in 'n poging om self dood vry te spring, en sodoende die volk se vryheid te herstel.¹²²

Hierdie siening is egter nie in ooreenstemming met apostoliese leringe nie, omdat Petrus ons waarsku om onderdanig te wees aan ons meester; nie net aan die goeie nie, maar ook aan die weerspannige meesters. Petrus steun op Skriftuurlike gesag ter ondersteuning van dié standpunt:

“For if one who suffers unjustly bear his trouble for conscience' sake, this is grace.”¹²³

Volgens Thomas Aquinas kan weerstand teen die tiran slegs deur publieke optrede geregverdig word.

Om hulle self te voorsien van 'n koning, is die reg van daardie spesifieke menigte. Dit is dus nie onregverdig nie as daardie menigte versoek dat hul koning onttroon word of sy mag verminder word, wanneer hy hom skuldig maak aan tirannie en dus sy koninklike mag misbruik nie.¹²⁴ Dit is dus nie ontrou aan die kant van die mense nie dat hulle hul koning onttroon nie, waarvoor hulle voortdurende onderdanigheid gesweer het nie, maar eerder dat hierdie koning self verdien dat die verbond met sy onderdane verbreek word, omdat hy nie getrou gehandel het soos die titel van koning vereis nie.¹²⁵

third ruler still more harsh – that was you. So if you should be taken away, a worse would succeed in your place.” (*Valerius Maximus, Memorabilia* 6.2.2)

¹²² Oliver O'Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 295. 'n Vertaling deur Cary J. Nederman (Cambridge, 1990). Policraticus 8. 18-20. “An example of this occurs even in the Old Testament, for a certain Ehud slew Eglon, King of Moab, who was oppressing the people of God under harsh slavery, thrusting a dagger into his thigh; and he was made a judge of the people.” (Judges 3: 14 ff.)

¹²³ I Petrus 2: 18 .

¹²⁴ De Regimine Principum, Book I, Chapter IV. “...*Quia Romanis fuerat nomen regium odiosum...per quorum studium romana respublica et aucta et conservata est. Plurimi vero eorum in subditos quidem tyranni, ad hostes vero effecti desides et imbecilles,...a cultu unius Dei recesserunt et finaliter ducti sunt in captivitatem. Utrunque igitur pericula imminet: sive dum timetur tyrannus, evitetur regis optimum dominium, sive dum hoc consideratur, potestas regia in malitiam tyrannicam convertatur.*”

¹²⁵ Oliver O'Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 334. A.G.B. Phelan en I.T. Eschmann vertaling. “Thus did the Romans, who had accepted Tarquin the Proud as their king, cast him from the kingship on account of his tyranny and tyranny of his sons; and they set up in their place a lesser power, namely, the consular power. Similarly Domitian, who had succeeded those most moderate emperors, Vespasian, his father, and Titus, his brother, was slain by the Roman senate when he exercised tyranny, and all his wicked deeds were justly and profitably declared null and void by a decree of the senate.”

Aan die anderkant vereis dit die reg van 'n hoër gesag om 'n koning vir 'n sekere volk te gee, om te dien as remedie vir die wreedheid wat gelei word onder 'n tiran.¹²⁶

Die kwessie van vriendskap sal ek hier kortliks aanraak, omdat dit ook dien as een van die remedies teen tirannie. Aristoteles het die kwessie van vriendskap geopper in sy polis-konsepsie wat deur Thomas Aquinas uitgebrei is. Vriendskap verenig goeie mense en bevorder deug. Daar is geen tiran so wreed dat vriendskap hom nie plesier sal bring nie. Thomas Aquinas illustreer die waarde van vriendskap soos volg:

“Dionysius enim quondam Syracusanorum tyrannus cum duorum amicorum, qui Damon et Pythias dicebantur, alterum occidere vellet, is, qui occidendus erat, inducias impetravit, ut domum profectus res suas ordinaret: alter vero amicorum sese tyranno ob fidem pro eius reditu dedit. Approoinquante autem promisso die, nec illo redeunte, unusquisque fideiussorem stultitiae arguebat. At ille nihil se metuere de amici constantia praedicabat. Eadem autem hora, qua fuerat occidendus, rediit. Admirans autem amborum animum, tyrannus supplicium propter fidem amicitiae remisit, insuper rogans ut eum tertium reciperent in amicitiae gradu. Hoc autem amicitiae bonum, quamvis desiderent tyranni, consequi tamen non possunt.”¹²⁷

Thomas Aquinas se *De Regimine Principum* weerspieël ook die Stagriet se siening oor regering.

¹²⁶ Oliver O'Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 334. Thus when Archelaus, who had already begun to reign in Judaea in the place of Herod his father, was imitating his father's wickedness, a complaint against him having been laid before Caesar Augustus by the Jews, his power was at first diminished by depriving him of his title of king and by dividing one-half of his kingdom between his two brothers. Later, since he was not restraint from tyranny even by this means, Tiberius Caesar sent him into exile to Lugdunum, a city in Gaul. [Actually Augustus sent him to Vienne (*Josephus, De bello Iudaico* 2, 111)]

¹²⁷ Oliver O'Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 335. “When Dionysius, sometime tyrant to Syracuse, wanted to kill one of two friends, Damon and Pythias, the one who was to be killed asked leave to go home and set his affairs in order, and the other friend surrendered himself to the tyrant as security for his return. When the appointed day was approaching and he had not yet returned, everyone said that his hostage was a fool, but he declared he had no fear whatever regarding his friend's loyalty. The very hour when he was to be put to death, his friend returned. Admiring the courage of both, the tyrant remitted the sentence on account of the loyalty of their friendship, and asked in addition that they should receive him as a third member in their bond of friendship.”

In die natuur is daar beide ‘n universele en ‘n partikulêre regering. Eersgenoemde is God se regering wat omvattend is en in wie se voorsienigheid hulle almal regeer. Laasgenoemde is te vinde in die mens en is soos die goddelike regering. Die mens is dus ‘n mikro-kosmos.¹²⁸

Rede is vir die mens wat God is vir die wêreld. Die mens is ‘n sosiale wese en leef dus daarom in ‘n veelheid. Die regeerder, begaaf met rede, is instrumentalisties deur God daar gestel om oor sy skepping te regeer. Die regeerder, moet egter ook aan sekere vereistes voldoen om hierdie hegemonie op te neem. Een van hierdie vereistes is deug. Die koning of regeerder het groter mate van deugdelikheid as die gewone burger van die *communiutas*.

Dit is waar dat by sekere diere wat sosiaal lewe, daar ‘n vergelyking bespeur word in die koning se heerskappy: vandaar dat die mens kan sê dat daar konings is tussen die bye: “yet animals exercise rulership not through reason but through their natural instinct which is implanted in them by the great ruler, the author of nature.”¹²⁹

Sedert die einde van die Middeleeue en tot aan die begin van die negentiende eeu het daar in Europa ‘n duidelik waarneembare reaksie teen die natuurregslêer ontstaan, welke reaksie onder andere uitgespeel het op die regslêer van positivisme. Daar was hoofsaaklik drie redes vir genoemde reaksie naamlik ‘n filosofiese reaksie teen die metafisika,¹³⁰ die opkoms van nuwe nasionale state met nasionalisme wat afkeurig staan teenoor idees van beperkte soewereiniteit,¹³¹ en ‘n weerstand teen die Middeleeuse siening van die reg as fundamentele gewoontes en wetgewing slegs as die verklaring van sodanige gewoontes. Die uiteindelijke ontwikkeling van die positivisme¹³² was egter die verwerping van enige

¹²⁸ Aristotle, *Physics*: 252b26f.

Oliver O’Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 336

¹²⁹ De Regimine Principum, Book II

Oliver O’Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 336

¹³⁰ Van Zyl en Van der Vyfer, *Inleiding tot die Regswetenskap*, p. 62

¹³¹ Lord Lloyd, *Introduction to Jurisprudence*, 4th edition London: Stevens & Sons, 1979, p. 170

¹³² Suid-Afrikaanse Regskommissie, *Werkstuk 25, Projek 58: Groeps- en Menseregte*, p. 14. Die kenmerke van regspositivisme kan soos volg beskryf word: “It is a mode – or even an attitude – rather than a system of thought. It is, however, not essentially a-systematic, but displays a love of order, which aims at the clarification of legal conceptions and their orderly presentation. It displays an ‘-ism’ character in that it tends to emphasize one particular aspect of reality quite vehemently, eg. Legislative sovereignty (the analytical school), social phenomena in general (the sociological school) or socio-economic phenomena in

natuurregtelike of morele basis van die reg en die redusering van “die reg” tot die werklik bestaande reëls van die dwingende reg – dit wil sê die reëls wat deur die willekeur van die wetgewer daar gestel word. Utiliteit word die grondslag van die reg.¹³³

Dit is nie sonder rede dat die positivisme juis in Engeland sy grootste aanhang geniet het nie. Jeremy Bentham (1748-1832) en John Austin (1790-1859) was die twee groot Britse eksponente van hierdie leerstuk. Bentham het die natuurreg beskryf as “nothing but a phrase” en natuurlike regte as “nonsense upon stilts”. Ook: “All this talk about nature, natural rights, natural justice and injustice proves two things and two things only, the heat of the passion, and the darkness of the understanding.”¹³⁴

Daar is egter baie kritiek teen die leerstuk oor positivisme uitgespreek.¹³⁵ Die hoofbeswaar teen regspositivisme is dat dit sekere morele konsiderasies buite die wetenskap van die reg plaas. Kwessies van geregtigheid word oorgelaat aan die vorm van die norm. Een van die reaksies teen die slaggate wat positivisme daarstel, was die ontwikkeling van die konsep “rule of law.”¹³⁶ H.A. Strydom meen dat een van die wyses waarop staatsgesag beperk kan word, is deur die aanwending van die “rule of law”,¹³⁷ en haal Jones aan: “...state power is the great antagonist against which the rule of law must forever be addressed.”¹³⁸

particular (dialectical materialism or Marxism). It fixates certain givens as sources of law in a very formal fashion, so that the legislative and/or historical form of the legal norm comes to dictate its juridical and regulative contents: the constitutive ‘is’ and the regulative ‘ought’ facets of the norm are made to coincide, and the ‘is’ is absolutized. All values external to the form of the norm itself, are in consequence relativized. The *lex lata* – not the *lex ferenda* – constitutes the only object(s) of study for legal science as a science.”

¹³³ Lord Lloyd, *Introduction to Jurisprudence*, p. 171

¹³⁴ Van Zyl en Van der Vyver, *Inleiding tot die Regswetenskap*, p. 62-3

¹³⁵ Suid-Afrikaanse Regskommissie, *Werkstuk 25: Projek 58: Groeps- en Menseregte*, 31 Augustus 1989, p. 16. John Dugard verskaf twee redes waarom positivisme in Suid-Afrika aanvaar is. Eerstens, as gevolg van die afwatering van die natuurregleerstuk in Europa; en tweedens, as gevolg van die deurdringende Engelsregtelike invloed. Suid-Afrikaanse regters en ander regslui het, volgens Dugard, regspositivisme in ‘n oordrewe vorm in Suid-Afrika aangeneem en toegepas.

¹³⁶ Suid-Afrikaanse Regskommissie, *Werkstuk 25: Projek 58: Groeps- en Menseregte*, p. 17. Die begrip “rule of law” is in 1885 deur die Engelse staatsregsgeleerde, Dicey ontwikkel in sy boek *Introduction to the study of the law of the Constitution*. Volgens Dicey beteken die “rule of law”: die absolute voorrang van die gewone reg in teenstelling met arbitrêre of diskresionêre magsuitoefening deur die regering. Gelykheid van alle mense voor die gewone reg van die land, soos toegepas deur die gewone howe, en dat die konstitusie van ‘n land nie die oorsprong van individuele regte is nie, maar die gevolg daarvan.

¹³⁷ H.A. Strydom, *‘n Evaluering van die Gelykheidsbeginsel aan die hand van die Geregtighedsmodel van John Rawls*, Verhandeling vir die graad LL.M. in die Fakulteit Regsgeleerdheid, Departement Staatsreg en Regsfilosofie, U.O.V.S., Januarie, 1982, p. 34

¹³⁸ H.A. Strydom, *‘n Evaluering van die Gelykheidsbeginsel ...John Rawls*, p. 34

Die “rule of law”, wat ‘n reaksie teen die positivisme van die vroeë 19de eeu was, het weer tot die natuurreg teruggekeer en gemelde filosofie laat herleef. Daar is baie juriste en ook lande, vir wie die idee van die natuurreg as grondslag van menseregtebeskerming nie maklik aanvaarbaar is nie, maar wat bekend is met die “rule of law”-gedagte en wat dit op hierdie basis aanvaar het. Vir hulle was die “rule of law” dus die aanknopingspunt vir die moderne ontwikkeling van menseregte.

Sedert die Tweede Wêreldoorlog het die idee van “rule of law” twee belangrike veranderinge ondergaan. Van der Vyver stel dit so:

“Firstly, the idea of rule of law has been internationalized to become a matter of universal discussion and endeavour to formulate the basic elements of the rule. Secondly, the rule of law came to be identified with the doctrine of human rights. Both of these changes were stimulated by the Universal declaration of Human Rights which was formulated under auspices of the United Nations Organization in 1948. Mention of the rule of law in the preamble of the Declaration ensured the world-wide prominence of that concept. At the same time the Declaration constructed a link between the rule of law and the doctrine of human rights by asserting ‘that human rights should be protected by the rule of law’. The concept of ‘rule of law’ was soon adopted by the International Commission of Jurists to serve as a collective term for all those legal principles which the Commission regards as essential for the implementation of the doctrine of human rights.”¹³⁹

Die natuurregsfilosofie oor menseregte kan afgesluit word met die stelling dat die natuurreg-regverdiging van menseregtebeskerming nog steeds lewend is en erkenning geniet.¹⁴⁰ Thomas Aquinas konkludeer dat die soewerein onderhewig is aan “securities against misrule,” wat weer neerkom op beginsels van die natuurreg “(*Extra, de Constitutionibus, cap. Cum Omnes*): ‘*Quod quisque iuris in alterum statuit, ipse eodem iure uti debet. Et Sapientis dicit auctoritas: Patere legem quam ipse tuieris.*’¹⁴¹

¹³⁹ J.D. Van der Vyver, *Seven lectures on human rights*, Cape Town: Juta, 1976, p. 112

¹⁴⁰ Suid-Afrikaanse Regskommissie, *Werkstuk 25, Projek 58: Groeps- en Menseregte*, p. 20-2

¹⁴¹ *Summa Theologica* I-II, Q. XCVI, A. V, ad 3um. (In the Decretals, I, II, 6): “Whoever enacts a law for another apply the same law to himself. And as we have it on the authority of the wise man that you should subject yourself to the same law which you promulgate.”

In lyn met bogenoemde beskouing van Thomas Aquinas, word hierdie gedagte deurgetrek tot in die House of Lords in 1974 waar Reid L.J. verklaar dat die beginsel van parlementêre soewereiniteit verhoed dat 'n parlements wet ongeldig verklaar kan word synde in stryd met die goddelike reg, die natuurreg of natuurlike geregtigheid.¹⁴² Aristoteles vind aansluiting hierby in sy stelling: "...he who bids the law rule may be deemed to bid God and Reason alone rule, but he who bids man rule, adds an element of the beast; for desire is a wild beast and passion perverts the minds of rulers even when they are best of man. The law is reason unaffected by desire."¹⁴³

Die probleem wat Thomas Aquinas egter met die idee van soewereiniteit het, is die positivistiese ontkenning dat daar 'n ware orde in die heelal is, dat hierdie orde die orde is van die einddoel van menslike sosiale vorme soos verteenwoordig in die natuurreg, en dat daar dus verskeie onafhanklike sirkels van regsorde bestaan. Positiewe reg is nie net geografies nie, maar ook in verhouding tot die basiese dimensie van die menslike sosiale lewe, is dit eerder pluralisties as monisties.

Thomas Aquinas sien die gedagtegang soos volg:

*" Respondeo dicendum quod unumquodque quod est propter finem, necesse est quod sit fini proportionatum. Finis autem legis est bonum commune: quia ut Isidorus dicit, in libro Etymol. (lib. II, cap. 10), " nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium lex debet esse conscripta." Unde oportet leges humanas esse proportionatas ad bonum commune. Bonum autem commune constat ex multis. Et ideo oportet quod lex ad multa respiciat, et secundum personas, et secundum negotia, et secundum tempora."*¹⁴⁴

¹⁴² Suid-Afrikaanse Regskommissie, *Werkstuk 25: Projek 58: Groeps- en Menseregte*, p. 53

¹⁴³ Aristotle, *Politics*, III. Vertaling deur B. Jowet en H.W.C. Davies, Oxford, 1905, p. 139-40, in H.A. Strydom, 'n *Evaluering van die Gelykheidsbehinsel....John Rawls*, p. 27

¹⁴⁴ Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. I. " Whatever exists in virtue of some end must be proportionate to that end. But the end of law is the common welfare: for, as Isidore says (Etym. II, 10) : " Laws must be formulated, not in view of some particular interest , but for the general benefit of the citizens." So human law must be related to the common welfare. But the common welfare is made up of many different elements. It is, therefore, necessary that the law should take account of these diverse elements, both with respect to persons and to affairs, and with reference to times."

Die konsep van soewereiniteit in die moderne staat word egter deur Thomas Aquinas met agterdog bejeën, omdat dit die staat sien as ‘n instelling waarin mag reg is.¹⁴⁵ Hierdie konsep ontken ook die wêreld as ‘n orde. Hierdie konsep huldig ook die beskouing dat daar nie ‘n metafisiese einddoel in die staat is nie, dat daar geen natuurlike regte voor die staat was nie, ensovoorts. Vervolgens beskou dit al die orde en reg as suiwer mensgemaak en dus arbitrêr en dus vry van die effek van enige ongeskrewe wet.

Hierdie gedagtes staan ook oop vir misbruik deur nasionalisme en filosofiese positivisme. Die konsep van soewereiniteit is verkeerd as dit ‘n leë, formele konsep is wat oop is vir die arbitrêre wil van die soewereine mag, wat dan enige en alle invloede huisves.¹⁴⁶ Katolisisme wys dit egter nie uit die staanspoor van die hand nie, maar erken dat dit wel meriete het as dit in wisselwerking met die beginsel van subsidiariteit en die hiërargiese orde van doel verkeer. Vervolgens moet dit ook onderworpe wees aan die natuurreg en die goddelike reg.

Dit is dié term, soewereiniteit, wat die staat definieer as ‘n selfgenoegsame *unitas ordinis*, met die “*common good*” as orde van die reg, vrede, geregtigheid, en sekuriteit en vervolgens met die kompetensie om finaal en gesaghebbend te beslis oor konflikte wat binne die orde bestaan; dat dit beteken die vryheid, die politieke onafhanklikheid ensovoorts.

Die stryd teen dié term het ook ‘n dieper betekenis. Soewereiniteit poog om weg te doen met gesag.¹⁴⁷ Thomas Aquinas stel dat indien die konsep van gesag geïgnoreer word, sal

¹⁴⁵ Thomas Gilby, *Between Community and Society*, p. 266. Die Augustiniese leerstelling het gehandhaaf dat die politieke soewereiniteit geïstitutionaliseer is as ‘n remedie teen sonde.

¹⁴⁶ Thomas Gilby, *Between community and society*, p. 266

Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. V.

Oliver O’Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 349. Die soewerein word beskou as vrygestel van die reg weens sy dwingende mag. Niemand kan homself dwing nie. “...and law has its restraining force only from the sovereign’s power.” Dit is waarom daar gesê word dat hy vrygestel is van die wet, omdat niemand oordeel oor hom kan vel indien hy die wet of reg verbreek het nie.

Ps. LI: 4. “Against thee, thee only, have I sinned.”

Glossa Lombardi, aanhaling deur Cassiodorus: “The king has no man to pronounce judgement on his deeds.”

¹⁴⁷ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 409. “As we have pointed out, the term “authority” has a personal and moral relation to value more than the term “power” has. Authority binds the subject by an appeal of ideas necessary for the realization of man’s end; authority is related to fuller experience, to integrity of character to greater insight; it is aristocratic. It can exist only where

niemand die ander gehoorsaam nie, behalwe homself: “*Unde etiam in rebus humanis, quod superiores moveant inferiores per suam voluntatem, ex vi auctoritatis divinitus ordinatae. Movere autem per ordine rationem et voluntatem, est praecipere. Et ideo sicut ex ipso ordine naturali divinitus instituto, inferiora in rebus naturalibus necesse habent subdi motioni superiorum, ita etiam in rebus humanis ex ordine iuris naturalis et divini, tenentur suis superioribus obedire.*”¹⁴⁸

Die gevolg is dan ‘n nuwe *Leviathan*, ‘n herlewing van die absolute soewereiniteit .

Thomas Aquinas meen dat die betekenis van ‘n politieke regering is om die openbare welsyn te dien.¹⁴⁹ Die *communitas* of staat is dus vir die mens die “*status viae*“ die weg na ewige geluksaligheid. Hierdie wêreld, hierdie status, moet egter in order wees sodat die mens met die genade van God, saligmaking verkry. Thomas Aquinas wil egter stel dat die staat in staat moet wees om die mens deugdelik op te voed, sodat hy kan deel in die metafisika, die bonatuurlike. Die deug staan dus in diens van die mens.

Die beskikking tot intellektuele en morele- sowel as materiële goedere (dit is onder andere die hele ryk van sosiale magte soos: godsdiens, filosofie, die wetenskappe, opvoeding, tegnologie, en ekonomie geïntegreer in ‘n werkbare regsorde binne die *popliteia*) is algemeen en essensieel noodsaaklik, sodat die mens in die geskape wêreld sy einddoel bereik.¹⁵⁰

Om in ‘n wêreld sonder orde te lewe, is om in chaos te lewe. So ‘n toestand van die *status viae* is uiters onmenslik en ongoddelik.

metaphysical ideas and moral principles, the ideas of truth and justice in their full meaning, are acknowledged.”

¹⁴⁸ Summa Theologica II-II, Q. CIV, A. I. “ So also in human affairs it is necessary that superiors impose their will upon inferiors, in virtue of the authority established by God. But to impose the reason and will is the same thing as to command. So therefore, in the same way as in the natural order created by God , the lower must remain beneath the direction of the higher, in human affairs inferiors are bound to obey their superiors according to the order established by natural and divine law.”

¹⁴⁹ De Regimine Principum, Book I

Oliver O’Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 332

Eccles. V: 9 *Vulgate*. Solomo sê: “ The king ruleth over all the land subject to him.”

¹⁵⁰ Brain Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, p. 240. Thomas Aquinas onderskei drie tipes deugde waarvan slegs twee hier van belang is, te wete die intellektuele- en die morele deugde.

‘n Deugdelike lewe voorveronderstel altyd orde, regverdigheid en eenheid. Dit voorveronderstel ook (deugdelike goedere) volgens Thomas Aquinas ‘n voldoende getal aardse goedere en hul gebruik daarvan, omdat dit vir ‘n deugdelike lewe nodig is.¹⁵¹

Op ‘n ander plek sê Thomas Aquinas dat hierdie materiële goedere gebruik moet word om ‘n deugdelike lewe moontlik te maak en om die mens te help in die bereiking en nastrewing van sy einddoel, naamlik sy saligmaking.¹⁵² Dit alles is moontlik indien daar reg en orde, vrede en eenheid is. Sonder laasgenoemde sal ‘n winsgewende gebruik van goed en moontlikhede onmoontlik wees. Die Kerk is dit eens dat die mens gelei behoort te word deur die besit van voldoende aardse goed sodat hy in staat is om beter te strew na die ewige geluksaligheid; dat die Here vrede moet gee,¹⁵³ sodat die mens vry van sonde moet wees met die hulp van die genade van die Heer en dus gered word van perturbasie.

Om korrek te lewe is om ‘n *ordo rerum humanarum* te hê. Dit beteken bloot die fundamentele sentrale idee van die Katolieke politieke filosofie. Hierdie orde is so belangrik dat in die woorde van Paulus die owerheid van die staat met ‘n tipe bomenslike waardigheid bekleed word. Heinrich Rommen interpreteer dit soos volg:

“Authority appears thus as a mirrored reflection of the divine might, of God, the Establisher and Protector of the general order in the universe. When St. Paul wrote his admonitions, his “authority“ must have meant the regime of the Pagan Ceasars. Nevertheless he upheld that authority. Even where the person in authority is morally corrupt, an infidel and a sinner, even there, through that sordid humanity, shines a reflection of the divine majesty by which the rulers rule.”¹⁵⁴

Die staat, die (*unitas ordinis*) en die politieke owerheid, wat die swaardmag uitoefen, word deur Katolieke politieke filosofie beskou as die draer en beskermer van die morele

¹⁵¹ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 425.

De Regimine Principum, Book I, Chapter XV.

¹⁵² Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 425.

Summa Theologica I, Q. CXIV, A. X.

¹⁵³ Die woord “vrede” kom van die Latynse woord “*pax*” wat van die Griekse woord *eivrh,nh* (“ to put together, to order “) afgelei is.

orde van die *communitas*. Die idee van die staat verduidelik ook die weerstand van Thomas Aquinas teen absolutisme en totalitarisme. Absolutisme en totalitarisme, omdat dit hulself onbeperk beskou, is wetteloos en skep dus wetteloosheid.¹⁵⁵

Thomas Aquinas, haal selfs die Romeinse historikus, Sallustius, aan om vervolgens die voordeel van 'n kortstondige, verdeelde owerheid in Rome aan te toon, nadat monargie laat vaar is. In dié konteks het die belastings deur konings opgehef, die burgers nadelig getref. Rome het haarself finansiëel geruineer deur lone vir militêre diens verrig te betaal, om eenvoudig die goedgesindheid van die volk te wen. Dit het aanleiding gegee tot binnelandse afkeer wat vervolgens 'n vrugbare teelaarde vir tirannie geskep het. Hy gaan ook verder deur aan te toon dat selfs 'n tirannie vrede en orde beter handhaaf as 'n veelvoudige regering “*Ex monarchia autem, si in tyrannidem convertatur, minus malum sequitur quam ex regimine plurimum optimatum, quando corrumpitur....Magis igitur sunt fugienda pericula quae proveniunt ex gubernatione multorum, quam ex gubernatione unius.*”¹⁵⁶

Thomas Aquinas konkludeer:

“*..esse expediens sub rege uno vivere, quam sub regimine plurium.*”¹⁵⁷

Volgens Thomas Aquinas laat God die tiran toe om te regeer om sodoende die sonde van die onderdane te straf, maar hy laat die tiran nie toe om vir lank te regeer nie “*...non potest igitur tyranni dominium esse diuturnum.*”¹⁵⁸

Thomas Aquinas gaan verder:

¹⁵⁴ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 426

¹⁵⁵ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 426

¹⁵⁶ De Regimine Principum, Book. I, Chapter V. “Monarchy, however, if it degenerates into tyranny is accompanied by less evil consequences than when the government of many becomes corrupt...So the dangers which arise out of government by many are more to be avoided than those consequent upon monarchy.”

¹⁵⁷ De Regimine Principum, Book. I, Chapter V. “it is more expedient to live under a monarchy than under a pluralistic government.”

Lee Cameron McDonald, *Western Political Theory*, p. 134-5

¹⁵⁸ De Regimine Principum, Book. I, Chapter X. “Tyrannical government cannot last long.”
J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 58

*“Tyrannorum vero dominium diuturnum esse non potest, cum sit multitudo odiosum. Non potest enim diu conservare, quod votis multorum repugnat. Vix enim a quoquam praesens vita transigitur, quin aliquas adversitates patiatur.”*¹⁵⁹

Thomas Aquinas, se voorkeur vir die monargie spruit voort uit die konsepsie dat die monarg of koning in die meeste gevalle met ‘n hoëre intelligensie toevertrou is en dus in staat is om die *communitas* tot voordeel van almal te administreer:

“Just as the divine control is exercised over all created bodies and over all spiritual powers, so does the control of reason extend over the members of the body and the other faculties of the soul: so, in a certain sense, reason is to man what God is to the universe. But because, as we have shown above, man is by nature a social animal living in community, this similarity with divine rule is found among men, not only in the sense that a man is directed by his reason, but also in the fact that a community is ruled by one man’s intelligence; for this is essentially the king’s duty.”¹⁶⁰

¹⁵⁹ De Regimine Principum, Book. I, Chapter X “ a tyrant’s rule, on the other hand, being hated by the community, cannot long endure; for that cannot last for long which is against the desire of many.”

¹⁶⁰ Lee Cameron McDonald, *Western Political Theory*, p. 138.

J.G Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 67
De Regimine Principum , Book I, Chapter I.

2.3.5 Gevolgtrekking

Die Thomistiese konsep van die regering of owerheid in die *communitas* berus op die tweevoudige konsepsie van die geregverdigde handhawing van mag in daardie *communitas*. Thomas Aquinas stel die eerste vereiste dat almal partisipeer in die regering van die dag. Die ander vereiste is die bepaalde regeringsvorm

Deur sy regsfilosofiese implikasie het hy 'n verskeidenheid van regeringsvorme oorweeg om die *communitas* natuurregtelik te fundeer. Hy stel ook 'n voorbehoud dat die regeerder deugdelik moet optree. Hy stel dus voor dat die beste regeringsvorm die koningskap of monargie is, waarin die gekose persoon volgens deug regeer. En die ander vorm is die aristokrasie, regering deur die beste elemente, waarin 'n paar in beheer is en deugdelik regeer. Beide vorms word dus nou juridies saamgesnoer om die gemengde konstitusie die lig te laat sien. Dus die beste owerheidsvorm van die *communitas* is die regering deur die enkeling wat of 'n monarg of die koning is. Thomas Aquinas het teweens nie tred gehou met die Romeinse se afkeur vir die koning nie. Hy het egter sy gedagtes laat gaan dat in die natuur alles deur een sentrale regeerder gehandhaaf word. 'n Mens kan duidelik sy paradigmaskuif sien: die hart regeer die liggaamsorgane, die by is heerser oor die ander bye, en God, enkel Heerser oor die heelal. Almal partisipeer op grond van hierdie model aan die owerheid van die dag. Thomas Aquinas verklaar dat dit juis sodanige regeringsvorm is wat deur die goddelike reg daar gestel is. Hy gaan verder deur te sê dat Moses en sy opvolgers as enkele heerser oor hul mense regeer het, maar het dan twee-en-sewentig wyse manne gekies op grond van hul deugdelikheid. Thomas Aquinas fundeer hierdie stelling van hom op die Heilige Skrif in *Liber Deuteronomii*:

*“Tulique de tribubus vestris viros sapientes et nobiles, et constitui eos principes, tribunos, et cenuriones, et quinquagenarios ac decanos, qui docerent vos singula.”*¹⁶¹

¹⁶¹ Biblia Sacra, *Vulgate Editionis*, Liber Deuteronomii I: XV

2.4 Hoofstuk IX

Die beste regeeringsvorm van die *communitas*

2.4.1 Inleiding

In aansluiting by die vorige hoofstuk behandel hierdie hoofstuk spesifiek die beginsel van die monargie. Hierdie hoofstuk voltooi egter ook die vorige hoofstuk. Die vorige hoofstuk meld net dat in die natuur daar 'n enkele owerheidsbeginsel is, terwyl hierdie gedagte in hierdie hoofstuk ook die gemengde konstitusie aanspreek. Dit wil egter voorkom of Thomas Aquinas nie sy keuse wil maak tussen die monargie of die gemengde konstitusie nie. Thomas Aquinas is pragmaties en wil net die beste regeeringsvorm vir die *communitas* daar stel. Hy is meer geïnteresseerd in die openbare belang.

Hy is ook nie absoluut monargaal nie, want hy sê dat indien die monargie nie prakties uitvoerbaar is nie, moet die *communitas* die gemengde konstitusie utiliseer. Drie regeeringsvorme te wete, die aristokrasie, monargie, en demokrasie word vereenselwig onder een hoof, die gemengde konstitusie (*regimen mixtum*). Aan die hoof hiervan is die monarg of koning. Laasgenoemde moet die *communitas* op so 'n wyse bestuur, dat dit die openbare belang bevorder.

Thomas Aquinas sê in sy verhandeling, die *De Regimine Principum*, die volgende:

“...*omne autem naturale regimen ab uno est. In membrorum enim multitudine unum est quod omnia movet, scilicet cor; et in partibus animae una vis principaliter praesidet, scilicet ratio. Est etiam apibus unus rex, et in toto universo unus Deus factor omnium et rector. Et hoc rationabiliter. Omnis enim multitudo derivatur ab uno. Quare si ea, quae sunt secundum artem, imitantur ea, quae sunt secundum naturam, et tanto magis opus*

*artis est melius, quanto magis assequitur similitudinem eius quod est in natura, necesse est quod in humana multitudine optimum sit, quod per unum regatur...*¹

Op die vraag of dit beter is vir 'n *communitas* om deur een- of deur baie persone regeer te word, kan 'n mens dit beantwoord deur die objek van die regering in oënskou te neem.²

J.G. Dawson ondersteun die antwoord op hierdie vraag teen die agtergrond van Thomas Aquinas.³

“Ad hoc enim cuiuslibet regentis ferri debet intentio, ut eius quod regendum suscipit, salutem procuret. Gubernatoris enim est navem contra maris pericula servando, illaesam perducere ad portum salutis. Bonum autem et salus consociatae multitudinis est, ut eius unitas conservetur, quae dicitur pax, qua remota, socialis vitae perit

¹ J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 11-12. “ But in nature, government is always by one. Among members of the body there is one which moves all the rest, namely, the heart: in the soul there is one faculty which is pre-eminent, namely reason. The bees have one king, and in the whole universe there is one God, Creator and Lord of all. And this is quite according to reason: for all plurality derives from unity. So, since the product of art is but an imitation of the work of nature, and since a work of art is the better for being a faithful representation of its natural pattern, it follows of necessity that the best form of government in human society is that which is exercised by one person. “

² *Summa Theologica* I-II, Q. CV, A. I. Thomas Aquinas stel dat die beste regeeringsvorm die *communitas* is. 'n Mengsel van monargie (waarby een man die hoof is); aristokrasie (die regering deur baie en is dus gekwalifiseer); en dus demokrasie (in die sin dat die regeerders uit die volk en deur die volk gekies word). Dit is die vorm soos gevestig deur die Goddelike reg. Thomas Aquinas fundeer hierdie gesag van hom uit die Heilige Skrif: “Moses and his successors governed the people as one man over all, which was a kind of monarchy. Seventy-two elders were chosen for their fitness; for we read, “I took out of your tribes men wise and honourable, and appointed them rulers” (Deut. I:15). – an element of aristocracy; and it was democratic in that they were chosen from all the people, since we read, “ Provide out of all the people wise men,” etc. (Ex. XVIII: 21), and also because the people chose them, as we read, “ Let me have from among you wise men” (Deut. I:13)

Thomas Aquinas verklaar dat dit die reg is wat die beste owerheidsstelsel vestig.

Oliver O'Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 353

³ *De Regimine Principum*, Book. I, Chapter II. “ The aim of any ruler should be to secure the well-being of the realm whose government he undertakes; just as it is the task of the helmsman to steer the ship through perilous seas to a safe harbourage. But the welfare and prosperity of a community lies in the preservation of its unity; or, more, in peace. For without peace a communal life loses all advantage; and, because of discord, becomes instead a burden. So the most important task for the ruler of any community is the establishment of peaceful unity. Nor has he the right to question whether or no he will so promote the peace of the community, any more than a doctor has the right to question whether he will cure the sick or not. Thus the Apostle, when stressing the unity of the faithful, adds (Ephesians, IV, 3): “ Be ye solicitous for the unity of the Spirit in the bond of peace.” So, therefore, government is the more useful to the extent that it more effectively attains peaceful unity. Now it is clear that that which is itself a unity can more easily produce unity than that which is a plurality: just as that which is itself hot is best adapted to heating things. So government by one person is more likely to be successful than government by many.”

utilitas, quinimmo multitudo dissentiens sibi ipsi sit onerosa. Hoc igitur est ad quod maxime rector multitudinis intendere debet, ut pacis unitatem procuret. Nec recte consiliatur, an panem faciat in multitudine sibi subiecta, sicut medicus, an sanet infirmum sibi commissum. Nullus enim consiliari debet de fine quem intendere debet, sed de his quae sunt ad finem. Propterea Apostolus commendata fidelis populi unitate: “ Solliciti, inquit (Ephes. IV, 3), sitis servare unitatem spiritus in vinculo pacis.” Quanto igitur regimen efficacius fuerit ad unitatem pacis servandum, tanto erit utilius. Hoc enim utilius dicimus, quod magis perducit ad finem. Manifestum est autem quod unitatem magis efficere potest quod est per se unum, quam plures. Sicut efficacissima causa est calefactionis quod est per se calidum. Utilius igitur est regimen unius, quam plurium.”

Thomas Aquinas stel dit duidelik dat baie nie in staat is om eenheid in die *communitas* te verseker nie, veral as hulle self onder mekaar verskil.⁴

*“Amplius, manifestum est, quod plures multitudinem nullo modo conservant, si omnino dissentirent. Requiritur enim in pluribus quaedam unio ad hoc, quod quoquo modo regere possint: quia nec multi navem in unam partem traherent, nisi aliquo modo coniuncti...”*⁵

Net soos die hele bemanning van ‘n skip nie in staat sal wees om dit in enige rigting te stuur, tensy hulle eenstemmigheid bereik het nie, netso is dit dus beter vir een persoon om te regeer eerder as verskeie persone wat eers eenstemmigheid moet bereik:⁶

*“Melius igitur regit unus, quam plures ex eo quod appropinquant ad unum...”*⁷

J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 11

⁴ Oliver O’Donovan, *From Irenaeus to Geotius*, p. 332-3. Thomas Aquinas stel dat die tiran nie die *communitas* tot sy voordeel kan administreer nie.

⁵ De Regimine Principum, Book. I, Chapter II. “ It is clear that many persons will never succeed in producing unity in the community if they differ among themselves. So a plurality of individuals will already require some bond of unity before they can even begin to rule in any way whatsoever. Just as the whole crew of a ship would never succeed in sailing it on any course unless they were in agreement among themselves.”

J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 10.

⁶ De Regimine Principum, Book. I, Chapter I. Thomas Aquinas gebruik die analoog van die skipper met betrekking tot die bereiking van die einddoel. Hy heet dus die regeerder of God, afhangende van die konteks waarin dit gebruik word. “ *Non enim navis, quam secundum diversorum ventorum impulsu in*

Dit is veel beter indien die natuurlike proses gevolg word omdat die natuur altyd op sy beste werk.⁸

Volgens Thomas Aquinas geskied regering in die natuur altyd deur 'n enkele individu “...*omne autem naturale regimen ab uno est.*”⁹

Thomas Aquinas gaan verder om bogenoemde stelling te kwalifiseer met die natuur as bron van gesag:

“*In membrorum enim multitudine unum est quod omnia movet, scilicet cor; et in partibus animae una vis principaliter praesidet, scilicet ratio. Est etiam apibus unus rex, et in toto universo unus Deus factor omnium et rector. Et hoc rationabiliter. Omnis enim multitudo derivatur ab uno. Quare si ea, quae sunt secundum artem, imitantur ea, quae sunt secundum naturam, et tanto magis opus artis est melius, quanto magis assequitur similitudinem eius quod est in natura, necesse est quod in humana multitudine optimum sit, quod per unum regatur.*”¹⁰

diversa moveri contingit, ad destinatum finem perveniret, nisi per gubernatoris industriam dirigeretur ad portum; hominis autem est aliquis finis, ad quem tota eius et actio ordinatur, cum sit agens per intellectum, cuius est manifeste finem operari...”

⁷ De Regimine Principum, Book I, Chapter II. “So it is better for one to rule rather than many who must first reach agreement.”

J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 10

⁸ Summa Theologica I-II, Q. CV, A. I, obj. 2. Thomas Aquinas stel dat die reg die beste regeeringsvorm daar stel, en dit bepaal dat monargie die beste regeeringsvorm is.

De Regimine Principum, Book I, Chapter I & II: Thomas Aquinas stel dat die in die natuur die mens 'n voorbeeld vind op hoe 'n wyse die natuur werk. Hy stel egter dat dit altyd op die beste is: “In everything that is ordered to a single end, one thing is found that rules the rest.” Hy gaan verder deur in Hoofstuk die volgende parafrase aan te haal: “In nature government is always by one. Tussen die bye is daar 'n 'king bee' en die heelal is deur een God geskape en word dus deur Hom regeer. Hy konkludeer dus deur te sê dat monargie die beste regering is.

Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 220

⁹ De Regimine Principum, Book I, Chapter II. “but in nature, government is always by one.”

¹⁰ De Regimine Principum, Book I, Chapter II. “Among members of the body there is one which moves all the rest, namely, the heart: in the soul there is one faculty which is pre-eminent, namely reason. The bees have one king, and in the whole universe there is one God, Creator and Lord of all. And this is quite according to reason: for all plurality derives from unity...It follows of necessity that the best form of government in human society is that which is exercised by one person.”

J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 11-12.

Thomas Aquinas meen dat stede en provinsies wat nie deur een regeerder administreer word nie, aan uiteenlopende menings onderworpe is.¹¹ Dit is daarom nie in staat om vrede te bewerkstellig nie.¹² Die Here se woorde kom in hierdie konteks tot vervulling as ons kyk na die volgende uitdrukking:

“ Many shepherds have destroyed my vineyard.”¹³

Thomas Aquinas sê dat stede en provinsies wat deur ‘n enkele koning regeer word, andersyds vrede geniet, in geregtigheid floreer en met ‘n oorvloed van rykdom voorsien word.¹⁴ Thomas Aquinas sê: “ ...*quod poneret sibi caput unum, et quod princeps unus erit in medio eorum.*”¹⁵ Hierdie gedagtestroming van Thomas Aquinas loop oor in die monargie van Spanje en ook die geval waar Engeland en Skotland in een staat onder koningin Anne, verenig was.¹⁶

Thomas Aquinas, soos reeds aangetoon het gehandhaaf dat monargie die beste vorm van regering is.

¹¹ De Regimine Principum, Book I, Chapter II. “*Manifestum est autem quod unitatem magis efficere potest quod est per se unum, quam plures... Utiles igitur est regimen unius, quam plurium. Amplius, manifestum est, quod plures multitudinem nullo modo conservant, si omnino dissentirent.*”

¹² Summa Theologica I, CIII, A. II, obj. 3. Thomas Aquinas stel dat vrede die maatstaaf vir orde is.

Thomas Aquinas, *De Regno, Book I*

Oliver O’Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 332. Thomas Aquinas stel dat indien ‘n regverdige regering in die hande van een man, heet hy dus ‘n koning. Die idee van ‘n koning impliseer dat hy een persoon is wat die hoof is, en dat hy herder is wat die hoogste goed (common good) van die volk nastreef.

Ezekiel : “ My servant, David, shall be king over them and all of them shall be one shepherd .”

Oliver O’Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 323.

Summa Theologica I-II, Q. LXXII, A. IV

Summa Theologica II-II, Q. XCVI, A. VI, ad. 2

Summa Theologica II-II, Q. XCVII, A. I.

¹³ *Biblia Sacra, Prophetia Jeremiae XII, 10.* “*Pastores multi demoliti sunt vineam meam, conculcaverunt partem meam, dederunt portionem meam desiderabilem in desertum solitudinis!*”

¹⁴ De Regimine Principum, Book I, Chapter I. “*Unde qui perfectam communitatem regit, id est civitatem vel provinciam, antonomastice rex vocatur... Ex dictis igitur patet, quod rex est qui unius multitudinem civitatis vel provinciae, et propter bonum commune, regit.*”

Thomas Aquinas, *De Regno, Book I.*

Liber Proverbiorum XI: 14. “*Ubi non est gubernator, populus corruet; salus autem, ubi multa consilia.*”-

Where there is no governor, the people shall fall.

¹⁵ De Regimine Principum, Book I, Chapter II. “ He would place them under one head, and that there would be one prince over them all.”

J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 13.

¹⁶ Percival Gane, *The Jurisprudence of my time*, p. 6

In kontras hiermee volg dit dus dat tirannie die slegste vorm van regering is:

”*Quod autem regnum sit optimum regimine, ostensum est prius. Si igitur optimo opponitur pessimum, necesse est quod tyrannis sit pessimum.*”¹⁷

Ulrich Huber sluit aan by Thomas Aquinas en fundeer sy gesag op die Skriftuur as hy sê dat Nimrod ‘n “mighty hunter” tirannies deur die gebruik van geweld die nasies onder sy juk gebring het.¹⁸

Thomas Aquinas glo dat die *communitas* deur die intelligensie van een persoon regeer word omdat dit wesenlik die koning se plig is.¹⁹ Bartolus De Sassoferrato (1313-1357) stem met Thomas Aquinas saam. Bartolus De Sassoferrato, soos Thomas Aquinas, is oortuig dat die regering deur een persoon nie noodwendig in ‘n tirannie ontaard nie:

“dukes only become tyrants when they act as such.”²⁰

Thomas handhaaf dat mag wat verenig is, meer effektief is as dié wat verdeeld is.²¹ Die goeie streef altyd eenheid na.

¹⁷ De Regimine Principum, Book I, Caput III. “...monarchy is the best form of government; so, as the best is to be contrasted with the worst, it follows that tyranny is the worst form of government.”

Thomas Aquinas, *De Regno*, Book. I

Oliver O’Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 332-333. “Therefore, since the rule of one man, which is the best, is to be preferred, and since it may happen that it be changed into a tyranny, which is the worst...”

Thomas Gilby, *Between Community and Society*, p. 290. Thomas Aquinas het nooit tirannie verdedig nie. “...the attitude of subjects when confronted with wicked decrees should not stop short at passive resistance...” Thomas Aquinas stel dat ‘n matige tirannie eerder verduur word.

Augustine J. Osgniach, *The Christian State*, p. 45, 73.

¹⁸ Percival Gane, *Ulric Huber (a translation), The Jurisprudence of My Time, Heedendaegse Rechtsgeleertheit*, vol. II, Durban, Butterworth & Co, Lincoln’s Court, 1939, p. 1-2

¹⁹ De Regimine Principum, Book I, Chapter XII. “*sed etiam quantum ad hoc, quod per rationem unius hominis regitur multitudo: quod maxime pertinet ad officium regis...*”

²⁰ Bartolus De Sassoferrato, *De Regimine Civitatis*, p. 225. “In the case of a particular lord he is sometimes said to rule over a kingdom, and sometimes over a dukedom, a march or a country...The common name however which we give to rulership (by one man) is natural lordship, and this is so, if he strives towards a common and good end.”

²¹ Summa Theologica I, Q. XI, A. I. Thomas Aquinas stel dat niks bestaan wat nie aan die eenheid deelneem nie.

Summa Theologica I, Q. XI, A. I, ad. 2. Thomas Aquinas stel dat daar nie veelheid, (menigte skare) is wat nie deelneem aan eenheid nie.

Geregverdigde regerings is meer voordelig, omdat dit uit groter eenheid ontspring:

*“Sicut igitur in regimine iusto, quanto regens est magis unum, tanto est utilius regimen, ut regnum melius est quam aristocratia, aristocratia vero quam politia; ita e converso erit et in iniusto regimine, ut videlicet quanto regens est magis unum, tanto magis sit nocivum.”*²²

Hy stel egter dat 'n owerheid wat onregverdig is, nie eenheid nastreef nie, maar die persoonlike belang van die regeerder ten koste van die openbare welsyn van die *communitas*, bevredig *“autem iniuste praesidentis operatur ad malum multitudinis, dum commune bonum multitudinis in sui ipsius bonum tantum retorquet.”*²³

Thomas Aquinas se gedagtestroming ten aansien van die onderdaan se weerspanningheid onder 'n tirannie word ook versterk deur Ulrich Huber, onder aanvoering van Aristoteles, in die volgende aanhaling:

*“...a tyrant can only exercise his power over subjects who are recalcitrant, because ‘nobody endures this power willingly as is often stated: the willing party suffers no injury.”*²⁴

²² De Regimine Principum, Book I, Caput III. “So, just government is the more beneficial in so far as it proceeds from greater unity; and monarchy is better than aristocracy, which, in turn, is better than a polity...”

²³ De Regimine Principum, Book I, Chapter III. “Now the power of an unjust ruler is exercised to the detriment of the community, because it substitutes his private interest for the common welfare of the citizens.”

Thomas Aquinas, *De Regno*, Book I.

Ulrich Huber, *De Jure Civitate*, Book I, Section IX, Chapter II, paragraph 3 (column 1) I, IX, II, 3 (253(1)). Huber sê dat Aristoteles 'n tiran definieer “as someone who uses government for his own benefit and not that of his unwilling subjects.”

Oliver O'Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 331.

Ezegiël XXXIV: 2. Die Here, volgens Thomas Aquinas, het 'n afkeer aan so 'n regering. By monde van *Biblia Sacra, Propheta Ezechielis*: “*Fili hominis, propheta de pastoribus Israel; propheta, et dices pastoribus: Hæc dicit Dominus Deus: Væ pastoribus Israel, qui pascebant semetipsos! nonne greges a pastoribus pascuntur ?*” - Woe to the shepherds that feed themselves (seeking, that is, their own interest): should not the flocks be fed by the shepherd? Herders moet kyk vir die goeie vir hul kudde, en so ook elke regeerder moet bedag wees op die mense/volk wat aan hom onderworpe is.

²⁴ De Regimine Principum, Book I, Chapter X. Thomas Aquinas glo dat die regering onder 'n tirannie maar van korte duur is: “*Tyrannorum vero dominium diuturnum esse non potest, cum sit multitudini odiosum. Non potest enim diu conservare, quod votis multorum repugnat.* – A tyrant’s rule, on the other

Aldus Thomas Aquinas het God in Sy voorsienigheid bepaal dat die goeie wat uit 'n enkele oorsaak voortvloei, die sterkste moet wees, terwyl die bose, voortspruitende uit 'n veelheid redes, die swakkere moet wees.²⁵ Thomas Aquinas meen dat die regeerder sterk van karakter moet wees:

“ *Expedit igitur ut regimen iustum sit unius tantum, ad hoc ut sit fortius. Quod si in iniustitiam declinat regimen, expedit magis ut sit multorum, ut sit debilius, et se invicem impediunt.*”²⁶

Thomas Aquinas het konstant geglo dat geloof en rede nie mekaar weerspreek nie: “*Gratia non tollit naturam sed perficit.*”²⁷ Op grond van hierdie filosofie het hy twee van sy grootste werke voortgebring, naamlik die *Summa Theologiae* en die *Summa Contra Gentiles*. In hierdie werke het hy die Griekse filosofie van Aristoteles met die Christelike Openbaring met mekaar in verband gebring. Baie van Aristoteles se werke was beskikbaar in universiteite voor Thomas Aquinas se tyd, maar hy was die enigste Middeleeuse skrywer wat van Aristoteles se “*Politeia*” gebruik gemaak het. Dit was grootliks deur Thomas Aquinas se toedoen dat idees van die mens as sosiale en politieke wesens, van die burger as die een wat partisipeer aan die regering, die klassifikasie van

hand, being hated by the community, cannot long endure; for that cannot last for long which is against the desire of many.”

Ulrich Huber, *De Jure Civitate*, Book I, Section IX, II, 4 (253(1))

²⁵ *Summa Theologica* I, Q. XIX, A. XII, obj. 4. Thomas Aquinas handhaaf dat die goeie eensydig plaasvind, terwyl die slegte onder 'n verskeie primaat plaasvind.

Percival Gane, *The Jurisprudence of my time*, p. 1. “For men’s innate disposition to rule those whom they have power over asserted itself before as well as after the Deluge; and what Holy Writ tells us of strong and famous heroes and tyrants can only be applied to such as were like Nimrod, who is called a ‘mighty hunter’ in this sense merely, that by force of arms he brought the nations under his yoke and sway.”

²⁶ *De Regimine Principum*, Book I, Chapter III. “It is best, therefore, that just government should be exercised by one man alone, and should be thereby, the stronger. But if such government should fall into injustice it is better that it be exercised by many, and so be weakened by internal friction.”

J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 16

²⁷ *Summa Theologica* I, Q. I, A. VIII, ad 2

J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. xiii

Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 218. Thomas Aquinas het op die basis dat rede en openbaring nie in kontras met mekaar verkeer nie, “*grace does not contradict nature, but perfects it*”, tradisie, Skriftuur, hedendaagse praktyk en die Aristoteliese filosofiese metode om ‘n ewigdurende en invloedryke in die politiek en die reg te voort te bring, hom gewend tot die Thomistiese sintese.

Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 235. Thomas Aquinas het in een van sy dienste die volgende gesê: “Faith can do more than philosophy in much; so that if philosophy is contrary to

die regering by wyse van getal en kwaliteit van sy regeerders, van die gemengde konstitusie (*regimen mixtum*), ensovoorts in die Middeleeuse milieu ingevoer is.

Daar moet egter gemeld word dat sy politieke teorie ietwat dubbelsinnig is om hom 'n volslae protagonis vir absolute monargie te maak. Verskillende skoliere beskou Thomas Aquinas as voorstaander van beperkte monargie,²⁸ republikenisme en ook gemengde konstitutionalisme:²⁹ McIlwain beskou hom as 'n suiwer monargis.³⁰ John D. Lewis en Oscar Jaszi, *Against the Tyrant*, stem met hom saam. Gerald Phelan, in sy voorrede aan Thomas Aquinas, *De Regimine Principum*,³¹ het dieselfde siening gehuldig, maar baan die weg vir die beperking van monargie deur die mense.

Morall en Dunbabin dink egter dat Thomas Aquinas 'n absolute koning verkies, en sien geen konflik tussen hierdie mening en Thomas Aquinas se steun vir gemengde konstitusie nie.

Andere is van mening dat Thomas Aquinas 'n monargie voorstaan, maar wel 'n monargie wat beperk word deur die *communitas*, en interpreteer vervolgens die gemengde konstitusie (*regimen mixtum*) as 'n beperkte monargie.³² Gilby gaan so ver deur Aquinas se gemengde regering met 'n negentiende eeuse konstitusionele monargie gelyk te stel, terwyl Gabriel Bowe Thomas Aquinas as 'n soort konstitusionele demokrat sien. Etienne Gilson, in *The Christian Philosophy of Thomas Aquinas*, deel in hierdie sentiment.³³

faith, it is not to be accepted.” Sermon: “*Attendite a falsis prophetis, qui.../ Duo esse in verbis istis...*” (*Busa 6:35b-c*)

²⁸ Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 220. “Thus monarchy is the best form of government.”

Oliver O'Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 353

²⁹ Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 220. Thomas Aquinas advokateur a “mixed constitution.”

Thomas Gilby, *Between Community and Society*, p. 239. Thomas Aquinas bewonder die Joodse staat. Soos reeds aangedui is dit 'n gemengde konstitusie.

³⁰ McIlwain, *Growth of Political Thought*, p. 329-33.

³¹ Gerald Phelan, *On the Governance of Rulers*, p. 3-26.

³² *De Regimine Principum*, Book I, Chapter V. “*Si igitur regium, quod est optimum regimen, maxime vitandum videatur propter tyrannidem; tyrannis autem non minus, sed magis, contingere solet in regimine plurium, quam unius, relinquuntur simpliciter magis esse expediens sub rege uno vivere, quam sub regimine plurium.*”

Thomas Gilby, *Between Community and Society*, p. 13. Thomas Aquinas volgens, Gilby is geen aanhanger van 'n vaste stelsel nie.

³³ E. Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 329-30.

Marcel Demongeot's, in sy "*Le Meilleur régime politique selon saint Thomas*", voel dat Thomas Aquinas die beginsels vir al die goeie vorme van regering kombineer en handhaaf dit om dit net weer teenoor ander af te speel. Hanson voel dat Thomas Aquinas egter bontpraat rondom die kwessie van monargie. Hy handhaaf dus egter, volgens hom, 'n suiwer Middeleeuse konsepie van "*double majesty*."³⁴

Volgens Wilks moet beide God en die mens met mekaar in interaksie verkeer om sodoende enige volledige politieke *communitas* te vorm. Dit beteken egter dat net God deugdelikheid aan die mens moet skenk. Hy gaan verder deur te verklaar dat Thomas Aquinas se gemengde konstitusie 'n kombinasie van Aristoteles se koninklike- en politieke- regeringstipes is, "in his own peculiarly medieval interpretation of them as being both forms of monarchy "*quod autem regnum sit optimum regimine*."³⁵

Ewart Lewis handhaaf dat Thomas Aquinas se natuurreg enige reëling sanksioneer om sodoende die openbare welsyn van die burgers te bevorder.³⁶

Otto Gierke toon aan dat Thomas Aquinas soms soewereiniteit aan die mens toeskryf, wat van God afkomstig is.³⁷

Thomas Aquinas fundeer hierdie siening op die Skriftuur in *Epistola Beati Pauli Apostoli Ad Romanos* (Romeine):

" *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit; non est enim potestas nisi a Deo; quæ autem sunt, a Deo ordinatæ sunt...Dei enim minister est tibi in bonum. Si autem*

³⁴ Thomas Gilby, *Between Community and Society*, p. 70. Die "double-truth" teorie van Averroïste ageer teen die geestelikes wat hulle opneer. Leke filosowe word beskuldig dat hulle die irrelevansie van teologie en filosofie ooneer. Geestelikes verklaar dat dit blyk of rasonele politieke regte en waardes apart staan van die Christelike geloof en die ekklesiastiese orde: " they were pushing a clericalism that was already absolute."

³⁵ De Regimine Principum, Book I, Chapter III. " Each being exercised by one person alone."

³⁶ Summa Theologica II-II, Q. XLVII, A. X

³⁷ *Commentum In Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi, Liber Secundus*, Dist. XLIV, Q. II, A. II. "...secundum quod ordo praelationis a Deo descendit, ut Apostolus, *ibid.*, innuit. Et ideo secundum hoc quod a Deo est, obedire talibus Christianus tenetur, non autem secundum quod a Deo praelatio non est."

Roman XIII

malum feceris, time; non enim sine causa gladii portat. Dei enim minister est, vindex in iram ei qui malum agit.”³⁸

Petrus bevestig Thomas Aquinas se siening as hy soos volg verklaar:

“Omdat die Here dit wil, moet julle julle onderwerp aan elke menslike owerheid...”³⁹

Gilby huldig die mening dat die essensie vir Thomas Aquinas is dat die:

“...the regime be for the common good, that he was not dogmatic about form.”⁴⁰

George Sabine stem saam. Hy sê vervolgens dat Thomas Aquinas geen algemene teorie vir die afleiding van gesag het nie.⁴¹

Laastens, vind Henry Myers en Herwig Wolfram geen samehang in Thomas Aquinas se teorie nie. Hulle verklaar dat Thomas nie in staat was om op enigen van die verskillende vorme te steun nie en vervolgens nie kon kies tussen die beste vorme van owerheid of regering nie.⁴²

³⁸ *Biblia Sacra, Vulgate Editionis, Epistola Beati Pauli Ad Romanos XIII, 1,4.* “Elke mens moet hom onderwerp aan aan die owerhede wat oor hom gestel is. Daar is immers geen gesag wat nie van God kom nie, en die owerhede wat daar is, is daar deur die beskikking van God...want owerheid is ‘n dienaar van God tot jou beswil.”

Percival Gane, *The Jurisprudence of my time*, p. 3-4. “Before the election of King Saul the Jews had magistrates appointed immediately by God, at least so far as Moses and the chief judges were concerned, until they lapsed into the arbitrary election of a king according to the usage of other nations; that, however, was not apart from, but was indeed through the direction of Almighty God, though with clear proof of the personal wish of the nation and its citizens, subordinate to and co-operating with such direction.”

³⁹ *Biblia Sacra, Vulgate Editionis, Epistola Beati Petri Apostoli I.* “*Subjecti igitur estote omni humanæ creaturæ propter Deum, sive regi, quasi præcellenti...*”

⁴⁰ Parallele lesing: Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 24. Thomas Aquinas se tesis wat onderskeidend is vir sy ontologie is: “that all creatures are marked by the non-identity of their essence and their *esse*.”

⁴¹ George H. Sabine, *A History of Political Theory*, p. 274.

⁴² Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 220. Thomas Aquinas het egter wel ‘n sisteem uitgewerk. In hierdie sisteem moet die hoogste goed (common good) van die *communitas* die beste gedien word. Thomas Aquinas was ten gunste van ‘n monargie, maar gesien vanuit die feit dat die monarg maklik in ‘n tiran kan ontaard het hy as alternatief die gemengde konstitusie voorgestaan. Laasgenoemde behels die integrering van die aristokrasie, demokrasie, en die monargie.

Daar moet egter kennis geneem word dat Thomas Aquinas fasinerend oorspronklik, maar tog onsamehangend is.⁴³ Dit het ons reeds ervaar in die vorige hoofstukke.

Aristoteles, net soos Thomas Aquinas, het geglo dat partisipering deur die onderdaan aan die (po.lij) polis noodsaaklik is.⁴⁴ Thomas Aquinas maak hierdie siening diensbaar vir die Middeleeuse *communitas*. Vir hom is 'n monargie die normale stand van sake. Hy neem egter onbewustelik die Aristoteliese terminologie aan, in die sin dat vir Thomas Aquinas, die getalle of verganklikheid van die regeerders 'n aksidentele kwaliteit van regering is. Die wese of essensie van die ondersheid is of die regering absoluut of volgens die wet is.⁴⁵ Aristoteles denatureer⁴⁶ die teorie dat 'n huishouding en 'n staat slegs verskil met betrekking tot die aantal onderdane:

“...*alia enim est ratio boni communis et boni singularis, sicut alia est ratio totius et partis. Et ideo Philosophus, in I Polit. (cap.1), dicit quod: “non bene dicunt qui dicunt civitatem et domum et alia huiusmodi differe solum multitudine et paucitate, et non specie.”*⁴⁷

Thomas Aquinas ondersteun hierdie standpunt en haal Aristoteles aan: “ *Et ideo Philosophus, in I Polit. (cap. 1), dicit quod: ‘ none bene dicunt qui dicunt civitatem*

⁴³ James M. Blythe, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, p. 40, voetnoot.

⁴⁴ Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 218

Thomas Gilby, *Between Community and Society*, p. 123

⁴⁵ Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. V. Thomas Aquinas bespreek die kwessie van die soewerein. Hy sê: “ A sovereign is described as being exempt from law with respect to its coercive power, for, to be precise, nobody is compelled by himself, and law has its restraining force only from the sovereign’s power. ...Before Gods’ judgement, then, the sovereign is not exempt from the law’s directive power, and he ought to fulfill the law, freely not forcedly. Yet he is above the law in that he can change it if expedient, and grant dispensations from it adapted to place and reason.”

Oliver O’Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 349.

⁴⁶ *Eie opinie*. Die woord denatureer beteken dat die funksie of waarde van die natuur afgeskaal word. Of liefs dat Aristoteles die teorie van die natuureg minder natuur maak. In hierdie verband skaal hy die funksie of waarde van die staat as *communitas* af en probeer sò 'n gelykstelling met die huishouding ontplooi.

⁴⁷ Summa Theologica II-II, Q. LVIII, A. VII. “...For the common welfare is different in form that of the individual, just as the nature of the part is different from that of the whole. So the Philosopher (1, Politics, 1) says: ‘they are in error who say that the city, and the family and other similar groups, differ only in size and not specifically.’”

*et domum et alia huiusmodi differere solum multitudine et paucitate, et non specie.*⁴⁸ Hy voeg by:

“ When one governs it is regal, when one in turns governs and is governed according to the rules of the science, it is political.”⁴⁹

Thomas Aquinas konstrueer die pasassie soos volg:

“For when one person has precedence simply and over all things, it is called a regal government. But when according to the rules of such a science that one presides in part, that is, according to laws posed through the political discipline, it is a political government; as it were the one rules in part, as regards those things in that one’s power; and in part the one is a subject, as regards those things in which that one is subject to law.”⁵⁰

Dit is waarskynlik dat Thomas Aquinas in beide vorme van regering na slegs een regeerder verwys en dat die wette, die reëls van die staatsbestel is.⁵¹ Hy noem dat regering in ‘n *communitas* een van twee kan wees, naamlik koninklik of polities. Hy stel vervolgens in sy *In Libros Politicorum 1.1.13*:

“ *Civitas autem duplici regimine regitur: scilicet politico et regali. Regale quidem est regimen, quando ille qui civitate praeest habet plenarium potestatem. Politicum autem regimen est quando ille qui praeest habet potestatem coarctatam secundum aliquas leges civitatis.*”⁵²

⁴⁸ Summa Theologica II-II, Q. LVIII, A. VII, ad 2um. “ So the Philosopher (I Politics, I) says: ‘they are in error who say that the city, and the family and other similar groups, differ only in size and not specifically.’”

J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 164

⁴⁹ James M. Blythe, *Ideal Government and the Mixed Constitution*, p. 42.

⁵⁰ Oliver O’Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 332-3

⁵¹ De Regimine Principum, Book I, Chapter II. In die natuur is die regering altyd deur een.

Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 220

⁵² James M. Blythe, *Ideal Government and the Mixed Constitution*, p. 43. The government is regal when that one who rules has full power. It is political when that one who has precedence has power restrained according to some laws of the city.

Thomas Aquinas sê in sy *In Libros Politicorum*, 1.10. 152-3, dat die regering patriliniêr (moet manlik wees) en monargaal is:

“ The rule of a husband over his wife is political because it is bound by the laws of matrimony; consequently, the husband lacks full power. The relationship, Thomas asserts, is analogous to the situation in which a rector rules according to the statutes of his city. The wife never takes her turn as ruler, because the quality necessary for alternation is lacking; the man is naturally and permanently superior, and, as a result, naturally rules...but a woman can never become a man or a man a woman.⁵³

Thomas Aquinas sê in sy *In Libros Politicorum*, dat selfs die absolute regeerder nie volkome vry van die wet is nie:

“Ad tertium dicendum quod princeps dicitur esse solutus a lege, quantum ad vim coactivam legis: nullus enim proprie cogitur a seipso; lex autem non habet vim coactivam nisi ex principis potestate...Sed quantum ad vim directivam legis, princeps subditur legi propria voluntate; secundum quod dicitur (Extra, de Constitutionibus, cap. Cum Omnes): “ Quod quisque iuris in alterum statuit, ipse eodem iure uti debet. Et Sapientis dicit auctoritas: Patere legem quam ipse tuieris.” Et in Codice, Theodosius et Valentinianus Imperatores Volusiano Praefecto scribunt: “ Digna vox est maiestate regnantis, legibus alligatum se principem profiteri: adeo de aotoritate iuris nostra pendet autoritas. Et re vera maius imperio est subiicere legibus principatum.” ...Est etiam princeps supra legem, inquantum, si expediens fuerit, potest legem mutare, et in ea dispensare, pro loco et tempore.”⁵⁴

⁵³ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 233. Heinrich interpreteer Thomas Aquinas deur te sê dat die hoof van die gesin, die pa, natuurlike gesag besit.

N. Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 221-2. Thomas Aquinas verwerp Aristoteles se verklaring van die vrou as ‘n “misbegotten man”. Alhoewel Aristoteles stel dat die vrou swakker en passief is “ because of some material cause or some external change such as a moist south wind, ...Thomas Aquinas stel dat die vrou nie iets oneg is nie, maar is deur die natuur gerig vir doeleindes van prokreasie. Thomas Aquinas stel dat die vrou natuurlik aan die man onderworpe in ‘n gesamentlike voordelige verhouding is “ because man possesses more discernment of reason.”

⁵⁴ Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. V. “ a ruler is said to be above the law with respect to its constraining force: for nobody can be constrained by himself; and law derives its power of constraint only

Op grond van bogenoemde gesag heet die beginsel dat die mense aan die keiser gebonde is omdat God laasgenoemde op die aarde geplaas het as Sy regeerder in geloof, waarheid en geregtigheid. Hierdie gedagtestroming het sy uitvloeisel in die Skriftuur en in die *Summa Theologica* van Thomas Aquinas. Wat Thomas Aquinas in gedagte het is dat die regeerder ook aan die wet of reg onderworpe moet wees.⁵⁵ Baldus De Ubaldus (1327-1400) vind aansluiting by Thomas Aquinas:

“...although positive law ultimately depends on the will of the princeps and could theoretically be swept away by him, its existence limits him in practical terms, otherwise the whole legal system would be subject to imperial caprice – it would be self-contradictory for the emperor to create a body of law and then be unwilling to accept its authority.”⁵⁶

Bogenoemde denkontwikkeling vind ook vergestaltung in die *Corpus Iuris Civilis* wat bepaal dat alhoewel die princeps *legibus solutus* is, is dit nodig dat hy aan die *leges* (wet) gebonde moet wees.

Thomas Aquinas huldig hierdie siening elders in sy *Summa Theologica*:

“ And in the Codex, the Emperors, Theodosius and Valentinian, write to the Prefect Volusianus: ‘It is a saying worthy of the majesty of a ruler, if the prince professes himself bound by the laws: for even our authority depends upon that law. And, in fact, the most important thing in government is that power should be subject to laws.’ ”⁵⁷

from the power of the ruler. But with respect to the directive power of law, a ruler is voluntarily subject to it, in conformity with what is laid down [in the *Decretals*, I, II, 6] : “ Whoever enacts a law for another should apply the same law to himself. And we have it on authority of the wise man that you should subject yourself to the same law which you promulgate. And in the Codex, the Emperors, Theodosius and Valentinian, write to the Prefect Volusianus: “ It is a saying worthy of the majesty of a ruler, if the prince professes himself bound by the laws: for even our authority depends upon that of the law. And in fact the most important thing in a government is that power should be subject to laws....A ruler is above the law also in the sense that he may, if it be expedient, change the law, or dispense from it according to time and to place.”

⁵⁵ *Summa Theologica* I-II, Q. XCVI, A. V, ad 3um

⁵⁶ *Corpus Iuris Civilis*, stating that the princeps is *legibus solutus*.

⁵⁷ *Summa Theologica* I-II, Q. XCVI, A. V, ad 3um. “*Et in Codice, Theodosius et Valentinianus Imperatores Volusiano Praefecto scribunt: “Digna vox est maiestate regnantis, legibus alligatum se*

2.4.2 Monargie – die beste waarborg teen tirannie

Thomas Aquinas stel dat monargie, indien dit verval in ‘n tirannie, minder nadelige gevolge inhou as in die geval waar die owerheid deur verskeie persone misbruik word.⁵⁸ Hy gaan dus verder en sê dat ‘n owerheid deur verskeie persone destruktief is vir die voordeel van vrede, wat die mees belangrikste vir die sosiale lewe in die *communitas* is. Die vrede moet deur die inspanning van die regeerder bereik word.⁵⁹ Hierdie vrede word nie heeltemaal deur tirannie uitgewis nie. Dus is die owerheid deur één bo dié van die verskeie persone.⁶⁰

Die mees ernstige gevare vir ‘n gemeenskap is onder ‘n pluralistiese owerheid, eerder as onder owerheid deur die verskeie. ‘n Mens staan die kans om makliker van die algemene belang “common interest” af te wyk indien daar ‘n veelheid persone betrokke is, as wat daar slegs ‘n enkele persoon is. Wanneer een uit die aantal wat die owerheid uitmaak misluk, sal die hele *communitas* in gevaar verkeer, omdat onenigheid tussen die regeerders gevolg word deur tweedrag “*quia dissentientibus principibus, consequens est ut in multitudine sequatur dissensio.*”⁶¹ Andersins indien daar slegs een persoon aan die hoof van ‘n regering of owerheid is, sal hy meer aandag aan die algemene belang van sy

principem profiteri: adeo de autoritate iuris nostra pendet autoritas. Et re vera maius imperio est subiicere legibus principatum...”

⁵⁸ De Regimine Principum, Book I, Chapter III. “...*et adhuc plus receditur a bono commune in tyrannide, in qua quaeritur bonum tantum unius: omni enim universitati propinquius est multum quam paucum, et paucum unum solum. Regimen igitur tyranni est iniustissimum.*”

⁵⁹ Thomas Aquinas, *De Regno*, Book II.

Vgl. Oliver O’Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 340. Oliver interpreteer Thomas Aquinas deur te sê dat die deugdelike lewe in die *communitas* bereik word op die volgende gronde: “First of all, that the multitude be established in the unity of peace. Second, that the multitude thus united in the bond of peace, be directed to acting well. Thirdly, it is necessary that there be at hand a sufficient supply of the things required for proper living, procured by the rulers effort’s efforts.”

⁶⁰ Summa Theologica I, Q. XCVI, A. IV. Thomas Aquinas stel dat baie individue, as individue geïnteresseer is in ‘n veelheid van einddoele. Een persoon is slegs geïnteresseer in een einddoel. Aristoteles sluit aan by Thomas Aquinas as hy sê: “Whenever a plurality is directed to one object there is always to be found one in authority, giving direction.” (*Politics 1254a28ff*)

Thomas Aquinas se voorkeur vir ‘n monarg word dus geïmpliseer.

Oliver O’Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 328.

⁶¹ De Regimine Principum, Book I, Caput V. “...for disagreement among rulers is followed by general dissension.”

onderdane gee.⁶² Indien sy ideaal dus misluk, sal dit nie noodwendig volg dat hy die hele *communitas* onderdruk nie en daar en dan 'n tiran word nie. Op grond hiervan kwalifiseer Thomas Aquinas dat dit nodig is om die gevare wat voortspruit uit 'n owerheid deur verskeie meer ernstiger is as dié wat uit 'n monargie voortspruit:

“...*frequentibus autem sequuntur maxima pericula multitudinis ex multorum regimine, quam ex regimine unius.*”⁶³

Thomas Aquinas stel dat wanneer tweedrag onder 'n pluralistiese owerheid uitbreek, daar meerendeels een man is wat die leiding neem en hom dus vervolgens self mag oor die hele *communitas* usurpeer. Hierdie toedrag van sake is duidelik te bespeur in die geskiedenis. Bykans elke pluralistiese owerheid het ontaard in 'n tirannie, net soos die geskiedenis van die Romeinse staat dit ook vergestalt het. Owerheid deur die “*magistrates*” was gekniehalter deur samesweerdery, tweedrag en selfs burgeroorlog en het die republiek het vervolgens in die hande van wrede tiranne geval.⁶⁴ Sou mens dus beide die gebeure van die geskiedenis en van die hedendaagse tyd oorweeg, is dit duidelik dat tirannie floreer in daardie lande met 'n pluralistiese regering, aldus Thomas Aquinas.

⁶² R.W. Browne, *Ethica Nicomachea*, p. 222. Aristoteles konstrueer na aanleiding van Thomas Aquinas die analogie van regering deur die staat met dié van die familie. Hy sê dat die verhouding van 'n vader met sy seuns die kenmerke vertoon van 'n monargie. Die vader sien om na sy kinders.

Homer noem Jupiter vader, omdat die betekenis van 'n koninkryk 'n paternalistiese regering heet. Pathvravvndrw`n te zew` te, - “Father of gods and men.”

⁶³ De Regimine Principum, Book I, Chapter V. “*Magis igitur sunt fugienda pericula quae proveniunt ex gubernatione multorum, quam ex gubernatione unius.*”

Thomas Aquinas, *De Regno*, Book II. Thomas Aquinas stel dat die mens nie sy einddoel, wat God is, bereik deur die menslike mag nie, maar wel deur die Goddelike. Volgens die woorde van die Apostel in *Biblia Sacra, Vulgate Editionis, Epistola B. Pauli ad Romanos VI: 23*: “*Stipendia enim peccati, mors; gratia autem Dei, vita aeterna, in Christo Jesu, Domino nostro.*” - By the grace of God life everlasting. Dus volgens Thomas Aquinas is die nie die taak vir die menslike- nie mar vir die Goddelike regering om die mens tot sy einddoel te lei. Wat ons hier wil sê is dat die regering een moet wees. Die regeerder is nie net mens nie, maar ook God, naamlik Jesus Christus. Sy regering sal dus “...not be destroyed.” (Dan. VII:14) God word in die Heilige Skrif nie net priester nie, maar koning genoem. Jeremia sê: “ The king shall reign and He shall be wise.” Op grond van hierdie Skriftuurlike waarheid het Thomas Aquinas 'n koninklike priesterdom afgelei. Die Pous staan aan die hoof van hierdie priesterdom.

⁶⁴ Thomas Aquinas, *De Regno*, Book I.

Vgl. Oliver O'Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 334. Thomas verwys na Tarquin wat sy koninklike mag misbruik het en dus vervolgens in 'n tiran ontaard.

Dus as beide owerheidsvorme, volgens Thomas Aquinas, te wete monargie en pluralistiese regering, verval in 'n tirannie is dit voordeliger om onder 'n monargale regering te leef.⁶⁵

Thomas Aquinas beklemtoon dat die owerheid deur een persoon die beste is en te verkose is, maar daar moet in ag geneem word dat dit ook in 'n tirannie kan ontaard.⁶⁶ Daarom moet alle voorsorg dus getref word om die *communitas* te voorsien van 'n regeerder wat nie in 'n tiran sal ontaard nie.⁶⁷ Hierdie voorsorgmaatreëls vind hul beslag in die volgende aanhaling:

*“Primum autem est necassarium ut talis conditionis homo ab illis, ad quos hoc spectat officium, promoveatur in regem, quod non sit probabile in tyrannidem declinare. Unde Samuel, Dei provedentiam erga institutionem regis commendans, ait I Reg. Cap. XIII, 14: “ Quaesivit sibi Dominus virum secundum cor suum.” Deinde sic disponenda est regni gubernatio, ut regi iam instituto tyrannidis substrahatur occasio. Simul etiam sic eius temperetur potestas, ut in tyrannidem de facili declinare non possit. Quae quidem ut fiant, in sequentibus considerandum erit. Demum vero curandum est, si rex in tyrannidem diveret, qualiter posset occuri.”*⁶⁸

⁶⁵ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 494. Rommen interpreteer Thomas Aquinas teen die agtergrond van Aristoteles. Hy sê: “ They fear the mass civilization, the jungles of our modern cities. They do not trust in the sovereign of the masses; in the majority decision of these, one cannot trust. The masses are not masters of themselves; therefore to hand the government over to them would be the dissolution of culture and order.”.

⁶⁶ Summa Theologica I-II, Q. XCII, A. I
Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 475
Oliver O'Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 353.
Aristotle, *Ethica Nicomacheia 1124a30*

⁶⁷ Summa Theologica I-II, Q. XCII, A. I
vgl. Oliver O'Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 333.

⁶⁸ De Regimine Principum, Book. I, Chapter VI. “ In the first place it is necessary that whoever of the possible candidates is proclaimed king shall be of such character that it is unlikely that he will become a tyrant. So Samuel, praising God's Providence in instituting kingship, says (1 Kings XIII, 14) “ *Sed nequaquam regnum tuum ultra consurget. Quaesivit Dominus sibi virum juxta cor suum, et praecepit ei Dominus ut esset dux super populum suum, eo quod non servaveris quae praecepit Dominus.*” The Lord hath sought out for Himself a man after His own heart.’ Next a monarchy should be so constituted that there is no opportunity for the king, once he is reigning, to become a tyrant. And in the same time the kingly power should be so restricted that he could not easily turn to tyranny. “
J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 28.

Thomas Aquinas sê dat dit wyser is om 'n matige vorm van tirannie vir 'n tyd te verduur as om dit te opponeer en sodoende aan erger vorm van tirannie onderwerp te word.⁶⁹ Diegene wat weerstand bied kan misluk en gevolglik hulle self blootstel aan groter wreedaardigheid:

*“Rectè Deus Tyrannides ad tertiam generationem non producit, sed aut confestim tyrannos tantanquam piceas extirpat, aut in liberos eorum vim fuam exercet. Memorantur autem Græcis intra hominum memoriam hæ solum tyrannides etiam ad posteros permanisse, Gelonisilla in Sicilia, & Leucaniorum in Bosporo, & Cypselidarum Corinthi.”*⁷⁰

Soms slaag 'n *communitas* met die hulp van 'n ander regeerder om 'n tiran te onthef. Sodanige regeerder hou dus nou vir hom die reg voor om die hele mag op hom te neem. Uit vrees dat sy lotbestemming dieselfde sal wees as die van sy voorganger, dryf dit hom tot groter wreedaardigheid teenoor sy onderdane.⁷¹ Dit is altyd die geval met tirannie; die nuwe tiran is slegter as die oue; die nuweling vermy nie die wreedheid van sy voorganger nie, maar beplan selfs groter onderdrukking. Thomas Aquinas sê:

“...unde Syracusi quondam Dionysii mortem omnibus desiderantibus, anus quaedam ut incoluminis et sibi superstes esset, continue orabat; quod ut tyrannus cognovit, cur hoc faceret interrogavit. Tum illa: “ Puella, inquit, existens, cum gravem tyrannum

⁶⁹ Thomas Aquinas, *De Regno*, Book. I. Oliver interpreteer Thomas Aquinas deur te sê dat Thomas nie ten gunste is van die feit dat 'n individu die tiran moet dood nie. Laasgenoemde siening is in lyn met die Skriftuur en is ooreenkomstig Apolitiese leringe. Thomas Aquinas regverdig sy standpunt op die boek van Petrus. Hy sê: “ *Servi, subditi estote in omni timore dominis, non tantum bonis et modestis, sed etiam dyscolis.*” For Peter admonishes us to be reverently subject to our masters, not only to the good and gentle but also the froward: ‘For if one who suffers unjustly bear his trouble for conscience’ sake, this is grace.’ (1 Pet. II: 18)

vgl. Oliver O’Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 333-4

Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 43. Thomas Aquinas skryf: “ Indeed, if there be not an excess of tyranny it is more expedient to tolerate the milder tyranny for a while, than, by acting against the tyrant, to become involved in many perils more grievous than the tyranny itself...”

Augustine J. Osgniach, *The Christian State*, p. 73. Augustinus interpreteer hier Thomas Aquinas om te lees dat die mense vir hulself 'n geregverdigde ‘self-defence’ moet struktureer om die tirannie teen te staan.

⁷⁰ *Sophistae varia historia; cum notis integris* Conradie Gesneri, Johannes Schefferi, Tanaquille Fabri, Joachimi Kuhnii, Jacobi Perizonii / Aelianus, Claudius; interpretatione Latina Juasti Vulteji, innumeris in locis emendata; curante Abrahamo Gronovio, qui.

⁷¹ Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 43

*haberemus mortem ejus cupiebam quo interfecto, aliquantum durior successit; eius quoque dominationem finiri magnum existimabam: tertium te importuniozem habere coepimus rectorem. Itaque si tu fueris absumptus, deterior in locum tuum succedet.”*⁷²

Vervolgens sê Thomas Aquinas dat as die tiran ondraaglik raak, dit nie nodig is vir sy doodslag nie. Hierdie siening van Thomas Aquinas word gedeel met Domingo de Soto. Laasgenoemde is van die veronderstelling dat indien die tiran sy gesag deur middel van erfopvolging of verkiesing verkry, word sy doodslag deur enige privaatpersoon verbied.⁷³ Thomas Aquinas glo dat doodslag teen die Apostoliese leringe wat doodslag verbied, indruis. By wyse van ‘n voorbeeld uit die Ou Testament postuleer hy die situasie as volg:

*“ Nam Aioth quidam Eglon, regem Moab, qui gravi servitute populum Dei premebat, sica infixam in eius femore, interemit, et factus est populi iudex. Sed hoc apostolicae doctrinae non congruit. Docet enim nos Petrus bonis tantum et modestis, verum etiam dyscolis dominis reverenter subditos esse (I Petr., II): “ Haec est enim gratia, si, propter conscientiam Dei, sustineat quis tristitias patiens iniuste”; unde cum multi romani imperatores fidem Christi persequerentur tyrannice, magnaue multitudo tam nobilium quam populi esset ad fidem conversa, non resistendo, sed mortem patienter et animati sustinentes pro Christo laudantur, ut in sacra Thebaeorum legione manifeste apparet; magisque Aioth iudicandus est hostem interemisse, quam populi rectorem, licet tyrannum: unde et in veteri testamento leguntur occisi fuisse hi, qui occiderunt Joas, regem Juda, quamvis a cultu Dei recedentem, eorumque filii reservati secundum legis praeceptum. Esset autem hoc multitudini periculosum et eius rectoribus, si privata praesumptione aliqui attentarent praesidentium necem, etiam tyrannorum.”*⁷⁴

⁷² J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 29-30. “So at a time when the Syracusans all desired the death of Dionysius, there was an old woman who continually prayed that he would survive her. The tyrant, coming to know of this, asked why she acted thus; and she replied, ‘ When I was yet a girl we were oppressed by a tyrant, and I desired his death; he was slain, but was succeeded by another who oppressed us even more harshly; and again I was greatly pleased to see the end of his reign. But he was succeeded by you, who are an even harsher ruler. So I fear that if you are taken from our midst you will be succeeded by one who is even more terrible.”

Oliver O’Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 333

⁷³ De Regimine Principum, Book I, Chapter VI.

⁷⁴ J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 30. “ A certain Aioth slew Eglon, King of the Moabites, with a dagger thrust in the side, because he oppressed the people of God with dire bondage: and for this he was made a judge of the people. But this does not agree with Apostolic teaching. For Peter

Die remedie teen die boosheid van tirannie lê eerder in die hande van openbare owerheid, eerder as in die private beslissing van individue.⁷⁵ Dit volg dus dat as ‘n *communitas* die reg het om ‘n regeerder te kies, dit dan nie verkeerd sal wees om die koning wat hulself gekies het te onttroon nie, of ook om sy magte in te kort indien hy dit misbruik nie:

“ *Sic Romani Tarquinius superbum, quem in regem susceperant, propter eius et filiorum tyrannidem a regno eiecerunt, substituta minori, scilicet consulari, potestate. Sic etiam Domitianus, qui modestissimis imperatoribus, Vespasiano patri et Tito fratri eius, successerat, dum tyrannidem exercet, a senatu Romano interemptus est, omnibus quae perverse Romanis fecerat per senatus-consultum iuste et salubriter in irritum revocatis.*”⁷⁶

Andersins behoort die reg om ‘n koning oor ‘n sekere *communitas* aan te stel, aan ‘n sekere gesagsinstansie.

Die remedie teen oorbodige tirannie moet dus by hierdie gesagsinstansie gesoek word:

teaches us to obey not only good and temperate rulers, but also to bear reverence to those who are ill-disposed (I Peter, II, 20). ‘ It is the patience of the innocent sufferer that wins credit in God’s sight.’ Thus during the persecutions of many Roman emperors against the faith of Christ a great part of the people, both nobles and commoners, were converted to the faith and made no resistance, but suffered death for Christ with great courage and resignation; as is clear from the example of the holy legion of Thebes. As to the case of Aioth, it would appear that he slew an enemy rather than a legitimate, though tyrannical, ruler of the people. So, again in the Old Testament, we read that those Joas, King of Juda, were put to death, even though he was an apostate; and that their were spared according to the precept of the law. It would indeed be dangerous, both for the *communitas* and for its rulers, if individuals were, upon private initiative, to attempt the death of those who govern, albeit tyrannically.”

⁷⁵ De Regimine Principum, Book I, Caput VI. “*Videtur autem magis contra tyrannorum saevitiam non privata praesumptione aliquorum, sed auctoritate publica procedendum. Primo quidem, si ad ius multitudinis alicuius pertineat sibi providere de rege, non iniuste ab eadem rex institutus potest destrui vel refrenari eius potestas, si potestate regia tyrannice abutatur.*”

Domingo de Soto se siening is soos volg: Slegs die staat en diegene wat die onderdane verteenwoordig het die reg en plig om die tiran teen te staan en dood te maak.

Thomas Aquinas, *De Regno*, Book I

vgl. Oliver O’Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 334.

⁷⁶ J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 32. “So the Romans deposed Tarquinius the proud, whom they had previously accepted as king, because of his and his children’s tyranny, and substituted the lesser or consular power instead. So also Domitian, succeeding to those mildest of emperors, Vespasian, his father, and his Titus his brother, was slain by the Roman Senate because of his tyranny: and all the injustices which he had brought upon the Romans were legally and wisely revoked and made void by degree of the Senate.”

“Thus the Jews made complaint to Caesar Augustus against Archelaus, when the latter began to rule in the place of his father, Herod, in Judea and had begun to imitate his father’s evil ways. At first, therefore, his power was curtailed; the title of king being taken from him and the half of his kingdom being divided between his two brothers. Then, when this proved insufficient to restrain his tyranny, he was exiled by Tiberius Caesar to Lyons, a city of France.”⁷⁷

Wanneer daar egter geen hoop op menslike leiding teen tirannie is nie, moet ‘n mens jou dus wend tot God, die Koning oor almal. Dit is in die hande van God om die wrede hart van ‘n tiran te verander na ‘n sagte hart:

“...Finally, when there is no hope of human aid against tyranny, recourse must be made to God the King of all, and the helper of all who call upon Him in the time of tribulation. For it is in His power to turn the cruel heart of a tyrant to gentleness; and Solomon declares (Prov. XXI, 1): ‘The heart of the King is in the hand of the Lord; whither so ever He will He shall turn it.’”⁷⁸

Die konklusie dat geen klas ‘n reg het op absolute mag nie, versterk die beginsel dat die reg oppermagtig is. Die reg se onpersoonlike gesag is minder aan passie onderworpe.⁷⁹ Die reg is relatief met betrekking tot die konstitusie en gevolglik sal ‘n slegte *communitas* sigself ook slegte reg of wette hê:

⁷⁷ De Regimine Principum, Book I, Chapter VI. Thomas Aquinas wend hom tot die in die laaste instansie tot God vir die tempering van oormatige tirannie. “*Quod si omnino contra tyrannum auxilium humanum haberi non potest, recurrendum est ad regem omnium Deum, qui est adiutor in opportunitatibus in tribulatione. Eius enim potentiae subest, ut cor tyranni crudele convertat in mansuetudinem secundum Salomonis sententiam, Prov. XXI, 1: “Cor regis in manu Dei, quocumque voluerit inclinabit illud.” Ipse enim regis Assueri crudelitatem, qui Judaeis mortem parabat, in mansuetudinem vertit. Ipse est qui ita Nabuchodonosor crudelem regem convertit, quod factus est divinae potentiae praedicator. “Nunc igitur, inquit, ego Nabuchodonosor laudo, et magnifico, et glorifico regem coeli, quia opera eius vera et viae eius iudicia, et gradientes in superbia potest humiliare.” (Dan. IV, vers 34). Tyrannos vero, quos reputat conversione indignos, potest auferre de medio, vel ad infimum statum reducere, secundum illud Sapientis (Eccle. X, 17): “Sedes ducum superbiorum destuxit Deus, et sedere fecit mites pro eis.”*”

Vgl. J.G. Dawson, Aquinas. *Selected Political Writings*, p. 33

⁷⁸ J.G. Dawson, Aquinas. *Selected Political Writings*, p. 33.

De Regimine Principum, Book I, Chapter VI. “*Quod si omnino contra tyrannum auxilium humanum haberi non potest, recurrendum est ad regem omnium Deum, qui est adiutor in opportunitatibus in tribulatione. Eius enim potentiae subest, ut cor tyranni crudele convertat in mansuetudinem...*”

“Legality itself then is only a relative guarantee of goodness, better than force or personal power, but quite possibly bad. A good *communitas* must be ruled according to law but this is not the same as saying that a *communitas* ruled according to law is good.”⁸⁰

Aristoteles glo daarom dat slegs ‘n monargie en aristokrasie daarop aanspraak maak om as ideale *communitas* bestempel te word. Monargie is volgens hom, net soos vir Thomas Aquinas, teoreties die beste owerheid of regering met die voorbehoud dat ‘n wyse en deugdelike koning gevind word. Plato se filosoof-koning kom die naaste aan ‘n absolute eis tot sy mag. Aristoteles is nie seker of so ‘n persoon onvernietigbare reg het om te regeer nie. Hierdie onsekerheid spruit voort uit die belangrikheid wat hy heg aan die gelykheidsbeginsel. Daar heers gelykheid tussen burgers van dieselfde *communitas* dat hy self bevraagteken of perfekte deug ‘n uitsondering is.

Die kwessie van gelykheid het betrekking op alle vorms van owerheid: goed of sleg.

Steeds was Aristoteles bereid om te aanvaar dat ‘n monargie die mees aangewese owerheid is waar een familie meer deugdelik as ‘n ander is.

Volgens Thomas Aquinas is dit die plig van die regeerder om die handeling van al die klasse in die *communitas* te lei, sodat die mens ‘n gelukkige en deugdelike lewe mag lei⁸¹ – wat dan die ware doel van die mens in die *communitas* is:

“Ultimately, of course, this must lead to a good beyond earthly society, to a heavenly life, but this is beyond human power and is in the keeping of priests rather than of rulers.”⁸²

⁷⁹ *Eie opinie*. Hoewel die konsep van regstaat of te wel die “rule of law” nie in Thomas Aquinas se tyd geopper is nie, het hy reeds die weg gebaan vir sodanige denkontwikkeling.

⁸⁰ George H. Sabine, *A History of Political Theory*, p. 103.

⁸¹ Summa Theologica I-II, Q. LV, A. IV. Thomas Aquinas sê die volgende omtrent deug: “virtue is a good quality of mind by which one lives righteously, of which no one can make bad use.”

Summa Theologica I-II, Q. LV, A. IV. Thomas Aquinas stel dat deurg die *habitas* is waarby die persoon goed handel.

Summa Theologica I-II, Q. LVIII, A. I. Thomas Aquinas stel dat daar drie kardinale deugde is naamlik: “justice, temperance, and courage.” Mense leef in ‘n *communitas* waarin die reg met betrekking tot almal staan.

Oliver O’Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 338

Aristotle, *Politics* 1252b30

Aristotle, *Politics*, 1280b33

Die morele doel waarvoor politieke owerheid bestaan, impliseer dat gesag beperk behoort te word en dat dit slegs uitgeoefen behoort te word in ooreenstemming met die reg. In hierdie denkontwikkeling van Thomas Aquinas het die regstaatbeginsel of te wel die “rule of law” posgevat.

Thomas Aquinas verwerp John Salisbury se verdediging van tirannie:

“Justifiable resistance is a public act of a whole people, and the right is safeguarded by the moral condition that those who resist are responsible for seeing that their action is less injurious to the general good than the abuse which they are trying to remove.”⁸³

Thomas Aquinas beskou sedisie as doodsonde, maar geregverdigde weerstand teenoor tirannie word nie as sedisie beskou nie. “...power is justified only in so far as it serves the common good.” Thomas Aquinas was meerendeels geïnteresseerd in die morele beperkings wat die regeerders opgelê word.⁸⁴

Thomas Aquinas het min te sê oor die verdediging van monargie, behalwe van wat hy van Aristoteles afgelei het.⁸⁵ Thomas Aquinas sê oor die verdediging van die monargie:

“...manifestum est, quod plures multitudinem nullo modo conservant, si omnino dissentirent. Requiritur enim in pluribus quaedam unio ad hoc, quod quoquo modo regere possint: quia nec multi navem in unam partem traherent, nisi aliquo modo coniuncti. Uniri autem dicuntur plura per appropinquationem ad unum. Melius igitur regit unus, quam plures ex eo quod appropinquant ad unum.”⁸⁶

⁸² George H. Sabine, *A History of Political Theory*, p. 250.

⁸³ George H. Sabine, *A History of Political Theory*, p. 250

⁸⁴ Summa Theologica I-II, Q. LVII, A. I. Thomas Aquinas stel dat morele deug van die Latynse woord mos afgelei is, en beteken dus: “a natural or quasi-natural inclination to do some particular action.”

⁸⁵ De Regimine Principum, Book I, Chapter II. Thomas Aquinas stel dat regering deur een meer waarskynlik suksesvol wees as een deur verskeie.

⁸⁶ De Regimine Principum, Book I, Chapter II.

Kruisverwysing: sien *Afdeling C*, hoofstuk 3

vgl. J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 10

Hy volg eerder die akademiese denkriktig van Aristoteles soos laasgenoemde dit daar gestel het in die “*Politics*”. Thomas Aquinas is egter eksplisiet daaroor dat die koning se mag beperk behoort te word.⁸⁷

Thomas Aquinas fundeer hierdie beskouing van hom in die Skriftuur, in *Secundum Matthæum* XXIII, 3, 4:

“*Omnia ergo quæcumque dixerint vobis, servate, et facite; secundum opera vero eorum nolite facere; dicunt enim, et non faciunt. Alligant enim onera gravia, et importabilia, et imponunt in humeros hominum; digito autem suo nolunt ea movere.*”⁸⁸

Hierdie gedagtestroming vind ook uitvloeisel in die *Summa Theologica*: “The Lord also reproves those who ‘say and do not do’; and who ‘bind heavy and insupportable burdens for others, but with a finger of their own they will not move them.’”⁸⁹

⁸⁷ De Regimine Principum, Book. I, Chapter VI. Thomas stel dat sedert die regering deur een die beste is, daar tog moontlikheid bestaan dat dit in ‘n tirannie kan ontaard. Thomas Aquinas ontwerp dus maatreëls om dit te verhoed: “*Primum autem est necessarium ut talis conditionis homo ab illis, ad quos hoc spectat officium, promoveatur in regem, quod sit non probabile in tyrannidem declinare. Unde Samuel, Dei providentiam erga institutionem regis commendans, ait I Reg. Cap. XIII, 14: “Quaesivit sibi Dominus virum secundum cor suum.” Deinde sic disponenda est regni gubernatio, ut regi iam instituto tyrannidis substrahatur occasio. Simul etiam sic eius temperetur potestas, ut in tyrannidem de facili declinare non possit. Quae quidem ut fiant, in sequentibus considerandum erit. Demum vero curandum est, si rex in tyrannidem diveret, qualiter posset occurri.*”

⁸⁸ *Biblia Sacra, Vulgate Editionis*, p. 1021. “Julle moet alles doen en onderhou wat hulle vir julle sê, maar hulle voorbeeld moet julle nie navolg nie, want hulle doen self nie wat hulle sê nie. Hulle bind swaar en ondraaglike laste saam en sit dit op die mense se skouers, maar self wil hulle nie ‘n vinger verroer om dit te dra nie.”

⁸⁹ *Summa Theologica* I-II, Q. XCVI, A. V, ad 3um. “*Improperatur etiam his a Domino qui “dicunt et non faciunt ;” et qui “aliis onera gravia imponunt, et ipsi nec digito volunt ea movere...*”

2.4.3 Pligte van die monarg

Thomas Aquinas plaas 'n swaar morele verpligting op die skouers van die monarg, as 'n gewone man geëer word deur hulp te verleen aan die behoeftiges, oplossing van geskille, ensovoorts. Hoeveel te meer sal die persoon wat 'n land van vreugde voorsien, geweld beperk, die behoud van geregtigheid en die regulering van die menslike handeling deur middel van wette en voorskrifte voorsien, eer verdien nie?

“The greatness of kingly virtue becomes further apparent from another fact; that is from a king’s singular likeness to God; since a king does in his kingdom what God does in the universe.”⁹⁰

Thomas Aquinas sê dat die beste wyse om 'n tipe van orde (*communitas*) op te rig is by wyse van 'n sekere owerheidsvorm:

“the first place is held by a kingdom, where the power of government is vested in one man.”⁹¹

Thomas Aquinas se voorkeur vir monargie groei uit sy oortuiging dat die doelwit van 'n politieke of burgerlike owerheid is die gemeenskaplike welsyn van almal.⁹² Hierdie gemeenskaplike welsyn kan nie wispelturig bereik word nie, maar eerder onder leiding van 'n “ common political action.” Thomas Aquinas stel dat die *communiale* lewe

⁹⁰ Lee Cameron McDonald, *Western Political Theory*, p. 137.

⁹¹ De Regimine Principum, Book I, Chapter I

J.G. Dawson, *Aquinas. Selected political writings*, p. 9.

Frederick D. Wilhelmsen, *Christianity and Political Philosophy*. The University of Georgia Press, Athens, 1978, p. 119.

⁹² Thomas Aquinas, *De Regno*, Book. I.

Oliver O'Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 331. Thomas stel dat indien dit vir die mens nodis is om in *communitas* met andere te leef, moet daar dus 'n wyse bestaan waarop die groep gelei word. Hy sê: “For where there are many men together and each one is looking after his own interest, the multitude would be broken up and scattered unless there were also an agency to take care of what appertains to the common weal. In like manner, the body of a man or any other animal would disintegrate unless there were a general ruling force within the body which watches over the common good of all members.”

Solomo het gesê: “Where there is no governor, the people shall fall.” (Prov. XI: 14)

gunstig vir die mens is omdat hy individueel nie in staat is om in sy eie behoeftes te voorsien nie:

*“ Cum autem homini competat in multitudine vivere, quia sibi non sufficit ad necessaria vitae, si solitarius maneat, oportet quod tanto sit perfectior multitudinis societas, quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria vitae. Habetur siquidem aliqua vitae sufficientia in una familia domus unius, quantum scilicet ad naturales actus nutritionis, et prolis generandae, et aliorum huiusmodi; in uno autem vico, quantum ad ea quae ad unum artificium pertinent; in civitate vero, quae est perfecta communitas, quantum ad omnia necessaria vitae; sed adhuc magis in provincia una propter necessitatem compugnationis et mutui auxilii contra hostes. Unde qui perfectam communitatem regit, id est civitatem vel provinciam, antonomastice rex vocatur; qui autem domum regit, non rex, sed paterfamilias dicitur. Habet tamen aliquam similitudinem regis, propter quam aliquando reges popularum patres vocantur.”*⁹³

Die eenheid van hierdie doelwit word behaal wanneer die beginsel van politieke handeling self volledig een is. Thomas Aquinas vind hierdie beginsel op sy beste beliggaam in ‘n monargie.⁹⁴

Die rede vir sy voorkeur word gesteun deur die vergelyking tussen die *Summa Theologiae I-II*, en die *Summa Theologiae I*, waar Aquinas antwoord op die vraag: “Monarchy and the Divine Government of the World.”⁹⁵

⁹³ De Regimine Principum, Book I, Chapter I: “...a communal life is proper to man because he would not be able to provide all that is necessary to life out of his own resources if he were to live like a hermit. So it follows that a communal society is the more perfect to the extent that it is sufficient in providing for life’s necessities. There is indeed a certain sufficiency in the family of one household, so far as the elementary necessities of nutrition and procreation and such like are concerned...In a city, however, there is a perfect community, providing all that is necessary for the fulness of life; and in a province we have an even better example, because in this case there is added the mutual assistance of allies against hostile attack. Whoever then rules a perfect community, be it a city or a province, is rightly called a king. The head of a household is not called king but father.”

vgl. J.G Dawson, *Aquinas. Selected political writings*, p. 8

Ecclesiastes: V:8. “...the king commands over all the lands which are subject to him.”

⁹⁴ Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. IV

De Regimine Principum, Book I, Chapter VI

vgl. Oliver O’Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 347

vgl. J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 29

⁹⁵ Summa Theologica I-II, Q. CV.

Summa Theologica I, Q. CIII.

Monargiese owerheid soek vir die beste, die essensieel goeie (*quod est essentialiter bonum, quod est optimum*) omdat die owerheid die onderdane tot hul doelwit lei.⁹⁶ Dit is 'n tipe gegewe goedheid dat eenheid tot die struktuur van die goeie behoort. Hieruit volg dus dat die mees verenigde owerheid die hoogste politieke goeie reflekteer.

Thomas Aquinas wortel sy leerstelling egter hier in metafisiese beginsels eerder as teologiese beginsels. Hy is eerder geïnteresseerd in die pligte van 'n koning in die navolging van die openbare welsyn.

R.W. Browne se vertaling van Aristoteles se *Ethica Nicomachea* definieer “ the Good “ soos volg:

“ that which all things aim at.”⁹⁷

Aangesien daar nou baie handeling, kunste, en wetenskappe is, volg dit dus dat daar baie doelwitte ook is. Vir medisyne sal die einddoel gesondheid wees; vir skeepsbouing 'n skip; vir generaalskap sal dit oorwinning wees en vir ekonomie, rykdom.⁹⁸

Hieruit konkludeer ons dat I,dea die hoogste goed is. Aristoteles verskil egter met Plato hieroor. In hierdie verhandeling baan ek meer veld vir Aristoteles as vir Plato omdat Aquinas baie aansluiting vind by Aristoteles. Waar die hoogste goed by Aristoteles geluksaligheid is, is dit vir Plato I,,dea .⁹⁹

⁹⁶ De Regimine Principum, Book. I, Chapter X. Thomas Aquinas stel dat die goeie koning homself tot die algemene welsyn van die onderdane beweeg. “ *Sed boni reges, dum communi profectui studiose intendunt, et eorum studio subditi plura commoda se assequi sentiunt, diliguntur a plurimus, dum subditos se amare demonstrant: quia et hoc est maioris malitiae, quam quod in multitudine cadat, ut odio habeantur amici, et benefactoribus rependatur malum pro bono. Et ex hoc amore provenit, ut bonorum regum sit stabile, dum pro ipsis se subditi quibuscumque periculis exponere non recusant: cuius exemplum in Julio Caesare appartet, de quo Suetonius refert, quod milites suos usque adeo diligebat, ut, audita quorundam caede, capillos et barbam ante non demperit quam vindicasset: quibus rebus devotissimos sibi et strenuissimos milites reddit, ita quod plerique eorum capti, concessam sibi sub ea conditione vitam, si militare adversus Caesarem vellent, recusarent. Octavianus etiam Augustus, qui modestissime imperio usus est, in tantum diligebatur a subditis, ut plerique morientes, victimas quas devoverant, immolari mandarent, quia eum superstitem reliquissent ...*” .

⁹⁷ R.W. Browne, *Ethica Nicomachean of Aristotle*, p. 1.

⁹⁸ R.W. Browne, *Ethica Nicomachean of Aristotle*, p. 2

⁹⁹ R.W. Browne, *Ethica Nicomachean of Aristotle*, p. 9. Aristoteles bespreek nie hier die valsheid van die Platoniese leerstelling oor die *ivdea* nie, wat hy egter visie het is om te bewys dat die hoogste goed nie *ivdea* is nie. “ Hence he assumes as true, certain acknowledged positions in the Platonic theory, and shows that these are inconsistent with the belief in the ideal nature of the *avγαρονν*. After having done

In lyn met Aristoteles, handhaaf Thomas Aquinas die subsidiariteitsbeginsel, wat ook hier ooreenkoms toon met die *communitas*-leer. Politieke wetenskap in die konteks van die *communitas*-leer leer dat dit die hoogste wetenskap is: “ so that this end must be the good of man te,loj.”¹⁰⁰

Alhoewel die goeie vir die individu en ook vir die *communitas* dieselfde is, handhaaf Aristoteles, net soos Thomas Aquinas, dat dié van die *communitas* meer belangrik en meer volmaak is: ” To discover the good of an individual is satisfactory, but to discover that a state or a nation is more noble and divine.”¹⁰¹

Soos wat die goeie wenslik is, is dit ook volmaak. Eenheid is die onverdeeldheid van ‘n realiteit van sy eie bestaan. Thomas Aquinas leer dat eenheid in bestaan ‘n soort vrede is – waarin al die dele van die geheel geharmonieer word in bestaan. Thomas Aquinas stel dat die welsyn en die vooruitgang van die *communitas* lê in die behoud van sy eenheid, of meer eenvoudig gestel, in vrede. Hy glo dat sonder vrede die *communiale* lewe al sy voordele verloor en weens tweedrag of disharmonie eerder in ‘n las sal verval. Thomas Aquinas konkludeer dus dat die belangrikste taak van enige regeerder die vestiging van ‘n vredevolle eenheid is.¹⁰² Dit word verstaan in die Thomistiese siening van “to be“ of “esse.“

this, he dismiss the subject with the remark that such a view would be utterly unpractical; whereas something practical is the object of of his investigation.”

Laat ek vervolgens by wyse van pasassie aantoon wat die Platoniese leerstelling van *ivdea* is. “ According to Plato, the sensible is in a state of continual change, and consequently the sensible is not the true. But the object of true science is to investigate what each thing is of itself absolutely (το; αυ;το; ε;κστον, το; αυ;το κα; αυ;το). Hence he assumed that there existed from all eternity certain archetypal forms immutable and absolutely existent; and that all else which exists, either physically or metaphysically, is only real so far as it participates in them (μετε;ν;ει, κοινω;ν;ιαν ε;κει) These forms are the “ ideas “ and the idea may be defined, “ That which makes everything which is, to be what is,” or “ whatever exhibits an eternal truth, which forms the basis of the mutability of the sensible.” These were the types (πα;ρα;ει;ν;ματα) after which God made all created things, impressing their likeness upon matter (υ;λ;η) which was itself also eternal, formless, yet fitted to receive form. From this universal nature of the *ivdea* it follows that there must be ideas of all abstract qualities, such as the good, the beautiful, the evil, health, strenght, magnitude, color; also of all sensible objects, such as a horse, a temple, a cup, a man; even of aech individual man; e.g. Socrates and Simmias...”

¹⁰⁰ R.W. Browne, *Ethica Nicomachean of Aristotle*, p. 3

¹⁰¹ R.W. Browne, *Ethica Nicomahean of Aristotle*, p. 3

¹⁰² De Regimine Principum, Book. I, Chapter II.

Vgl. J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 10-11.

Vervolgens sê Thomas Aquinas: “Where the unity of the whole encounters a principle which is itself unified, then the whole is more unified.”¹⁰³

2.4.4 Tirannie

Terwyl die regering deur ‘n koning die beste is, is sy korellaat tirannie die slegste vorm van regering: “...*sicut autem regimen regis est optimum, ita regimen tyranni est pessimum.*”¹⁰⁴ Thomas Aquinas het altyd ‘n onderskeid getref tussen koning en tirannie, omdat beide deur slegs een persoon uitgeoefen word:

“*regnum autem tyrannidi, utrumque enim per unum exercetur. Quod autem regnum sit optimum regime, ostensum est prius...*”¹⁰⁵

Soos reeds aangedui meen Thomas Aquinas dat monargie die beste is, terwyl tirannie die swakste vorm van regering is:

“...*si igitur optimo opponitur pessimum, necesse est quod tyrannis sit pessimum.*”¹⁰⁶

De Regimine Principum sê Thomas Aquinas die volgende: “*Ad hoc enim cuiuslibet regentis ferri debet intentio, ut eius quod regendum suscepit, salutem procuret. Gubernatoris enim est navem contra maris pericula servando, illaesam perducere ad portum salutis. Bonum autem et salus consociatae multitudinis est, ut eius unitas conservetur, quae dicitur pax, qua remota, socialis vitae perit utilitas, quinimmo multitudo dissentiens sibi ipsi sit onerosa. Hoc igitur est ad quod maxime rector multitudinis intendere debet, ut pacis unitatem procuret. Nec recte consiliatur, an pacem faciat in multitudine sibi subiecta, sicut medicus, an sanet infirmum sibi commissum. Nullus enim consiliari debet de fine quem intendere debet, sed de his quae sunt ad finem. Propterea Apostolus commendata fidelis populi unitate: “Solliciti, inquit (Ephes. IV, 3), sitis servare unitatem spiritus in vinculo pacis.” Quanto igitur regimen efficacius fuerit ad unitatem pacis servandam, tanto erit utilius. Hoc enim utilius dicimus, quod magis perducit ad finem. Manifestum est autem quod unitatem magis efficere potest quod est per se unum, quam plures. Sicut efficacissima causa est calefactionis quod est per se calidum. Utilius igitur est regimen unius, quam plurium.*”

¹⁰³Summa Theologica I, Q. VI, A. III.

J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. XXV. Thomas Aquinas, volgens Dawson, verwys hier na die staat as *communitas*. Dit heet die *communitas perfecta*.

Frederick D. Wilhelmsen, *Christianity and Political Philosophy*, p. 120.

¹⁰⁴De Regimine Principum, Book. I, Chapter III. Vertaling deur Dawson, J.G, p. 15.

¹⁰⁵De Regimine Principum, Book. I, Chapter III. “...tyranny is contrasted with government by a king, each being exercised by one person alone.”

Vgl. J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 15

In aansluiting by Thomas Aquinas, verklaar Ulrich Huber dat tirannie “is the corruption of the real republic,” omdat, volgens hom, Aristoteles die tiran sien as iemand wat die owerheid of regering vir sy eie voordeel aanwend, en nie tot die voordeel van die onwillige onderdaan nie.¹⁰⁷

Die mag van ‘n onregverdige regeerder word aangewend tot die nadeel van die *communitas*, omdat hy sy persoonlike belang in die plek van die algemene welsyn van die burgers stel:

“ *Virtus autem iniuste preasidentis operatur ad malum multitudinis, dum commune bonum multitudinis in sui ipsius bonum tantum retorquet.*”¹⁰⁸

Thomas Aquinas stel dat daar ‘n groter afkeur vir die algemene welsyn in ‘n oligargie is waar die private voordeel van ‘n paar oorweeg word, as in ‘n demokrasie waarin die belange van vele gedien word:

“ *Quanto igitur magis receditur a bono communi, tanto est regimen magis iniustum; plus autem receditur a bono communi in oloigarchia, in qua quaeritur bonum paucorum, quam in democratia, in qua quaeritur bonum multorum.*”¹⁰⁹

Maar selfs groter is die nadeel in terme van ‘n tirannie, waarin die voordeel van slegs een persoon nagestreef word:

¹⁰⁶ De Regimine Principum, Book I “ as the best is contrasted to the worst , it follows that tyranny is the worst form of government.”

J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 15

¹⁰⁷ Summa Theologica I-II, Q. XLII, A. II. “...*ad tertium dicendum, quod regimen tyrannicum non est iustum; quia non ardinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum regentis...*”

Ulrich Huber, *De Jure Civitate*, Book I, section IX, uitgehaal uit die artikel van A. Raath en J. Henning, *Legal-Historical Perspectives on Ulrich Huber’s views on Constitutionalism and Tyranny*, p. 11

¹⁰⁸ De Regimine Principum, Book I, Chapter III. “ Now the power of an unjust ruler is exercised to the detriment of the community, because it substitutes his private interest for the common welfare of the citizen.”

J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 15

*“ et adhuc plus receditur a bono communi in tyrannide, in qua quaeritur bonum tantum unius: omni enim universitati propinquius est multum quam paucum, et paucum quam unum solum.”*¹¹⁰

Dus volgens Thomas Aquinas is tirannie die ongeregverdigste vorm van owerheid of regering *“ regimen igitur tyranni est iniustissimum.”*¹¹¹

Thomas Aquinas sê dus dat onder sodanige owerhede daar dus geen sekuriteit is nie en alles is onseker. Daar is geen wet of reg nie. Sodanige situasie skep dus ‘n klimaat waaronder die materiële sowel as die spirituele welsyn van die onderdane bedreig word. Die tiran bejeën die goeie eerder as die slegte met agterdog en is daarom bang vir die beoefening van deugdelikheid *“ tyrannis enim magis boni quam mali suspecti sunt, semperque his aliena virtus formidolosa.”*¹¹²

Dit was juis sy oorweging van die bose gevolge van tirannie wat Salomo beweeg het om die volgende te sê:

“ Haec igitur nocumenta tyrannidis rex Salomon (Prov. XXVIII, 12) considerans, dicit: ‘ Regnantibus impiis, ruinae hominum,’ quia scilicet per nequitiam tyrannorum subiecti a virtutum perfectione dificiunt; et iterum dicit (ibid. XXIX, 2): “ Cum impii sumpserint principatum, gemet populus quasi sub servitute deductus;” et iterum (XXVIII, 28): “ Cum surrexerint, impii, abscondentur homines.” ut tyrannorum crudelitatem evadent. Nec est mirum, quia homo absque ratione secundum animae suae libidinem praesidens nihil differt a bestia, unde Salomon (ibid. XXVIII, 15): “ Leo rugiens et ursus esuriens princeps impius super populum pauperem”; et ideo a tyrannis se abscondunt hominis sicut a crudelibus bestiis, idemque videtur tyranno subiici, et bestiae saevienti

¹⁰⁹ De Regimine Principum, Book I, Chapter III. “ now there is a greater disregard of the common welfare in an oligarchy, where the private gain of a few citizens is considered, than in a democracy, in which the end of many are served.”

¹¹⁰ De Regimine Principum, Book I, Chapter III. “ Even greater is the harm to the common welfare in the case of a tyranny, where the satisfaction of one man alone is considered.”

¹¹¹ De Regimine Principum Book I, Chapter III. “ Tyranny, then, is the most unjust form of government.”

¹¹² De Regimine Principum Book I, Chapter III. “ Tyrants always suspect the good rather than the wicked, and are ever afraid of virtue.”

substern”¹¹³

Polities gesproke beteken dit dat die goedheid van ‘n *communiale*-wese beter haalbaar is deur ‘n monargistiese beginsel eerder as deur ‘n beginsel wat self in hul eie natuur verdeeld is.¹¹⁴ Die korrupsie van ‘n monargie is tirannie.

Thomas Aquinas sê:

“ *Ex monarchia autem, si in tyrannidem convertatur, minus malum sequitur quam ex regimine plurium optimatum, quando corrumpitur...*”¹¹⁵

Vervolgens is dit nodig om aan te toon dat korrupsie ook vergestalt word in absolute monargie. Thomas Aquinas is egter ook nie blind vir die swakheid van die monargie nie, maar as ‘n politieke filosoof stel hy dat as alles goed en wel is, ‘n monargie ‘n veel beter *communitas* voortbring as beide ‘n suiwer aristokrasie of suiwer demokrasie, selfs onder die hipotese dat dit ook goed met beide owerheidsvorme gaan.¹¹⁶

¹¹³ De Regimine Principum, Book I, Chapter III. “ It was the consideration of these evil consequences of tyranny which led Solomon to say (Prov. XXVIII, 12): “ When the wicked reign, men are ruined, ‘ because by reason of the malice of tyrants men are led away from the perfection of virtue. And again he says : “ When the wicked shall bear rule, the people shall mourn (ibid, XXIX, 2),” and again (ibid, XXVIII, 28) ‘ When the wicked rise up , men shall hide themselves ‘ to avoid the cruelty of tyrants...For a man who exercises authority, not according to reason, but according to the desires of passion, in no way differs from a beast...”

J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 17-9.

¹¹⁴ De Regimine Principum, Book I, Chapter III.

J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 16. “ *Nam bonum provenit in rebus ex una causa perfecta, quasi omnibus adunatis quae ad bonum iuvare possunt, malum autem singillatim ex singularibus defectibus.*”

¹¹⁵ De Regimine Principum, Book I, Chapter V. “ Monarchy, however, if it degenerates into tyranny is accompanied by less evil consequences than when the government of many becomes corrupt.”

vgl. J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 24

¹¹⁶ De Regimine Principum, Book I, Chapter V. Thomas Aquinas stel egter dat die monargie ook mank aan gebreke gaan. “ *Adhuc: illud magis fugiendum videtur, ex quo pluries sequi possunt magna pericula, frequentius autem sequuntur maxima pericula multitudinis ex multorum regimine, quam regimine unius. Plerumque enim contingit ut ex pluribus aliquis ab intentione communis boni deficiat, quam quod unus tantum. Quicumque autem, ex pluribus praesidentibus, divertat ab intentione communis boni, dissensionis periculum in subditorum multitudine imminet, quia dissentientibus, consequens est ut in multitudine sequatur dissensio. Si vero unus praesit, plerumque quidem ad bonum respicit; aut si a bono communi intentionem avertat, non statim sequitur ut ad subditorum depressionem intendat, quod est excessus*

Dit wil egter voorkom of Thomas Aquinas 'n paradigmitiese skyf maak as mens *Summa Theologica* in ag neem.¹¹⁷ Hierin noem hy aristokrasie: “ ...a kind of rule which signifies government by the best, where the power of government is vested in a few.”¹¹⁸ Thomas Aquinas maak dus hier 'n vinnige skyf vanaf monargisme tot 'n breër visie wat ander politieke vorme insluit. “The best form of government, therefore, is found in any city or kingdom wherein one is given the power to preside over all, while under him there are others having governing powers.”¹¹⁹ Die eersgenoemde beklemtoonde beginsel van “unity of action“ word nou verenig met die wenslikheid om die deugdelike regeerder met regerende mag te begaaf. En so 'n owerheid word deur almal gedeel. Thomas Aquinas, die prinsipiële monargis, verander nou dus tot 'n apologeet vir aristokrasie.

tyrannidis et in malitia regiminis maximum gradum tenens, ut supra ostensum est. Magis igitur sunt fugienda pericula quae proviniunt ex gubernatione multorum, quam ex gubernatione unius.”

¹¹⁷ *Summa Theologica* I-II, Q. CV. A. I.

¹¹⁸ *De Regimine Principum*, Book I, Chapter III

vgl. J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 15

¹¹⁹ Thomas Aquinas, *De Regno*, Book. I.

Vgl. Oliver O'Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 331

Vervolgens kan 'n mens hierdie gedagte in die onderstaande aanhaling lees:

“ ...because all are eligible to govern and because the rulers are chosen by all.”, dat Thomas Aquinas hier demokratiese neigings toon. So ook: “ ...in so far as the rulers can be chosen from the people.”¹²⁰

Thomas Aquinas stuur dus nou af op voorkeur vir 'n gemengde konstitusie (*regnum mixtum*).¹²¹ Hierdie tendens word getemper deur sy voorkeur vir monargistiese owerheid.

Thomas Aquinas konkludeer op hierdie punt deur te sê dat die monargie die Goddelike regering van die wêreld heet:

*“ Respondeo dicendum quod necesse est dicere quod mundus ab uno gubernetur. Cum enim finis gubernationis mundi sit quod est essentialiter bonum, quod est optimum, necesse est, quod mundi gubernatio sit optima. Optima autem gubernatio est quae fit per unum. Cuius ratio est, quia gubernatio nihil aliud quam directio gubernatorum ad finem, qui est aliquod bonum: unitas autem pertinet ad rationem bonitatis...”*¹²²

Die gemengde stelsel help om vrede vir die *communitas* te behou, en hierdie vrede werk tot eenheid wat monargie waarborg:

“ ...achieve unity of action through a king; see to it that the best men are represented in government; draw the democratic principle into this structure and thus preserve its viability and avoid pitfalls.”¹²³

¹²⁰ Frederick D. Wilhelmsen, *Christianity and Political Philosophy*, p. 121.

¹²¹ Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 220

¹²² Summa Theologica I, Q. CIII, A. III. “ The universe is governed by one person. For the object of the government of the universe is what is essentially good, or the best result, so that the government also must be the best. But the best form of government is that which is carried out by one person. The reason for this is that government is the same thing as the direction of the governed to some end, that is to some good, but unity enters into the nature of goodness.”

¹²³ Frederick D. Wilhelmsen, *Christianity and Political Philosophy*, p. 121.

Thomas Aquinas se politieke aspirasies vertoon soms 'n monastiese (kloosterlike leefwyse) afsluiting met die wêreld. Anders as Aristoteles en Plato wat apologete is vir die polis as die beste vorm van politieke *communitas*, skryf Thomas Aquinas sy politieke filosofie vanuit 'n ander oogpunt. Hy aanvaar die konsep van patriotisme, maar hy is nie patriot van hierdie wêreld nie. Thomas Aquinas was primêr gemoeid met die goddelike leefwyse.

Desondanks sy geneigdheid tot demokrasie wil ek egter aantoon dat Thomas Aquinas se doelwit is dat die algemene welsyn gedien behoort te word en sal hy dus self die monargie verruil daarvoor. Dit is waarom hy nie absoluut monargisties is nie. Juis daarom dat Thomas Aquinas sy visie vanaf monargie beweeg tot 'n gemengde konstitusie. Hy verkies egter 'n monargie, omdat dit die beste regeeringsvorm van sy tyd was, maar indien dit val, die gemengde konstitusie dan as substituut intree. Thomas Aquinas het 'n bondgenoot in sy stryd om die beste regeeringsvorm en dit is die natuurreg. Dit wil egter voorkom dat 'n mens hier met 'n "*Triumvirate*" of te wel 'n skeiding van magte wat mens ook al wil, te make het. Dit is Thomisme (Rooms-Katolisisme), die natuurreg, en God.

Volgens Thomas Aquinas vind die natuurreg sy oorsprong in God. God is self deur Sy ordening die oorsprong van die natuurreg. Die natuurreg is dus geen uitvinding of instelling van die mens nie. Die menslike natuur is dus 'n rasioneel in die sin dat die mens weet wat sy natuurlike gerigtheid en die objek is.¹²⁴ Dus kom ek tot die konklusie dat as God die oorsprong van die natuur is, is dit dus ook waar dat die mens 'n Goddelikheid in hom rondra as gevolg van die leerstelling van die *analogia entis*. Ons het doelbewus hierdie gedagtegang ingebring om daardeur reg aan die Thomisme te laat geskied wat betref die konsep van een-persoon-heerser. Luijpen verwoord dit soos volg:

“ Want volgens het Thomisme heeft een overheidspersoon slechts gezag, voor zover dit hem door de natuurwet wordt verleend. Overschrijdt hij zijn bevoegdheid en tyranniseert

¹²⁴ W. Luijpen, *Fenomenologie van het natuurrecht*, p. 104-9.

hij zijn volk, dan is zijn 'gezag', op grond van het natuurrecht, niet langer wettig. Volgens het Thomisme is ook de overheid aan de natuurwet onderworpen..."¹²⁵

Net soos daar een God is, moet daar dus een persoon wees wat op die aarde heers. Indien hierdie ideaal nie haalbaar is nie, dan wel 'n gemengde konstitusie *regnum mixtum*, waar die onderdane dus op verantwoordelike wyse aan die regeringsproses sal deelneem.

By monde van Bluhm¹²⁶ interpreteer hy dus Thomas Aquinas soos volg:

“ The best form of government is to be found in a city or in a kingdom in which one man is placed at the head to rule over all because of the preeminence of his virtue, and under him a certain number of men have governing power also on the strength of their virtue; and yet a government of this kind is shared by all, both because all are eligible to govern and because the rulers are chosen by all. For this is the best form of polity, being partly kingdom, since there is one at the head of all; partly aristocracy, in so far as a number of persons are set in authority; partly democracy, i.e. government by the people, in so far as the rulers can be chosen from the people and the people have the right to choose their rulers.”

Die ideaal wat Thomas Aquinas voor oë gehad het, was 'n wêreldmonargie waarin die wêreldmonarg deur die Pous aangestel en afgesit kon word:

*“ Huius ergo regni ministerium, ut a terrenis essent spiritualia distincta, non terrenis regibus, sed sacerdotibus est commissum, et praecipue Summo Sacerdoti, successori Petri, Christi Vicario, Romano Pontifici, cui omnes reges populi christiani oportet esse subditos, sicut ipsi Domino Jesu Christo. Sic enim ei, ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debent illi, ad quos pertinet cura antecedentium finium, et eius imperio dirigi...”*¹²⁷

¹²⁵ W. Luijpen, *Fenomenologie van het natuurrecht*, p. 109.

¹²⁶ W.J. Bluhm, *Theories of the Political System: Classics of Political Thought and Modern Political Analysis*. New Jersey: Prentice-Hall, 1978, p. 178.

Thomas Aquinas stel dat onder die Ou Testament aardse voordele belowe was vir konings as vergoeding vir hul geloof, en hierdie beloftes was deur God self gemaak, sodat onder die Ou Testament die priesterdom aan die koning onderworpe was. In die Nuwe Testament is daar 'n hoër priesterdom waardeur die mens tot 'n hemelse vergoeding verrys word: onder Christus se Reg of Wet, moet die konings aan die priesters onderworpe wees:

*“ Sed et quia in veteri lege promittebantur bona terrena non a daemonibus, sed a Deo vero religiosi populo exhibenda, inde et in lege veteri sacerdotes regibus leguntur fuisse subiecti. Sed in nova lege est sacerdotium altius, per quod homines traducuntur ad bona coelestia: unde in lege Christi reges debent sacerdotibus esse subiecti..”*¹²⁸

Thomas Aquinas gaan dus van die veronderstelling uit dat 'n owerheid al hoe meer aan sy doel verantwoord namate dit eendrag en vrede bewerkstellig. Aangesien die mens egter sy doel nie deur menslike deug kan bereik nie, maar deur Gods krag, is die saak daarom nie van 'n menslike nie, maar van 'n Goddelike leiding en regering om hom tot dié doel te lei.¹²⁹ Derhalwe kom sodanige bestuur aan 'n koning toe, wat nie alleen mens nie maar ook God is, naamlik Christus.¹³⁰ Dit is die regering wat aan Hom opgedra is, wat nie ten gronde sal gaan nie, en met die oog waarop Hy nie alleen as priester nie, maar in die Heilige Skrif ook as Koning sal heers. Van Hom stam die koninklike priesterdom

¹²⁷ De Regimine Principum, Book. I, Chapter XIV. “ The ministry of this kingdom is entrusted not to the rulers of this earth but to priests, so that temporal affairs may remain distinct from those spiritual : and in particular, it is delegated to the High Priest, the successor of Peter and Vicar of Christ, the Roman Pontiff; to whom all kings in Christendom should be subject, as to the Lord Jesus Christ Himself...”

J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 77.

Summa Theologica II-II, Q. XII, A. II

Sabine, George H, *A History of political theory*, p. 256. Sabine interpreteer Thomas Aquinas om te sê dat daar omstandighede bestaan waaronder dit reg of wettig is vir die kerk om 'n regeerder te onttron en hom so van sy onderdane van hul trou te verlos.

¹²⁸ De Regimine Principum, Book. I, Chapter XIV. “ For those who are concerned with subordinate ends of life must be subject to him who is concerned with the supreme end and be directed by his command....But under the New Law there is a higher priesthood through which men are led to a heavenly reward: and under Christ’s Law , kings must be subject to priests.”

¹²⁹ Summa Contra Gentiles, Book III, Chapter CXV, p. 276. Die hoofpresep van die Goddelike reg is dat die menselike gedagte tot God gerig moet wees.

Deut. X: 12. “ ...and now, Isreal, what doth the Lord thy God ask of thee but that thou fear the Lord thy God and walk in his ways, and love him and serve the Lord thy God with thy whole heart and thy whole soul?”

¹³⁰ De Regimine Principum, Book I, Chapter XIV

af, en wat nog meer is, alle gelowiges word, vir sover hulle lede van Christus is, konings en priesters genoem. Omdat die geestelike sodoende van die aardse te onderskei is, is die geestelike koningskap as amp nie aan aardse konings nie maar aan priesters oorgedra, en hoofsaaklik aan die opperpriester, die opvolger van Petrus, die Roomse biskop, aan wie alle konings onderdanig moet wees net soos aan die Here Jesus self.¹³¹

Thomas Aquinas vat dit soos volg saam:

“ Thus, in order that spiritual things might be distinguished from earthly things, the ministry of this kingdom has been entrusted not to earthly kings but to priests, and most of all to the chief priest, the successor of St. Peter, the Vicar of Christ, the Roman Pontiff. To him all the kings of the Christian People are to be subject as to our Lord Jesus Christ Himself. For those to whom pertains the care of intermediate ends should be subject to him to whom pertains the care of the ultimate end, and be directed by his rule.”¹³²

Soos reeds vermeld het ek aangetoon (en deel ons ook hier dieselfde sentimente met H.P. Farrell) dat Thomas Aquinas beïnvloed was deur die “*Politeia*“ van Aristoteles. In die “*De Regimine Principum*“ is hy ten gunste van die Pousdom in sy stryd teen die Keiser

¹³¹ Summa Contra Gentiles, Book IV, Chapter LXXVI, p. 399-400. Thomas Aquinas stel dat Christus self voor sy opvaarding na die hemel opdrag aan Petrus gegee het om sy skape te voed. Die historiese verloop is as volg: “ But if any will have it that the one Head and one Shepherd is Christ, as being the one Spouse of the one Church, his view is inadequate to the facts. For though clearly Christ Himself gives effect to the Sacraments of the Church, - He it is who baptises, He forgives sins, He is the true Priest who has offered Himself on the altar of the cross, and by His power His Body is daily consecrated at our altars, - nevertheless, because He was not to be present in bodily shape with all His faithful, He chose ministers and would dispense His gifts to His faithful people through their hands. And by reason of the same future absence it was needful for Him to issue His commission to some one to take care of this universal Church in His stead. Hence He said to Peter before His Ascension, ‘Feed my sheep’(John XXI, 17); and before His Passion, ‘Thou in thy turn confirm my brethren’ (Luke XXII, 32); and to him alone He made the promise, ‘To thee I will give the keys of the kingdom of heaven’ (Matt. XVI, 19). Nor can it be said that although He gave this dignity to Peter, it does not pass from Peter to others. For Christ instituted His Church to last to the end of the world, according to the text: He shall sit upon the throne of David and in his kingdom, to confirm and strengthen it in justice and judgement from henceforth, now, and for ever.’ (Isai. IX, 7) Therefore, in constituting His ministers for the time, He intended their powers to pass to posterity for the benefit of His Church to the end of the world, as He Himself says: ‘ Lo, I am with you to the end of the world. (Matt. XXVIII, 20). Hereby is cut out the presumptuous error of some, who endeavour to withdraw themselves from obedience and subjection to Peter, not recognising his successor, the Roman Pontiff, the pastor of the Universal Church.”

J. Cilliers, *Die Rooms-Katolieke Kerk as Staatskundige mag*, p. 19.

¹³² W. Ebenstein, *Great Political Thinkers: Plato to the present*. Hinsdale: Dryden Press, 1969, p. 232.

en handhaaf dat monargie die reg en natuurlike vorm van regering is en die enigste wyse om vrede te behou en orde te handhaaf. Thomas Aquinas was 'n voortander vir monargie en nie absolute monargie nie. Kwalifikasie vir hierdie stelling is te vinde in die werk van George Sabine. Vervolgens siteer ek die pasassie:

“He (Thomas Aquinas) was explicit on the point that a king’s power should be ‘limited’(temperatur).”¹³³

Hierin moet egter 'n teleologiese benadering gevolg word.¹³⁴

Donoso erken die goeie eienskap(pe) van 'n absolute monargie, maar waarsku ook teen die gevare wat dit inhou:

“The absolute monarchy had the good fortune, according to Donoso, of having concerned the unity and perpetuity of power in the person of the king and the dynastic family.”¹³⁵

Hy gaan vervolgens verder en illumineer op die nadele van absolute monargie: Hy sê dat absolute monargie alle weerstand onderdruk. Absolutisme “violated the Law of God.” En vervolgens skend dit die eenheid.

In sy verdediging van vryheid onbekend aan die retoriek van liberalisme:

“ A Power without is an essentially Anti-Christian Power and it is simultaneously an outrage done to the majesty of God and the dignity of man. A Power without limits can never be a ministry or a service and political power under the imperatives of Christian civilization can never be anything less. Unlimited power is also an idolatry lodged within both subject and king: idolatry in the subject because he adores the king; idolatry in the king because he worship himself.”¹³⁶

¹³³ George H. Sabine, *A History of Political Theory*, p. 250.

¹³⁴ H.P. Farrell, *An Introduction to Political Philosophy*. Longmans, Green and Co., 1917, p. 110-111.

¹³⁵ Frederick D. Wilhelmsen, *Christianity and Political Philosophy*, p. 161-2

¹³⁶ Frederick D. Wilhelmsen, *Christianity and Political Philosophy*, p. 161-2

Terwyl Donoso genoeg vind om absolutisme te kondemneer wat in die era van die Verligting ontstaan het, vind hy egter baie meer om aan te val uit die politieke stelsel van die Franse Revolusie.

Rommen stel dat monargie nie altyd sy voete op vaste grond gehad het nie, dat sy bestaan ook soms twyfelagtig was. Monargie was soms ook gevestig deur onregverdige verowerings, suksesvolle staatsgreep, en skending van 'n ou gevestigde volkeregtelike reg. Die feit was dus ook geïgnoreer dat verkeerde teorieë soos die “ immediate divine origin of monarchy, “ die “ *quasi-divine plenitudo potestatis of the monarch* “, en die “ juridical formula from the pagan Roman law “ gereeld gebruik was om monargie te legitimeer.¹³⁷

Thomas Aquinas toon egter dat die kwessie van absolute monargie nie die Pous insluit nie. Dit is egter beperk tot die sekulêre regeerders, die konings ensovoorts.

Thomas Aquinas se sentimente vir 'n monargie word egter gedeel met onder andere Dante, Marsilius van Padua.¹³⁸ Maar hulle is egter voorstanders vir absolute monargieë, waarteen Thomas Aquinas waarsku. Thomas Aquinas se voorkeur vir monargie maak hom egter nie 'n Staatsabsolutis nie. Drie redes word hiervoor aangegee¹³⁹:

Eerstens, die monarg mag nie sy eie belang soek nie, maar moet die algemene welsyn dien. Om hierdie rede is tirannie verwerplik. Tirannie is 'n verworping van die soort monargie wat Aquinas in gedagte het (*De Regimine Principum, Bk. I, Hfst. III*).

Tweedens, die monarg is regeeder binne die ordelike “speelruimte “ wat die *lex aeterna* vir hom laat. Sy regering is analoog aan die van die siel oor die liggaam of van God oor die heelal – en uit hierdie analogie blyk juis sy verpligtinge (*De Regimine Principum* ,

¹³⁷ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 480.

¹³⁸ H.P. Farrell, *An Introduction to Political Philosophy*, p. 113. Marsilius van Padua se boek “ *Defensor Pacis* “ was 'n literêre geskrif oor die stryd tussen die “ Empire” en die Pousdom. Hy het egter vir en teen beide gespreek.: “ While an upholder of imperial as against papal authority, and of the subordination of the Church to the State, he is fundamentally a democrat in the government of both Church and state. The Pope is no more than the first amongst equals (the bishops). His authority is subordinate to that of a General Council, which should consist of laymen as well as clergy. Similarly the ultimate source of the authority of all temporal rulers , even of the Emperor, is to be found in the people by whom he should be elected and by whom he may be deposed.”

¹³⁹ Lourens M. du Plessis, *Gedurende die Middeleeue*, p. 174..

Bk. I, Hftse XII, XIII). Presies hierdie orde skryf aan hom voor dat hy ‘n vreedsame eenheid moet bewerkstellig en die algemene welsyn moet najaag.

Derdens, die mens se vreedsame lewe-in-gemeenskap is nie of ‘n doel op sigself nie of selfs die hoogste doel wat hy behoort te kan nastreef nie. Die natuurlike tydelike lewe wys heen na en mond uit in die bo-natuurlike ewige lewe.

“Volgens die wet van Christus (*qua lex divina*) moet konings aan priesters ondergeskik – selfs onderworpe wees” – in ieder geval ten minste met betrekking tot die sake wat op die ewige lewe betrekking het.

In die “*De Monarchia*” (wat aansluiting vind by Thomas Aquinas se *De Regimine Principum*) argumenteer Dante dat die monargie die enigste ware *communitas* is wat die objekte van die owerheid vir die mense moontlik maak, naamlik vrede en voorspoed. Hierdie argument is nie net vir monargie nie, maar vir die absolute en universele monargie van die Romeinse Ryk waarvan die heilige Romeinse Ryk die legaat en afstammeling is. Daar is geen vrae oor die outentisiteit van sy geskiedenis en regverdigbaarheid van sy gesag nie. Dante en Hobbes wat in ‘n tydperk van anargie geleef het, het gewens vir ‘n sterk owerheid.

Dus het beide die “*De Monarchia*” en die “*Leviathan*” van Hobbes voorkeur gegee aan ‘n absolute monargie.¹⁴⁰ Thomas Aquinas het egter nie steun verleen aan ‘n absolute monargie nie, daarom dat hy die agterdeur oophou vir ‘n gemengde konstitusie (*regimen mixtum*).

Niccolo Machiavelli het in sy boek “*The Prince*” gesê dat anargie kan verban word en vrede en voorspoed herstel word deur ‘n sterk monargiese owerheid. Maar anders as Dante het hy nie na die verlede gekyk nie: “The Holy Roman Empire has no glamour for him, and strong monarchical government is advocated purely on its merits as a means for the attainment of these aims.”¹⁴¹

Thomas Aquinas waarsku weer eens teen die groot moontlikheid dat monargie in tirannie kan ontaard. Hy remedieer dus die posisie hier deur die “*regimen mixtum*” in aansien te

¹⁴⁰ H.P. Farrell, *An Introduction to Political Philosophy*, p. 111-2

¹⁴¹ H.P. Farrell, *An Introduction to Political Philosophy*, p. 115

roep. Hierdie verskynsel bevat al die elemente van 'n monargie, aristokrasie, en 'n demokrasie. In terme van 'n demokrasie sê Thomas Aquinas dat almal partisieer hieraan en hierdeur word die orde en die vrede gehandhaaf:

“...because thus the people is better protected against an abuse of that dangerous power, power over men.”¹⁴²

Die rede waarom die probleem van demokrasie sy belang verloor het is die feit dat beperkende instellings verhoed het dat daar 'n konsentrasie van mag in die hande van 'n enkele man geplaas word en hierdie sentiment het al hoe sterker geword sedert die oorboord gooi van absolutisme.

Konstitusionele monargie was die eerste vorm van so 'n beperkte owerheid, van 'n *regimen mixtum*. In die Middeleeue het beperkinge in verskeie vorme bestaan. Hierdie beperkinge het vermenigvuldig in ons demokratiese republieke in die vorm van positiewe konstitusionele instellings, soos die Handves van Menseregte, die taksasie beginsel oor die vermoë om te betaal, verteenwoordigende regering, federalisme en self-regering, geregtelike kontrole oor administratiewe handeling, onafhanklikheid van die howe tesame met die beginsel van skeiding van magte en die verantwoordelikheid van die regering vir onregmatige dade gedoen teenoor sy burgers. Hierdie beperkinge het groei getoon in internasionale reg en so ook in die beginsel van die verantwoordelikheid van soewereine state voor die internasionale hof en dus ook in die onsuksesvolle pogings van die Verenigde Nasies in mediasie van internasionale konflikte.

R.W. Chambers het gesê:

“Loyalty to a person was the bond of Germanic civilization; not the Greek or Roman conception of loyalty to a community: not “The Republic” but “My Chief.”¹⁴³

¹⁴² Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 475.

¹⁴³ Thomas Gilby, *Between Community and Society*, p. 223.

Die relevansie wat hier te berde gebring word is dat Chambers lojaliteit toedig aan die enkele persoon as regeeder. Thomas Aquinas doen dit telkens.

Europa het 'n vergoddeliking gehad vir die hoof van 'n stam. In sekere eras was die koning amper priester en het amper die benaming "*vicarius Dei*" ontvang. Aristoteles het die noue verband tussen koninklike en vaderlike gesag gesien. Monargie was die normale regime gedurende die dertiende eeu, en was erflik deur bloed. Eersgeboortereg was nie ingestel tot later nie.

Om te konkludeer oor die kwessie van 'n monargie het Thomas Aquinas in sy *De Regimine Principum* die antwoord verskaf. Hy het egter nie hierdie verhandeling van hom voltooi nie, maar eweneens word sy gedagtegang word regdeur dit weerspieël. Hy argumenteer dat vir die mens en die *communitas* om hul doel te bereik, dit die plig van die koning is om die *communitas* te lei en te regeer.

"It is necessary for men to live in multitudes, in order that one may be aided by another, and different ones may be occupied in discovering different things, through the use of reason; thus one is engaged in the study of medicine, another in another pursuit. ...If it is natural to man to live in society, it is necessary that provision be made for ruling society. Where there are many persons and each seeks that which is agreeable to himself, the group will soon fall apart, unless there be someone who cares for the common good of all; just as the body would be destroyed if there were no controlling force in it working for the common benefit of all its inherent parts."¹⁴⁴

Die doel van 'n regeerder is om die veiligheid van sy onderdane te vestig en te behou. Dit kan slegs gedoen word deur die behoud van eenheid. Vrede moet ten alle tye nagestreef word. Natuurlike owerheid is deur een persoon: Tussen die verskeidenheid lede van die menslike liggaam is daar een lid, die hart, wat al die ander beheer. Tussen die fakulteite van die siel heers een mag superieur, naamlik die rede. Daar is een koning

¹⁴⁴ Albert Hyma, *Christianity and Politics. A History of the Principles and Struggles of Church and State*. J.B. Lippincott Co., Martinus Nijhoff – The Hague, 1932, p. 39.

tussen die bye; en daar is een God in die heelal. En dit is redelik omdat elke menigte deur een afgelei word.

Die praktiese toepassing van die monargie leer dat die Roomse kerkregering in beginsel streng monargaal is. Dit kom daarop neer dat die kerklike hiërargie ‘n piramidale patroon toon; dat dit tot die priesterstand beperk is; en dat die absolute heerskappy by die Pous berus.¹⁴⁵

Die monargale stelsel bring mee dat die kerk oor die staat heers. Bouwman vat dit kernagtig soos volg saam:

*“ Rome huldig die leer van die twee swaarden; het absolute gezag berust bij Christus, die het schonk aan den paus; deze draagt het wêreldlijk gezag over aan de vorsten, het geestelijk gezag aan den clerus.”*¹⁴⁶

Van betekenis is ook ‘n aanhaling van Kuyper in hierdie verband:

*“ De kerk opvattende als gelijkloidend met het koninkrijk Gods en onder den paus als stedehouer Christi zelfstandig georganiseerd, kan Rome geen macht boven zich dulden, daar dat een macht van de nationale overheid zou zijn, die haar eenheid brak, en evenmin in die overheid een geheel zelfstandige macht naas zich toelaten, daar dat haar dwingen zou, zich terug te trekken op zuiver geestelijk terrein.”*¹⁴⁷

Die korrelasie tussen Kuyper en Thomas Aquinas is dat Kuyper die kerk as die stedehouer van Christus sien. Thomas Aquinas doen dieselfde, maar kwalifiseer dit net ‘n bietjie meer: *“ ubi Petrus ibi ecclesia.”* (Die Pous is die sentrum en basis van die kerk, want waar Petrus is, daar is die kerk).

¹⁴⁵ De Regimine Principum, Book I, Chapter XIV. *“ Propter quod mirabiliter ex divina providentia factum est, ut in Romana urbe, quam Deus praeviderat christiani populi principalem sedem futuram, hic mos paulatim inolesceret, ut civitatum rectores sacerdotibus subiacerent. Sicut enim Valerius Maximus refert “ omnia post religionem ponenda semper nostra civitas duxit in quibus summae maiestatis decus conspici voluit. Quapropter non dubitaverunt sacris imperia servire, ita se humanarum rerum habitura regimen existimantia, si divinae potentiae bene atque constanter fuissent famulata.”*

Vgl. J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 76

¹⁴⁶ E.P.J. Kleynhans, *Gereformeerde Kerkreg. Deel I: Inleiding*. N.G. Boekhandel, Transvaal, Pretoria, 1982, p. 68.

¹⁴⁷ E.P.J. Kleynhans, *Gereformeerde Kerkreg*, p. 68-9.

Die Roomse Kerk is geen afsonderlike lewensterrein wat elk na sy eie reël en wet moet ontwikkel nie. Daar is maar een gesag op aarde, en dit is die kerk. Hieruit afgelei is die volgende terme logies en vanselfsprekend: kerkskole, kerklike wetenskap, kerklike kuns en 'n kerkstaat; kortom kerklike oorkoepeling en kerklike oorheersing van die hele lewe, van die wieg tot die graf. En daarom:

*“ het laaste woord aan den Paus ook in den staat, de wetenschap, de kunst, het maatschappelijk leven, opdat de idee van de eene zichtbare kerk gehandhaafd blijve.”*¹⁴⁸

Volgens Katolieke politieke filosofie moet al hierdie onderskeie dissiplines onder een dak geakkommodeer word: naamlik die Rooms-Katolieke Kerk. Alles neig na eenheid. Soos reeds aangedui moet toegegee word dat die heelal deur een persoon regeer word. Die objek van die regering van die wêreld of heelal is wat wesenlik goed is of die beste resultaat is, sodat die regering altyd die beste moet wees. Dus is dit volgens Aquinas die beste vorm van regering indien dit deur een persoon uitgeoefen word. Hierdie gedagtegang van hom materialiseer in sy *Summa Theologia*:

*“ Unde multitudo melius gubernatur per unum quam per plures. Relinquitur ergo, quod gubernatio mundi, quae est optima, sit ab uno gubernante. Et hoc est quod Philosophus dicit in XII Metaphys.: “ Entia nolunt disponi male, nec bonum pluralitas principatum; unus ergo Princeps. “*¹⁴⁹

Dit bevestig Thomas Aquinas se afkeur vir tirannie.

Vandaar Pous Johannes Paulus se spreuk: *Ut unum sunt*.

¹⁴⁸ E.P.J. Kleynhans, *Gereformeerde Kerkreg*, p. 69.

¹⁴⁹ *Summa Theologica* I, Q. CIII, A. III. “...a multitude can be better ruled by one than by several. It follows, then, that the government of the universe, which is the best, is the work of one ruler. This is what

2.4.5 Gevolgtrekking

Die karakteristieke van die menslike *communitas* is dat dit 'n eenheid uitmaak, want die voortbestaan, welsyn en sekuriteit van 'n samelewingsvorm is juis in die eenheid daarvan geleë. Hierdie eenheid noem hy die vrede.

As samelewingsvorme natuurlike instellings is, is 'n bepaalde gesagsinstelling in elkeen daarvan ook 'n natuurlike noodwendigheid. In elke samelewingsvorm is daar dus 'n owerheidsinstansie aanwesig, wat die gemeenskap orden en tot 'n hegte eenheid saamsnoer, want as elke individuele lid van die groep sy eie wil en begeerte sou nastrewe, sou die eenheid daarvan verbrokkel en sal dit vanselfsprekend ophou om te bestaan.

Dit is dus die doel, plig en taak van 'n owerheid om daardie noodwendige vreedsame eenheid te handhaaf.

Dit is derhalwe die taak van die owerheid om die aardse fondamente te lê vir menslike geluk, deur die handhawing van die vrede en die orde. Dit kan hy verseker deur al die nodige administratiewe, regplegende en beskermd funksies na behore uit te voer, alle wanpraktyke uit te skakel, en alle moontlike hindernisse op die weg na die bereiking van die ewige lewe uit die weg te ruim. Hierin is die algemene welsyn van die *communitas* geleë. Die hoofdoel van, en die enigste regverdiging vir, 'n deugsame staatsowerheid is dus dat hy die *communitas* ter bevordering van die algemene welsyn moet administreer.

Net soos die menslike bestaan ingestel is op 'n ekstrinsieke, 'n transendentale, geluksaligheid in sy vereniging met God, is dit ook die uiteindelijke doel van die staat om die mens na God te bring.

the Philosopher said (*XII, Metaphysics*): ' Nature abhors disorder and there is no goodness in a multiplicity of rulers.'

2.5 Hoofstuk X

Communitas en die verhouding tussen kerk en staat

2.5.1 Inleiding

Thomas Aquinas se teorie oor die *communitas* of staat of die politiek lei ons terug na die Middeleeuse teokrasie. Die bestaan van die staat word nie langer ontken nie. Dit moet egter inpas in die skema van 'n hiërargiese- en gradeerde *communitas*. Die staat moet dus volgens Thomas Aquinas se *communitas*-leer sy ondergeskikte posisie aanvaar. Thomas Aquinas het egter nie 'n sistematiese behandeling oor die probleem tussen kerk en staat uitgebring nie. Daar is egter 'n duidelike weerspieëling oor sy leerstelling in die veertiende hoofstuk in die *De Regimine Principum*. Hierdie leerstelling het betrekking op die dualisme in die menslike belange. Dit handel ook oor die ongenoegselfsaamheid van die *humanum regimen* en van sy vervolmaking deur die *divinum regimen*. Hierdie dualiteit word gereflekteer in die onderskeid tussen die *regnum* en die *sacerdotium*.

Thomas Aquinas vervloei dié dualisme in eenheid in Christus, wie beide *rex* en *sacerdos*, is. In hierdie wêreld word dié twee magte afsonderlik toegestaan, die een aan die aardse konings en die ander aan die priesters, prinsipiëel aan die Roomse Pous, sodat die temporale belange geskei van die geestelike belange is. Die verskillende waardes van die einddoele impliseer noodsaaklikerwys onderwerping van die een aan die ander, onderwerping van die *regnum* aan die *sacerdotium*. Thomas Aquinas sê dat aan die *Summus Sacerdos*, die opvolger van Petrus en Vikaar van Christus “all Kings in Christendom should be subject” net soos aan die Here Jesus Christus self.

Thomas Aquinas se *communitas*-leer soek dus die menslike vervolmaking in die kerklewe. Die staat word hier nie sy rol ontnem nie, maar is juis nodig om die mens in hierdie verband by te staan.

2.5.2 Die Middeleeuse Kerk

Thomas Aquinas fundeer sy leerstelling oor die *regnum-sacerdotium* aan die hand van die skrywe van Pous Gelasius I aan Keiser Anasthasius.¹

“The starting-point for the eleventh-century controversialists, in respect to the relations of the secular and spiritual authorities, was the Gelasian theory of the two swords already described, in which the teaching of the Christian Fathers had been summed up.”²

Die onderskeid tussen die geestelike en die sekulêre gesag, tussen die belange van die siel en die liggaam, was deel van die skering en inslag van die Christendom self. Volgens hierdie siening, wat universeel in die elfde eeu aanvaar is, is die menslike *communitas* deur God verorden om deur ‘n tweërlei owerheid regeer te word; die geestelike en die temporale, die een beheer deur kerklike gesagsdraers en die ander deur sekulêre of temporele regeerders:

“...huius ergo regni ministerium, ut a terrenis essent spiritualia distincta, non terrenis regibus, sed sacerdotibus est commissum, et praecipue Summo Sacerdoti, successori Petri, Christi Vicario, Romano Pontifici, cui omnes reges populi christiani oportet esse subditos, sicut ipsi Domino Jesu Christo.”³

Albei regerings is op die goddelike en natuurreg gefundeer. Niemand in ‘n Christelike dispensasie, kan oor beide die *sacerdotium* en die *imperium* beskik nie.⁴

¹ De Regimine Principum, Book I, Chapter XIV.

J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. XX. (Voorwoord)

² George H. Sabine, *A History of Political Theory*, p. 225.

³ De Regimine Principum, Book I, Chapter XIV. “ The ministry of this kingdom is entrusted not to the rulers of this earth but to priests, so that temporal affairs may remain distinct from those spiritual: and, in particular, it is delegated to the High Priest, the successor of Peter and Vicar of Christ, the Roman Pontiff; to whom all kings in Christendom should be subject, as to the Lord Jesus Christ Himself.”

J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 77.

⁴ J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. XX. Thomas Aquinas stel dat hierdie bevoegdheid slegs Jesus Christus toekom. “The duality converges into unity in Christ, who is both rex and sacerdos.”

“Neither authority was conceived to exercise an arbitrary power, for both were believed to be subject to law and to fill a necessary office in the divine government of nature and of man...As parts of a divinely unified plan, each authority owed aid and support to the other.”⁵

Volgens hierdie siening was daar nie een liggaam wat die staat vorm nie; so ook nie een vir die Kerk nie, omdat al die gesagsdraers in albei ingeslote was. Daar was slegs ‘n enkele Christelike *communitas*, soos Augustinus in sy “*De Civitate Dei*“ leer en dit sluit die wêreld in. Thomas Aquinas sê dat onder die gesag van God het hierdie *communitas* twee hoofde, die Pous en die keiser – dit behels die beginsels van gesag, die geestelike regering deur priesters en die temporele regerings.⁶ Die teorie van die skeiding tussen hierdie twee vorme van gesag was nooit letterlik in die praktyk uitgeoefen nie; daar was nie ontkenning dat hulle in hul aardse uitoefening in kontak met mekaar was nie of dat een liggaam die ander aanvul in hul behoorlike funksionering.

In die tydperk van verval in Rome het Pous Gregorius, die Grote, baie temporele of sekulêre magte uitgeoefen. Sommige kerklike sinodes en individuele kerkleiers het die voorbeeld van Ambrosius gevolg deur konings te vermaan. Biskoppe was ingesluit tussen die gesaghebbers met wie se toestemming wette uitgevaardig is. Ook kerklikes het groot invloed in die verkiesing en afsetting van regeerders uitgeoefen. Pippin het die Pouslike goedkeuring gesoek en verkry om die Merovingiese vorstehuis ter syde te stel. Die kroning van Karel die Grote in 800 na Christus kan geïnterpreteer word as ‘n vergunning van die keiser aan die Frankynse konings deur ‘n gesag wat by die kerk berus.

⁵ Summa Theologica I-II, Q. XCI, A. I. “...*quod tota communitas universi gubernatur ratione divina...*” George H. Sabine, *A History of Political Theories*, p. 225.

⁶ Summa Theologica II-II, Q. LX, A. VI, ad. 3^{um}. “*Ad tertium dicendum quod potestas saecularis subditur spirituali, sicut corpus animae (ut Gregorius Nazianz. Dicit Orat. XVII). Et ideo non est usurpatum iudicium, si spiritualis Praelatus se intromittat de temporalibus, quantum ad ea in quibus subditur ei saecularis potestas, vel quae ei a saeculari potestate relinquuntur.*”

Dit is gegrond na analoog van die instelling van die Joodse koningskap deur Samuel:

“Indeed the administering of a coronation oath was universally felt to have some religious significance, and like all oaths it might fall within the disciplinary power of the Church in moral matters.”⁷

Teenoor die Christelike patristiek met sy hoogtepunt in Aurelius Augustinus se denke, volstaan die Roomse Skolastiek by die standpunt van Thomas Aquinas, as leidende figuur. In sy wetsbeskouing het Thomas Aquinas getrag om die Aristoteliese filosofie met die Christelike geloofsleer te versoen.⁸ By Aristoteles het die dualisme van syn en wording sy suiwerste vertolking in die vorm-, materie-, akt- en potensie-prinsipe gevind. In sy *Metafisika* het Aristoteles volle nadruk op die leer van die doelmatigheid gelê. Die ganse heelal is ‘n sisteem van doelmatigheid; ‘n eenheid van stof en vorm, wat dit dan ook kragtens die aan Aristoteles ontleende teleologiese ordeningsprinsipe in ‘n oorheersing van middel-doel, materie-vorm oplos.⁹ Op die laagste sport vind ons die stof of materie, met die godheid daarteenoor as die volmaakte, die oorsaak van alle beweging in die heelal.¹⁰

Hierdie doelmatigheidsleer pas hy dan ook op sy *communitas* of staatsbeskouing toe. Hy sien die instelling van die owerheid as ‘n noodsaaklikheid om “vorm” aan die menslike bestaan te gee. Deur middel van wette en dwangmetodes moet die staat dus die burgers tot deugbetraging opvoed. Ten einde die ongebonde materieprinsipe volkome te oorwin, eis die staat die volle mens in al sy lewensfere op.

Thomas Aquinas aanvaar hierdie beskouing van Aristoteles en verwerk dit in aansluiting by sy Christelike leer van natuur en genade:

“*Gratia non tollit naturam sed perficit.*”¹¹

⁷ George H. Sabine, *A History of Political Theories*, p. 226.

⁸ J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. XI

⁹ J. Cilliers, *Die Rooms-Katolieke Kerk as Staatkundige Mag*, p. 7.

¹⁰ Summa Theologica I, Q. XIX, A. I, obj. 3. Thomas Aquinas stel dat God die eerste onbeweeglike Beweër is.

¹¹ Summa Theologica I, Q. I, A. VIII, ad. 2.

Thomas Aquinas se poging om Christendom en Aristoteliese wysbegeerte met mekaar te versoen loop op 'n rasionalistiese *communitas* beskouing uit.¹² Op tydelike gebied is die *communitas* die kulminasie- of eindpunt, wat alle tydelike nie-kerklike lewensvorme omvat, in ooreenstemming met Aristoteles se vorm-materieprinsipe:

“...Rursus, cum omnis pars ordinetur ad totum sicut imperfectum ad perfectum; unus autem homo est pars communitatis perfectae: necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem. ...perfecta enim communitas civitas est, ut dicitur in I Polit. (cap. 1)”¹³

Kragtens sy leer van die “*unitas ordinis*” word, volgens Thomas Aquinas, elke lewensvorm 'n orde-eenheid deur die bepaalde doel wat dit nastreef, gekenmerk.¹⁴ Die laere lewensvorm deel egter slegs in 'n betreklike selfstandigheid omdat dit in ooreenstemming met die ontwikkeling van die samelewingsorganisme telkens sy “naaste doel” in diens van 'n hoër en meer omvattende doel ten bate van die algemene belang stel. So omvat die *communitas* as hoogste van die natuurlike lewensvorme hierdie onderlinge hiërargiese doel-strukture tot najaging van die algemene belang en welsyn, die “*bonum commune*,” as eksklusiewe *communitas*doel. Thomas Aquinas meen dat die reg aangewend behoort te word vir die bereiking van die algemene welsyn:

“*Respondeo dicendum quod lex proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad*

Vgl. Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 35. Thomas Aquinas stel dat genade die vervolmaking van die natuurlike kennis is. Aquinas gebruik hierdie adagium reeds om te verduidelik waarom teologie, die wetenskap wat hom toespits op die artikels van die geloof, gebruik maak van die menslike rede en die gesag van die filosowe.

J. Cilliers, *Die Rooms-Katolieke Kerk as Staatkundige Mag*, p. 8.

¹² J.G. Dawson, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. XI

¹³ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. II. “Since every part bears the same relation to its whole as the imperfect to the perfect, and since one man is a part of that perfect whole which is the community, it follows that the law must have as its proper object the well-being of the whole community...and the perfect community is the city, as is shown in the first book of the Politics (chap. 1).”

J.G. Dawson, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. XXV. Thomas Aquinas bevestig Gierke se opmerking dat die staat as *communitas*, die “*communitas perfecta*” heet. Dit vertoon aldus Thomas Aquinas 'n heel ander kenmerk as ander *communitas*-vorme. Dit word versterk deur twee organisasies, die *civitas* en die *regnum*, daarom dat die staat of *communitas* die *communitas perfecta* is.

¹⁴ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 308. Thomas Aquinas stel dat die staat nie buite, of oor en bokant die individu bestaan nie. Dit bestaan slegs in die burger, deur hom en met hom. Die som van die individue heet “matter” van die *unitas ordinis politici* van die staat.

*bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet. Quia et in omnibus aliis ordinare in finem est eius cuius est proprius ille finis.”*¹⁵

So kom Thomas Aquinas met ‘n eg universalistiese *communitas*-idee waarvan die ander lewenkringe slegs dienende lede vorm, na vore “ *...ita domus est pars civitatis.*” ¹⁶

In hierdie hoofstuk word op die Thomistiese siening van die verhouding tussen die kerk en die staat gefokus. Thomas Aquinas verklaar soos volg:

“ Kings, he asserts, have full authority over their subjects but are not themselves autonomous. In order to prevent confusion of the spiritual and the earthly, the spiritual kingdom has been entrusted to priests and especially to “ the High Priest, the successor of Peter and Vicar of Christ, the Roman Pontiff; to whom all kings in Christendom should be subject, as to the Lord Jesus Christ Himself.” This division between the spiritual and temporal spheres is necessary because priests are those who have within their care the ultimate end of man and this end must not be subordinated to the intermediate end of earthly preservation, which is in the care of kings. In the Old Testament priests were properly subject to kings because the whole worship was directed toward “ temporal benefits...promised to the people...But under the New Law there is a higher priesthood

Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 110

¹⁵ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. III. Thomas Aquinas sê dat die huishouding deel vorm van die staat. “ Law, strictly understood, has as its first and principle object the ordering of the common good. But to order affairs to the common good is the task either of the whole community or of some one person who represents it. Thus the promulgation of law is the business either of the whole community or of that political person whose duty is the care of the common good. “

Vgl. J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 110

¹⁶Summa Theologica I-II, Q. XC, A. III, ad. 3um. Thomas Aquinas stel net soos die man lid is van ‘n gesin, so vorm die huishouding ook deel van die staat of *communitas*. “ *...sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis: civitatis autem est communitas perfecta, ut dicitur in I Polit. Et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ordinatur ad commune bonum, ita etiam et bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitas perfecta. Unde ille qui gubernat aliquam familiam, potest quidem facere aliqua praecepta vel statuta; non tamen quae proprie habeant rationem legis.* “

J. Cilliers, *Die Rooms-Katolieke Kerk as Staatskundige Mag*, p. 11.

through which men are led to a heavenly reward : and under Christ's Law, kings must be subject to priests.”¹⁷

Die Jesuïte het die opmerking gemaak dat waar die meerderheid nie Katolieke is nie, soos in die Verenigde State van Amerika, is die skeiding tussen kerk en staat “ the best working arrangement under these circumstances.” Indien almal egter Katoliek is, sal daar behoefte wees aan die samevoeging tussen hierdie twee *communitas*, die kerk en staat. Die temporele mag sal dus nou geïntegreer en aan die geestelike mag ondergeskik wees. Thomas Aquinas praat in terme van die verband tussen die temporele mag in verhouding tot die spirituele as dié van die liggaam tot die siel:

“ *..hoc igitur officium rex suscepisse cognoscat, ut sit in regno sicut in corpore anima, et sicut Deus in mundo. Quae si diligenter recogitet, ex altero iustitiae in eo zelus accenditur, dum considerat ad hoc se positum, ut, loco Dei, iudicium regno exercent; ex altero vero mansuetudinis et clementiae lenitatem acquirit, dum reputat, singulo, quo suo subsunt regimini, sicut propria membra.*”¹⁸

2.5.3 Die verhouding tussen die temporale en die geestelike mag

Thomas Aquinas handhaaf dat die temporale mag aan die geestelike mag onderworpe is, soos die liggaam aan die siel onderworpe is:

“ *et ideo in tantum saecularis potestas est sub spirituali, inquantum est ei a Deo supposita, scilicet in his quae ad salutem animae pertinent; et ideo in his magis est*

¹⁷ Lee Cameron McDonald, *Western Political Theory*, p. 139.

¹⁸ De Regimine Principum, Book I, Chapter XII. “ A king should realize that he has assumed the duty of being to his kingdom what the soul is to the body and what God is to the universe. If he thinks attentively upon this point he will, on the one hand, be fired with zeal for justice, seeing himself appointed to administer justice throughout his realm in the name of God, and, on the other hand, he will grow in mildness and clemency, looking upon the persons subject to his government, as the members of his own body.”

Vgl. J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 66.

Lee Cameron McDonald, *Western Political Theory*, p. 152.

Vernon J. Bourke, S.J., *Ethics* (New York: Macmillan, 1951), p. 435.

obediendum potestati spirituali quam saeculari.”¹⁹

Gregorius Nazianzus deel in hierdie sentiment (*Orat. XVII*). Op grond hiervan is dit nie ‘n toe-eiening van gesag nie, indien die geestelike gesaghebber homself met temporele aangeleenthede bemoei nie, omdat die temporele mag aan hom onderworpe is.²⁰

In menslike aangeleenthede kan dit gebeur dat sommige persone hulself spontaan aan die oordeel van andere onderwerp, selfs al is hulle nie hul gesagshouers nie:

“ *ad secundum dicendum, quod in rebus humanis aliqui propria sponte possunt se subiicere aliorum iudicio, quamvis non sint eis superiores: sicut patet in his qui compromittunt in aliquos arbitros.*”²¹

Thomas Aquinas sê dat dit natuurlik is vir die mindere om sy meerdere te gehoorsaam:

“ *Unde etiam oportet in rebus humanis, quod superiores moveant inferiores per suam voluntatem, ex vi auctoritatis divinitus ordinatae.*”²²

¹⁹ Thomas Aquinas, *Commentum in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi*. Liber Secundus. Dist. XLIV, Q. III, A. IV. “...consequently the temporal power is subject to the spiritual only to the extent that this is so ordered by God; namely, in those matters which affect the salvation of the soul. And in these matters the spiritual power is to obeyed before the temporal...”

J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 186

²⁰ Summa Theologica II-II, Q. LX, A. VI, ad. 3um.- *Utrum iudicium per usurpationem reddatur perversum. Ad tertium dicendum quod potestas saecularis subditur spirituali, sicut corpus animae (ut Gregorius Nazianz. dicit Orat. XVII). Et ideo non est usurpatum iudicium, si spiritualis Praelatus se intromittat de temporalibus, quantum ad ea in quibus subditur ei saecularis potestas, vel quae ei a saeculari potestate relinquuntur*

²¹ Summa Theologica II-II, Q. LXVII, A. I, ad. 2um. “ In human affairs it can happen that persons submit themselves spontaneously to the judgement of others, even though these may not be their superiors; as for instance when people have recourse to arbitration...”

²² Summa Theologica II-II, Q. CIV, A. I. “...also in human affairs it is necessary that superiors impose their will upon inferiors, in virtue of the authority established by God.”

Summa Theologica I-II, Q. CIV, A. V. Thomas Aquinas sê dat daar twee redes is waarom die onderdaan nie verplig is om sy meerdere in alles te gehoorsaam nie. “ *Uno modo propter praeceptum maioris potestatis. Ut enim dicitur ad Romam. XIII super illud: “ Qui resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt,” dicit Glossa “ Si quid iusserit curator, numquid est tibi faciendum, si contra Proconsulem iubeat ? Rursum si quid ipse Proconsul iubeat, et aliud Imperator, numquid dubitatur illo contempto illi esse serviendum ? Ergo si aliud Imperator, aliud Deus iubeat, contempto illo, obtemperandum est Deo.” Alio modo non tenetur inferior suo superiori obedire, si ei aliquid praecipiat in quo ei non subdatur.*”

Dit sal die geval dan wees waar persone hulle tot arbitrasie wend. Arbiters beskik egter nie oor die bevoegdheid om sy beslissings af te dwing nie en daarom is dit noodsaaklik dat hierdie beslissings deur sanksies ondersteun word. So het Christus Homself vrywillig aan die menslike oordeel onderwerp en Pous Leo homself ook aan die oordeel van die Keiser ondergeskik gestel.²³

Net soos dit die temporele regeerders behaag om regs wette oor aangeleenthede aangaande die algemene welsyn te verorden, so ook is dit die terrein van die kerklike gesagsdraers om voorskrifte wat die algemene belang van die gelowiges met betrekking tot hul geestelike welsyn raak, te reguleer²⁴

Thomas Aquinas sê dat beide die geestelike en die temporele mag uit die goddelike mag voortvloei. Gevolglik is die temporele mag aan die spirituele slegs tot die bestek waarin dit so deur God beveel word onderworpe; naamlik in daardie sake wat die verlossing van die siel affekteer “ *...ita etiam ad praelatos ecclesiasticos pertinet a statutis praecipere, quae ad utilitatem communem fidelium pertinet in spiritualibus bonis.*”²⁵ In hierdie aangeleenthede behoort die geestelike mag voorkeur te geniet bo die temporele.²⁶ In aangeleenthede wat die burgerlike welsyn betref, moet die temporele eerder as die geestelike mag gehoorsaam word.

Volgens wat aan ons gesê word in die boek van die *Evangelium secundum Matthaeum* XXII, 21:

²³ Summa Theologica II-II, Q. LXVII, A. I. – *Utrum aliquis possit iuste iudicare eum, qui non est sibi subiectus. Ad secundum dicendum, quod in rebus humanis aliqui propria sponte possunt se subiicere aliorum iudicio, quamvis non sint eis superiores: sicut patet in his qui compromittunt in aliquos arbitros. Et inde est quod necesse est arbitrium poena vallari: quia arbitri qui non sunt superiores, non habent de se plenam potestatem coercendi. Sic igitur et Christus propria sponte humano iudicio se subdidit; sicut etiam et Papa Leo iudicio Imperatoris se subdidit*

²⁴ Summa Theologica II-II, Q. CXLVII, A. III – *Utrum ieiunium sit in praecepto. Respondeo dicendum quod, sicut ad saeculares principes pertinet praecepta legalia, iuris naturalis determinativa, tradere, de his quae pertinent ad utilitatem communem in temporalibus rebus; ita etiam ad praelatos ecclesiasticos pertinet ea statutis praecipere, quae ad utilitatem communem fidelium pertinent in spiritualibus bonis.*

²⁵ Summa Theologica II-II, Q. CXLVII, A. III. “...so it is also the province of ecclesiastical prelates to regulate by precept those matters which affect the common interest of the faithful to their spiritual well-being.”

vgl. J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 166

²⁶ Thomas Aquinas, *Dist. XLIV, Q. III, A. IV.*

“ *Reddite quae sunt Caesaris Caesari.*” ²⁷

“ Unless, of course, the spiritual and the temporal power are identified in one person as in the Pope, whose power is supreme in matters both temporal and spiritual, through the dispensation of Him Who is both priest and king; a Priest for ever according to the order of Melchisadech, the King of kings and the Lord of lords, Whose power shall not fail and Whose dominion shall not pass away to all eternity.” ²⁸

2.5.4 Die Staat

Thomas Aquinas noem dat as ‘n sosiale wese die mens gedwonge is om ‘n vorm van menslike *communitas* te soek. As politieke wese word hy dus deur die natuur beweeg tot ‘n spesifieke tipe *communitas*, bekend as ‘n politieke of burgerlike *communitas*, die staat. Thomas Aquinas sê egter dat die mens beide ‘n sosiale- en politieke wese is, en is juis meer as al die ander diere daartoe geneig om in die *communitas* te leef:

“ *Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarat.*”²⁹

Wat met die staat bedoel word beteken ‘n stabiele eenheid van families wat onder die leiding van ‘n burgerlike owerheid saamwerk. Thomas Aquinas stel dat die *communitas* synde as natuurlik en noodsaaklik vir die mens, bring egter ‘n gelyke behoefte mee dat daar ‘n regerende beginsel of regering binne die *communitas* moet wees:

“ *Si ergo naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in hominibus esse per quod multitudo regatur. Multis enim existentibus hominibus et unoquoque id,*

Vgl. J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 187

²⁷ Mattheus XXII, 21: “ Render to Ceasar the things that are Ceasar’s.”

²⁸ J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 187

²⁹ De Regimine Principum, Book I, Chapter . I. “ ...that man is naturally a social and political animal, destined more than all other animals to live in community. Other animals have their food provided for them by nature, and a natural coat of hair.”

*quod est sibi congruum, providente, multitudo in diversa dispergeretur, nisi etiam esset aliquis de eo, quod ad bonum multitudinis pertinet, curam habens; sicut et corpus hominis et cuiuslibet animalis deflueret, nisi esset aliqua vis regitiva communis in corpore, quae ad bonum commune omnium membrorum intenderet. Quod considerans Salomon dicit (Prov. XI, 14): “ Ubi non est gubernator dissipabitur populus.”*³⁰

Meer spesifiek is die staat ‘n natuurlike en soewereine *communitas* in die sin dat sy ‘n spesifieke ordinansie van God is, wat die mens sosiaal gemaak het deur die meewerking van die natuur; soewerein in die sin dat dit al die middele kan voorsien wat sy staatlke doel kan bereik. In hierdie verband word die regering deur een die beste ingespan vir die bereiking van dié einddoel. Thomas Aquinas sê dus dat die mens die beste deur een as deur verskeie regeer word. Hy stel dat die heelal, wat die beste is, die werk van een regeerder is.³¹ Aristoteles sluit by Thomas Aquinas aan, as hy die volgende sê: “Nature abhors disorder and there is no goodness in a multiplicity of rulers. So there is one Sovereign.”³² Hetsy die staat antiek, modern, groot of klein, vooruitstrewend of vervalde is, bly dit altyd ‘n natuurlike en soewereine *communitas*.³³

Vgl. J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 2.

³⁰ De Regimine Principum, Book. I, Chapter I. “ The fellowship of society being thus natural and necessary to man, it follows with equal necessity that there must be some principle of government within the society. For if a great number of people were to live, each intent only upon his own interests, such a community would surely disintegrate unless there were one of its number to have a care for the common good: just as the body of a man or of any other animal would disintegrate were there not in the body itself a single controlling force, sustaining the general vitality is all the members. As Solomon tells us (Prov. XI, 14): “ Where there is no ruler the people shall be scattered.”

vgl. J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 4

³¹ Summa Theologica I-II, Q. CIII, A. III. “ Unde multitudo melius gubernatur per unum quam per plures. Relinquitur ergo, quod gubernatio mundi, quae est optima, sit ab uno gubernante. Et hoc est quod Philosophus dicit in XII Metaphys.: “ Entia nolunt disponi male, nec pluralitas principatum; unus ergo Princeps.”

³² Aristotle, *Metaphysics*, XII.

³³ Augustine J. Osgniach, *The Christian State*, p. 2.

2.5.5 Die subsidiariteitsbeginsel en die struktuur van die staat

Die universele gedagte van die geheel tot sy dele en dat die deel in die geheel opgaan, leen hom noodwendig tot staatsabsolutisme.³⁴ Die enigste verweer wat Thomas Aquinas hierteen het, is die subsidiariteitsbeginsel met dié onderliggende beginsel dat die ordening in die staatsverband nie van bo-af opgelê word nie, maar om dit van onder af te laat ontwikkel, sodat die owerheid ten slotte die ordeningstaak soveel moontlik aan die enkeling en die laere gemeenskappe moet oorlaat.³⁵

Thomas Aquinas formuleer die konsep van subsidiariteit in die woorde van Rommen:

“Of its very nature, the true aim of all social activity should be to help individual members of the social body, but never to destroy or absorb them.”³⁶

Die stelling beteken dat dit ‘n versteuring van die orde indien die hoëre en groter organisasies funksies vir hulself toe-eien wat effektief deur kleiner en laer organisasies uitgevoer kan word. Hierdie siening van die *communitas* word herlei na die natuurreg wat deur die individu besit word. Thomas Aquinas stel dat die natuurreg dien as hoogste gesag vir alle menslike positiewe reg:

“ *In rebus autem humanis dicitur esse aliquid iustum ex eo quod est rectum secundum regulam rationis. Rationis autem prima regula est lex naturae, ut ex supradictis patet. Unde omnis lex humanitas posita in tantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex, sed legis corruptio.*”³⁷

³⁴ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. II: “ Since every part bears the same relation to its whole as the imperfect to the perfect, and since one man is part of that perfect whole which is the community , it follows that the law must have its proper object the well-being of the whole community. So the Philosopher, in his definition of what pertains to law makes mention both of happiness and of political union. He says (*Ethics* V, chap. 1): We call that legal and just which makes for and preserves the well-being of the community through common political action and the perfect community is the city, as is shown in the first book of the *Politics* (chap. 1).” Vertaling gesitueer uit Thomas Aquinas, *Selected Political Writings*, p. 111.

³⁵ H. Dooyeweerd, *Vernieuwing en Bezinning*. Zutphen, 1959, p. 123

³⁶ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 302.

³⁷ Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. II. “ In human affairs a thing is said to be just when it accords

Hierdie natuurreg is nie deur die staat aan die individu gegee nie, maar het bestaan voordat die staat ontstaan het. Dit word met die persoon gebore, vandaar die benaming natuurreg.³⁸ Natuurreg is van goddelike oorsprong en verseker dus die regte verhouding tussen mag en reg.³⁹ Die regering eis nou gehoorsaamheid enersyds en die onderdaan eis beskerming andersyds van die owerheid.⁴⁰ Thomas Aquinas beskryf dit soos volg:

“Society is necessary for the fulfillment of human nature, and the common good which it makes possible, and which flows back on all its members and perfects them, can be produced only through a specific organ...Men in society must define and implement their common good through a common decision-making organ, government.”⁴¹

Die struktuur van die staat kan dus saamgevat word onder ‘n etiese doelstrewende, want Rommen interpreteer Thomas Aquinas se *communitas*-leer deur te sê dat die staat ‘n orde van vrede, geregtigheid en sekuriteit moet wees, sodat die mens binne hierdie raamwerk kan werk om sy natuur te vervolmaak tot redding van sy siel “*hoc igitur est ad quod maxime rector multitudinis intendere debet, ut pacis unitatem procuret.*”⁴²

Hierdie gedagtes bring ons by die taak van die owerheid en dan is dit duidelik, vanuit die struktuur van die staat, dat die taak van die owerheid slegs toegespits is op die morele

aright with the rule of reason: and, as we have seen, the first rule of reason is the natural law. Thus all humanly enacted laws are in accord with reason to the extent that they derive from the natural law. And if a human law is at variance in any particular with the natural law, it is no longer legal, but rather a corruption of law.”

Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. IV. “...*Est enim primo de ratione legis humanae quod sit derivata a lege naturae, ut ex dictis patet.*”

Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 205. “...all human positive law is derived from natural law or is determined by it. Natural law thus remains the paramount measure and the superior critical norm of judgement for the justice of human laws.”

³⁸ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 187.

³⁹ Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. II. “*Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur...Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant: utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant.*”

⁴⁰ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 194. “The existence of this higher law gives to authority the right to demand obedience, and to the subject the right to protection against arbitrary use of authority.”

⁴¹ J. Cilliers, *Thomas Aquinas*, p. 141. Uit A.M. Faure et al, *Die Westerse Politieke Tradisie*.

⁴² *De Regimine Principum*, Book. I, Chapter II. Thomas Aquinas sê die belangrikste taak van die regeerder is die vestiging van vrede en eenheid..

Vgl. J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 10

Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 248.

aspek van die samelewing.⁴³ Op natuurlike terrein bereik dit nie meer as die publieke sedelikheid of al daardie deugde wat die algemene belang raak en sal bevorder nie.

Die geregtigheidsleer van Thomas Aquinas leer dat die afdwingende mag van die owerheid as die totaal van regte en vergunnings deur individue oorgedra is aan die owerheid en deur hulle herroepbaar is te enige geleentheid. Hierdie gedagte is heeltemal in lyn met die subsidiariteitsgedagte wat die verbandstruktuur van die staat van onder af opbou.⁴⁴

Uit bostaande is dit reeds vir ons duidelik dat die staat in die redelike natuur van die mens gegrond is. In die staat as hoogste verband kom die sosiale aandrift van die mens tot vervolmaking omdat al die laer geordende *communitas* in die staat hul afsluiting vind. Daar is geen strukturele verskil tussen die staat en ander lewensvorme nie; die staat is net meer omvattend, met 'n hoër doel. Indien die mens sy einddoel wil bereik en die hoogste lewensvorme sowel as deug, moet hy aldus Thomas Aquinas partisipeer in die politieke lewe: hy moet dus die “*virtutes politicae*” praktiseer.⁴⁵ J. Cilliers druk hom soos volg hieroor uit: “Kragtens sy leer van die ‘*unitas ordinis*’ is, volgens, volgens Thomas Aquinas elke lewensvorm ‘n orde-eenheid gekarakteriseer deur die bepaalde doel wat dit nastreef. So omvat die staat as hoogste van die natuurlike lewensvorme hierdie onderlinge hiërargiese doelstrukture tot die najaging van die algemene belang en welsyn, die “*bonum commune*”, as eksklusiewe staatsdoel.⁴⁶ So kom hy gevolglik ook voor die dag met ‘n eg universalistiese staatsidee waarvan die ander lewenskringe slegs dienende lede vorm. Thomas Aquinas verstaan die staat of *communitas* as ‘n organisme; as die indiwidu wat ondergeskik aan die *communitas* is. Hierdie organiese konsepsie behels

⁴³ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. III. “*Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet ...*”

⁴⁴ Summa Theologica I-II, Q. XCII, A. I, ad 3um. Thomas Aquinas sê in die subsidiariteitsbeginsel dat die mens deel uitmaak van die staat as *communitas*. Hy kan egter nie regtig goed wees nie, tensy hy homself tot die algemene welsyn streef. “*Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi: nec totum potest bene consistere nisi ex partibus sibi proportionatis. Unde impossibile est quod bonum commune civitatis bene se habeat, nisi cives sint virtuosi, ad minus illi quibus convenit principari. Sufficit autem, quantum ad bonum communitatis, quod alii intantum sint virtuosi quod principum mandatis obediant. Et ideo Philosophus dicit, in III Polit. (cap. 2), quod “eadem est virtus principis et boni viri; non autem eadem est virtus cuiuscumque civis et boni viri.”*”

⁴⁵ Summa Theologica I-II, Q. LXI, A. V.

Vgl. J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. XVI

volgens Thomas Aquinas dat die familie byvoorbeeld verskil van die *communitas*, nie net in grootte nie, maar belangrik is dat die algemene welsyn van die *communitas* verskil van dié van die individu: “just as the nature of the part is different in nature from that of the whole.”⁴⁷ Cilliers vind aansluiting by Thomas Aquinas deur te sê dat die *communitas* of staat van ander samelewingskringe verskil.⁴⁸

Geredeneer vanuit die subsidiariteitsbeginsel, met sy beslag in die natuur-motief van Thomas Aquinas, kom ons tot die gevolgtrekking dat die staat op die gebied van die natuur die hoogste lewensvorm is.⁴⁹

Walter Ullmann het uitgewys dat Aristoteliese invloed op Thomas Aquinas nie net belangrik is vir die filosofiese verwysings nie, maar dus ook geweldig aanhang geniet het onder die vaandel van die politieke wetenskap. Hy verwoord hom self soos volg:

“Aristotle provided what the anti-hierocratic thinkers (imperial apologists) had been groping for so long to find. He had shown...that there was a *societas humana*, the aim of which was the satisfaction of human needs. This *societas humana* is something fundamentally different from the *societas Christiana*. It grows from below, from the household, the village and larger entities into a self-sufficing community formed by the natural impulse of men to live in it; it is therefore a creation of nature.

The *societas humana* aims at providing human, earthly felicity; it aims at a perfect, honourable, and self-sufficing life. This is an end in itself. The values, criteria and functions of this human society are determined by its character and aim. It is a worldly community...Hence all social, political and cultural activity within this human society is to be orientated by this and which alone is the directive or regulative principle. Wedded to the already formidable awareness of nationhood, this Aristotelian conception of the

⁴⁶ Summa Theologica I-II, Q. XCII, A. I, ad. 3um

⁴⁷ Summa Theologica II-II, Q. LVII, A. VII

Vgl. J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. XVII-XIX

⁴⁸ J. Cilliers, *Grondbeginsel van die Thomistiese Staatsfilosofie*. Tydskrif vir Christelike Wetenskap, 3de jaargang, no. 2, 1967, p. 56.

⁴⁹ Thomas Gilby, *Between Community and Society*, p. 272. Gilson ego Thomas Aquinas se gevoel waarin laasgenoemde by Aristoteles aansluiting vind, dat die politieke *communitas* die hoogste objek van die rasionele deug is.

societas humana provided the framework out of which the modern nation state could arise. Aristotle supplied the roof under which anti-hierocratic thought found a shelter.”⁵⁰

Thomas Aquinas se gedagtegang impliseer afkeur vir die anti-hiërokratiese neiging van Aristoteles. Hy het dus die Aristoteliese filosofie geïntegreer in die “*corpus of Christian faith*.”⁵¹ In sy metodiese werk, “*De Regno*”, het Thomas Aquinas geargumenteer dat die staat natuurlik is, omdat: “...it is natural for man ...to be a social and political animal, to live in a group:

” *naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarat.*”⁵²

Soos Aristoteles grond Thomas Aquinas die mens se politieke natuur in sy vermoë om te redeneer en te praat:

“...*quod est proprium hominis locutione uti, per quam unus homo aliis suum conceptum totaliter potest exprimere.*”⁵³

In die boek van *Ecclesiastes* IV: 9, sê Salomo die volgende: “*Melius est esse duos quam unum, habent enim emolumentum mutuae societatis.*”⁵⁴

Thomas Aquinas konkludeer: “...*it is through reasoned action in the political sphere that men attained virtue and, therefore, happiness and fulfillment* “ *Non est autem possibile,*

⁵⁰ E.L. Hebdon Taylor, *The Christian Philosophy of Law, Politics and the State*, p. 161-2.

⁵¹ Brain R. Nelson, *Western Political Thought: From Socrates to the Age of Ideology*. Prentice-Hall, New Jersey, p. 88.

⁵² De Regimine Principum, Book. I, Chapter . I. Thomas stel: “that man is naturally a social and political animal, destined more than all other animals to live in community. “

Vgl. J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 2.

Brain R. Nelson, *Western Political Thought*, p. 89.

⁵³ De Regimine Principum, Book. I, Chapter I. Thomas Aquinas beklemtoon die rasionaliteit van die mens wat hom dus van die dier onderskei: “...men alone have the power of speech which enables them to convey the full content of their thoughts to one another.”

Vgl. J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 4

⁵⁴ Prediker IV: 9. Thomas Aquinas stel die vers soos volg: “It is better for two to live together than solitary, for they gain by mutual companionship.”

*quod unus homo ad omnia huiusmodi per suam rationem pertingat. Est igitur necessarium homini, quod in multitudine vivat, ut unus ab alio adiuvetur, et diversi deversis inveniendis per rationem occuparentur, puta, unus in medicina, alius in hoc, alius in alio.”*⁵⁵

Thomas Aquinas gaan van die veronderstelling uit dat as die staat ‘n aspek van die natuurlike moraliteit is, moet, aldus Thomas Aquinas, die regverdiging vir die bestaan van die staat dus in die menslike natuur gesoek word. Dit is juis dié idee wat Thomas Aquinas van Aristoteles afgelei het. Thomas Aquinas benader die probleme tot die politiek as “*homo naturaliter est animal politicum et sociale...*”⁵⁶ Hierdie woorde van Thomas Aquinas is kenmerkend van sy staatsidee. Thomas Aquinas het die Latynse vertaling van die *Politeia* van Aristoteles deur Willem Van Moerbeke as belangrike bron gesien. Hierdeur het hy tot kennis oor Aristoteles gekom. Thomas Aquinas het die Aristoteliese uitdrukking: *politikovn zw/von* , met die *animal civile* vertaal.⁵⁷ Aristoteles het die mens as ‘n *zoon politikon* getipeer. Letterlik beteken dit dat die mens ‘n polis-geörienteerde “dier” is en die politieke lewe is noodsaaklik vir sy volle ontwikkeling. Hy stel dit soos volg:

“He who is unable to live in society, or has no need because he is sufficient to himself, is either a beast or a god.”⁵⁸

Thomas Aquinas tref ‘n verband dus tussen die Griekse pol.lij en die *communitas perfectam* : “*ita etiam et bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitas perfecta.*”⁵⁹

⁵⁵De Regimine Principum, Book I, Chapter I. Thomas Aquinas stel die rede soos volg te woord: “Reasoning thus, however no one man could attain all necessary knowledge. Instead, nature has destined him to live in society, so that dividing the labour with his fellows each may devote himself to some branch of the sciences, one following medicine, another some other science, and so forth.”

⁵⁶ J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. XV

⁵⁷ J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. XV

⁵⁸ Aristotle, *Politics*, I.2

Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 218

⁵⁹ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. III, ad. 3um. Thomas Aquinas stel: “the well-being of any household must be subordinate to the interests of the city, which is a perfect community.”

Die Middeleeuse teologiese gesegde van Thomas Aquinas: “grace does not destroy nature but complements and perfects it,”⁶⁰ impliseer in die politieke *communitas*-konteks dat die staat sy eie intrinsieke waarde het, deur vrede en orde te verseker wat nodig is vir die goeie lewe en dus die basiese menslike deugde te handhaaf “ *hoc igitur est ad quod maxime rector multitudinis intendere debet, ut pacis unitatem procuret.*”⁶¹ Of die *communitas* goed of sleg is, het niks te make met die Kerk nie, omdat die Kerk se funksie: die spirituele- en die bo-natuurlike goed van sy lede – duidelik onderskeibaar is van dié van die staat.⁶² Dus sal my parafrasering van hierdie Middeleeuse gesegde soos volg daar uitsien: Die Kerk maak nie die staat tot niet of onnodig nie, maar voorveronderstel en komplementeer dit.

En in navolging van Aristoteles beklemtoon Thomas Aquinas dat die doel van die *communitas* die nastrewing van die goeie lewe (good life) is:

“ *Ad secundum dicendum, quod ille qui quaerit bonum commune multitudinis, ex consequenti etiam quaerit bonum suum propter duo. Primo quidem, quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiae, vel civitatis aut regni.*”⁶³

Die goeie of gelukkige lewe bevorder die menslike geluksaligheid. Menslike geluksaligheid bestaan essensieel daarin om ‘n deugdelike lewe te lei. Ten einde deugdelikheid te bevorder en te bewaar, vereis die burgers voldoende materiële goedere

⁶⁰ Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 35

⁶¹ De Regimine Principum, Book. I, Chapter II. Thomas Aquinas stel : “ the most important task for the ruler of any community is the establishment of peaceful unity.”

J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 10

⁶² Thomas Aquinas, *Commentum in quatuor libros sententiarum magistry Petri Lombardi. Liber Secundus: Dist. XLIV, Q. II, A. II.* “ *ad quartum dicendum quod potestas spiritualis et saecularis utraque deducitur a potestate divina: et ideo in tantum saecularis potestas est sub spirituali, in quantum est ei a Deo supposita, scilicet in his quae ad salutem animae pertinent; et ideo in his magis est obediendum potestati spirituali quam saeculari. In his autem quae ad bonum civile pertinent et magis obediendum potestati saeculari quam spirituali secundum illud Matth. XXII, 21, “ Reddite quae sunt Caesaris Caesari.”*

J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 186

⁶³ Summa Theologica II-II, Q. XLII, A. X.. Thomas Aquinas haal die gesegde van Valerius Maximus aan: “ *Unde et Valerius Maximus dicit de antiquis Romanis, quod “ malebant esse pauperes in divite imperio, quam divites in paupere imperio.” Secundo, quia cum homo sit pars domus et civitatis oportet quod homo consideret quid sit sibi bonum ex hoc, quod est prudens circa bonum multitudinis. Bona enim dispositio partis accipitur secundum habitudinem ad totum: quia, ut Aug. dicit in libro Confessionum: “ Turpis est omnis pars suo toti non congruens.”*

en die ontwikkeling van behoorlike morele gewoontes. Thomas Aquinas stel dat drie dinge nodig is vir die welsyn van die *communitas*:

*“ Primo quidem, ut multitudo in unitate pacis constituatur. Secundo, ut multitudo vinculo pacis unita dirigatur ad bene agendum. Sicut enim homo nihil bene agere potest nisi praesupposita suarum partium unitate, ita hominum multitudo pacis unitate carens dum impugnat se ipsam, impeditur a bene agendo. Tertio vero requiritur, ut per regentis industriam necessariorum ad bene vivendum adsit sufficiens copia. Sic igitur bona vita per regis officium in multitudine constituta, consequens est ut ad eius conservationem intendat.”*⁶⁴

Wiser vind aansluiting by Thomas Aquinas as hy die aanhaling siteer:

“Good rulers are those who guide society in such a manner as to provide both the economic and the educational basis for moral well-being.”⁶⁵

Hierop het Thomas Aquinas getrou op Aristoteles voortgebou. Soos Aristoteles baseer hy sy politieke teorie op ‘n *eudaemoniese*- en teleologiese etiese stelsel. As ‘n teleologis is sy siening van die staat as: “ ...as the highest end of men’s social life, as the ultimate form or actualization of their communal existence.”⁶⁶ Die menslike natuur vereis dat die

J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 160

⁶⁴ De Regimine Principum, Book. I, Chapter XV. Thomas Aquinas stel dat vir die openbare welsyn van die *communitas* drie dinge wel nodig is: “ In the first place the community must be united in peaceful unity. In the second place the community, thus united, must be directed towards well-doing. For just as a man could do no good if he were not an integral whole, so also a community of men which is disunited and at strife within itself, is hampered in well-doing. Thirdly and finally, it is necessary that there be, through the ruler’s sagacity, a sufficiency of those material goods which are indispensable to well-being. Once the welfare of the community is thus ensured, it remains for the king to consider its preservation.”

J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 80

⁶⁵ De Regimine Principum, Book. I, Chapter XV. “ *Sic autem ad vitam, quam in coelo speramus beatam, ordinatur, sicut ad finem, vita qua hic homines bene vivunt; ita ad bonum multitudinis ordinantur, sicut ad finem, quaecumque particularia bona per hominem procurantur, sive divitiae, sive lucra, sive sanitas, sive facundia vel eruditio.*”

J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 78.

James L. Wisner, *Political Philosophy: A History of the Search for Order*. Prentice-Hall, New Jersey, p. 120.

⁶⁶ De Regimine Principum, Book. I, Chapter I. Thomas Aquinas glo dat die *communiale* lewe paslik vir die mens is, omdat hy alleen nie in staat is om dit wat nodig is vir lewe uit sy eie hulpbronne te bekom nie. . “ *Cum autem homini competat in multitudine vivere, quia sibi non sufficit ad necessaria vitae, si solitarius*

mens op 'n sekere wyse leef en dit is die voldoening van hierdie vereiste wat die toestand voorsien vir geluksaligheid. Terwyl nabetrugting by Aristoteles die voorvereiste vir geluksaligheid is, het Thomas Aquinas die konsepie gehandhaaf dat genade eerder dié voorvereiste is vir volledige geluksaligheid. Terwyl Aristoteles se “philosopher” die ware geluksalige persoon is, is Thomas Aquinas se “saint” die ware geluksalige persoon. Deur die subordinasie van nabetrugting aan die genade het Thomas Aquinas die doelwit en funksie van die *communitas* beperk. Insoverre die najaging van die morele lewe nie meer die einddoel van die mensdom is nie, kan die politieke owerheid nie om 'n eis van finale gesag aanspraak maak nie. Die gevolg hiervan is dat die doel van die *communitas*, naamlik morele en intellektuele deugde, hulle waarde behou, maar is dit dan nou onderworpe aan die hoër en uiterste doel van spirituele vervolmaking.⁶⁷ Die *communitas* word dus nou getransformeer tot 'n noodsaaklike, onvoldoende toestand “for ultimate human happiness.”⁶⁸ Thomas Aquinas stel dit soos volg:

“ *Ad tertium dicendum quod potestas saecularis subditur spirituali, sicut corpus animae...*”⁶⁹

Die Thomistiese se konsepie van die staat toon 'n baie sterk ooreenkoms met dié van Aristoteles. Ook hy glo dat die staat 'n morele *communitas* is en dus sy einddoel het in die morele goed of welsyn van die *communitas* en van sy lede.⁷⁰ Daarom dat hy van

maneant, oportet quod tanto sit perfectior multitudinis societas, quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria vitae.”

Brain R. Nelson, *Western Political Thought*, p. 90.

⁶⁷ Summa Theologica II-II, Q. LX, A. VI, ad 3um. “ *ita etiam ad praelatos ecclesiasticos pertinet ea statutis praecipere, quae ad utilitatem communem fidelium pertinent in spiritualibus bonis.*”

J.H. Smit, *Die Etos van Menswees. Opstelle in die Etyk en Filosofie*, p. 27-8. In sy *Politica* verduidelik Plato dat die menslike siel in drie verdeel is, met name die rasonele deel (*die logistikon*), in die moreel-gevoeliger deel (*die thumoeides*), en die appetitiewe deel (*die epithumetikon*). Hierdie drievoudige siening van die siel bied die basis van Plato se opvatting van die staat en die wyse waarop hy die eerste drie hoof-deugde verstaan. Volgens hom is wysheid (*sophia*) die deug van die rasonele deel van die siel; dapperheid (*andreia*) is die deug van die moreel-gevoelige deel van die siel, terwyl matigheid as deug – onder leiding van die rasonele deel – die laagste sieledeel verteenwoordig.

⁶⁸ James L. Wiser, *Political Philosophy*, p. 121. “ Therefore, since man, by living virtuously is ordained to a higher end, which consists of the enjoyment of God...then human society must have the same end as the individual man. Therefore, it is not the ultimate end of an assembled multitude to live virtuously, but through virtuous living to attain to the possession of God.”

⁶⁹ Summa Theologica II-II, Q. LX, A. VI, ad 3um. Thomas Aquinas stel dat die temporale aan die geestelike mag onderworpe is.

⁷⁰ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. III, ad 3um.

mening is dat die staat op geregtigheid gebaseer behoort te word.⁷¹ Thomas Aquinas kwalifiseer hierdie gedagte deur na die Skriftuur te verwys in *Prophetia Ezechielis*:

“ *Vae pastoribus qui pascebant semetipsos (quasi sua propria commoda quaerentes) : nonne greges a pastoribus pascuntur ?* ”⁷²

Thomas Aquinas sê dat die herder, sowel as almal wat moet omsien na die welsyn van sy kudde, in beheer gestel word vir die taak.

Vir Thomas Aquinas het die politieke *communitas* ‘n baie belangrike, dog hoogs instrumentele rol gespeel. Daarom dat die konings onderworpe is aan priesters oor die algemeen en aan die Roomse Pous in die besonder:

“ *...Papa qui utriusque potestatis apicem tenet scilicet spiritualis et saecularis, hoc illo disponente qui est sacerdos et rex, sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech, Rex regnum, et Dominus dominantium, cuius potestas non auferetur et regnum non corrumpetur in saecula saeculorum.* ”⁷³

Thomas Aquinas se konsepie van die mens as ‘n sosiale wese, wat in gemeenskap met ander leef, toon ooreenkoms met sy daaropvolgende stelling dat die mens nie net deur sy

Brain R. Nelson, *Western Political Thought*, p. 55. Thomas het bykans dieselfde konsepie gehandhaaf as Aristoteles soos blyk uit die Ethics van Aristoteles: “ Every state is a community of some kind, and every community is established with a view to some good; for mankind always acts in order to obtain that which they think good. But, if all communities aim at some good, the state or political community, which is the highest of all, and which embraces all the rest, aims at a good in a greater degree than any other, and at the highest good.”

⁷¹ Brain R. Nelson, *Western Political Thought*, p. 90

⁷² Ezechiël XXXIV : 2. Thomas Aquinas interpreteer die Bybelteks soos volg. Indien die *communitas* tot die individuele voordeel van die regeerder gerig word, en nie tot die openbare belang nie, sal dit ‘n ondermyning van die regering wees. Ezechiël vind aansluiting by Thomas Aquinas. Ezek. XXXIV, 2: “ Woe to those shepherds who fatten themselves (because they seek only their own comfort) : is it not the duty of the shepherd to pasture his sheep ? ” Thomas Aquinas stel dat die herder moet omsien na die welsyn van sy kuddes; by implikasie stel hy dat alle persone in gesagsposisies dieselfde plig as dié van die herder moet nakom.

J.G. Dawson, Aquinas. *Selected Political Writings*, p. 6

⁷³ Thomas Aquinas, *Commentum in quatuor libros sententiarum*: Dist. XLIV, Q. III, A. IV. Thomas Aquinas stel dat die Pous die hoogste gesag het in die temporele- sowel as die geestelike sfeer.: “ The Pope’s power is supreme in matters both temporal and spiritual, through the dispensation of Him Who is both priest and king; a Priest for ever according to the order of Melchisedech, the King of kings and Lord of lords, Whose power shall not fail and Whose dominion shall not pass away to all eternity.”

J.G. Dawson, Aquinas. *Selected Political Writings*, p. 186

rede beweeg word nie, maar ook op grond van die feit dat die *communitas* deur die intellek van een man regeer word. Thomas Aquinas glo dat goeie konings hulself aan die welsyn van die *communitas* toewy en deur hulle inspanning geniet die onderdane meer voorspoed. Thomas Aquinas illustreer by wyse van 'n voorbeeld: Julius Ceasar was so lief vir sy soldate dat, toe hy van die dood van sommige van hulle verneem het, het hy geweier om sy baard en hare te sny, totdat hy hulle dood gewreek het.⁷⁴ Dit het sy soldate so toegewyd aan hom gemaak dat toe hulle gevangene geneem was, hulle geweier het om hulle eie lewe te red op voorwaarde dat hulle teen hom moet veg. Dit is om die rede dat Salomo die volgende sê:

*“Rex, qui iudicat in iustitia pauperes, thrones eius in aeternum firmabitur.”*⁷⁵

Dit is essensieel die plig van 'n koning.⁷⁶ Wiser toon aan die hand van Thomas Aquinas dat die menslike einddoel, wat God is, nie deur die temporale- nie maar deur die Goddelike mag bereik word.

Thomas Aquinas bevestig Wiser se stelling:

*“...sed quia homo ordinatur ad finem beatitudinis aeternae quae excedit proportionem naturalis facultatis humanae, ut supra habitum est, ideo necessarium fuit ut supra legem naturalem et humanam, dirigeretur etiam ad suum finem lege divinitus data.”*⁷⁷

⁷⁴ De Regimine Principum, Book I, Chapter X.

De Regimine Principum, Book I, Chapter X. Thomas Aquinas gebruik ook die voorbeeld van Augustinus om te illustreer hoe die goedheid van 'n koning die onderdane kan beweeg tot lojaliteit: *“Octavianus etiam Augustus, qui modestissime imperio usus est, in tantum diligebatur a subditis, ut plerique morientes, victimas quas devoverant, immorali mandarent, quia eum superstitem reliquissent.”*

⁷⁵ De Regimine Principum, Book I, Chapter X. “The king that judgeth the poor in truth, his throne shall be established for ever.”

Liber Proverbiorum XXIX, 14

⁷⁶De Regimine Principum, Book I, Chapter XII. *“...et sic quodammodo se habet ratio in homine, sicut Deus in mundo. Sed quia, sicut supra ostendimus, homo est animal naturaliter sociale in multitudine vivens, similitudo divini regiminis invenitur in homine non solum quantum ad hoc, quod per rationem regitur unus homo, sed etiam quantum ad hoc, quod per rationem unius hominis regitur multitudo: quod maxime pertinet ad officium regis, dum et in quibusdam animalibus, quae socialiter vivunt, quaedam similitudo invenitur, huius regiminis: sicut in apibus, in quibus et reges esse dicuntur, non quod in eis per rationem sit regimen, sed per instinctum naturae inditum a summo regente, qui est auctor naturae...”*

⁷⁷ Summa Theologica I-II, Q. XCI, A. IV. “...because man is destined to an end of eternal blessedness, and this exceeds what is proportionate to natural human faculties ...it was necessary that he should be

“ Furthermore if it could attain this end by the power of human nature, then the duty of a king would have to include the direction of men to this end...But, because a man does not attain his end which is the possession of God, by human power, but by Divine power...therefore the task of leading him to that end does not pertain to human government but to divine.”⁷⁸

Thomas Aquinas se konsepie van die behoorlike verhouding tussen kerk en staat is grootliks gebaseer op sy verstandhouding van die hiërargie tussen die menslike einddoele. Hy verklaar dat die mensheid beide ‘n natuurlike en ‘n bo-natuurlike doel het. Die superioriteit van die bo-natuurlike oor die natuurlike impliseer dus die superioriteit van die Kerk oor die *communitas* as staat :

“ Yet inasmuch as the supernatural does not negate but rather supplements the order of nature, the Church had no reason to interfere with the state as long as the temporal government exercised its own proper functions correctly.”⁷⁹

Die leerstelling oor die natuurreg is die middelpunt van Thomas Aquinas se siening van die mens in die *communitas*. Hiervolgens was Thomas Aquinas in staat om die Aristoteliese leerstelling van van deug en doelgerigte gedrag in terme van die rasonele einddoel met die Stoïsinse leerstelling van die natuurreg en van die rede met mekaar te versoen “ *...unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura.*”⁸⁰

Die sonde, volgens Thomas Aquinas, kan geen aandeel hê in die rasonele regverdiging van die staat nie, omdat politieke plig inherent in die mens se natuur is. Die mens is ondenkbaar sonder die staat, omdat slegs in die staat hy in staat is om sy einddoel te volbring.

directed to this end not merely by natural and human law, but also by a divinely given law.”

⁷⁸ James L. Wiser, *Political Philosophy*, p. 122.

⁷⁹ Summa Theologica II-II, Q. LX, A. VI, ad. 3um. “ *...et ideo non est usurpatum iudicium, si spiritualis Praelatus se intromittat de temporalibus, quantum ad ea in quibus subditur ei saecularis potestas, vel quae ei a saeculari potestate relinquuntur.*”

James L. Wiser, *Political Philosophy*, p. 122.

⁸⁰ Summa Theologica I-II, Q. XCI, A. II. Thomas Aquinas stel: “ *...that the natural law is nothing else than the participation of the eternal law in rational creatures.*”

Politiese instellings is dus volgens Thomas Aquinas deel van die natuurlike moraliteit. Thomas Aquinas gee dus aan die staat 'n positiewe waarde in teenstelling met Augustinus se siening van die staat as 'n rowerbende.⁸¹ Thomas Aquinas skryf dus soos volg:

“ It must be granted that government and authority are derived from human law, while the distinction between believers and unbelievers is introduced by divine law. Now the divine law, which is founded on grace, does not abolish human law, which derives from natural reason. Hence the distinction between believers and unbelievers, considered in itself, does not abolish the government and authority of unbelievers over believers. Such a right of government or authority can, however, be justly abolished by the decision of the Church; for unbelievers, on account of their unbelief, deserve to lose their power over believers who are the sons of God.”⁸²

Die idee van die sosiale en die politieke aard van die mens lei Thomas Aquinas daartoe om die noodsaaklikheid van die volle en harmonieuse integrasie van die individu in die *communitas* aan te voer:

“*rursus, cum omnis pars ordinetur ad totum sicut imperfectum ad perfectum; unus autem homo est pars communitatis perfectae: necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem.*”⁸³

Taylor vind aansluiting by Thomas Aquinas:

⁸¹ J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. XXIII. Augustinus se konsepie van die staat is die beliggaming van die *civitas terrena* en is dus sondig.

M. Versfeld, *Aurelius Augustinus*, p. 133. Uit A.M. Faure, *Die Westerse Politieke Tradisie*. Thomas Paine interpreteer Augustinus soos volg: “Society in every state is a blessing; but government even in its best state is a necessary evil...Government like dress is the badge of our lost innocence. The palaces of kings are built on the ruins of the bowers of Paradise.”

⁸² E.L. Hebdon Taylor, *The Christian Philosophy of Law, Politics and the State*, p. 168.

⁸³ *Summa Theologica* I-II, Q. XC, A. II. Thomas Aquinas stel dat die doel van die reg is die openbare welsyn: “...since every part bears the same relation to its whole as the imperfect to the perfect, and since one man is a part of that perfect whole which is the community, it follows that the law must have as its proper object the well-being of the whole community.”

“ The goodness of any part is to be considered with reference to the whole of which it forms a part. So, all men being a part of the city, they cannot truly be good unless they adapt themselves to the common good. Nor can the whole be well constituted if its parts be not properly adapted to it.”⁸⁴

Weens Thomas Aquinas se Aristoteliese siening van die mens het hy hom in die sogenaamde organiese konsepsie van die staat bevind wat die individu opsluk in die groter geheel. Volgens hierdie organiese teorie van die staat is die kollektiewe geheel altyd sy dele voor en die individu is dus ondergeskik aan die *communitas*.⁸⁵ Die individu as sodanig het nie ‘n onafhanklike betekenis en afsonderlike waarde van die geheel waarvan dit deel is nie, aldus d’Entreves:⁸⁶

“There is no doubt that Aquinas conceives of the State as an organism, and of the common good as the supreme value to which all others are instrumental.”⁸⁷

Die staat is, in onderskeiding van ander *communitas*, die volmaakte *communitas*.⁸⁸ Dit besit autarkie, dit is selfgenoegsaamheid, omdat dit op natuurlike gebied die hoogste en mees omvattende gemeenskap is. Die Romeinse Ryk en die Griekse stadstaat was beide autarkiale gemeenskappe (*societas perfecta*) in die natuurlike sfeer. Die gedagte van die staat as totaalgemeenskap op natuurlike terrein, is ‘n suiwer Griekse idee. In die redelike aanleg van die mens gegrond, word die staat gekenmerk deur sy naaste doel: die behartiging van die algemene welsyn. In die natuurlike doel lê vir Thomas Aquinas ook die naaste grond van die owerheidsgesag “ *necessse est in hominibus esse per quod*

⁸⁴E.L. Hebdon Taylor, *The Christian Philosophy of Law, Politics and the State*, p. 168.

⁸⁵ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. III, ad. 3um. “ *Et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ordinatur ad commune bonum, ita etiam et bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitas perfecta.*”

⁸⁶ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. I, ad. 3um. “ *Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus communi: nec totum potest bene consistere nisi ex partibus sibi proportionatis. Unde impossibile est quod bonum commune civitatis bene se habeat, nisi cives sint virtuosi, ad minus illi quibus convenit principari. Sufficit autem, quantum ad bonum communitatis, quod alii intantum virtuosi quod principum mandatis obediant....*”

⁸⁷ Summa Theologica II-II, Q. LVII, A. VII

E.L. Hebdon Taylor, *The Christian Philosophy of Law, Politics and the State*, p. 171.

⁸⁸ Summa Theologica, I-II, Q. XC, A. III, ad. 3um

multitudo regatur.”⁸⁹ Sonder so ‘n gesag kan die *communitas* of staatsgemeenskap nie bestaan nie. Thomas Aquinas erken ook dat die owerheidsgesag in die soewereiniteit van God gegrond is⁹⁰ “...it is impossible for anything to happen outside the order of the Divine government.”⁹¹

Dooyeweerd lê besonder klem op twee punte: Staatsabsolutisme is uitgesluit op die standpunt van Thomas Aquinas ten spyte van die feit dat hy die staat sien as totaalstruktuur op natuurlike terrein, want as Thomas Aquinas die enkeling en die laere lewenskringe tot dele van die staat noem, voeg hy onmiddellik die voorbehoud by: “ Insoverre hulle van dieselfde orde is.”⁹² Die bo-natuurlike orde, waaraan sowel die enkeling as die huweliksgemeenskap deel, het aan die seggenskap van die wêreldlike owerheid onttrek. Die seggenskap van die staat reik nie verder as die natuurlike terrein nie.

In die tweede plek is hierdie staatsopvatting ook prinsipiële anti-sentralisties: die staat is opgebou uit *communitas* uit die orde van laer tot hoër. Vir die suiwer insig dat die lewenskringe nie bo of onder nie, maar naas mekaar staan, het Thomas Aquinas met argwaan bejeën. Dus daarom dat Thomas Aquinas sy staatsopvatting op die subsidiariteitsbeginsel gefundeer het.⁹³ Deur sy verbintenis aan Aristoteles het hy die enigste vaste teoretiese grondslag prysgegee waarop die burgervryhede gehandhaaf kan word teenoor staatsoorheersing.⁹⁴

⁸⁹ De Regimine Principum, Book. I, Chapter I.

J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 4

⁹⁰ Summa Theologica I-II, Q. XCI, A. I. “...quod tota communitas universi gubernatur ratione divina.” *Biblia Sacra, Vulgate Editionis, Epistola B. Pauli ad Romanos XIII*, 1: “Omnis enim potestas a Domino Deo est.”

⁹¹ J.H. Smit, *Rooms-Katolisisme en die Wysbegeerte van die Wetsidee, met besondere verwysing van die Religieuse Grondmotiewe*. Voorgelê ter vervulling van ‘n deel van die vereistes vir die graad Magister Artium in die Fakulteit Lettere en Wysbegeerte, U.O.V.S., Bloemfontein, 1968, p. 58.

Vertaling: Engelse Vaders van die Dominikaanse Provinsie, *Summa Theologica I*, Q. CIII, A. VII, p. 533. Die Summa Theologiae of St. Thomas Aquinas, vol. I en II, Encyclopaedia Britannica, Chicago, London, Toronto, 1952.

⁹² Summa Theologica I-II, Q. XCII, A. I, ad. 3um

⁹³ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 302. Rommen interpreteer Thomas Aquinas se subsidiariteitsbeginsel soos uiteengesit in die *Quadragesimo anno*: “Of its very nature, the true aim of all social activity should be to help individual members of the social body, but never to destroy or absorb them.”

⁹⁴ J.H. Smit, *Rooms-Katolisisme en die Wysbegeerte van die Wetsidee*, p. 60.

Die grondmotief van natuur en genade eis bokant die natuurlike onderbou van die menslike samelewing ‘n oorkoepeling van bo-natuurlike karakter, omdat die mens nie net ‘n natuurlike doel het nie, maar ook ‘n bo-natuurlike einddoel. Die bo-natuurlike word aan die seggenskap van die wêreldlike owerheid onttrek. Die seggenskap van die staat reik nie verder as die natuurlike lewensterrein nie. Daarom word die Kerk ingespan om verder die weg te baan vir die bo-natuurlike einddoel.

Vervolgens sluit behandel ons die Kerk as instrument vir genade-doeleindes om gestand te doen aan die Thomistiese konsep vir die regsfilosofiese implikasie van die *communitas*-leer en die natuurreg

2.5.6 Die Kerk: Die interpretasie van Thomas Aquinas se *communitas*-teorie deur die Pousdom

Die adagium “*Ubi Petrus ibi ecclesia*” word in die Kategismus van Pius X, in die bul *Unigenitus* van Clemens XI (1713), en met name in die uitsprake van Leo XIII, gevind.⁹⁵

Thomas Aquinas sê uitdruklik dat die temporale mag aan die geestelike onderworpe is, in die mate waarin dit so deur God beveel word. Dit is daardie gevalle, volgens Thomas Aquinas, waarin die redding van die siel geaffekteer word. Thomas sê dat dit die geestelike mag is wat die rede moet gehoorsaam, eerder as die temporale mag. Hy bevestig sy stelling deur die aanhaling van die Skrif in Mattheus:

“Render to Ceasar the things that are Ceasar’s - *Ad quartum dicendum quod potestas spiritualis et saecularis utraque deducitur a potestate divina; et ideo intantum saecularis potestas est sub spirituali, inquantum est ei a Deo supposita, scilicet in his quae ad salutem animae pertinent; et ideo in his magis est obediendum potestati spirituali quam saeculari. In his autem quae ad bonum civile pertinent est magis obediendum potestati saeculari quam spirituali secundum illud Matth. XXII, 21, “ Reddite quae sunt Caesaris*

E.A. Venter, *Die Ontwikkeling van die Westerse Denke*. Sacum, Bloemfontein, 1954, p. 71.

⁹⁵ A.M. Faure, *Die Westerse Politieke Tradisie*, p. 148.

Caesari.”⁹⁶

“ The early Christian communities at Rome and elsewhere held authority in common, although within each congregation some individuals would be given titles such as ‘bishop’ or ‘presbyter’. It was not until the early third century that the office of bishop developed into a position of institutional leadership, most probably because of the need for a more highly organized structure to protect the Church against schisms and heresies. The rise of the Roman Church to pre-eminence during the course of the third century was largely due to such Christian Fathers as Irenaeus and Tertullian, who pointed to the superiority of those churches which could trace their origins to one of the apostles. As the Roman Church could claim not one, but two apostles as its founders (Peter and Paul), there was a clear case for regarding it as specially favoured.”⁹⁷

Die spesiale gesag van die Roomse Kerk was nie ‘n juridiese of konstitusionele gesag nie, maar teen die tyd van die Konstantiniaanse volksplanting van 313 het dit ‘n goed gevestigde superieure morele owerheid geword. Die posisie van die biskop van Rome het dus geleidelik parallelle uitbreiding ervaar. Damasus, ‘n Pous van die laat vierde eeu, verwys voortdurend na die Roomse Kerk as die “apostolic see” en die “see of St. Peter.” Die spesiale posisie van Petrus as die een wat die volmag van Jesus Christus dra as hoof van die Rooms Katolieke Kerk, word aangedui in die boek van Mattheus. Hierdie Skriftuurlike gesag word herhaaldelik aangehaal vir die verdediging van die beginsel van Pouslike monargie.⁹⁸

⁹⁶ Thomas Aquinas, *Commentum in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi, liber secundus*, Dist. XLIV, Q. III, A. IV. Thomas Aquinas skets die verhouding tussen die temporale en die geestelike gesag soos volg: “ Both the spiritual and the temporal power derive from the divine power; consequently the temporal power is subject to the spiritual only to the extent that this is so ordered by God; namely, in those matters which affect the salvation of the soul. And in these matters the spiritual power is to be obeyed before the temporal. In those matters, however, which concern the civil welfare, the temporal power should be obeyed rather than the spiritual, according to what we are told in St. Matthew (XXII, 21) ‘ Render to Ceasar the things that are Ceasar’s’

⁹⁷ M.J. Rendell, *An Introduction to Biblical Thought*, hoofstuk 9, p. 116.

⁹⁸ Mattheus 16: 13-19. “ (13) En toe Jesus in die streke van Cesaréa-Filippi kom, vra Hy sy dissipels en sê: Wie sê die mense dat Ek, die Seun van die mens, is?

(14) En hulle antwoord: Sommige Johannes die Doper, en sommige Elia, en ander Jeremia of een van die profete.

(15) Hy sê vir hulle: Maar julle, wie sê julle is Ek?

(16) En Simon Petrus antwoord en sê: U is die Christus, die Seun van die lewende God.

Siricius, die opvolger van Damasus en die eerste Roomse biskop wat die titel ‘Pous’ gebruik het, verwys na homself as die erfgenaam van die Heilige Petrus en eis as sodanig vir hom al die verantwoordelikhede op vir al die Christelike *communitas*.⁹⁹

2.5.7 Die brief van Clemens aan Jakobus

Laat gedurende die vierde eeu was die belangrikheid van Petrus, in vergelyking met die ander apostels, erken en die storie van sy marteling was wyd aanvaar as die waarheid. Die bondgenootskap tussen Petrus en die Roomse Kerk het om hierdie rede ontstaan. Geen Skriftuurlike skrywe het bestaan wat na enige opvolger van Petrus verwys nie. ‘n Dokument was gesmee vir doeleindes om die nodige verwysing te voorsien. Dit was die beroemde “*Epistola Clementis*” wat oorspronklik in Grieks geskryf was en toe in Latyn vertaal is:

“ It purported to be a letter written by Clemens, an early bishop of Rome, to Jakobus, the brother of Jesus, who was the bishop of the Christian congregation in Jerusalem. The writer claims that Peter, not long before his death, appointed him (Clemens) to be his successor as head of the Christian Church and passed to Clemens his ‘binding and loosing powers,’ that is, his authority to make decisions that would automatically be ratified in heaven.”¹⁰⁰

(17) Toe antwoord Jesus en sê vir hom: Salig is jy, Simon Bar-Jona, want vlees en bloed het dit nie aan jou geopenbaar nie, maar my Vader wat in die hemele is.

(18) En Ek sê ook vir jou: Jy is Petrus, en op hierdie rots sal Ek my gemeente bou, en die poorte van die doderyk sal dit nie oorweldig nie.

(19) En Ek sal jou die sleutels van die koninkryk van die hemele gee; en wat jy ook op die aarde mag bind, sal in die hemel gebonde wees, en wat jy ook op die aarde mag ontbind, sal in die hemel ontbonde wees.

⁹⁹ Thomas Aquinas, *Commentum in quatuor libros sententiarum*, dist. XLIV, Q. III, A. IV. “...*Papa qui utriusque potestatis apicem tenet scilicet spiritualis et saecularis, hoc illo disponente qui est sacerdos et rex, sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech, Rex regum, et Dominus dominantium, cuius potestas non auferetur et regnum non corrumpetur in saecula saeculorum.*”

J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 186

¹⁰⁰ M.J. Rendell, *An Introduction to Biblical Thought*, p. 117.

Brief van Clement aan James: in *Die Ante-Nicene Vaders*, Christian Literature Co., Buffalo, 1886.

Sien ook: M.J. Rendell, *An Introduction to Biblical Thought*, p. 123-4. In hierdie brief van Clemens aan Jakobus is die volgende besonderhede soos volg uitgestippel: Peter’s Martyrdom: “ Be it known to you, my Lord, that Simon, who, for the sake of the true faith, and the most sure foundation of his doctrine, was set apart to be the foundation of the Church, and for this end was by Jesus Himself, with His truthful mouth,

Regdeur die Middeleeue is hierdie dokument aanvaar as lewensbelangrike bewysstuk wat steun gee aan die beginsel van Pouslike opeenvolging aan die monargie soos uitgeoefen deur die Heilige Petrus oor die hele Christelike Kerk.

Die konsep van oorerwing van die Petrinistiese mag het belangrike teoretiese gevolge. Dit beteken dat elke Pous direk sy mag erf van Petrus en daarom Petrus direk opvolg. Die Here het Sy Kerk hier op aarde gevestig om tot die voleindiging van tyd voort te bestaan. Dit is noodsaaklik dat dié mag van Petrus af tot op ander Pouse oorgaan.

2.5.8 Die Pseudo-Denys

Deny was verantwoordelik vir die bekendstelling van die idee van hiërargie. Dit is die neo-Platoniese konsep van 'n orde gebaseer op 'n interafhanklike verwantskap van grade en range, elk met sy eie spesiale funksie. Sodanige hiërargiese orde bestaan regdeur die heelal, in die hemel sowel as op aarde. God, die perfekte eenheid, is die bron van alle mag en die outeur van die hiërargiese orde.

Volgens Thomas Aquinas vloei alle mag van God:

“...servi subditi estote dominis vestris ...Qui potestati resistit, Dei ordinationi

named Peter, the first-fruits of our Lord, the first of the apostles;...he himself, by reason of his immense love towards men, having come as far as Rome, clearly and publicly testifying, in opposition to the wicked one who withstood him, that there is to be a good King over all the world, while saving men by his God-inspired doctrine, himself, by violence, exchanged this present existence for life.

Ordination of Clement: Op sy sterfbed het James die broeders byeengeroep; hy het Clement se hand geneem, opgestaan en in die teenwoordigheid van die Kerk dit gesê: “Hear me, brethren and fellow-servants. Since, as I have been taught by the Lord and Teacher Jesus Christ, whose apostle I am, the day of my death is approaching, I lay hands upon this Clement as your bishop; and to him I entrust my chair of discourse, even to him who has journeyed with me from the beginning to the end, and thus has heard all my homilies – who, in a word, having had a share in all my trials, has been found steadfast in the faith; whom I have found, above all others, pious, philanthropic, pure, learned, chaste, good, upright, large-hearted, and striving generously to bear the ingratitude of some of the catechumens. Wherefore I communicate to him the power of binding and loosing, so that with respect to everything which he shall ordained in the earth, it shall be decreed in the heavens...”

Nolo Episcopari, “For this chair has not need of a presumptuous man, ambitious of occupying it, but of one pious in conduct and deeply skilled in the word of God. But show me a better man than yourself, who has travelled more with me, and has heard more of my discourses, and has learned better the regulations of the Church, and I shall not force you to do well against your will.”

resistit.”¹⁰¹

Hierdie hiërargiese teorie van “*pseudo-Denys*” pas perfek by die Pouslike stelsel waarby die monargiese regeerder beperkte mag aan die onderdane deleger. Hierdie teorie impliseer dat die Kerk geen outonome mag besit nie. Die mag wat dit wel het, kom van die Pous wie dit van God ontvang het.¹⁰²

In die vierde traktaat, het Pous Gelasius gestel dat voor die koms van Christus daar mans was soos Melgisedek, beide priester en koning. Christus, die ware priester en koning, bewus van die menslike swakheid het onderskeid getref tussen die twee magte en aan elkeen sy eie funksionele sfeer gegee:

“He ordained that untill his return to earth the two offices should never again be held by a single individual.”¹⁰³

Die verhouding tussen die twee areas van mag was ontwikkel deur Gelasius in ‘n brief geskrywe aan die Keiser in 494. Die wêreld word deur twee magte regeer; die ‘*sacerdotal*’ (priesterlike) mag en die vorstelike mag. Elkeen het sy sfeer waarin sy mag uitgeoefen word, die geestelike en die temporale. Die gedagte van Gelasius in hierdie brief word soos volg verwoord:

“Gelasius implied that the priestly power is superior to the royal, since the priests ‘render account even for rulers of men at the divine judgement.’ The emperor must submit to the judgement of the priests in matters pertaining to the sacraments and salvation, and likewise the priests must obey the laws made by the emperor in the temporal sphere. The authority in each sphere comes from God, and in the spirtual sphere God has given the supreme authority to the bishop of Rome.”¹⁰⁴

¹⁰¹Thomas Aquinas, *Commentum in quatuor libros sententiarum*, dist. XLIV, Q. II, A. II
J.G. Dawson, Aquinas. Selected Political Writings, p. 182

¹⁰²M.J. Rendell, *An Introduction to Biblical Thought*, p. 118.

¹⁰³M.J. Rendell, *An Introduction to Biblical Thought*, p. 119

Thomas Aquinas konkludeer egter dat die temporale en die geestelike mag in een persoon, soos die Pous gesetel is. Hy is oortuig dat die Pous se gesag verhewe is in aangeleenthede van beide temporale en geestelike belang “through the dispensation of Him Who is both priest and king; a Priest for ever according to the order of Melchisadech, the King of kings and Lord of lords, Whose power shall not fail and Whose dominion shall not pass away to all eternity.”¹⁰⁵

2.5.9 Die bydrae van Konstantyn

Die verband wat die verhandeling hiermee uitbring is dat die keiser Konstantyn die temporale gesag ook aan die Pousdom oorgedra het. Thomas Aquinas meen omdat die geestelike van die temporale te onderskei is, is die geestelike koningskap as amp nie aan temporale konings nie, maar aan priesters opgedra, en hoofsaaklik aan die opperpriester, die opvolger van Petrus, die Roomse biskop, aan wie alle konings onderdanig moet wees net soos aan die Here Jesus self.¹⁰⁶ Thomas Aquinas vat dit soos volg saam: “ Thus, in order that piritual things might be distinguished from earthly things, the ministry of this kingdom has been entrusted not to earthly kings, but to priests, and most of all to the chief priest, the successor of St. Peter, the Vicar of Christ, the Roman Pontiff. To him all the kings of the Christian people are to be subject as to our Lord Jesus Christ Himself. For those to whom pertains the care of intermediate ends should be subject to him to whom pertains the care of the ultimate end, and be directed by his rule.”¹⁰⁷

¹⁰⁴ M.J. Rendell, *An Introduction to Biblical Thought*, p. 119.

¹⁰⁵ Thomas Aquinas, *Commentum In Quatuor Libros Sententiarum*, Dist. XLIV, Q. III, A. 4. “*Ad quartum dicendum quod potestas spiritualis et saecularis utraque deducitur a potestate divina; et ideo intantum saecularis potestas est sub spirituali, inquantum est ei a Deo supposita, scilicet in his quae ad salutem animae pertinent; et ideo in his magis est obediendum potestati spirituali quam saeculari. In his autem quae ad bonum civile pertinent est magis obediendum potestati saeculari quam spirituali secundum illud Matth. XXII, 21, “Reddite quae sunt Caesaris Caesari.” Nisi forte potestati spirituali etiam saecularis potestas coniungatur, sicut in Papa, qui utriusque potestatis apicem tenet scilicet spiritualis et saecularis, hoc illo disponente qui est sacerdos et rex, sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech, Rex regum, et Dominus dominantium, cuius potestas non auferetur et regnum non corrumpetur in saecula saeculorum.*”

¹⁰⁶ J. Cilliers, *Die Rooms-Katolieke Kerk as Staatskundige mag*, p. 19.

A.M. Faure, *Die Westerse Politieke Tradisie*, p. 149.

¹⁰⁷ W. Ebenstein, *Great Political Thinkers: Plato to the present*, p. 232.

A.M. Faure, *Die Westerse Politieke Tradisie*, p. 149.

Met hierdie standpunt het Thomas Aquinas daarin geslaag om 'n wysgerige regverdiging vir die kerklik-universalistiese party se standpunt daar te stel, naamlik dat die finale gesag oor die wêreldlewe die kerk toekom. Hierdie universalistiese opvatting van die kerkinstituut vind sy skerpste formulering in die beroemde bul *Unam Sanctum* (1302) van Bonifacius VIII, waar die “ leer van die twee swaarde ” deur Bouman soos volg uiteengesit word:

*“ De eene kerk heeft maar één hoofd. Één kudde en een herder. In de macht van dezen herder zijn twee zwaarden, het geestelijke en het wereldlijke zwaard (Luk. 22:38). Het wereldlijke moet voor de kerk, het geestelijke door de kerk gehandhaafd worden; het geestelijke door de priesterschap, het wereldlijke door de koningen en de krijgslieden; dog naar den wil des priesters en zoolang deze het duldt. De wereldlijke outoriteit is aan de geestelijke onderworpen. De goddelijke waarheid leert namelijk dat de geestelijke macht de wereldlijke moet institueeren en het gericht over haar moet vellen, als zij niet goed is...”*¹⁰⁸

Deur hierdie dokument was daar 'n basis gelê vir toekomstige Pouslike eise oor temporale sowel as geestelike gesag. Die gronde van hierdie eise was vervat in die “*Donation of Constantine*.” Die skrywer van hierdie dokument, Konstantyn, het aan Pous Silvester al die ampstekens van die imperiale gesag tesame met sy provinsies, paleise, en distrikte van die stad Rome en Italië en die streke in die weste, oorhandig. Die gevolg van hierdie donasie het 'n tweeledige implikasie gehad:

“First, it provided the Popes with a legal claim to temporal sovereignty over Rome and its surrounding districts such as the Exarchate of Ravenna. This claim was duly accepted by Pippin and these territories became the Papal States (or Patrimony of St. Peter) which lasted until 1870. The second consequence was that Constantine and his successors in Byzantium wore the imperial crown only because they were suffered to by the Pope.”¹⁰⁹

¹⁰⁸ H. Bouman, *Gereformeerde Kerkrecht, I*. Kampen, 1928, p. 179.

A.M. Faure, *Die Westerse Politieke Tradisie*, p. 149

¹⁰⁹ M.J. Rendell, *An Introduction to Biblical Thought*, p. 121.

Die afkoms van die temporale van die geestelike mag was eerstens deur Honorius van Augsburg in sy “*Summa gloria* “ wat in 1123 geskryf was, gehandhaaf. Sy vernaamste bewys was gehaal uit ‘n interpretasie uit die Joodse geskiedenis. Dit behels dat daar nie koninklike gesag was totdat Saul as koning gekroon was nie. Saul was gesalf deur Samuel wat ‘n priester was en die Jode was deur priesters regeer sedert die tyd van Moses:

“ *et hoc fuit institutum secundum legem divinam. Nam Moyses et eius successores gubernabant populum quasi sigulariter omnibus principantes, quod est quaedam species regni. Eligebantur autem Septuaginta duo Seniores secundum virtutem: dicitur enim Deuteron. I, 15: “ Tuli de vestris tribubus viros sapientes; et nobiles et constitui eos principes.”*¹¹⁰

Op ‘n soortgelyke wyse het hy geargumenteer dat Christus die priesterlike gesag in die Kerk ingestel het en dat daar geen Christelike koning was sedert die bekering van Konstantyn nie. Honorius voer dus daarom aan dat dit die Kerk was wat Christelike koningskap ingestel het om dit te beskerm teen haar vyande.¹¹¹

Hy gaan verder deur te sê dat in sekulêre aangeleenthede konings deur die priesters geeër en gehoorsaam behoort te word. Selfs denkers wat nie veel ooghere vir die ou doktrine van die twee swaarde het nie, is egter nie bereid om dit heeltemal af te staan nie. Sy argument teen die “*Donation of Constantine*“ was hoogs gevaarlik. As die Pous se gesag gedelegeer word, sal dit blyk dat die keiser terugneem wat hy geskenk het. Honorius

¹¹⁰ Summa Theologica II-II, Q. CV, A. I. Thomas Aquinas stel dat die gemengde regeringsvorm die alternatief vir die monargie moet dien. “ It was such a form of government which was established by the divine law. For Moses and his successors governed their people as sole heads over all: but they elected to their assistance seventy-two Elders according to virtue: as it is said (Deuteronomy, 1, 15): ‘ And I took out of your tribes men, wise and honourable, and appointed them rulers.’

Thomas Aquinas stel dat die Ou Testament ‘n uitstekende bron van die wet was “ *unde patet quod optima fuit ordinatio principum quam lex instituit.*”

¹¹¹ George H. Sabine, *A History of Political Theory*, p. 237. Die hoeksteen van die imperialistiese posisie was die aanvaarde leerstelling dat dat al die mag van God is, die keiser sowel as dié van die Pous. Dit was vervat in die brief wat Henry IV aan Pous Gregory geadresseer het in Maart 1076. Sedertdien hy, die keiser, sy mag direk van God ontvang en nie deur die Kerk nie, is hy direk verantwoordelik vir die uitoefening aan God. Hy kan nou slegs deur God geoordeel word en kan nie afgesit word nie, behalwe deur kettery: “ You have laid hands upon me also who, though unworthy among Christians, am anointed to kingship, and who, as the tradition of the Holy Fathers teaches, am to be judged by God alone and not to be deposed for any crime, unless I should wander from the faith, which God forbid.”

veronderstel hier dus 'n denkwyse van Konstantyn as bloot die erkenning van 'n inherente reg in die Kerk onder 'n Christelike bedeling.

'n Sterker standpunt was ingeneem deur John van Salisbury in sy "*Policraticus*" dertig jaar later. Hy steun op die inherente verhewendheid van die geestelike gesag om te bewys dat albei swaarde regtens aan die Kerk behoort:

"...unde in lege Christi reges debent sacerdotibus esse subiecti."¹¹²

Die Kerk verleen die dwangmag aan die prins:

"For every office existing under, and concerned with the execution of, the sacred laws is really a religious office, but that is inferior which consists in punishing crimes, and which therefore seems to be typified in the person of the hangman."¹¹³

John verdedig ook vervolgens die mag van afsetting deur die *Digesta* aan te haal tot die effek dat:

"he who lawfully bestow can lawfully take away."¹¹⁴

2.5.10 Die struktuur van die Christelike *communitas*-orde beskou vanuit die natuur-genade motief

In sy voorwoord tot *Aquinas, Selected Political Writings* skryf D'Entreves (vertaling deur Dawson, J.G.) in hierdie verband, met verwysing ook na die *Summa Theologiae* en die *De Regimine Principum* van Thomas Aquinas die volgende:

¹¹² De Regimine Principum, Book. I, Chapter XIV. "...and under Christ's Law, kings must be subject to priests."

J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 76

¹¹³ George H. Sabine, *A History of Political Theory*, p. 237.

¹¹⁴ De Regimine Principum, Book. I, Chapter VIII. In Rom. XIII: "*Omnes potestas a Domino est, et quod est Dei minister vindex in iram ei qui male agit.*"

“ No human authority can be absolutely binding in conscience. And a higher authority is given to man, which rises above the authority of the state and of all other earthly power. It is the authority of the Church, which has its source directly from God and find its justification not only in Scripture, but in that very progression of ends which inspires St. Thomas’s whole treatment of Ethics. Thus in the end does St. Thomas’s theory of politics lead us back to medieval theocracy. The state is no longer denied any right of existence. But it must fit into the scheme of a hierarchical and graded society, and accept its subordinate part.”¹¹⁵

P. Rossouw verduidelik dat die natuurlike deur die bo-natuurlike vervolmaak word en daarom is die kerk met sy sakramentele genade die meerdere van die staat.¹¹⁶ En ten opsigte van die kerk word onomwonde bely:

“ *Ecclesia universalis non potest errare quia Spiritu Sancto gubernatur, qui est Spiritus veritatis.*”¹¹⁷

Om ‘n Christelike karakter te dra, is dus allereers nodig dat die *communitas* hom sal onderwerp aan die kerk. Thomas Aquinas sê:

“ *Ad tertium dicendum quod potestas saecularis subditur spirituali, sicut corpus animae.*”¹¹⁸

Rommen sê in hierdie verband:

“ The spiritual power has the right to intervene in the field of the temporal power if acts

George H. Sabine, *A History of Political Theory*, p. 237.

¹¹⁵ Thomas Aquinas, *Commentum in quatuor libros sententiarum*, dist. XLIV, Q. III, A. IV

J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 186

J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. XX

¹¹⁶P. Rossouw, *Vitaliteit van die Gesagsbegrip by St. Thomas Aquinas*. D.Phil. proefskrif, U.O.V.S., 1960, p. 134.

¹¹⁷ P. Rossouw, *Vitaliteit van die Gesagsbegrip*, p. 166.

¹¹⁸ Summa Theologica II-II, Q. LX, A. VI, ad. 3um

of the latter injure or actually endanger the superior end.”¹¹⁹

Thomas Aquinas sê soos wat op die “natuurlike terrein “ die staat die volmaakte gemeenskap is (*societas perfecta*),¹²⁰ wat alle ander natuurlike lewenskringe as sy dele omvat, so is op die terrein van die genade die Rooms-Katolieke Kerk die geheel van die Christelike samelewing in sy bo-natuurlike vervolmaking; die volmaakte gemeenskap van die Christendom.¹²¹ Die kerk word as die totaal-gemeenskap van die Christelike lewe geproklameer. Die wortel-eenheid van die Christelike *communitas* word dus gevind in die tydelike kerkinstituut as die volmaakte *communitas* op die bo-natuurlike terrein. Die kerk is dus die hoëre ‘vorm’ vir die natuurlike samelewing as ‘materie.’ Die gedagte het sy ontstaan hierin: Die natuur moet deur die genade vervolmaak word; staatsgesag as kulminasiepunt op natuurlike terrein moet steeds gesien word binne die algemene raamwerk van die Goddelike rigting wat alles oorkoepel en wat dus as “*communitas imperfecta*” daartoe diens verrig en daarom hulp verleen.¹²²

Thomas Aquinas sê dat in die nastreef van die Christelike doelstelling daar onderwerping moet wees aan kerklike leiding “*huius ergo regni ministerium, ut a terrenis essent spiritualia distincta, non terrenis regibus, sed sacerdotibus est commissum...*”¹²³ Die huwelik het byvoorbeeld ‘n “natuurlike onderbou.” Dit is die natuurgegronde *communitas* tussen man en vrou en het ten doel die voortplanting van die menslike geslag. Bokant die huwelik is die sakrament wat dit binne die kerklike genadesfeer tot sy reg laat kom, en kragtens hierdie sakramentele karakter eis Rome selfs die huweliksreëling vir sy kanonieke reg op, met uitsluiting van die burgerlike wetgewer.

Thomas Aquinas het daarin geslaag om ‘n wysgerige regverdiging vir die kerklik-universalistiese *communitas* daar te stel, naamlik dat die finale gesag oor die wêreldlewe

¹¹⁹ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 549-550.

¹²⁰ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. III. “*Perfecta enim communitas civitas est.*”

¹²¹ Summa Theologica II-II, Q. CXLVII, A. III. “*Respondeo dicendum quod, sicut ad saeculares principes pertinet praecepta legalia, iuris naturalis determinativa, tradere, de his quae pertinent ad utilitatem communem in temporalibus rebus; ita etiam ad praelatos ecclesiasticos pertinet ea statutis praecipere, quae ad utilitatem communem fidelium pertinent in spiritualibus bonis.*”

¹²² P. Rossouw, *Vitaliteit van die Gesagsbegrip*, p. 178.

¹²³ De Regimine Principum, Book. I, Chapter XIV

aan die kerk toekom.¹²⁴ Vir sommige interpreteerders impliseer die stelling van Thomas Aquinas in sy *De Regimine Principum*, die noodsaaklike onderwerping van die temporele regeerders aan die gesag van die Pous ‘n onvoorwaardelike aanvaarding van die teokratiese leerstelling. Hierdie leerstelling beland nie langer as ‘n halwe eeu later in die hande van Bonifacius VII en sy aanhangers nie. Dit wil blyk dat sodanige interpretasie volgens die beste Thomistiese bronne maar bra onakkuraat is. Isaac Kramnick interpreteer hierdie stelling soos volg:

“It is enough to consider attentively the argument of the *De Regimine Principum*, to convince oneself that the subordination or *subiectio* of the civil to the spiritual power of which St. Thomas Aquinas speaks, is such only with regard to the end.”¹²⁵

Die Thomistiese rasionalistiese fundering vir die aanvaarding dat die spirituele mag ondergeskik is as dié van die temporale mag, vind vasstrapplek in sy verhandeling, getiteld: *De Regimine Principum*. Thomas Aquinas, by monde van Hyma, verstrek sy redes vir bogenoemde stelling:¹²⁶

“He argues that if man and society could arrive its proper goal on its own accord, it would be the duty of the king alone to direct and govern human society. But it happens that only through divine grace can mankind attain this ultimate end, hence the spiritual power (the Church) must intervene at all times to supervise the control of the evil powers. The king of this divine or spiritual government is Jesus Christ, who is both God and man, and who has transmitted His power to the Church, especially to the head of the Church, the successor of St. Peter, the vicar of Christ, to whom all the kings of the earth ought to be subject even as to God Himself.”¹²⁷

J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 76

¹²⁴ Summa Contra Gentiles, Book IV, Chapter XVI, LXXVI.

J. Cilliers, *Die Rooms-Katolieke Kerk as Staatkundige Mag*, p. 14

¹²⁵ Isaac Kramnick, *Essays in the History of Political Thought*. Prentice-Hall, Inc., Yale University. Hoofstuk 3, A.P. D'e'tréves: Thomas Aquinas, p. 108.

¹²⁶ Albert Hyma, *Christianity and Politics. A history of the principles and struggles of Church and State*. Martinus Nijhoff – The Hague, 1932, p. 36-7.

¹²⁷ De Regimine Principum, Book. I, Chapter XIV

2.5.11 Die onvolmaaktheid van ‘n Onsigbare eenheid

Thomas Aquinas verwerp die siening dat Christus se Hoofskap voldoende sal wees om die vereiste eenheid te verseker. Sy liggaamlike teenwoordigheid moet dus deur ‘n monarg verteenwoordig word.¹²⁸

Met betrekking tot die temporale soewereiniteit van die Pous, word aan hierdie siening uitdruklik uitvoering gegee deur onder andere Gregorius VII:

“*Quod solus possit uti imperialibus insigniis,*”¹²⁹

en ook deur Innocentius III. Laasgenoemde lei hierdie proposisie af van die goddelike mandaat wat hy (die Pous) het as:

“*eius vicarius qui est sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech, constitutus a Deo iudex vivorum et mortuorum...*”¹³⁰ Boniface VIII: “*subesse Romano pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, definimus et pronuntiamus omnino esse de necessitate salutis.*”¹³¹

Die kanoniste sê: “*Papa ipse verus Imperator...*”¹³²

Thomas Aquinas sê ook:

“*nisi forte potestati spirituali etiam saecularis potestas coniungatur, sicut in Papa, qui utriusque potestatis apicem tenet, sc. spiritualis et saecularis, hoc illo disponente qui est*

¹²⁸ Summa Contra Gentiles, Book IV, Chapter LXXVI, p. 625-6

Otto Gierke, *Political Theories of the Middle Age*. Translated with an Introduction by Frederic William Maitland, Cambridge University Press, 1987, p. 106.

¹²⁹ Otto Gierke, *Political Theories in the Middle Age*, p. 106.

¹³⁰ Otto Gierke, *Political Theories in the Middle Age*, p. 107.

¹³¹ Otto Gierke, *Political Theories in the Middle Age*, p. 107

sacerdos et rex in aeternum, sec. ordinem Melchisedech etc.”¹³³

Ptolemaios van Lucca sê in die *De Regimine Principum*, dat beide Petrus en sy opvolgers deur Christus aangestel is as beide Priesters en Konings:

“ so that the Pope is the *caput in corpore mystico* and from him all the sense and movement of the body flow: in temporals also, for these depend upon spirituals, like body upon soul..”¹³⁴

Meer spesifiek geïnterpreteer deur Alvar. Pelag.:

“ *est simpliciter praelatus omnium et monarcha*”, en “ *Papa universalis monarcha totius populi Christiani et de iure totius mundi.*” (Christ and Pope are in no ways two heads, but one head.)¹³⁵

“In the ancient world, religion had as its avowed object the temporal welfare of the people, and for that reason the priests were subordinated to the civil rulers. Consequently, in ancient law, in which all promises referred to terrestrial and perishable things, the priest was under the temporal power. But all that has been altered by the new law, which applies only to celestial qualities of properties. It is for this reason that kings must be subjected to priests.”¹³⁶

Die slagspreuk: “ *Qui mense du Pape, en meurt,*” kan tereg as die offisiële opvatting van die Roomse Kerk beskou word.¹³⁷ Die agtergrond daarvan is die gedagte aan die Kerk as stigting van Christus, en dan is die kerk gesien as *communitas*. In hierdie konteks kan die *communitas* ook beteken organisasie of instituut. Gevolglik is daar in die kerk ‘n

¹³² Otto Gierke, *Political Theories in the Middle Age*, p. 107.

¹³³ Otto Gierke, *Political Theories in the Middle Age*, p. 107

¹³⁴ Ptolomy of Lucca, *De Regimine Principium*, Book III, Chapter X.

Otto Gierke, *Political Theories in the Middle Age*, p. 107.

¹³⁵ Otto Gierke, *Political Theories in the Middle Age*, p. 107

¹³⁶ Vgl. Thomas Aquinas, *Commentum In Quatuor Libros Sententiarum*, Dist. XLIV, Q. III, A. 4

¹³⁷ J. Cilliers, *Die Rooms-Katolieke Kerk as Staatkundige Mag*, p. 14.

I.A. Diepenhorst, *Die verhouding tussen Kerk en Staat in Nederland*, Utrecht, 1932, p. 102.

sigbare hoof wat hier op aarde die plek van Christus inneem, nie as genadebron nie, maar as “bestuurder.” Kerk veronderstel met ander woorde organisasie. By Thomas Aquinas is daar twee instansies wat aanspraak kan maak op die titel: mistieke liggaam van Christus; enersyds die sigbare Rooms-Katolieke Kerk, en andersyds die sogenaamde mistieke liggaam van die kerk wat vir Thomas Aquinas bestaan uit die totaal van diegene wat in die genade van Jesus Christus deel. Hierdie kerkbeskouing is in hoofsaak in die latere offisiële uitsprake en geskrifte van die Roomse Kerk oorgeneem. In toenemende mate is klem gelê op die Pouslike amp as die sentrum van die kerklike eenheid en die setel van die religieuse outoriteit. Volgens die Kategismus van Trente is die Kerk: die liggaam van al die getroues...met een sigbare hoof, die opvolger van Petrus, wat die Roomse stoel beklee. Dieselfde omskrywing vind ons ook in die Kategismus van Pius X, in die bul, *Unigenitus XI* (1713), en by name in die uitsprake van Leo XIII. Volgens laasgenoemde is die Pous die sentrum en basis van die kerk, want waar Petrus is, daar is die kerk (*ubi Petrus ibi ecclesia*).¹³⁸

Rome poog om ‘n tweërlei posisie in sy kerkleer te handhaaf en met mekaar te versoen, naamlik om die kerk enersyds vanuit die die genade te verstaan (*ubi gratia, ibi ecclesia*), en andersyds volhou dat slegs die histories-geworde, sigbare Roomse Kerk die ware kerk van Christus is (*ubi Petrus ibi ecclesia*). Dit is teen die agtergrond van die volle bereiking van die menslike doel, wat kulmineer in die *fruitio divina*, dat die noodsaaklikheid van die twee magte uiting vind. Alhoewel hierdie dualiteit saamsmelt in eenheid in Christus, wat beide *rex* en *sacerdos* is, word hierdie magte deesdae afsonderlik uitgeoefen: “the one to earthly kings, the other to priests, and principally to the Roman Pontiff, ‘*ut a terrenis essent spiritualia distincta.*’¹³⁹ Vir Rome is die kerk wesenlik instituut, en daarin meer spesifiek: aanbieder van die heil. Die “mistieke interpretasie” daarenteen lê nadruk op die innerlike aspek van die wese van die kerk. As liggaam van Christus is die kerk inderdaad ‘n genade werklikheid (*ubi gratia ibi ecclesia*).

Die histories-apologetiese grondvorm van die Roomse kerkbeskouing, maak dit ook vir ander teoloë (Reformatore) moontlik om die Roomse Kerkinstituut as die ware kerk van Christus te handhaaf. Hierdie siening lê in die eienaardige beskouing van die genade.

¹³⁸ A.M. Faure, *Die Westerse Politieke Tradisie*, p. 148

¹³⁹ Isaac Kramnick, *Essays in the History of Political Thought*, p. 107.

Jonker beredeneer dit soos volg:

“Vir Rome is die genade naamlik ‘n fisiese krag wat in die mens ingestort word in die vorm van ‘n nuwe kwaliteit, waardeur die menslike natuur bokant homself verhef word in die bonatuurlike orde en aandeel kry aan die Goddelike natuur...”¹⁴⁰

Dit is duidelik hoe hierdie opvatting van die genade die kerkbegrip beïnvloed. Vereers kan die kerk dan gesien word as ‘n instrument wat die genadeskat wat in Christus aanwesig is, aan die mensdom bemiddel. Daardeur word die kerkbegrip sakramenteel bepaal: deur die sigbare middele wat as *causae secundae* optree, word die heil oorgedra op die een wat daarmee in aanraking kom.

In die tweede plek vergemaklik die sakramentele visie op die kerk die “holistiese” begrip van die kerk as ‘n instituut wat deur Christus gestig en toegerus is met alle skatte en “lewegewende organe” wat vir die verheffing van die menslike natuur noodsaaklik is.

In die derde plek vloei daaruit voort dat die liggaam van Christus, wat opgeneem word as ‘n toegeruste instituut, en wat kragtens die sakramentele orde van die heil in die instrumentaliteit van die mensheid van Christus deel, gekonkretiseer tot dié een bepaalde instituut wat aanspraak daarop maak dat dit deur Christus gestig is, op Sy plaasvervanger, Petrus, gebou is, en deur middel van die apostoliese opvolging deur die eeue heen die enigste wettige uitdeler van die genade gebly het. So vloei die fisiese opvatting van die genade, die sakramentele orde, die leer van die *causae secundae* en die historiese element in die Rooms-Katolieke ekklesiologie ineen.

Die Rooms-Katolisime is nie alleen ‘n godsdiens nie. Dit is ook ‘n stelsel, en wel ‘n stelsel van gesag. Op die beginsel van gesag is die hele kerk gebou. Die ideaal wat Thomas Aquinas voor oë gehad het, was ‘n wêreld-monargie waarin die wêreldmonarg deur die Pous aangestel en afgesit kon word.¹⁴¹

Hy gaan daarby van die veronderstelling uit dat ‘n regering al meer aan sy doel

¹⁴⁰ J. Cilliers, *Die Rooms-Katolieke Kerk as Staatkundige Mag*, p. 17.

W. D. Jonker, *Mistieke liggaam en Kerk in die Rooms-Katolieke Teologie*, Kampen, 1955, p. 200 v.

¹⁴¹ De Regimine Principum, Book I, Chapter I

J. Cilliers, *Die Rooms-Katolieke Kerk as Staatkundige Mag*, p. 19.

beantwoord namate dit eendrag en vrede bepaal. Aangesien die mens egter sy doel nie deur menslike deug kan bereik nie, maar deur Godskrag, daarom is dit nie die saak van 'n menslike nie, maar van 'n goddelike leiding en regering om hom tot die doel te lei. Derhalwe kom 'n sodanige bestuur 'n koning toe, wat nie alleen mens, maar ook God is, naamlik Christus.

Van Hom stam die koninklike priesterdom af, en wat nog meer is, alle gelowiges word, vir sover hulle lede van Christus is, konings en priesters genoem. Omdat die geestelike sodoende van die aardse te onderskei is, is die geestelike koningskap as amp nie aan aardse konings nie, maar aan priesters opgedra en hoofsaaklik aan die opperpriester, die opvolger van Petrus, die Roomse biskop, aan wie alle konings onderdanig moet wees net soos aan die Here Jesus self.¹⁴²

Dooyeweerd sê soos volg en dit vind aansluiting by Thomas Aquinas in die passasie wat soos volg lees :¹⁴³

“ De ecclesia visibilis “ wordt hier als hiërarchic georderd sacramenteel genade-instituut, met zijn monarchale spits in het pousdom, als zoodanig boven alle, ‘natuurlijke’ samenlevingsstructuren georden en in universalistische lijn tot totaliteit van heel het tijdelike Christelijke gemeenschapsleven verabsoluteerd.”

Opvallend bring Thomas Aquinas die posisie van die Pous en die hiërargie in aansluiting by die Hoofskap van Christus na vore. Die Pous is die sigbare hoof van die maatskaplike liggaam van die kerk wat in die liggaamlike afwesigheid van Christus die volle regering oor die liggaam het, 'n taak waarvoor hy ten volle bekwaam is, omdat hy en Christus saam maar net één Hoof is. Na die hemelvaart van Christus rus die kerk nie op Christus alleen nie, maar ook op Petrus as die sigbare fondament. Vandaar dat Thomas Aquinas verklaar dat Christus voor sy hemelvaart aan Pertus gesê het:

¹⁴² Isaacs Kramnick, *Essays in the History of Political Thought*, p. 107. Die verskillende waardes van hierdie “end” impliseer onderwerping van die van een mag aan 'n ander. Van die *regnum* aan die *sacerdotium*, en hieruit spruit voort wat genoem word die *summus sacerdos*, 'the successor of Peter, the vicar of Christ, the Roman pontiff, *'omnes reges populi Christiani oportet esse subditos.'*

¹⁴³ H. Dooyeweerd, *Wijsbegeerte der Wetsidee, III*, p. 453.

“Laat my lammers wei “,¹⁴⁴

en aan hom alleen beloof:

“En Ek sal jou die sleutels van die koninkryk van die hemele gee.”¹⁴⁵

Nou mag ‘n mens, aldus Thomas Aquinas nie beweer dat Christus hierdie mag nie aan Petrus gegee het nie, maar wel dat dit nie van hom op andere mag oorgaan nie. Nee, want Christus het sy kerk klaarblyklik só ingestel dat dit tot die voleinding van die eeue sou voortduur. Uit die begrip van die wese van die kerk self lei Thomas Aquinas dus die amp van die priester en biskop, en die noodsaaklikheid van die primate af.

Die drievoudige amp van Christus is tot die basis van die kerk geproklameer, en daarmee kon die primate van die Pous en die herderlike funksie van die biskoppe, sowel as die lerende funksie van die kerk baie meer tot hul reg kom. Hierdie gedagtegang het ook ‘n analogiese implikasie gesien teen die agtergrond van die interpretasie van Gierke van die *De Regimine Principum*:

“*in qualibet monarchia ab initio saeculi tria se invicem comitata sunt: divinus cultus, sapientia scholastica et saecularis potestas.*”¹⁴⁶

So is dan ook, in aansluiting by die primêre ekklesiologiese beginsel, van die kerk ‘n werk-*communitas* gemaak wat die verlossingswerk van Christus moet bestendig – in die eerste plek deur die Pous die hele skare van *clerus* en leke wat elkeen in sy bepaalde hoedanigheid moet meehelp in die uitvoering van die verlossingswerk.¹⁴⁷

¹⁴⁴ John 21:17

¹⁴⁵ Matt. 16:19

John Huss, *The Church – De Ecclesia. A Translation by David S. Schaff, D.D.* Greenwood Press, Publishers, Westport, Connecticut, Introduction page xx. Die twee sleutels wat in die hande van die Kerk is, is: ‘knowledge and authority.’

¹⁴⁶ Otto Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, p. 104. Die Romeine het die sacerdotium gekry, die Duitsers die *imperium*, die Franse die *studium*. Hierdie is die drie kursusse in die edifikasie van die Rooms-Katolieke Kerk. Die *sacerdotium* in Rome is die fondasie, die *studium* in Frankryk die dak, en die *imperium* in Aavhen, Arles, Milan en Rome die vier mure.

¹⁴⁷ J. Cilliers, *Die Rooms-Katolieke Kerk as Staatkundige Mag*, p. 21.

Die religieuse grondmotief van die Rooms-Katolisisme eis egter benewens die natuurlike onderbou van die menslike *communitas* 'n oorkoepeling van bo-natuurlike karakter.¹⁴⁸ Die mens het nie slegs 'n natuurlike lewensdoel nie (die vervolmaking van sy redelike natuur) maar daarby ook 'n bo-natuurlike einddoel waardeur sy redelike natuur tot die genadesfeer verhef moet word. Op hierdie bo-natuurlike terrein, kan die staat nie voorsien nie. Die bo-natuurlike genade vloei na die gelowige slegs deur die Rooms-Katolieke kerkinstituut se sakramentele genademiddele. As die natuurlike samelewing, wat sy afsluiting in die staat vind, inderdaad 'n Christelike karakter wil dra, moet dit hom na die Katolieke opvatting, in alle sake waarby die bo-natuurlike sieleheil van die mens betrokke is, aan die leiding van die kerk onderwerp. Die Rooms-Katolieke Kerk is op die bo-natuurlike terrein die volmaakte gemeenskap van die Christenheid (*corpus christianum*).

Rome soek die geheel, die totale eenheid van die Christelike samelewing in die tydelike kerkinstituut. Ongetwyfeld is die kerk op aarde slegs bestaanbaar as tydelike openbaring van die liggaam van Christus.

Die Thomistiese kerkbeskouing is in volkome lyn met die Skolastiese opvatting in sake die verhouding siel/liggaam. Hier het ons te doen met die feit dat die onsterflike siel gesoek moet word in die abstrakte deel van die mens se tydelike bestaan. Daarom soek Rome die wortel-eenheid van die Christelike *communitas* in die tydelike kerkinstituut. Staat staan tot kerk soos materie-liggaam staan tot redelike siel, en soos materie staan tot vorm.¹⁴⁹

Die kerk is immers vir Thomas Aquinas die geestelike wortel-eenheid van die *communitas*.¹⁵⁰

¹⁴⁸ J. Cilliers, *Die Rooms-Katolieke Kerk as Staatskundige Mag*, p. 11, voetnoot 34. Onder die begrip kerk verstaan Thomas die deur-God-gestigde bonatuurlike instelling wat alle gelowiges tot hul ewige heil vergader. Dit is die liggaam van Christus, wat in hierdie bedeling gestel is onder die Pous. Dit is 'n volkome "*societas*" of "*communitas*" begiftig met die sakramente, gelei deur die Heilige gees wat in die Opperherder onfeilbaar spreek en so die leer van die Kerk ontvou. Dit is onveranderlik wat haar roeping betref, onbeswykbaar voorts onder die aanvalle van die bose.

I.A. Diepenhorst, *De verhouding tusschen Kerk en Staat in Nederland*, p. 100.

¹⁴⁹ Summa Theologica I, Q. LXXXVII, A. I

¹⁵⁰ De Regimine Principum, Book. I, Chapter IV. "...huius ergo regni ministerium, ut a terrenis essent spiritualia distincta, non terrenis regibus, sed sacerdotibus est commissum."

Meer nog:

“ The Church is the infallible interpreter of natural law and the limits of the state’s competence. The Greek absolutization of the state is broken through...”¹⁵¹

In werklikheid is dit die Rooms-Katolieke Kerk wat die grense van die outonomie van die Christelike staat bepaal. As Katolieke Kerk behou dit die reg voor van bindende uitleg van die natuurlike sedewet. Hieraan is die Christelike owerheid sowel as die individuele kerklid onderworpe.

In die sendbriewe *Rerum Novarum en Quadragesimo Anno* sit die Pouse uiteen wat onder natuurreg en natuurlike sedeleer verstaan moet word. In beide opsigte moet die Rooms-Katolisisme van die Christelike owerheid eis, dat dit haar aan die leiding van die Kerk sal onderwerp.¹⁵² Slegs in die nadere vormgewing van die beginsels van die natuurwet by die aanstelling van die sogenaamde positiewe reg, is die staat outonoom.

Waar die welsyn van die burgers betrokke is, moet die staat hom aan die leiding van die Kerk onderwerp.¹⁵³

Pouse Gregorius IX en Innocentius IV het die Pouslike prerogatiwe verdedig. Gregorius het verwys na die “*so called Donation of Constantine*,” terwyl Innocentius sy eie argumente aanvoer en dus sê dat hierdie mag (die Pouslike) as die verteenwoordiger van Christus ook die potensiele “*suzerainty*“ oor temporale regeerders insluit. Die mag wat deur Christus gegee was:

“to the pontifical chair was not only of a pontifical nature but also contained a royal

¹⁵¹ Summa Theologica II-II, Q. X, A. X. “*Ecclesia auctoritatem Dei habentis...*”

J.H. Smit, *Rooms-Katolisisme en die Wysbegeerte van die Wetsidee*, p. 62.

Sien ook: H. Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought*. Vol. III, p. 221. 1953, 1955 & 1957.

¹⁵² De Regimine Principum, Book. I, Chapter XIV. “*huius ergo regni ministerium, ut a terrenis essent spiritualia distincta, non terrenis regibus, sed sacerdotibus est commissum, et praecipue Summo Sacerdoti, successori Petri, Christi Vicario, Romano Pontifici, cui omnes reges populi christiani oportet esse subditos, sicut ipsi Domino Jesu Christo.*”

¹⁵³ J.H. Smit, *Rooms-Katolisisme en die Wysbegeerte van die Wetsidee*, p. 62.,

authority, that is, monarchical authority.”¹⁵⁴

2.5.12 Thomistiese verhouding tussen Kerk en staat

Die vraag wat telkens opduik is of die geestelike mag hoër as die temporale mag is of nie. In sy “*De Regimini Principum*“ het Thomas Aquinas ‘n antwoord op hierdie vraag verskaf. ‘n Interpretasie deur Hyma bevestig dus hier sy gedagtegang:

“ He argues that if man and society could arrive at its proper goal on its own accord, it would be the duty of the king alone to direct and govern human society. But it happens that only through divine grace can mankind attain this ultimate end, hence the spiritual power (the Church) must intervene at all times to supervise the control of the powers.”¹⁵⁵

Die koning van hierdie Goddelike regering is Jesus Christus, wat beide God en mens is, en wat dus Sy mag aan die Kerk oorgedra het, verkieslik aan die hoof van die Kerk, die opvolger van Petrus, die Vikaar van Christus, waaraan al die konings van die aarde onderworpe is selfs soos hulle aan God onderworpe is. Dus op grond hiervan kan ‘n mens die afleiding maak dat konings onderworpe is aan priesters en dat die geestelike hoër as die temporale is, soos reeds aangedui.

In sekere gevalle is die Romeinse Prins onderworpe aan die Roomse Pous:

“ For that happiness which is subject to mortality, is in a sense subordinated to the happiness that shall not taste of death.”¹⁵⁶

Caesar moet daarom ondergeskik wees aan Petrus soos die eersgebore seun aan sy vader ondergeskik is.

¹⁵⁴ Albert Hyma, *Christianity and Politics*, p. 36.

¹⁵⁵ Albert Hyma, *Christianity and Politics*, p. 36

¹⁵⁶ Albert Hyma, *Christianity and Politics*, p. 45.

Kanonieke reg en die kanoniste is dit eens dat die staat 'n goddelike instelling is en sy oorsprong direk aan God te danke het. Die staat is egter onvolmaak deur die ondeug van die mens.

In die Bull van 1302, getiteld, *Unam sanctam*, het Pous Bonificius VIII, sy voorgangers se bewering herhaal wat lei tot die effek dat die Pous die reg het om tussen nasies te oordeel en om konings van hul mag te onthef. Dié Pous redeneer dat daar twee swaarde is: ¹⁵⁷ die geestelike en die temporale.¹⁵⁸ Hierdie twee swaarde is egter nie onafhanklik van mekaar nie. Alhoewel die temporale swaard deur die staat gedra word, word dit tog tot die beskikking van die Kerk gestel. Die gevolg is dat die temporale mag aan die Kerk ondergeskik is. Dit is egter verkeerd, soos beweer, dat die eis om die temporale deur die Kerk uitgeoefen word. Die opvolgers van Bonificius redeneer hierdie bewering weg en noem dat daar wel so 'n eis was. ¹⁵⁹ Hulle is dit eens dat die enigste belangrike aankondiging gemaak in die *Unam sanctam*, die stelling is dat:

“ for salvation it is necessary for every human creature to be subject to the authority of

¹⁵⁷ Otto Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, p. 108. Die Kerk beskik oor beide swaarde: “ *sed gladio sanguinis...utitur per manum principis, cui coercendorum corporum contulit potestatem, spiritualium sibi in pontificibus auctoritate reservata: est ergo princeps sacerdotii quidem minister et qui sacrorum officiorum illam partem exercat, quae sacerdotii manibus videtur indigna.*”

¹⁵⁸ Matthew Spinka et al, (Editors), *Church History*. Vol. xv, 1946. Published by the American Society of Church History, New York, p. 33. , Martin Luther het die realiteit in twee konsepsies verdeel, wat hy die “two kingdoms” noem. “The temporal, which is ruled by the sword and is seen with the eyes, and the spiritual, ruled by grace and the forgiveness of sins.” Luther se volledige leerstelling oor die “Two Kingdoms” is Augustinisties van oorsprong, maar nie in struktuur en gees nie, omdat sy verskillend interne grenslyn dit moontlik en selfs nodig maak – vir sy aanval op die Kerk se eis as onafhanklike gesag en sosiale gesag in die wêreld. Luther het dus die Kerk in dié wêreld ontnem van enige onafhanklike gesag.

¹⁵⁹ Otto Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, p. 106. Die siening dat die Pous se mag tot die temporale beperk is, word deur Gierke bestry. Passasies vir die kwalifikasie van sy siening: “the Pope head of the *respublica Christi*.” Sien ook spesifiek Augustinus Triumph. I, q. 1, a. 6.: “the *ecclesia* is identical with the *communitas totius orbis*, which comprehends both the *corporale et spirituale*.” En a. 8. Alvar. Pelag. I, a. 13 en 37: “the Church has the temporal and spiritual power. Also a. 40: “she is the true *politia*, of which the State is only part; both powers are ‘*partes integrales unius potestatis*’; they have the same *finis supranaturalis*, since the temporal is but a mean of the spiritual.”

Otto Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, p. 107.

Ptolomy of Lucca, *De Regimine Principum*, III, Chapter X . “Peter and his successors have been appointed by Christ to be both Priests and Kings, so that the Pope is the *caput in corpore mystico* and from him all the sense and movement of the body flow.”; “Christ and Pope are in no wise two heads, but one head.”; “...the temporal as well as the Spiritual power belongs to the Chair of Peter, and that the separation which is commanded by divine law affects only the Administration, not the Substance.”

Otto Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, p. 108. Innocent IV, wyk af van bogenoemde stellings of gedagtes. Molitor interpreteer sy gedagtegang soos volg: “...as a general rule the spiritual sword is not to meddle with the wielding of the temporal, and it is only to this normal separation in the use of the swords that Innocent’s words ‘directe, secus indirecte’ refer.”

the Roman pontiff.”¹⁶⁰

Hugo van Victor het die Heilige Katolieke Kerk die liggaam van Christus genoem:

“vivified by one Spirit, united in one faith and sanctified.”¹⁶¹

Dit is die aantal gelowiges, die totaliteit van al die Christene. Die vierde Lateran praat van die Kerk as:

“the one universal church of the faithful outside of which there cannot be any salvation “ – *extra quam nullus omnino salvatur* – ‘n stelling wat die Kerk beperk tot die ‘Roman communion.’

In Thomas Aquinas se bespreking van die absolute soewereiniteit van die Pous, vind hy aansluiting by Innocentius III wat ook vele magte aan die Pous toedig. Hy verklaar vervolgens:

“..that obedience was due to the Roman church as to the Lord Jesus himself – *cui obediendum est tanquam Domino Deo, Jesu.*”

Hy gaan egter verder deur te sê dat: “subjection to the Roman pontiff is of necessity to salvation “ – *subesse romano pontifici est de necessitate salutis.*”¹⁶²

Spinoza was verkeerd toe hy die stelling maak dat elke man die natuurlike reg het om sonder verhoudinge met of die regering of religie, te leef.

Talle bronne toon aan dat die staat van Goddelike oorsprong is en sy gesag van God ontvang.

¹⁶⁰ Otto Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, p. 50.

P.H. Kates, *The Two Swords. A Study of the Union of Church and State.* (Washington, D.C., 1928), p. 20-22.

¹⁶¹ John Huss, *The Church – De Ecclesia*, p. XXXIII.

In terme van die opperheerskappy van die Kerk het Foster –die volgende bewering gemaak:

“...the Church, should take authoritative precedence over a human, social organization.”¹⁶³

Foster interpreteer hier dus die gedagtegang van Thomas Aquinas. Thomas Aquinas sien die staat, as natuurlike instelling as voortrap vir die kerk as bonatuurlike instelling. Op die vraag of die staat ‘n Goddelike instelling is, sal of mag die volgende vraag opduik: “To what end?” President Andrews het die volgende stelling gemaak:

“Civil government is a necessity. Without it justice could not be established, or domestic tranquility be secured. Law is the guardian of liberty. Without law there would be no liberty, but in its stead – anarchy.”¹⁶⁴

Die verskil tussen die Kerk en die staat is:

“the Church has spiritual penalties only, while the ‘magistrate beareth the sword.’ He is not only clothed with authority, but is girded with a ‘sword’ to execute.”¹⁶⁵

Thomas Aquinas baken die jurisdiksie van die staat af in die volgende trant. Die staat, volgens Thomas Aquinas kan privaat eiendom ontnem vir publieke gebruik:

“...*quod possessio rerum exteriorum est homini naturalis. Hoc autem naturale dominium super ceteras creaturas quod competit homini secundum rationem in qua imago Dei consistit, manifestur in ipsa hominis creatione, Gen. I, ubi dicitur: “Faciamus hominem ad similitudinem et imaginem nostram, et praesit piscibus.”*¹⁶⁶

¹⁶² John Huss, *The Church – De Ecclesia*, p. XXXIII.

¹⁶³ F.M. Foster, *Church and State. Their Relations Considered*. A Thesis, Ph. D. New York City, p. 20.

¹⁶⁴ F.M. Foster, *Church and State*, p. 21.

¹⁶⁵ F.M. Foster, *Church and State*, p. 21.

¹⁶⁶ Summa Theologica II-II, Q. LXVI, A. I. “That the possession of material things is natural to man. And this natural dominion which man has over other creatures, in virtue of reason which makes him the

Die staat kan oortreders in hegtenis neem. Dit kan persone opneem in die weermag. Die landdros dwing gesag af, en so voorts. Bogenoemde word egter nie in die Kerk gesien nie. Die Kerk is nie 'n instelling vir oorlogsvoering nie, of daar vir die toediening van lyfstraf nie. Die staat moet egter deel met boosdoeners en vervolgens in staat wees tot die beskerming van lewe, vryheid en die najaging van geluksaligheid. Alvah Hovey, in sy boek: *Religion and the State*, maak 'n stelling vir die legitieme doelwitte van die burgerlike owerheid. Hy noem drie sieninge – “the Roman, the Paternal and the Protective.”¹⁶⁷

Volgens die eerste siening kan die staat: “be called its own end.” Daar word veronderstel dat die mense wat vanuit die staat ontspring het, aan die staat behoort. Volgens die tweede neiging staan die staat in die verhouding van “*in loco parentes*” – “regarding the people as children and minors to be controlled, educated, protected, and, if need be, supported. Hierdie siening is geredelik aanvaarbaar in 'n monargie of aristokrasie. Volgens die derde teorie, die Beskermingsteorie, is die: “chief end of the state is to guard ‘the natural rights of the people, to render life, liberty and secure property.’”¹⁶⁸

Die staat, die natuurlike terrein, kan die Kerk verban en laasgenoemde verbied om sy ordinansies uit te oefen.

image of God, is clearly shown in the creation of man (Gen. I.) where it is said: “ Let us make man to our own image and likeness, and he shall rule over the fish of the sea.”

¹⁶⁷ F.M. Foster, *Church and State*, p. 23

¹⁶⁸ F.M. Foster, *Church and State*, p. 23.

2.5.13 Gevolgtrekking

Die Thomisme is by uitstek sintese-denke waarin die denke van die Griekse Wysbegeerte sowel as die Woord van God vermeng word. Die vorm-materie motief is die dialektiese grondmotief wat die Griekse denke van sy aanvang af oorheers. Hierdie dualistiese religie laat hom ook egter geld in Aristoteles se staatsfilosofie. Die hele samelewingsorde is 'n teleologiese ordesistees, waarvan die staat as die hoogste vorm, die hele menslike lewe omsluit.

Thomas Aquinas het nie ingesien dat die rede van die mens geheel en al deur die sonde bedorwe is nie. Die mens het, volgens hom, in sy rede deel aan God (partieel-teïsties).

Sy staatsfilosofie is op die natuurreg van die mens gegrond. Die gevolg is dat die staat uiteindelik as die hoogste *communitas*, vanweë sy hoëre doelstrewing, op die natuurterrein van die menslike lewe beskou word. Die subsidiariteitsbeginsel behels dat die *communitas* hiërargies van onder na bo opgebou is. Die sosiale aanleg wat in die redelike natuur van die mens ingeplant is, ontplooi trapsgewys in die *communitas*-vorme wat begin met die huisgesin as laagste *communitas* om sy afsluiting uiteindelik in die staat as die volmaakte en hoogste *communitas*-vorm te vind.

Die invloed van die religieuse grondmotief is te sterk – sodat ten spyte van die subsidiariteitsbeginsel – die sogenaamde “laere” samelewingsverbande tog nog opgaan in 'n “hoëre” (die staat), wat as geheel en al die ander oorkoepel.

Die dilemma van die Thomistiese staatsfilosofie soek egter 'n manier om die staat en die *communitas* 'n Christelike karakter te gee. Die kerk, as genade-instituut word ingespan want volgens Thomas Aquinas is dit slegs *via* die kerk dat die genade deurgegee kan word. Uiteindelik is dit die kerk, as genade-instituut, wat die allesoorkoepelende mag is, op bonatuurlike terrein.

Deel III

Hoofstuk I

Thomas Aquinas se Natuurregsleer

3.1.1 Inleiding. In historiese perspektief: ‘n Wysgerige siening van die natuurreg. Die oorsprong van die idee van natuurreg in Griekeland

Die idee van die natuurreg staan bekend as die geskiedenis van die Westerse beskawing. Heraclitus, bekend vir sy beginsel “dat alles in beweging is ” was die eerste persoon wat ‘n algemene onveranderlike reg geprys het.¹ Daar is agter die ewigdurende wêreld van verandering, ‘n goddelike *logos*: “ It is the highest virtue and true wisdom in speaking and acting to obey nature that is the common logos.”² Dus word alle menslike reg deur hierdie oorspronklike goddelike reg ondersteun.

Die Sofiste het geleer dat die leerstelling van die natuurreg verhewe is bo die wette of reg van die polis. Heraclitus, as sofis, het dus die noodsaak ingesien en dus die wette of reg van die polis beskerm om van die natuurreg gebruik te maak, juis op grond van laasgenoemde se verhewendheid.

Daar is drie idees wat as voorloper vir die Griekse geestelike wêreld by die Sofiste dien. Eerstens dat die reg van die polis die belange van die regerende klas dien. Tweedens dat almal, nie slegs die Grieke nie, maar ook die barbare, vry is en dus gelyke natuurlike regte geniet. “*Deity,*” says Alcidamos, “has created all men free. Nature has made nobody a slave.”³

¹ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 153

² Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 156.

³ Summa Theologica II-II, Q. CIV, A. V. Thomas Aquinas sê alhoewel die liggaam onderworpe is aan slawerny, die gedagte is egter vry. Thomas Aquinas haal Seneca aan: “ *Dicit enim Seneca in III de Beneficiis (cap. 20) : “ Errat si quis existimat servitutem in totum hominem descendere: pars eius melior*

Derdens dat die individuele polis die resultaat is van geluk, nie van die natuur nie.⁴

Deur die eeue is Aristoteles die vader van die idee van die natuurreg genoem. Thomas Aquinas het die Aristoteliese metafisika sowel as sy invloed op die Stoïsynse filosofie aanvaar. Hy het dus daardeur die Romeinse regsleer met die geestelike stroom voorsien vir die verchristeliking van die natuurreg tot op hede.

Die Katolieke politieke teorie is op die natuurreg gebaseer. Twee spesifieke redes word hiervoor gegee:

Eerstens is die staat of die *communitas* by noodsaak die produk van menslike natuur:

“ h` dv auvta,rkeia [kai.] te,loj kai. be,ltiston. evvkv tou,twn ou=n fanero.n o[ti tw/n fu,sei h` po,lij evsti., kai, o[ti o` a;nqrwpoj fu,sei politiko.n zw/on evsti.,,, kai. o` a;polis dia. Fu,sin kai. ouv dia. tu,chn h;toi fau/lo,j “⁵

Dit is nie die resultaat van arbitrêre handeling van die menslike diskresie nie. Die konkrete *communitas* of staat ontspring egter nie deur die onmiddellike handeling van God nie, maar kry sy ontstaan en vorm deur die menslike aktiwiteit en is dus daarom in sy konstitusie en en historiese vorm afhanklik van verskeie menslike faktore. Al is die staat ‘n instelling van God,⁶ is dit nie vanself of van nature Christelik nie. Aan die anderkant is dit ook waar dat ‘n staat nie ophou om staat te wees as dit nie Christelik is nie – ‘n heidense staat bly nog steeds staat.

excepta est. Corpora obnoxia sunt et adscripta dominis, mens quidem est sui iuris.” Et ideo in his quae pertinent ad interiorem motum voluntatis, homo non tenetur homini obedire, sed solum Deo. Tenetur autem homo homini obedire in his quae exterius per corpus sunt agenda; in quibus tamen etiam secundum ea quae ad naturam corporis pertinent, homo obedire non tenetur, sed solum Deo, quia omnes homines natura sunt pares: puta, in his quae pertinent ad corporis sustentationem et prolis generationem.”

⁴ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 157.

⁵ Franz Susemihl, *The Politics of Aristotle*, Book I, p. 147. “From this then it appears that the city is part of the order of nature and man a social being...”

⁶ Summa Theologica I-II, Q. XCIII, A. III. “*In omnibus gubernantibus idem videmus, quod ratio gubernationis a primo gubernante ad secundos derivatur; sicut ratio eorum quae sunt agenda in civitate, derivatur a rege per praeceptum in inferiores administratores... Cum ergo lex aeterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est quod omnes rationes gubernationis quae sunt in inferioribus gubernantibus, a lege aeterna deriventur.*”

So is die demokrasie, monargie, nasionale- of die federale beginsel van die staat of *communitas* nie van goddelike oorsprong nie.

Tweedens, die feit dat al die aktiwiteite van elke staat van blote menslike reg is, sal al die interne en eksterne aktiwiteite van die staat of die *communitas* dus aan die reëls van die natuurreg onderworpe moet wees. Hierdie reëls is klaarblyklik duidelik en het hul sanksionering in die Ewige reg van God. Thomas Aquinas stel dit soos volg:

“...autem rationes inferiorum gubernantium sunt quaecumque aliae leges praeter aeternam. Unde omnes leges, in quantum participant de ratione recta, in quantum a lege aeterna. Et propter hoc Augustinus dicit in *I De Lib. Arb.*, quod “in temporali lege nihil est iustum ac legitimum, quod non ex lege aeterna homines sibi derivaverunt.”⁷

Alle wette of reg is van Goddelike oorsprong “*omnis enim potestas a Domino Deo est...*”⁸ As sodanig het dit dus ‘n “sakramentele” karakter. Daar was geen onderskeid van die reg in primitiewe tye nie. Alle wette of reg was goddelik, onveranderlik, buite die menslike redenasie. Thomas Aquinas sê ten opsigte van die onveranderlikheid van die natuurreg:

“...quae diximus esse quasi quasdam proprias conclusiones propinquas primis principiis, sic lex naturalis non immutatur quin ut in pluribus rectum sit semper quod lex naturalis habet.”⁹

⁷ Summa Theologica I-II, Q. XCIII, A. III. Thomas Aquinas stel dat die menslike reg sy sanksionering in die Ewige reg van God, die *lex aeterna*, vind. “...the Eternal law is the plan of government in the supreme governor, all schemes of government in those who direct as subordinates must derive from the eternal law. Consequently, all laws, so far as they accord with right reason, derive from the eternal law. For this reason Augustine says (*I De Lib. Arb.*): “In human law nothing is just or legitimate if it has not been derived by men from the eternal law.”

⁸ Summa Theologica I-II, Q. XCIII, A. III, ad 2um. “For all power is from the Lord God.” Romeine XIII, 1.

⁹ Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. V. “...as we have said, follow as immediate conclusions from first principles, natural law again does not change; in the sense that it remains a general rule for the majority of cases that what the natural law prescribes is correct.” Thomas Aquinas stel dat aangaande die onveranderlikheid van die natuurreg dat dit nie verander nie; in die sin dat dit ‘n algemene reël bly vir die meerderheid. Dit stel ook dat wat die natuurreg voorskryf, reg is.

Dit was juis die priesters wat die regsleer ontwikkel het as 'n soort geheime wetenskap en het vervolgens waargeneem as regters.

Die idee van natuurreg kan slegs te voorskyn kom eers wanneer die rede ontdek dat alle wette of reg onveranderbaar is,¹⁰ dat verskillende mense leef ooreenkomstig verskillende wette of reg en dat die reg onwaarneembaar verander.¹¹ Thomas Aquinas stel egter dat die natuurreg veranderlik is volgens twee gronde:

*“Uno modo, per hoc quod aliquid ei addatur...Potest tamen immutari in aliquo particulari, et in paucioribus, propter aliquas speciales causas impediens observantiam talium praeceptorum, ut supra dictum est.”*¹²

Thomas Aquinas sê daar moet 'n reg wees waardeur alle menslike reg hulle geldigheid en morele verpligting ontleen:

*“...cum igitur virtus sit “ quae bonum facit habentem,” sequitur quod proprius effectus legis sit bonos facere eos quibus datur, vel simpliciter secundum quid. Si enim intentio ferentis legem tendat in verum bonum, quod est bonum commune secundum iustitiam regulatum, sequitur quod per legem homines fiant simpliciter boni...”*¹³

¹⁰ Will Durant, *Van Socrates tot Bergson. Hoofdfiguren uit de Geschiedenis van het denken*. Vertaald door Helena C. Pos. Tiende druk. Den Haag, 1942, p. 192. Uit 'n gedeelte van 'n brief geskryf deur Spinoza word sy gedagtgang soos volg vergestalt: “Ik heb een opvatting van God en de natuur de geheel afwijkt van de opvatting der latere Christenen, want ik meen dat God de immanente oorzaak, en niet de uitwendige oorzaak van alle dinge is. Ik zeg: alles is in God, alles leeft en beweegt in God. En dit houd ik vol met den apostel Paulus en misschien met alle filosofen der Oudheid, hoewel op een andere manier dan zij. Ik zou zelfs durven beweren dat mijn opvatting die is van de oude Hebreëen, voorzoover zij afgeleid kan worden uit bepaalde overleveringen, hoe gewijzigd en vervalscht deze ook zijn. Toch vergissen diegenen zich volkomen, die meenen dat mijn doel is...aan te toonen dat God en de natuur één zijn, waarbij zij onder natuur een zekere massa stoffelijke materie verstaan....”

Verder skryf Spinoza in sy *Tractatus Theologico-Politicus*: “Onder de hulp van God versta ik de werking der vaste, onveranderlijke orde der natuur of wel van de keten der natuurlijke gebeurtenissen.”

¹¹ Wil Durant, *Van Socrates tot Bergson*, p. 154.

¹² Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. V. Thomas Aquinas stel die natuurreg onderworpe aan verandering is onder die volgende omstandighede: “One, in that certain additions are made to it...As to the secondary precepts ...the natural law does not change; in the sense that it remains a general rule for the majority of cases that what the natural law prescribes is right. It may, however, be said to change in some particular case, or in limited number of examples: because of some special causes which make its observation impossible...”

¹³ Summa Theologica I-II, Q. XCII, A. I. Thomas Aquinas stel: “And since virtue is ‘that which make its possessor good, ‘ it follows that the proper effect of law is the welfare of those for whom it is promulgated

Daar moet 'n reg wees waarvan alle reg in die *communitas* of staat uitgaan.

Die natuurreg word deur totalitêre regerings ontken.¹⁴ Thomas Aquinas illustreer hierdie stelling deur te verwys na tirannie:

*“Ad quartum dicendum quod lex tyrannica, cum non sit secundum rationem, non est simpliciter lex, sed magis est quaedam perversitas legis.”*¹⁵

Die idee van die onvervreembare reg van die mens, die onderworpenheid van die politiek aan die morele reg, die regte van klein nasies, onafhanklikheid, vryheid, en die sekuriteit rus verseker op die ideaal van die natuurreg. So ook die argumentasie van die Pouslike ensiklike vir sosiale geregtigheid teen die kommunisme en Nazisme; en dus ook vir die beskerming van die natuurlike regte van die individuele persoon teen misbruik deur die staat.¹⁶ Thomas Aquinas is van die mening dat die staat reg handhaaf met behulp van die swaardmag – maar hierdie mag word alleen aangewend word onder leiding van openbare geregtigheid.¹⁷ Die staat as “*res publica*” is daarom 'n instelling ter wille van algemene

...If the intention of the law-giver is directed to that which is truly good, that is to the common good regulated by divine justice, it will follow that man will, by such a law, be made unconditionally good...”

¹⁴ Will Durant, *Van Socrates tot Bergson*, p. 215-6. Net soos Thomas Aquinas het Spinoza 'n voorkeur verleen aan 'n monargie. *De monarchie is doelmatig, maar oefent dwang uit en is militaristies. “De ervaring schijnt te leeren dat het voor den vrede en de eendracht van belang is dat het geheele gezag in handen van één man berust. Er is geen rijk dat langer staande is gebleven zonder merkbare verandering dan dat der Turken, en daarentegen is er geen regeringsvorm van kortstondiger duur en veelvuldiger door revolutes bedreigd dan de democratische volksregering...”*

Demokrasie is die redelikste vorm van regering. “*ieder is onderworpen aan het toezicht dat het gezag uitoefent op zijn daden, maar niet op zijn oordeel en zijn verstand; gezien het feit dat allen niet hetzelfde kunnen denken, heeft de stem der meerderheid wetskracht.*”

¹⁵ Summa Theologica I-II, Q. XCII, A. I, ad 4um. Thomas Aquinas stel : dat 'n tirannieke beleid nie volgens rede is nie en is vervolgens nie reg of wet nie, maar eerder 'n versteuring van die reg of wet.

¹⁶ Wil Durant, *Van Socrates tot Bergson*, p. 155-6.

¹⁷ Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. III. “*Lex autem, ut dictum est, ordinatur ad bonum commune.*”

F. Venter, *Salus reipublicae suprema lex*, Tydskrif vir Hedendaagse Romeins-Hollandse Reg, band 40, nommer 3, Augustus 1977, 235. Die “veiligheid van die volk is die hoogste reg,” ; the safety of the people is the supreme law,”; “the welfare of the people, or of the public, is supreme law.” Al hierdie elemente het 'n sambreel term, die *salus rei publicae suprema lex*.

H. Grotius, *De Jure Belli ac Pacis*, 3 20 7 1. Die goed van die onderdane is aan die heerskappy van die staat onderworpe. Die staat, of hy wat in die plek van die staat fungeer, kan die goedere gebruik, vernietig of vervree, nie alleen in nood nie, maar ook weens openbare nut. Dat daar 'n duidelike verband tussen die “*public policy-leerstuk*” en staatsveiligheid bestaan, is myns insiens nie te betwyfel nie.

belang wat gewaarborg word deur wetlike orde.¹⁸ Die stabiliteit van die wetlike orde kan egter alleen gehandhaaf word, wanneer die owerheid kan steun op wapenmag:

“avlla. mhn avgaqoi ge kai. spoudai/oi gi,nontai dia. triw/n. ta. tri,a de. tau/tv evsti fu,sij e;qoj lo,goj).¹⁹

Die staat moet die swaardmag so organiseer dat dit na binne en buite voldoende is om die staat as ‘n geheel behoorlik te laat funksioneer. Wanneer dit nie gebeur nie, ontstaan ‘n magstaat. In ‘n magstaat geskied die uitoefening van die owerheidsamp op ‘n outoritêre wyse en geen politieke opposisie, kritiek en teenstand word geduld nie.²⁰

Aristoteles se hoofidee is dat die essensie van ‘n skepping terseldertyd sy doel is. Dit is die essensie van die mens om vry, rasioneel en ‘n sosiale wese te wees. Die vervulling van die mens se natuur bestaan in sy geluksaligheid “that for which all strive, in a life conforming to virtue, virtue being the full realization of man’s rational and moral nature.”²¹ Die maatstaf van moraliteit van die reg is die volmaakte menslike natuur as die finale oorsaak van die mens se intellektuele en morele groei.²²

Thomas Aquinas meen dat die natuur (reg) onveranderlik en universeel is.²³ Dit geld ook wat die menslike natuur betref. Thomas Aquinas stel dat die positiewe reg van die natuurreg afhanklik is:

¹⁸ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. III, ad 2um. “...quam debet habere lex, ad hoc quod efficaciter inducat ad virtutem, ut Philosophus dicit, in X Ethic. (cap. 9). Hanc autem virtutem coactivam habet multitudo vel persona publica, ad quam pertinet poenas infligere...”

¹⁹ Franz Susemihl, *The Politics of Aristotle*, Book IV, p. 532. “The coercive force of law is due to custom and involves time.”

²⁰ Summa Theologica I-II, Q. XCII, A. I, ad 4um. “Ad quartum dicendum quod lex tyrannica, cum non sit secundum rationem, non est simpliciter lex, sed magis est quaedam perversitas legis. Et tamen in quantum habet aliquid de ratione legis, intendit ad hoc quod cives sint boni. Non enim habet de ratione legis nisi secundum hoc quod es dictamen alicuius praesidentis in subditis et ad hoc tendit ut subditi legi sint bene obediens; quod est eos esse bonos, non simpliciter, sed in ordine ad tale regimen.”

²¹ Wil Durant, *Van Socrates tot Bergson*, p. 158.

²² Summa Theologica I-II, Q. XCII, A. I. Thomas Aquinas stel dat die objek van die reg is om die onderdaan te beweeg om sy eie deug te soek: “...cum igitur virtus sit “ quae bonum facit habentem,” sequitur quod proprius affectus legis sit bonos facere eos quibus datur, vel simpliciter vel secundum quid...”

²³ Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. IV. Thomas Aquinas stel aangaande die onveranderlikheid en die universaliteit van die natuurreg. “...dicendum est quod lex naturae, quantum ad prima principia

“...rationis autem prima regula est lex naturae, ut ex supradictis patet. Unde omnis lex humanitus posita intantum habet deratione legis, inquantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex, sed legis corruptio...”²⁴

Elke menslike reg moet dus ‘n poging wees om die natuurlike geregtigheid of reg te aanvaar. Dit (die natuurreg) is dus ‘n maatstaf vir die geregtigheid van alle menslike reg. Hierdie natuurreg is die rede, aangewend deur die rasonale wesens:

“...sicut supra dictum est, ad legem naturae pertinent ea ad quae homo naturaliter inclinatur; inter quae homini proprium est ut inclinetur ad agendum secundum rationem. Ad rationem autem pertinet ex communibus ad propria procedere, ut patet ex Physic. (cap. 1).”²⁵

communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem, et secundum notitiam. Sed quantum ad quaedam propria, quae sunt quasi conclusiones principiorum communium, est eadem apud omnes ut in pluribus et secundum rectitudinem et secundum notitiam:...”

²⁴ Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. II. Thomas Aquinas sê dat in menslike handelinge iets gesê reg is as dit in ooreenstemming is met die rede. Die eerste reël van die rede is die natuurreg. Al die mensgemaakte wette is in ooreenstemming met die rede in die sin dat dit van die natuurreg afgelei is. Sien F.J. Van Zyl et al., *Inleiding tot die Regswetenskap*, p. 57-8. Die een groep natuurregsfilosowe het die natuurreg as ‘n opperreg beskou waaraan die positiewe reg ondergeskik is. Hierdie standpunt illustreer die dat positiewe reg wat met die natuurreg in stryd is, onbestaanbaar en daarom nietig is. ‘n Klassieke omskrywing van die natuurreg deur Cicero beeld hierdie standpunt uit: “Daar is ‘n ware reg (*vera lex*), naamlik regte rede, wat met die natuur ooreenstem, wat vir alle mense geld, wat onveranderlik en ewig is, wat deur sy bevel alle mense oproep tot pligsvervulling en hulle deur sy verbod weerhou van bedrog, wat met sy bevel en verbiedinge altyd goeie mense beïnvloed, maar geen uitwerking het op die slegtes nie. Dit is nooit geoorloof om hierdie wet deur wetgewing ongeldig te maak, of om die uitwerking daarvan te beperk nie, en dit is ook nie moontlik om dit totaal op te hef nie. Nog die senaat nog die volk kan ons van die verpligting om dié wet te gehoorsaam, bevry. Geen ander verduideliking of vertolking daarvan kan gevind word nie. Dit is nie anders in Rome as in Athene nie, en soos dit nou is verskil dit ook nie van wat dit in die toekoms sal wees nie; maar daar sal altyd een wet wees wat vir alle mense en te alle tye geld en wat ewig en onveranderlik is; en daar sal altyd een gemeenskaplike meester en regeerder wees, naamlik God, wat die uitvinder van hierdie wet is en wat ook die wet interpreteer en promulgeer. Hy wat nie hierdie wet gehoorsaam nie, verraai homself; en omdat hy die natuur van die mens verloën, sal hy vir homself die swaarste van alle strawwe op die hals haal, ook al sou hy al die ander gevolge wat straf genoem word, ontduik.”

²⁵ Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. IV. Thomas Aquinas sê dat dit voldoende vir die mens is om volgens die rede te handel. Die rede strek vanaf algemene aangeleenthede tot sake van spesifieke sorg. Franz Susemihl, *The Politics of Aristotle*, Book IV, p. 537. “avei. ga.r to. cei/ron tou/ belti,ono.j evstin e[neken , kai. tou/to fanero.n o' moi,wj e;n te toi/j kata. te,cnhn kai. toi/j kata. fu,sin . be,lition de. to. lo,gon e;con . dih,rhtai, te dich/ , kaqv o[nper eivw,qamen tro,pou diairei/n . o] me.n ga.r praktiko.j evsti lo,goj o[de. qewrhtiko.j.”

Aristoteles se natuurregsteorie is konserwatief²⁶ en is dus nie gemik teen die reg of wette van die polis nie, soos in die geval van die teorie van die Sofiste nie. Die wette van die polis is as goed aanvaar. Die polis was ook die alvermoënde pedagoog wie se taak dit was om die mens deugdelik te maak:

“h`mi/n de. pa,ntej oi` poli/tai mete,cousi th/j politei,aj.”²⁷

Die ideaal van die mens word net in die burgery van die polis gerealiseer. Hieruit is dit duidelik dat Aristoteles anti-Sofisties Platoniaans en dus staats-sosialisties is is deurdat hy nie die mens se bestaan buite die polis kon begryp het nie.²⁸

Die Griekse gedagtegang is grootliks deur die idee van ‘n oorheersende reg, waaraan die reg van selfs die heersers moet korrespondeer, beïnvloed. Dié ongeskrewe reg, afkomstig vanaf die Godheid, vereis gehoorsaamheid al beteken dit ook ongehoorsaamheid aan die reg van die polis. Thomas Aquinas verduidelik hierdie situasie as volg waarin die onderdaan nie verplig is om sy meester in alles te gehoorsaam nie:

“ *Uno modo propter praeceptum maioris potestatis. Ut enim dicitur ad Romam. XIII super illud: “ Qui resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt,” dicit Glossa “ Si quid iusserit curator, numquid est tibi faciendum, si contra Proconsulem iubeat ? Rursum si quid ipse Proconsul iubeat, et aliud Imperator, numquid illo contempto illi esse serviendum ? Ergo si aliud Imperator, aliud Deus iubeat, contempto illo,*

²⁶ F.J. Van Zyl, *Inleiding tot die Regswetenskap*, p. 58-9. Aristoteles, onder andere, beskou die natuurreg as bloot ‘n *Sollensprinzip*: dit wil sê, as ‘n norm van wat die positiewe reg behoort te wees. Positiewe reg wat met die natuurreg in stryd is, sal volgens hierdie beskouing nie nietig wees nie, maar sal vanuit ‘n reggetiese gesigspunt onaanvaarbaar of afkeurenswaardig wees.

²⁷ Franz Susemihl, *The Politics of Aristotle*, Book IV, p. 531. “It is laid down that all the citizens of the best state have perfectly equal rights.”

²⁸ Aristotle, *Politics*, I.2. Thomas Aquinas het net soos Aristoteles die siening gehuldig dat die mens nie buite die polis of staat kan bestaan nie. Die mens kan net tot sy volle ontplooiing kom as hy opgaan in die die geheel, die staat of *communitas*. Die subsidiariteitsbeginsel is beduidend hiervan.

Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 218
F.J. Van Zyl, *Inleiding tot Regswetenskap*, p. 159.

*obtemperandum est Deo,” Alio modo non tenetur inferior suo superiori obedire, sit ei aliquid praecipiat in quo ei non subdatur.”*²⁹

Hierdie ideaal het sy mees verbeeldingryke uitdrukking in die drama van Sofokles se “*Antigone*,” aangeneem. Die beginsel wat hier uitgedruk word, illustreer dat die doel van die mens bo die polis verhewe is. Die selfmoord van Antigone bewys die onvermoë om hierdie konflik op te los. Die tragiese dood van beide Kleon (die verdediger van die wette van die polis) en Antigone (wat geappelleer het vanaf die menslike reg tot natuurlike ongeskrewe reg) bewys die Griekse onvermoë om ‘n oplossing vir hierdie tragiese scenario te vind.

3.1.2 Die ontwikkeling van die natuurreg in die Stoïsynse filosofie en die Romeinse regsleer

Die invloed van die Stoïsynse filosofie was baie belangrik in die ontwikkeling van die natuurreg. Dit het die begrippe geskep waardeur die ewige onverganklike Griekse nalatenskap tot die eertydse Christenskap gekom het. Uit die Stoïsynse verval van die proletariese gepeupel wat skreeu vir die spele en brood; met sy *bourgeoisie* in ‘n verrotte aristokrasie wat toewyding koester vir Oosterse mistiese kulture, geregeer deur despotiese tiranne. Uit hierdie agtergrond het die figuur van die Stoïsynse filosoof te voorskyn getree.³⁰ Kennis is die basis van sy etiek. Die Stoïsynse filosoof funder dus

²⁹ Summa Theologica II-II, Q. CIV, A. V. Thomas Aquinas noem twee redes waarom die onderdaan nie verplig is om sy meester in alles te gehoorsaam nie. “First, in virtue of the command of some higher power. The Gloss says with reference to the text of St. Paul (Romans XIII, ‘Those who resist authority, bring upon themselves damnation’): ‘If the Curator commands something, should you do it if it is contrary to what the Proconsul commands? And again, if the Proconsul commands one thing and the Emperor another can it be doubted that the latter is to be obeyed and the former not? Therefore, when the Emperor commands one thing and God another, one should ignore the former and obey the latter.’ Another case in which the subject is not obliged to obey his superior occurs when the latter commands something in matters in which he has no authority.”

³⁰ A.M. Faure, *Westerse Politieke Tradisie*, p. 106. Die Stoïsynse het geglo dat die *summum bonum* (die hoogste goed van die mens) deug is. In dieselfde tydperk was daar ook ‘n ander skool wat die teenoorgestelde persepsie gehuldig het, naamlik die Epikuriërs wat geglo het dat die mens se hoogste goed die navoring van plesier is.

dié etiek in die *nous* (Latyn *ratio* = verstand, rede). Die mens het ‘n rasonale siel wat deel is van die goddelike oergees of logos en daarom is die mens meer aan God verwant as aan die diere. Die mens se posisie, as die hoogste van die natuurlike dinge, word saam met Aristoteles teleologies geïnterpreteer, sodat alles op die mens gerig is, terwyl die mens in sy Godverwantskap meer op God gerig is. Om die rede kan die Stoïsyn ook sê dat alles ter wille van die mens daar is.³¹

Vir die Stoïsynse filosoof was deug gelykstaande aan die “regte rede.” Korresponderend ten aanskoue van die mens se rasonale konsepie van essensie en natuur. Natuur beteken dus hier die ideaal van die mens se morele- en intellektuele strewe.

Die morele slagspreuk lui soos volg:

“Leef ooreenkomstig die menslike natuur.”³²

Hierdie wet, wat deel van die goddelike reg van die wêreld uitmaak, is dus die ewige reg van die mens – iets wat groter en meer edel is as die wette van die Grieke of die Romeine. Die ingebore ongeskrewe reg is die basis vir alle positiewe reg. Hierdie aangebore reg is egter nie ‘n blote veralgemening en verabstrahering van die positiewe reg soos byvoorbeeld die wet of reg van die *Twaalf Tafels*³³ of die geregtelike uitsprake

Maurice Balme (et al), *Oxford Latin Reader. Part III. Second Edition*, Oxford University Press, 1997, p. 105. “ *ille Stoicorum praecepta sequebatur, qui dicebant virum sapientem bonumque oportere de nihilo curare nisi virtute...* ”

³¹ A.M. Faure, *Die Westerse Politieke Tradisie*, p. 106-7

³² *Eie opinie.*

³³ F.J. Van Zyl, *Inleiding tot die Regswetenskap*, p. 55-6. Jean Calvyn het die natuurregse norme uit die Bybel afgelei. En wel uit sommige van die Tien Gebooie; en uit sekere van die ander wette van Moses. In sy Dekaloog-kommentaar lei Calvyn natuurregse norme af uit elkeen van die Tien Gebooie, buiten die laaste gebod van elke tafel van die dekaloo: dit is die Vierde Gebod, wat met Sabbatheiliging te make het, en die Tiende Gebod, wat teen die mens se onbehoorlike begeertes gemik is. Die bedoelde natuurregse norme behoort volgens hom deur die staat in wetgewing beliggaam te word. Aldus eis die Eerste Gebod van die staat om die Christelike godsdiens te bevorder en om dwaalleringe met die dood te straf; ingevolge die Tweede Gebod moet die staat afgodery verbied; die Derde Gebod moet beslag kry in wetgewing wat godslaster met die dood strafbaar stel; en met die oog op die toepaslike gebooie van die Tweede Tafel van die dekaloo moet die staat toesien dat elke opstand teen ouerlike gesag, doodslag, egbreuk, diefstal en valse getuienis met straf vergeld word. Calvyn het soortgelyk bepaalde natuurregse norme uit sekere van die ander Mosaïese wette afgelei. Daar moet in dié verband onderskei word, sê hy, tussen daardie wette van Moses met ‘n ewigheidswaarde, en dié wat net vir die Jodedom van destyds gegeld het uit hoofde van hulle besondere omstandighede. Alleen die eersgenoemde groep Mosaïese wette behels natuurregse momente. Dit sluit die instelling van private eiendomsreg en van straf in.

van die *praetor* nie. Hierdie aangebore reg is egter onveranderlik, geldig ten alle tye omdat dit ontspring uit die goddelike reg.³⁴

Reg wat slawerny toelaat is vir Epictetus wette van die dode. Aristoteles was 'n sterk protagonis vir slawerny (avndrapodw,deij).³⁵ Hy het slawerny gesien in die verhouding “master and slave “ a;rcon ktl.”³⁶ Aristoteles het ook slawerny gesien vir die doel van voortbestaan “ diav th.n swthri,an “³⁷ Die meester se belang is vir die slaaf voordelig en omgekeerd. Die voordeel vir die slaaf is egter indirek “ kata. sumbebhko,j.”³⁸ Thomas Aquinas het hom deels ondersteun, maar stel dat die slawerny net tot die uiterlike beperk is. Die verstand is vry van slawerny. Alle mense is familie, vrye seuns van die godheid, gelyke burgers van die *civitas maxima*:

“In so far as I am Antonius, Rome is my fatherland; in so far as I am a man, the world is my home.”⁴⁰

Die Griekse polis het sy mag begin verloor. Die Griekse onderskeid tussen die Griek as meerdere en die barbare as ondergeskiktes het verdwyn.

Die genialiteit van die Stoïsynse filosofie het hierdie idee van die natuurreg na die grootste geregtelike stelsel, die Romeise reg, verplaas. Die Romeinse reg het sy hoogste vervolmaking bereik toe die regsgeleerdes terselfdertyd Stoïsynse filosowe was. Vir die filosoof-regsgesleerde moes die geskrewe reg geïnterpreteer word op die basis van die

³⁴ Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. IV, V. Thomas Aquinas noem egter ook die twee omstandighede waaronder die natuurreg kan verander. “*Uno modo, per hoc quod aliquid ei addatur. Et sic nihil prohibet legem naturalem mutari: multa enim supra legem naturalem superaddita sunt, ad humanam vitam utilia, tam per legem divinam, quam etiam per leges humanas. Alio modo intelligitur mutatio legis naturalis per modum subtractionis, ut scilicet aliquid desinat esse de lege naturali, quod prius fuit secundum legem naturalem...*”

³⁵ Franz Susemihl, *The Politics of Aristotle*, Book IV, p. 534. “This term ‘slavish’ means to Aristotle ‘sunk like beasts in low sensual enjoyments.’”

³⁶ Franz Susemihl et al, *The Politics of Aristotle. A Revised Text*, London: Macmillan and Co. New York, 1894, 141.

³⁷ Franz Susemihl, *The Politics of Aristotle*, p. 141. “In the case of the master it should be remembered that without slaves in his household he can procure at best but a poor and uncertain subsistence.”

³⁸ Franz Susemihl, *The Politics of Aristotle*, p. 141.

³⁹ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 160.

⁴⁰ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 160.

aangebore natuurreg. In die geval van konflik geniet die natuurreg voorkeur. Hierdie bevordering verskaf aan die Romeinse reg van Gaius, Ulpianus, Paulus en Papinian 'n priesterlike karakter. Die regsgeleerdes was dus nou soos priesters wat kennis oor wat reg of onregverdig is, administreer. Die resultaat van hierdie gedagte was dat nie slegs die Romeinse burger onervreembare, oorspronklike reg besit het nie, maar ook elke lid van 'n menslike *communitas* van die Stoïsynse *civitas maxima* is 'n onderdaan van die reg wat afgelei is van die natuurreg. Daarom is slawerny vir die filosoof-regsgeleerde strydig met die natuurreg. 'n Siening waarvoor Aristoteles sterk verskil:

“...*accepto dominio, in statu innocentiae, homo homini dominari potuisset. Cuius ratio est, quia servus in hoc differt a libero, quod “ liber est causa sui,” ut dicitur in princ. Metaphysic. Servus autem ordinatur ad alium...Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet. Multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum. Et ideo Philosophus dicit in princ. Politic.: quod “ Quandocumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens.” Secundo, quia si unus homo habuisset super alium supereminentiam scientiae et iustitiae, inconueniens fuisset nisi hoc exequeretur in utilitatem aliorum, secundum quod dicitur I Petr. 4: “ Unusquisque gratiam, quam accepit, in alterutrum illam administrantes.” Unde Augustinus dicit XIX De Civit. cap. 14, quod “ iusti non dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi.” Et cap. 15: “ Hoc naturalis ordo praescribit: ita Deus hominem condidit.”*⁴¹

⁴¹ Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. IV. Thomas Aquinas gee egter hier net 'n aanduiding van die interpretasie van Aristoteles se siening oor slawerny. Aristoteles verdedig hier die konsep van slawerny: “...the slave differs from a free man in that the latter is ‘a free agent of his own actions ‘ as is said in the *Metaphysics*. A slave, however, is completely under the control of another...Now there could be no social life for many persons living together unless one of their number were set in authority to care for the common good. Many individuals are, as individuals, interested in a variety of ends. One person is interested in one end. So the philosopher (Aristotle) says: “ Whenever a plurality is directed to one object there is always to be found one in authority, giving direction.” Secondly, if there were one man more wise and righteous than the rest, it would have been wrong if such gifts were not exercised on behalf of the rest; as is said in I Peter, 4: “ Every one using the grace he has received for the benefit of his fellows.” So Augustine says (*XIX De Civit. Dei, 14*): “ The just rule not through desire of dominion, but because it is their duty to give counsel; and (Chapter 15) “ This is ordained by the natural order, for thus did God create man.”

Hier kan mens die idee van ‘n menseregte-ideaal bespeur.⁴² Die Christelike staat plaas ‘n groter premie op gelykheid, omdat dit onder die liefdesgebod van God staan, wat sê jy moet jou naaste liefhê soos jouself. Gevolglik toon die Christelike staat ook groter sensiwiteit vir die publieke en private moraal.⁴³

Die Romeinse regsgeleerde, onder die invloed van die Stoïsynse filosofie, het vervolgens ook probeer om die positiewe reg van die staat onder die beheer van die natuurreg te plaas, wat uit goddelike rede as die hoogste regeerder ontspring. Die gevolg van hierdie benadering is dat enigiemand, wat hierdie waarheid aanvaar, moet dus enige despotiese of absolute regering ontken; of vervolgens enige totalitariese eise van die staat oor die individu verwerp. Dit lei daartoe dat die enigste ware volmaakte soewereiniteit aan die natuurreg en die wêreld-*logos* behoort. Alle menslike soewereiniteit word deur hierdie hoëre reg beperk en gemeet – naamlik die rede.⁴⁴ Thomas Aquinas bepaal dus “ This participation in the eternal law by rational creatures is called the natural law.”⁴⁵

⁴² F.J. Van Zyl, *Inleiding tot die Regswetenskap*, p. 60. Teen die einde van die sewentiende eeu het John Locke die natuurregsgedagte gekoppel aan die idee van natuurlike menseregte. F.J. Van Zyl, *Inleiding tot die Regswetenskap*, p. 77-8. Locke het in die konflik tussen owerheid en onderdaan vir die onderdaan kant gekies. Sy persoonlike betrokkenheid by die konstitusionele geskil van sy tyd blyk onder meer uit die feit dat hy ‘n tyd lank in self-opgelegde ballingskap in die Nederlande gewoon het. In 1689 het hy *Two Treatises of Civil Government*, gepubliseer. Hierin is sy menseregteorie vergestalt en dit lees soos volg: Die mens bevind hom aanvanklik in ‘n idilliese natuurstaat, wat beskryf kan word as ‘n toestand van “ peace, goodwill, mutual assistance, and preservation.” In hierdie “verlore paradys” was alle mense aan mekaar gelyk in die sin dat die een persoon nie aan die politieke gesag van ‘n ander persoon ondergskik is nie. Verder was elke individu toegerus met ‘n natuurlike aanspraak op : lewe; vryheid (die kompetensie van die mens om sy natuurlike regte na willekeur te vervreem); en eiendom (die kompetensie om deur die aanbesteding van jou arbeidskragte private eiendomsreg ten aansien van die res nullius in die natuurstaat vir jouself toe te eien.)

Die natuurstaat het gebuk gegaan onder sekere ongeriefhede wat voortgespruit het uit die feit dat daar geen regterlike gesag bestaan het wat die botsende aansprake van die individue kon reguleer nie. Daarom het die individu ‘n sosiale verdrag gesluit waardeur ‘n burgerlike samelewing in die lewe geroep is (die *pactum unionis*); en met ‘n tweede sosiale verdrag (die *pactum subiectionis*) het hulle ‘n owerheid ingestel wat met die taak belas is om die natuurlike regte van die kontrakterende party te beskerm.

Die enigste bestaansreg van ‘n politieke owerheid sentreer volgens Locke om die plig van daardie owerheid om die regte van die onderdaan op lewe, vryheid en eiendom te beskerm.

⁴³ J.C.G. Van der Merwe, “*Affirmative Action*” – ‘n *Wysgerig-etiese Ontleding*, M.A. – Verhandeling in die Fakulteit Lettere en Wysbegeerte, Departement Wysbegeerte, U.O.V.S., 1992, p. 40

⁴⁴ F.J. Van Zyl, *Inleiding tot die Regswetenskap*, p. 161-2.

⁴⁵ Summa Theologica I-II, Q. XCI, A. II. Thomas Aquinas stel : “ *Unde cum Psalmista dixisset (Psalm, IV, 6) : “ Sacrificate sacrificium iustitiae,” quasi quibusdam quaerentibus quae sunt iustitiae opera, subiungit : “ Multi dicunt, Quis ostendit nobis bona ? , “ cui quaestioni respondens, dicit: “ Signatum est lumen vultus tui, Domini” : quasi lumen naturalis rationis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura.*

3.1.3 Die ontwikkeling van die natuureg in die vroeë Christendom

Die menslike rede is die lig waarin hierdie reg (die natuureg) erken kan word. Hierdie reg is in die hart van die mens gegraveer; ook is die basiese beginsels daarvan voor die hand liggend.

Die menslike persoonlikheid, die onsterflike siel van die mens, is bowe aan alle sekulêre dinge.⁴⁶ Selfs aan die hoogste verwesenliking van die mens, die staat of polis. Die mens se doel is bo die staat. Die staat is nie almagtig of alvermoënd nie. Die Christelike gewete eis sy vryheid en weerhou Caesar van die dinge wat nie aan hom behoort nie. Die Skrif in Matt. XXII, 21 bevestig laasgenoemde stelling:

*“Reddite quae sunt Caesaris Caesari.”*⁴⁷

Die feit dat die politieke gesag van God af kom en nie van mense nie, dui daarop dat die regering nie bloot kan doen wat dit wil nie en ook nie die onderdane nie.⁴⁸ Almal staan onder die God-gegewe mandaat om geregtigheid te laat geskied. Die meerderheidswil maak nie iets wat verkeerd is reg en aanvaarbaar nie. As die regeringsgesag nie meer die Godgewilde orde dien nie, mag dit nie gelate aanvaar word nie. Die onderdaan is in so 'n geval verplig om weerstand te bied. Waar die regering dus die onderdaan verplig om ongehoorsaam aan God te wees, moet sy opdrag weerstaan word. Thomas Aquinas verwoord hierdie gedagtestroming soos volg:

⁴⁶ Summa Contra Gentiles, Book II, Chapter LXXIII, p. 135.

Summa Theologica I, Q. LVII, A. I

Aristotle, *De anima*, II, i, 9. Aristoteles sê: were the eye an animal, sight would be its soul. “Hy sê ook: “to; giwvskein th`s yuch`s ejsti, which see.”

⁴⁷ Thomas Aquinas, *Commentum in Quatuor Libros Sententiarum*: Dist. XLIV, Q. III, A. 4. “In those matters, however, which concern the civil welfare, the temporal power should be obeyed rather than the spiritual, according to what we are told in St. Matthew (XXII, 21): “Render to Ceasar the things that are Caesar’s”

⁴⁸ Thomas Aquinas, *Commentum in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, Liber Secundus, Dist. XLIV, Q. II, A. II. “...*Hoc autem debitum causatur ex ordine praelationis, quae virtutem coactivam habet, non tantum temporaliter sed etiam spiritualiter propter conscientiam, ut Apostolus dicit Roman. XIII, secundum quod ordo praelationis a Deo descendit, ut Apostolus, Ibid., innuit. Et ideo*

“...*Dictum est autem quod praelatio potest a Deo non esse dupliciter: vel quantum ad modum acquirendi praelationem, vel quantum ad usum praelationis. Quantum ad primum contingit dupliciter: aut propter defectum personae, quia indignus est; aut propter defectum in ipso modo acquirendi, quia scilicet per violentiam vel per simoniam, vel aliquo illicito modo acquirit. Ex primo defectu non impeditur quin ius praelationis ei acquiratur; et quoniam praelatio secundum suam formam semper a Deo est (quod debitum obedientiae causa); ideo talibus praelatis, quamvis indignis, obedire tenentur subditi. Sed secundus defectus impedit ius praelationis: qui enim per violentiam dominium surripit non efficitur vere praelatus vel dominus; et ideo cum facultas adest, potest aliquis tale dominium repellere: nisi forte postmodum dominus verus effectus sit vel per consensum subditorum, vel per auctoritatem superioris.*”⁴⁹

’n Nuutgevonde religieuse *communitas* het dus ontstaan, naamlik die kerk met sy eie Godegewe reg met gesag wat verder strek as dié van die staat. Die Christen is meer as ’n burger en die staat is nie die almagtige pedagoog, soos dit vir Plato en Aristoteles was nie. Die *civitas maxima*, droomideaal van die Stoïsyne, word dus nou die Christelike *communitas*, die kerk wat verhewe is bo die staat. Van nou af moet die uitoefening van mag eers in die lig van die natuureg regverdig word. Die reg moet dus ’n reël van en vir die rede wees. Dit moet nie ’n arbitrêre wil wees nie. Die eis van die sentrale liefdesgebod geld egter steeds.⁵⁰ Hoër as die reg is die liefdadigheid:

secundum hoc quod a Deo est, obedire talibus Christianus tenetur, non autem secundum quod a Deo praelatio non est.”

⁴⁹ Thomas Aquinas, *Commentum in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, Liber Secundus, Dist. XLIV, Q. II, A. II. “...But, as we have already said, authority may fail to derive from God for two reasons: either because of the way in which authority has been obtained, or in consequence of the use which is made of it. There are two ways in which the first case may occur. Either because of a defect in the person, if he is unworthy; or because of some defect in the way itself by which power was acquired, if, for example, through violence, or simony or some other illegal method. The first defect is not such as to impede the acquisition of legitimate authority; and since authority derives always, from a formal point of view, from God (and it is this which produces the duty of obedience), their subjects are always obliged to obey such superiors, however unworthy they may be. But the second defect prevents the establishment of any just authority: for whoever possesses himself of power by violence does not truly become lord or master. Therefore it is permissible, when occasion offers, for a person to reject such authority; except in the case that it subsequently became legitimate, either through public consent or through the intervention of higher authority.”

⁵⁰ De Regimine Principum, Book. I, Chapter X. Thomas Aquinas stel die voorbeeld van Julius Caesar se liefde vir sy soldate. “...*cuius exemplum in Julio Caesare apparet, de quo Suetonius refert, quod milites suos usque adeo diligebat, ut, audita quorundam caede, capillos et barbam ante non dempserit quam*

“Every man is thy neighbour.”⁵¹

Christen apologete moes bewys dat die Christen ‘n goeie burger kan wees in die staat en dat burgerskap in die *Civitas Dei* egter nie die pligte van die Christen as ‘n burger in die sekulêre staat verbied nie, maar dit eerder bevorder. Hiervolgens is die eerste reëls van die politieke etiek geformuleer. Hierin is die evangelie en die idee van die natuurreg gefundeer.⁵² Die staat word deur Christus as instelling van die algemene genade gebruik om die kwaad te beveg en die *communitas* in stand te hou. Vir die regering is daar dus ‘n hoër verantwoording as net die burgery en daarom moet die regering voor die Skrif buig. Regering en onderdaan is dus nie net aan mekaar verantwoordelikheid verskuldig nie, maar moet gesamentlik aan God verantwoording doen. Die staat moet die gestalte van ‘n dienskneg aanneem, wat verskillende take het om te verrig onder God se gesag.⁵³ Die Stoïsyne onderskei tussen die primêre en sekondêre natuurreg en ook om die volmaakte reël van die oorspronklike natuurreg voor die val van die mens te verduidelik.

Die gesag van die Christendom het begin om die wêreld te transformeer. In die briewe van Paulus het die kerkvaders duidelik die idee van die natuurreg gevind:

In *Epistola Beati Pauli Apostoli ad Romanos*, II, XIV, XV word gestel dat die natuurreg vir Christen sowel as heiden geld:

“ *Cum enim gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt, ejusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex; Qui ostendunt opus legis scriptum in*

vindicasset: quibus rebus devotissimos sibi et strenuissimos milites reddit, ita quod plerique eorum capti, concessam sibi sub ea conditione vitam, si militare adversus Caesarem vellent, recusarent “

Thomas Aquinas het ook dieselfde omtrent Octavianus Augustinus gesê: “ *Octavianus etiam Augustus, qui modestissime imperio usus est, in tantum diligebatur a subditis, ut plerique morientes, victimas quas devoverant, immolari mandarent, quia eum superstitem reliquisent.*”

⁵¹ F.J. Van Zyl, *Inleiding tot die Regswetenskap*, p. 162.

⁵² *Summa Theologica* I-II, Q. XCII, A. I, ad 3um. Thomas Aquinas stel dat die mens synde deel van die staat kan nie goed genoeg is tensy hy hom aan die openabare welsyn toewy nie. “ *Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi: nec totum potest bene consistere nisi ex partibus sibi proportionatis. Unde impossibile est quod bonum civitatis bene se habeat, nisi cives sint virtuosi, ad minus illi quibus convenit principari.*”

⁵³ J.C.G. Van der Merwe, “*Affirmative Action*” – ‘n Wysgerig-etiese Ontleding, p. 40

cordibus suis, testimonium reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus, aut etiam defendentibus.”⁵⁴

Ook die leerstelling van Christus weerspieël hierdie gedagtegang, so wel as die Ou Testament. Die Kerkvaders het ook die mening gehuldig dat die menslike rede by die waarheid kan uitkom en dat dit nie heeltemal deur die sondeval verblind is nie. Augustinus het hom nou ook met politieke teorieë en die regsfilosofie besig gehou en was nou genoop om homself besig te hou met politieke teorieë en met regsfilosofie. Hy analogiseer dat die Platoniese idees die idees ook van God is. Die deïstiese goddelike intellek, die nou`es van Aristoteles, word nou die transendente Skepper van die wêreld. Die ewige reg is God se innerlikste natuur en essensie. Die natuurreg, sowel in morele as juridiese sin, is dus ‘n partisipasie aan die *lex aeterna*:

“It is the same eternal law revealed in the nature of man, written by God into man’s free conscience, cognizable by the light of reason as the Creator’s will, as the order of the creation for rational creatures.”⁵⁵

Die menslike reg (*lex humana*) se gesag spruit uit die feit dat dit nie strydig is met hierdie natuurreg nie:

“Therefore human authority receives its dignity from its obedience to God’s law...”⁵⁶

Augustinus is dus nou in staat om sowel sy regs- as staatsfilosofie te vorm. Daar is ‘n ewige reg wat heers oor die heelal en dit ontspring uit die wesenlike essensie van God en skep dus die heelal, “the logic in all being.”⁵⁷

Hierdie ewige reg word vir die vrye rasonale wesens die reël vir hulle gedrag of handeling – die natuurreg. Hierdie natuurreg is die bron en standaard vir alle menslike

⁵⁴ Romeine 2:14,15. Vers:14. Want wanneer die heidene, wat geen wet het nie, van nature die dinge van die wet doen, is hulle vir hulleself ‘n wet, al het hulle geen wet nie; Vers: 15. Omdat hulle toon dat die werk van die wet in hulle harte geskrywe staan, terwyl hulle gewete saam getuienis gee en die gedagtes mekaar onderling beskuldig of ook verontskuldig.

⁵⁵ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 164.

⁵⁶ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 164.

reg. Menslike reg kan bindend wees op die gewete in so verre dit van die natuurreg afgelei is.

Sedert die tyd van Augustinus is die idee van 'n natuurreg die basis van 'n moreel aanvaarde politieke filosofie en hierdie idee het as grondslag vir die Christelike beskawing gedien. Alle daaropvolgende politieke filosofieë, het hierdie natuurregsteorie òf formeel òf stilswyend aanvaar òf ontken. Met die verval van die skolastisisme was dit amper vernietig deur Occamisme.⁵⁸ Dit het egter weer sy verskyning in die laat-skolastisisme gemaak. Toe hierdie natuurregsteorie deur die rasionalisme, in die era van die Verligting, byna geruïneer was en amper onttoon was deur die negentiende eeuse positivisme, het dit teruggekeer na die tyd van toe die *bourgeois* hul tot rewolusie gewend het. Die effek van die Eerste Wêreldoorlog het die menslike verstand genoop om die natuurreg as remedie aan te wend.⁵⁹ Die relevansie van die onderskeidelike genoemde stellings is dat die mens in die verlede gebuk gegaan het onder die druk van hul bevoorregte burgers. Die wette of die reg was van so 'n aard dat daar nie ruimte was vir sosiale geregtigheid nie. Die natuurreg was dus as bondgenoot aangewend. Die Eerste of Tweede Wêreldoorlog het oorlogsmisdadigers opgelewer wat nie gestraf sou gewees het nie, was dit nie vir die morele grondslag van die natuurreg nie.⁶⁰ Die Neurenberg-verhoor is een van die morele uitroepe na geregtigheid. Die gevolg van

⁵⁷ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 164.

⁵⁸ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 171. Toe Occam God se almag beklemtoon het, het hy geleer dat God behoort te wil dat 'n kreatuur God behoort te haat. En op hierdie wyse het hy die moontlikheid vir 'n natuurreg vernietig.

⁵⁹ David M. Adams, *Philosophical Problems in the Law*, p. 16.

⁶⁰ David M. Adams, *Philosophical Problems in the Law*, p. 16-7. Die Neurenberg –verhoor was op die volgende drie kategorië gebaseer:

“Crimes against peace: namely , planning, preparation, initiation or waging a war of aggression, or a war in violation of international treaties, agreement, or assurances, or participation in a common plan or conspiracy for the accomplishment of the foregoing...War crimes: namely, violations of the laws or customs of war. Such violations shall include...murder, ill-treatment or deportation to slave labor or for any other purpose of civilian population of or in occupied territory, murder or ill-treatment of prisoners of war...wanton destruction of cities, towns, or villages, or devastation not justified by military necessity...Crimes against humanity: namely, murder, extermination, enslavement, deportation, and other inhumane acts committed against any civilian population, before or during the war, or persecutions on political, racial, or religious grounds...whether or not in violation of domestic law of the country where perpetrated.”

hierdie oorloë was die behoefte aan 'n “watchdog” om oorloë te verhoed en as dit wel gebeur het, toe te sien dat geregtigheid geskied.⁶¹

Pous Pius se ensikliek teen *Nasionaal-Sosialisme* was op die natuurreg gebaseer.⁶²

3.1.4 Oorgang tot by Thomas Aquinas

Die idee dat die staat nodig is vir die goeie lewe:

“ *Unde necessarium fuit ad pacem hominum et virtutem, ut leges ponerentur: quia sicut Philosophus dicit, in I Polit. (cap. 2), “ sicut homo, si sit perfectus virtute, est optimum animalium; sic, si sit separatus a lege et iustitia, est pessimum omnium “; quia homo habet arma rationis ad explendas concupiscentias et saevitias, quae non habent alia animalia.”*⁶³

lei Thomas Aquinas na sy teorie oor die reg. Hierin kom hy tot die slotsom dat menslike reg moet voldoen aan die aan wette van die natuur en aan God “ *rationis autem prima regula est lex naturae, ut ex supradictis patet.*”⁶⁴ Hy definieer die reg as:

“ ...a rational ordering of things which concern the common good; promulgated by him who has charge of the community – *quae nihil est aliud quam quaedam rationes ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.*”⁶⁵

⁶¹ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 165.

⁶² My eie siening: Die reg is nie internasionaal nie. In die middelpunt van die regslewe staan die bloed- of rasbepaalde denke. Reg moet rassuiwerheid bewaar. Die Nasionaal-Sosialisme het vir die Rooms-Katolieke Kerk gevaarlike implikasies en onaanneemlike beginsels.

⁶³ Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. I. “ Thus the enactment of laws was necessary to the peaceful and virtuous life of men. And the Philosopher says (*I Politica*, 2): ‘Man, when he reaches the perfection of virtue is the best of all animals: but if he goes his way without law and justice he becomes the worst of all brutes.’

⁶⁴ Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. II. Thomas Aquinas stel dat al die mensgemaakte reg in ooreenstemming is met die rede in die sin dat dit van die natuurreg afgelei is.

⁶⁵ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. IV. Thomas Aquinas definieer die reg as volg: “ *...praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.*”

M.J. Rendell, *An Introduction to Political Thought*, p. 165.

Vgl. R.J. Henle, S.J., *A Comment on Edward J. Damich's “ The essence of law according to Thomas Aquinas.* The American Journal of Jurisprudence, Notre Dame Law School, Natural Law Institution,

Thomas Aquinas noem nie die tegniek waardeur hy by hierdie definisie uitgekóm het nie, maar daar word egter veronderstel dat hy wel die metodologie van Aristoteles aangewend het om by hierdie definisie te kom.⁶⁶

Thomas Aquinas skryf oor die natuurreg soos volg:⁶⁷

Die natuurreg is die weerkaatsing of die refleksie van die *lex aeterna* wat in alle redelike wesens teenwoordig is. Hy verduidelik dat alle wesens, onderworpe aan die Goddelike Voorsienigheid (*divina providentia*) word gereguleer en gemeet aan die *lex aeterna*. Daarom neem alle wesens deel aan die *lex aeterna*.⁶⁸ Die natuurreg bevat ook 'n aantal voorskrifte. Die primêre voorskrif is dat die goeie gedoen en nagevolg moet word, terwyl daar van die slegte weerhou moet word.⁶⁹

Die natuurregslêer van Thomas Aquinas vind sy wysgerige besinning in die woorde van die apostel Paulus en Cicero wanneer hulle sê dat die natuurreg in die harte van die mens geskryf is, erken word deur die menslike rede, en dat dit 'n reg is wat onderskeibaar is van die positiewe reg van enige staat. Paulus erken hierdie natuurreg as die geopenbaarde Goddelike reg. Dis op grond van hierdie standpunt dat die kerkvaders hom as gesagspersoon aanvaar het.

1988, p. 161. Although Aquinas did not specify the technique by which he arrived at the definition of law, it can reasonably be assumed that he employed the methodology of Aristotle. This methodology consists in the analysis of a species in terms of its *genus* and *differentia*. In other words, the thing is identified as a member of a larger class and distinguished from other members of that class. The problem, of course, lies in properly describing the class so that it is neither too extensive nor too limited. In fact, the traditional methodology seems to presuppose a known structure, since it entails division and classification. Outside of mathematics, which, as a human construct, is more easily controlled, the rules of definition are of little practical help, and “express an ideal rather than state a method.” Aristotle himself spoke of “hunting down” a definition, a phrase that more accurately reflects the groping nature of the process.

⁶⁶ Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 208. Kretzmann se interpretasie van Thomas Aquinas in die volgende passasies is duidelik: “It is a feature of the Aristotelian philosophy Aquinas adopted that there are starting points of human thinking that are accessible to all...the use of the term ‘law’ to talk about rockbottom principles...this use does not begin with Aquinas...”

⁶⁷ Aristotle, *The Politics*, p. 146. He who commands that law should rule may thus be regarded as commanding that God and reason alone should rule; he who commands that a man should rule adds the character of a beast...Law (as the pure voice of God and reason) may thus be defined as ‘Reason free from all passion.’

⁶⁸ D.H. van Zyl, *The Growth of Natural law from Cicero to Calvin*, p. 110 (De Jure, jaargang 27, 1994, vol. 1)

3.1.5 Thomas Aquinas se konsepie van die natuurreg

Thomas Aquinas beskou die natuurreg as die reg waaraan elke redelike wese deelneem. Hy stel dit soos volg:

“...the participation in the eternal law by rational creatures.” Hierdie partisipasie is deur “a natural inclination to their inclination to their proper action and ends.”⁷⁰

Thomas Aquinas meen dat die menslike rede die vermoë het om te begryp wat goed is vir hom,⁷¹ deur sy rasonale geneigdheid of inklinasie te volg.⁷²

Thomas Aquinas lys hierdie natuurlike geneigdhede of ingesteldhede as “self-preservation,” en eindig met die gedagte dat die menslike wese met alle ander

⁶⁹ Summa Theologica II-I, Q. XCIV, A. II

⁷⁰ Summa Theologica I-II, Q. XCI, A. II. “*unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura.*”

⁷¹ Edward J. Echeverria, *Dooyeweerd on God, Faith, and Reason*. Tydskrif vir Christelike Wetenskap, 22ste jaargang, 3de-4de kwartaal, 1986, p. 6. Hier wil ek net aantoon dat Dooyeweerd een van die grootste antagoniste is van die Thomistiese konsepie oor die rede. Dit is dus nodig om sy siening in hierdie verband te verwoord. Dooyeweerd does not deny that God has endowed men with such knowledge. God is manifested in man himself and in the works of creation. However, this knowledge, even before the fall, was not available to all men by reason alone. Dooyeweerd says: “The uncorrupted ‘natural’ knowledge about God was not a kind of knowledge originating from a reason that was self-sufficient in this ‘natural domain’. It was not the ‘*theologia naturalis*’ of speculative philosophy; but it was the knowledge which...was in the last instance exclusively guided by faith in the Word of God. Through this word alone the eyes of the mind were opened to the understanding of the universal revelation of God in created nature. Only...faith was able to direct...thought to the Divine Revelation, and only the Word-revelation could disclose to faith the Revelation in nature. (A New Critique, vol. II, p. 307-8.)

Edward J. Echeverria, *Dooyeweerd on God, Faith and Reason*, p. 12. Dooyeweerd has been thought of as a fideist. This claim gains further support from Dooyeweerd’s rejection of the autonomy of reason. Richard Popkin definieer fideïsme as: a group of possible views, extending from (1) that of blind faith, which denies to reason any capacity whatsoever to reach the truth, or to make it plausible, and which bases all certitude on a complete and unquestioning adherence to some revealed or accepted truths, to (2) that of making faith prior to reason. This latter view denies to reason any complete and absolute certitude of the truth prior to the acceptance of some proposition or propositions by faith even though reason may play some relative or probable role in the search for, or explanation of the truth. In these possible versions of fideism, there is, it seems to me, a common core, namely that knowledge, considered as information about the world that cannot possibly be false, is unattainable without accepting something on faith, and that independent of faith sceptical doubts can be raised about any alleged knowledge claims.

⁷² Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. II. “*Secundum ...ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim primo homini ad bonum secundum naturam in qua communicatur cum omnibus substantiis: prout quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam.*”

substansies, deel in gesinslewe en die voortbring van kinders, wat waarneembaar is in die diere. Vervolgens ook die doelwit om God te ken en om in *communitas* te leef. Rationele wesens partisipeer in al hierdie handelinge. Hierdie pligte word gesien as verpligtend omdat praktiese rede as ‘n basiese beginsel stel dat: “...good is to be done and evil is to be avoided,” wat ‘n vanselfsprekende beginsel is.⁷³

Die diskussie van natuurreg⁷⁴ in vraag 94, was die onderwerp van heftige en kritiese kommentaar. Jacques Maritain gebruik dit om te argumenteer, dat volgens Thomas Aquinas, menslike wesens die natuurreg intuïtief kan ken deur natuurlike inklinasie, en dat wanneer daardie kennis geartikuleer is in rasionele en universele terme, dit egter iets anders raak – die reg van nasies (*ius gentium*).⁷⁵ Dit is duidelik dat Thomas Aquinas bedoel dat kennis van die natuurreg, natuurlike kennis is wat gebaseer is op ons konsep van natuurlike doelwitte en inklinasies “that are naturally apprehended by reason as good.”

Thomas Aquinas definieer die term *synderesis* as die vermoë om basiese beginsels van moraliteit te begryp deur te begin met “the understanding of certain things that are naturally known as immutable principles without investigation.” Pas ‘n mens die diskussie toe op natuurreg, sal mens egter agterkom dat menslike wesens kwasi-intuïtief weet dat goed gedoen moet word en kwaad vermy behoort te word, maar dat hulle egter

⁷³ Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. II. “...non esse occidendum...; nulli esse malum faciendum.”

⁷⁴ Clyde L. Manschreck, *Melancthon on Christian Doctrine. Loci communes 1555*. Translation. Baker Book House, p. 128-9. Manschreck sê dat die natuurreg die volgende insluit: It is the eternal unchangeable wisdom in God which he proclaimed in the Ten Commandments. However, we should understand this law, as God himself clarified it through Christ, the prophets, and the apostles. God planted the glory, His own unchangeable wisdom, in men in the first creation. This is the legal understanding of the law, and it remains in man even after he sins. For God wants us to know His nature, and so in us the judgement against sin remains. Ten Commandments, when truly understood, are one single wisdom, doctrine and the law. Now, one might ask, since an understanding of the *Ten Commandments* is implanted in all men at their creation, why then did God proclaim the *Ten Commandments* with so many great miracles before so many hundreds of thousands of men? The answer to it: There are many important reasons for this proclamation. In the wake of sin, the light in human reason was not as clear and bright as before. Men became ever more shameless and savage, and incurred more blindness. Against such blindness God not only proclaimed his law on Mt. Sinai, but has sustained and upheld it since the time of Adam in his Church, and has given public testimony to this in the story of Cain and Abel, the punishment of Sodom, and so forth. The second reason is that it is not enough that man know that he is not to kill other innocent men, nor rob others of their wives and goods. One must first of all know God’s nature and know that God earnestly wants us to be like Him, and that He is enraged against all sin. Therefore He proclaims his commandments himself, that we may know that they are not only in our minds but that they are God’s law, that God is the judge and executor against all sin, that our hearts may recognise God’s wrath and tremble before it, and may know that in all sin we not only act against human welfare but also offend God...”

⁷⁵ J. Maritain, *Man and the State*, hst. 4.

hul rede gebruik om beslissings te maak, wat die basiese menslike goed identifiseer, wat die objek van ons natuurlike geneigdheid is:

“...ordinem inclinationem naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in quae communicat cum omnibus substantis...”⁷⁶

⁷⁶ Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. II. Thomas Aquinas stel dat die ‘order of the precepts of natural law corresponds to the order of our natural inclinations. For there is in man a natural and initial inclination to good which he has in common with all substances...’

Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. IV. Thomas Aquinas sê ook: “...respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad legem naturae pertinent ea ad quae homo naturaliter inclinatur; inter quae homini proprium est ut inclinetur ad agendum secundum rationem...”

P. du Toit, *Die eerste argument in Plato se Theaetetus*. Departement Wysbegeerte, Universiteit van Suid-Afrika. Suid-Afrikaanse Tydskrif vir Wysbegeerte, 1983, 2 (1), p. 26-30. Ek neem die vrymoedigheid hier om die kwessie van kennis te bespreek omdat daar ‘n baie noue verband, of mens kan van die gedagte uitgaan dat kennis en rede dieselfde konsepte is. Net soos Thomas Aquinas se stelling dat die rede ook deur middel van die sintuie ageer, wil ek net uitwys in Plato se diskussie oor wat kennis is, dat selfs hy ook aantoon dat sintuiglike waarneming ‘n belangrike rol speel. Sokrates stel aan Theaetetus die vraag: “Come on be generous and tell me: what do you think knowledge is? Theaetetus reageer deur sekere konkrete voorbeelde van ‘kennis in aksie’ voor te hou: ambagsmanne wat besig is om hul vaardighede te beoefen, bv. die skoenmaker en die skrynwerker. Sokrates is nie geïnteresseerd in instansies van kennis nie, maar verlang ‘n antwoord op die volgende vraag: Wat is kennis? Plato het naamlik ‘n dialektiese metode toegepas, waarvolgens die die doel van filosofering daarin lê dat die antwoorde op filosofiese vrae gevind moet word deur stap-vir-stap-argumentering. Een groep voorbeelde kom uit die Wiskunde, bv. die Protagoreaanse stelling van elementêre geometrie en die rekenkundige som $2+2=4$. Die ander voorbeelde is gekies uit gewone vaardighede, soos die stuur van ‘n boot, skoenmakery en skrynwerkery. Teenvoorbeelde word ook gebruik, bv. in 164 word die bewering dat kennis niks anders as waarneming is nie, soos volg ondermyn: Ek mag dalk hoor (waarneem) wat uitlanders vir mekaar sê sonder om te verstaan (weet) wat hulle sê. As ek bv. kyk na die sandloper, dan weet ek dat dit 10h00 is, en ek weet dit al sluit ek my oë en ek kyk nie meer na die sandloper nie. Argumentsshalwe gaan Sokrates voort om die algemeen aanvaarde standpunt ‘the position of common sense’ te ondersoek, nl. dat kennis verkry word vanaf die eksterne wêreld via die sintuie, wat dan sou beteken dat ‘kennis is waarneming’ die mees algemeen aanvaarbare teorie is. Vervolgens ondersoek Sokrates se teorie ‘a man is the measure of all things.’ Plato probeer ‘n sterk saak daarvoor uitmaak dat daar sommige voorwerpe van kennis is wat nie deur die sintuie waargeneem kan word nie, maar wat deur die gees (mind) waargeneem word. Plato postuleer die gees (mind), wat die belangrike informasie van die sintuie ontvang, daarvoor reflekteer, en oordele daarvoor vorm. Kennis benodig denke. Dit behoort nou duidelik te wees dat Plato se benadering tot die probleem van kennis ‘n konseptuele benadering is. Ons hoor deur ons ore, ons sien met ons oë; daar is ‘n unitêre siel (mind) waardeur ons objekte waarneem met behulp van ons sintuie. Die sintuie tree op as instrumente waardeur die gees (mind) waarneem. Blote sintuiglikheid lewer nie kennis nie. Plato beweer dat kennis denke impliseer en dit is ‘n konseptuele aangeleentheid. Dit laat ‘n mens ook dink aan die voorbeeld van die grotbewoner wat opgetrek word na die lig (*Republiek*, 515E-516A). Hierdie beroemde en beeldryke vergelyking beskryf ‘n grot, met ‘n opening na die daglig, en binne-in die grot is mense wat van kindsbeen af as gevangenis vasgemaak is. Hulle kan hul koppe nie draai nie, maar kyk net vorentoe die donkerte in. Agter hulle brand ‘n vuur en al wat hulle kan sien, is die skaduwees wat teen die wand van die grot gegooi word. Hierdie mense is vasgeketting aan ‘n misleidende ontologie en epistemologie, terwyl hulle die absurde oortuiging huldig dat dit wat hulle teen die wand van die grot sien, outentiek is; en verder dink hulle ook dat dit wat hulle daarvan weet, kennis is. Dus, wat gesien en gehoor word, word beskou as dinge wat ware bestaan het. Plato vra voorts wat sou gebeur as hierdie mense vrygelaat word en kon omdraai na die mond van die grot om sodoende met werklike voorwerpe en met die volle krag van die

Ander, behalwe Maritain, het probeer om Thomas Aquinas se natuurregsteorie te verwater.

Michael Novak, byvoorbeeld, beskryf Thomas Aquinas se natuurregsteorie as 'n tradisionele pragmatisme ...nie net 'n stel veralgemenings nie, maar 'n stel intelligente individuele handelinge.⁷⁷ E.A. Goerner argumenteer dat natuurreg slegs 'n onvolmaakte, tweede-beste standaard van moraliteit is, terwyl "natural right" (*ius naturale*) die "equitable but unformulatable virtue of the prudent and the just" is.⁷⁸ Morton White, het egter Thomas Aquinas se natuurregsopvatting, gesteun toe hy sê: "...as deductive in character, on the model of a system of logic."⁷⁹ Thomas Aquinas baseer sy sistematika van die logika op die praktiese- en spekulatiewe rede:

*"Aliter tamen circa hoc se habet ratio speculativa, et aliter ratio practica. Quia enim ratio speculativa praecipue negotiatur circa necessaria, quae impossibile est aliter se habere, absque aliquo defectu veritas in conclusionibus propriis, sicut et in principiis communibus. Sed ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanae: et ideo, etsi in communibus sit aliqua necessitas, quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus..."*⁸⁰

son in aanraking te kom? Natuurlik sal 'n persoon wat met mag teen die klippesteilte opgesleep word na bo, oorweldig word deur die skerp sonlig. Daar is 'n verkil van mening onder verklaarders oor die interpretasie van die vergelyking van die grot, en gevolglik bestaan daar interessante interpretasies. Sonder om betrokke te raak in hierdie kontroversie, kan mens met veiligheid beweer dat waar die gevangenis voorheen substansiële bestaan toegeskryf het aan die partikuliere voorwerpe wat hulle waargeneem het, het hulle later eers die 'werklike' dinge ontdek en begin oplet hoe elkeen met die ander in verband gebring kan word, die orde en die hiërargie daarvan. Op hierdie stadium het hulle beseft dat die verklaring van hierdie sake elders lê, in 'n Eenheids-of Beginselorde. Dit is vanuit hierdie bron wat individuele dinge gegeneer word. Kennis moet binne 'n breër konseptuele raamwerk gesien word, nl. binne die raamwerk van ons denke, handelinge, herinneringe, ens.

Die mens se denkvermoë, die vermoë om te kan redeneer, is die lokaliteit van sy kennis. Sokrates sê dat kennis nie in ons ondervindinge gelokaliseer is nie maar in ons beredeneringe.

⁷⁷ M. Novak, *A Time to Build*. New York: Macmillan.

⁷⁸ E.A. Goerner, *Thomistic Natural Right. Political Theory* 2, 1983.

⁷⁹ M. White, *Religion, Politics, and the Higher Learning*. Cambridge: Harvard University Press.

⁸⁰ *Summa Theologica* I-II, Q. XCIV, A. IV. Thomas Aquinas stel dat die twee redes op verskillende wyse fungeer. Die spekulatiewe rede word aangewend om by die waarheid te kom. Die waarheid word gevind in die besondere konklusies as in die algemene beginsels ook. Die praktiese rede word aangewend in toevallige gevalle, waarin die menslike handelinge deelneem.

Thomas Aquinas stel eksplisiet dat owerspel “ *sed si aliquid de se repugnantiam habeat ad ius naturale, non potest voluntate humana fieri iustum: puta si statuatur quod liceat furari vel adulterium committere. Unde dicitur Isaiae X (vers. I): ‘Vae qui condunt leges iniquas.’*”⁸¹ homoseksualiteit, vruggebruik, dronkenskap, vraatsug, selfmoord,⁸² moord, leuens, en die verbreking van beloftes, in stryd met die natuur is en dus deur die natuurreg verbied word.⁸³ Sy argument hiervoor is nie intuïtief, pragmaties, of deduktief nie, maar is teleologies in terme van die aard en doel van mense in verhouding met gegewe tipe of handeling. Hierdie doeleindes kan egter in konflik kom, volgens Thomas Aquinas, maar hy is van mening dat dit nie onoorkombaar is nie. Thomas Aquinas gebruik hier weer die rede as medium om onoorkomlike konflik op te los omdat “ *...lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.*”⁸⁴

Thomas Aquinas se teorie is vanselfsprekend as mens dit vergelyk met beskouings van die natuurreg van Gratianus “*Decretum*” of “*Concordance of Discordant Canons*”, die hoofbron vir Kanonieke reg in die derdiende eeu. Gratianus beskryf natuurreg as: “ what is contained in the Old and New Testaments,” gevolg deur sitasies van Isidore van Seville se “*Etymologies.*” Laasgenoemde bron stel dat: “Divine law comes from nature”, en vir sy formulering het dit van die aanhef van die “*Digest*” van die Romeinse reg die volgende pasassie geleen: “Natural law is the law that is common to all nations.”⁸⁵ Thomas Aquinas stel dat bogenoemde sienings van die verskillende outeurs ook aansluiting vind by Cicero wat die mening huldig dat die reg uit die natuurreg ontspring

⁸¹ Summa Theologica II-II, Q. LVII, A. II, ad 2um. Thomas Aquinas stel dat as ‘n ding strydig met die natuurlike geregtigheid is, kan dit nie deur menslike wilskrag geregverdig word nie. As dit neergelê word dat dit toelaatbaar is om te steel of om owerspel te pleeg, is die morele rigtingwyser te vind in Isai X: 1. “ Woe to those who make evil laws.”

⁸² R.W. Browne, *Nicomachean Ethics of Aristoteles*, p. 74. “ Suicide is an act of cowardice.”

⁸³ Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. III

Summa Theologica I-II, Q. XLVII, A. II

Summa Theologica I-II, Q. LXIV, A. V

Summa Theologica I-II, Q. LXXVIII

⁸⁴ Summa Theologica I-II, Q. XCIII, A. I. Thomas Aquinas handhaaf dat die *lex aeterna* niks anders is nie as die ideaal van die Goddelike wysheid wat hy aanvaar wat al die menslike handelinge dirigeer.

⁸⁵ Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. IV. “ *Sic igitur dicendum est quod lex naturae, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum et rectitudinem, et secundum notitiam.*”

“ *initium iuris est a natura profectum; deinde quaedam in consuetudinem ex utilitate rationis venerunt ...* ”⁸⁶

Vir Thomas Aquinas is die “*ius gentium*” verbonde aan die natuurreg: “ *...et secundum hoc dividitur ius positivum in ius gentium et ius civile, secundum duos modos quibus aliquid derivatur a lege naturae, ut supra dictum est. Nam ad ius gentium pertinent ea quae derivatur ex lege naturae sicut conclusiones ex principiis: ut iustae emptiones, venditiones, et alia huiusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possent: quod est de naturae, quia homo est naturaliter animal sociale, ut probantur in I Polt. (cap. 1).* ”⁸⁷

Thomas Aquinas klassifiseer die *ius gentium* as ‘n tipe van *lex humana* “ *...lex humanae quod sit derivata a lex naturae , ut ex dictis patet.*”⁸⁸ Dit is die spesifieke toepassing van natuurreg afgelei van die rede, terwyl hy die meer spesifieke en varieerbare toepassings van die *lex humana* die *lex civile* noem.⁸⁹ Beide variasies van *lex humana* word afgelei van die natuurreg en as die *lex humana* met die natuurreg strydig is, is dit: “no longer a law, but a corruption of law.”⁹⁰

Die legitimasie van menslike regulasies en die dwang waardeur dit effektiwiteit verkry, lê in die natuur van die menslike wese. In die geheel kan mens dus *lex humana* as ‘n korrelaat van die natuurreg aanvaar.⁹¹ Byvoorbeeld moord is strydig met die natuur, omdat dit teenstrydig is met vrede en orde:

“*sed solum graviora, a quibus possibile est maiorem partem multitudinis abstinere; at praecipue sunt in nocumentum aliorum, sine quorum prohibitione societas humana*

⁸⁶ Summa Theologica I-II, Q. XCI, A. II.

Cicero, *De Invent. Rhetor.* II, 53

J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 115

⁸⁷ Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. IV. Thomas Aquinas stel dat positiewe reg verdeel word in die *ius gentium* en die *ius civile*. Die *ius gentium* word direk van die natuurreg afgelei, soos byvoorbeeld die geval van koop en verkoop wat dus nodig is vir sosiale interaksie.

⁸⁸ Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. IV. Thomas Aquinas stel dat die wesenlike kenmerk van die *lex humanae* is dat dit van die natuurreg afgelei is.

⁸⁹ Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. I

⁹⁰ Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. I

⁹¹ Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. I

*conservari non posset, sicut prohibentur lege humana homicidia et furta et huiusmodi...*⁹²

Die natuurreg bied egter nie 'n spesifieke definisie vir moord nie, wat dit dus onderskei van ander vorme van manslag. Thomas Aquinas meen dat sommige beginsels van die natuurreg afgelei is: "Do no murder," ontstaan uit die voorskrif: "Do harm to no man." Sò bepaal die natuurreg dus dat diegene wat oortree, gestraf behoort te word:

*"sicut lex naturae habet quod ille qui peccat, puniatur; sed quod tali poena puniatur, hoc est quaedam determinatio legis naturae..."*⁹³

Ook bied dit geen spesifieke straf vir die oortreding nie. Sabine verwoord in Thomistiese gees die toedrag van sake: "In other words, the act is wrong, because it violates a general principle of conduct in society; because it is wrong, it must be prevented or punished; but the best way to prevent or punish it is partly a question of policy and may vary with time, place, and circumstance."⁹⁴

Die onderliggende morele verhoudings tussen natuurreg en die *lex humana* is vir Locke netsoos dit vir Thomas Aquinas was. Die verband tussen Thomas Aquinas en Locke is as volg, Thomas Aquinas sê dat die regeerder wat 'n wet vir ander skep homself daaraan gebonde ag⁹⁵:

⁹² Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. II. "...But only the graver vices form which the majority can abstain; and particularly those vices which are damaging of others, and which, if they were not prohibited, would make it impossible for society to endure: as murder, theft, and suchlike, which are prohibited by human law."

⁹³ Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. II. "So the natural law establishes that whoever transgresses shall be punished. But that a man should be punished by a specific penalty is a particular determination of the natural law."

⁹⁴ George H. Sabine, *A History of Political Theory*, 1961, p. 255.

⁹⁵ J. Cilliers, *John Locke*, p. 257. Uit A.M. Faure et al, *Die Westerse Politieke Tradisie*. Locke vind aansluiting by Thomas Aquinas as hy die volgende sê: "It may be suffice as an answer at present, that since all princes and rulers of independent governments all through the world are in a state of Nature, it is plain the world never was, nor never will be, without numbers of men in that state...I, moreover, affirm that all men are naturally in that state, and remain so till, by their own consents, they make themselves members of some politic society."

“ *sed quantum ad vim directivam legis, princeps subditur legi propria voluntate; secundum quod dicitur (Extra, e Constitutionibus, cap. Cum Omnes):’ Quod quisque iuris in alterum statuit, ipse eodem iure uti debet. Et Sapientis dicit auctoritas: Patere legem quam ipse tuieris.*”⁹⁶

Vir beide is die regeerder gebonde aan rede en geregtigheid soos sy onderdane ook. Die regeerder se gesag oor die positiewe reg staan in verband met die behoud van die *communitas* en om dit in ooreenstemming met die natuurreg te bring. Die regeerder se gesag strek net so ver as wat deur die “guardianship of the common good” toegelaat word.⁹⁷ Volgens Thomas Aquinas mag hy (die regeerder) nie privaatgoedere neem wat vir die publieke sfeer bedoel is nie, omdat streng gesproke privaateiendom ‘n instelling van die *lex humana* eerder as die natuurreg is:

“ *Et ex hac ratione Philosophus probat, in I Polit., quod possessio rerum exteriorum est homini naturalis. Hoc autem naturale dominium super ceteras creaturas quod competit homini secundum rationem in qua imago Dei consistit, manifestatur in ipsa hominis creatione, Gen. I., ubi dicitur: “ Faciamus hominem ad similitudinem et imaginem nostram, et praesit piscibus maris.*”⁹⁸

⁹⁶ Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. V. “ ...But with respect to the directive power of law, a ruler is voluntarily subject to it, in conformity with what is laid down [in the *Decretals*, I, II, 6]: ‘ Whoever enacts a law for another should apply the same law to himself. And we have it on authority of the wise man that you should subject yourself to the same law which you promulgate.’”

⁹⁷ Edward J. Damich, *The Essence of Law According to Aquinas*. The American Journal to Jurisprudence. Vol. 30, 1985, p. 91, voetnoot 44. “ Common good” can be used in two senses:

- (1) that of mankind
- (2) that of the body politic, Aquinas used both senses in S. Th. I-II, q. 90, a. 2 Regarding (1), he says that “ the last end of human living is happiness or well-being.” Regarding (2), he says (quoting Aristoteles): “ The happiness of the body politic...[are those acts] ‘ that tend to produce and preserve happiness and its components for the political community.’” Thus tyrannical laws do not promote the common good seen from the viewpoint of mankind, but they do promote the common good of the body politic qua tyranny.

⁹⁸ Summa Theologica II-II, Q. LXVI, A. I. Thomas Aquinas het in hierdie aanhaling Aristoteles gekwoteer (I, *Politics*) : “ That the possession of material things is natural to man. And this natural dominion which man has over other creatures, in virtue of reason which makes him the image of God, is clearly shown in the creation of man (Genesis I) where it is said: ‘ Let us make man to our own image and likeness, and he shall rule over the fish of the sea.’”

“Above all, the rulership of one man over another must not take away the free moral agency of the subject.” Niemand is gebonde aan gehoorsaamheid in enige van die gevalle nie, en selfs die siel van ‘n slaaf is vry.⁹⁹ Thomas Aquinas bevestig die stelling:

*“...servitus qua homo homini subiicitur, ad corpus pertinet ; non ad animam , quae libera manet. Nunc autem in statu huius vitae per gratiam Christi liberamur a defectibus animae, non autem a defectibus corporis, ut patet per Apostolum ad Romanos VII, qui dicit de seipso quod... mente servit legi Deo, carne autem legi peccati.”*¹⁰⁰

En is dit om hierdie rede dat die weerstand teenoor die tiran nie net ‘n reg is nie maar ook ‘n plig.¹⁰¹ Hierdie gedagtegang strook egter nie met Thomas Aquinas nie, want elders sê hy dat gesag van God afkomstig is en dat ‘n matige tirannie daarom verduur moet word:

*“ et tamen in ipsa lege iniqua inquantum servatur aliquid de similitudine legis propter ordinem potestatis eius qui legem facit, secundum hoc etiam derivatur a lege aeterna: “ omnis enim potestas a Domino Deo est,” ut dicitur Rom. XIII.”*¹⁰²

Byvoegings tot die natuurreg is moontlik, maar dit moet “provisions that are useful to human life” wees. Thomas Aquinas wil egter hier opper dat die natuurreg wel onveranderlik is, maar daar is twee uitsonderings. Een hiervan is onder bespreking:

⁹⁹ Sir Alexander Grant, Bart, *The Ethics of Aristotle*, Third Edition, vol I, London: Longmans, Green, and Co., 1874, 385-6. “But Aristotle maintained on the contrary that part of mankind are by nature slaves, being only fitted to be under control, not having a law of reason (lo,gon) in themselves, and only sharing in it, so far as to be able to understand it when enunciated.”

¹⁰⁰ Summa Theologica II-II, Q. CIV, A. V Thomas Aquinas stel: “ slavery, by which one man is subject to another, exists in respect of the body, but not of the soul, which remains free. Now in the state of this life we are freed by the grace of Christ from the defects of the soul, but not from those of the body; as we see from the words of the Apostle (Romans VII, 25), where he says of himself, that ‘with the mind he obeys the law of God, but with the flesh the law of sin.’”

¹⁰¹ George H. Sabine, *A History of Political Theory*, p. 256

¹⁰² Summa Theologica II-II, Q. XCIII, A. III, ad 2um. “ ...even an unjust law, to the extent that it retains the appearance of law through its relationship to the authority of the lawgiver, derives in this respect from the eternal law. ‘For all power is from the Lord God. Rom. XIII, 1 ”

“ *Uno modo, per hoc quod aliquid ei addatur. Et sic nihil prohibet legem naturalem mutari: multa enim supra legem naturalem superaddita sunt, ad humanam vitam utilia, tam per legem divinam, quam etiam per leges humanas.*”¹⁰³

Aan die hand van Aristoteles se steun van die natuurlike karakter van privaateiendom¹⁰⁴ en slawerny, het Thomas Aquinas by hom aangesluit deur te beweer: “neither separate possessions nor slavery resulted from nature, but they were produced by human reason for the benefit of human life.”¹⁰⁵ Thomas Aquinas wil hierdeur illustreer dat die doel van die reg die algemene welsyn is “*Finis autem legis est bonum commune.*”¹⁰⁶ Thomas Aquinas stel dat die vaders geleer het dat die instellings van privaateiendom, slawerny en owerheid, nie natuurlik is nie en daarom in sonde hul ontstaan te danke het nie. Maar Aristoteles se “*Politeia*” het dogmaties bewys dat al hierdie instellings natuurlik is.¹⁰⁷ Op die gesag van Aristoteles, het Thomas Aquinas, by hom aansluiting gevind, en ook met betrekking tot Augustinus. Hy is dit eens met Augustinus dat die gemeenskaplike eienaarskap van goedere natuurlike bestaan, maar argumenteer tereg dat dit nie beteken dat die natuurreg privaateienaarskap verbied nie:

¹⁰³ Summa Theologica II-II, Q. XCIV, A. V. Thomas Aquinas stel dat die natuurreg onder twee omstandighede verander. “One, is that certain additions are made to it. And in this sense there is no reason why it should not change. Both the divine laws and the human laws do...”

¹⁰⁴ Clyde L. Manschreck, *Melanchton on Christian Doctrine. Loci communes 1555*, p. 135. The seventh commandment, “You shall not steal,” shows that it is right, and a divine order, to have property. These grave words of the seventh commandment confirm the right to property for every one, and they draw a wall about each one’s house and trade.

Sien ook: M.J. Rendell, *An Introduction to Political Thought*, p. 167. St. Thomas sê dat privaateiendom nie in opposisie is met die natuurreg is nie, maar eerder bykomend tot dit is, en dus onder die vaandel van die menslike rede. Materiële goedere moet daar wees vir die bevrediging van die menslike behoeftes: “...equally, whatever a man has in superabundance is owed, of natural right, to the poor for sustenance. So Ambrosius says, and it is also to be found in the Decretum Gratiani (Dist. XLVII): ‘ The bread which you withhold belongs to the hungry; the clothing you shut away, to the naked; and the money you bury in the earth is the redemption and freedom of the penniless.’ Maar omdat baie in nood is en van dieselfde bron gehelp kan word nie, dit aan die inisiatief van die individu oorgelaat moet word om voorsiening te maak vir die voorsiening van rykdom om sodoende die in nood te help. “...if, for example, a person is in immediate danger of physical privation, and there is no other way of satisfying his need, - then he may take what is necessary from another person’s goods, either openly or by stealth. Nor is this, strictly speaking, fraud or robbery.”

¹⁰⁵ Summa Theologiae I-II, Q. X, A. XI

Summa Theologica I-II, Q. LXXVIII, A. I

¹⁰⁶ Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. I. “ But the end of the law is the common welfare...”

“evpei. tou.j koina. kekthme,ouj kai, koinwnou/ntaj pollw/ diaferome,nouj ma/l lon o`rw/men h; tou.j cwri.j ta.j ouvsi,aj e;contaj.”¹⁰⁸

Thomas Aquinas stel dat privaateienaarskap bestaan as gevolg van ‘n ooreenkoms tussen die mense en dat dit ook ‘n byvoeging tot die natuurreg is, wat van die menslike rede afgelei word. Thomas Aquinas sê dat in gevalle van nood soos waar mens honger is, dit nie sonde is om andere se goedere te neem nie (elders in die voetnoot verskyn gesag oor hierdie stelling). Thomas Aquinas bereik ‘n soortgelyke konklussie rakende die instelling van slawerny. Hy sê dat slawerny nie in die mens se natuurlike toestand bestaan nie, maar ontstaan as gevolg van die menslike rede as resultaat van die sonde.¹⁰⁹

Thomas Aquinas stel dat die goeie lewe hier op aarde ten doel het tot die geseënde lewe wat aan die mens in die hemel belowe is. Thomas Aquinas is van die opinie dat:

“ *Sicut autem ad vitam, quam in coelo speramus beatam, ordinatur, sicut ad finem, vita hic homines bene vivunt; ita ad bonum multitudinis ordinantur, sicut ad finem, quaecumque particularia bona per hominem procurantur, sive divitiae, sive lucra, sive sanitas, sive facundia vel eruditio...*”¹¹⁰

Dit is dan volgens Thomas Aquinas die taak van die regeerder of koning om die welsyn van die *communitas* te bevorder, sodat dit tot saligheid in die hemel lei:

“ *Quia igitur vitae, qua in praesenti bene vivimus, finis est beatitudo coelestis, ad regis officium pertinet ea ratione vitam multitudinis bonam procurare...*”¹¹¹

¹⁰⁷ Sir Alexander Grant, Bart, *The Ethics of Aristotle*, p. 385. “Aristotle supported the institution of slavery in deliberate theory. Some thinkers of his age had considered slavery to be a mere institution of custom (no,mw), and unjust and unnatural..”

¹⁰⁸ Franz Susemihl, *The Politics of Aristotle*, Book IV, p. 238. “Since we see just those people who are joint owners and who share property quarreling far more than those who have their estates separate.”

¹⁰⁹ M.J. Rendell, *An Introduction to Biblical Thought*, p. 164.

¹¹⁰ De Regimine Principum, Book. I, Chapter XV. “Just as the good life of men on this earth is directed, as to its end, to the blessed life which is promised us in heaven, so also all those particular benefits which men can procure for themselves, such as riches, or gain, or health, or skill, or learning, must be directed to the good of the community.”

¹¹¹ De Regimine Principum, Book. I, Chapter XV. “And because the aim of the good life on this earth is blessedness in heaven, it is the king’s duty to promote the welfare of the community...”

Ten uitvoer van hierdie taak het sowel die regeerder en die onderdaan deug nodig om dit te vervolmaak. Die leidende funksie van die staat as *communitas* is dus om ewewig en harmonie tussen die veelheid van regsbelange op die staatsterritorium te bewaar. Die staat moet die belange van die staatsonderdane juridies integreer in algemene belang.¹¹² Die staat is die enigste instansie wat die bevoegdheid besit om deur middel van ‘n openbare regsorde ‘n veelheid van regsbelange op die staatsgebied te harmonieer. Die staat het egter nie alle gesag oor alles nie, sy gesag is beperk – dit mag slegs die staatslewe reël en reguleer. Ander samelewingstrukture byvoorbeeld die kerk, het sy eie interne (regs) sfeer waar staatsgesag nie geld nie.¹¹³ Die natuurreg staan dus in diens van die vervolmaking van die mens se ewige heil. Twee konsepte wat Thomas Aquinas by Aristoteles oorgeneem het verskaf buigbaarheid aan sy natuurregslere.

Die eerste hiervan is *sofi,a* (wysheid) wat hy beskryf as: “ as a virtue by which human beings choose the right means for the attainment of ends that are identified by practical reason.”¹¹⁴ *Sofi,a* is tweeledig, universeel of besonders, en is saamgestel uit nou/j en *evpisth,mh* .¹¹⁵

Billikheid, is ‘n tweede konsep wat Thomas Aquinas van Aristoteles se “*Nicomacheia Ethica* (V 10)” afgelei het.¹¹⁶ Dit beteken hier die gesag van die heerser om af te wyk

J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 79

¹¹² Summa Theologica I-II, Q. XC, A. III. “*Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis.*”

¹¹³ J.C.G. Van der Merwe, “*Affirmative Action*” – ‘n *Wysgerig-etiese Ontleding*, p. 35

¹¹⁴ Summa Theologica I-II, Q. LVII, A. V

Sien ook R.W. Browne, *Ethica Nicomachea*, p. 156-159. “...we call men prudent on any particular subject, when they reason well, with a view to obtain some good end, in subjects where art is not concerned. So that generally he who is apt to deliberate, is prudent. For this reason we think Pericles, and those like him, prudent men, because they were able to perceive what was good for themselves, and for mankind; and we think that this is the character of those who understood economics and politics. Hence likewise we give to temperance its appellation *swfrosu,nh* as preserving prudence; for it preserves moral ideas: for the pleasant and the painful do not destroy or pervert all ideas; for instance that a triangle has or has not its interior angles equal to two right angles, but only the ideas which relate to moral conduct. So that it necessarily follows that prudence is a true habit joined with reason, practical on the subject of human goods.

¹¹⁵ R.W. Browne, *Ethica Nicomachea*, p. 160.

¹¹⁶ R.W. Browne, *Ethica Nicomachea*, p. 144-6. Just and equitable, therefore, are identical; and both being good, “the equitable” is the better. The cause of the ambiguity is this, that “the equitable” is just, but not that justice which is according to law, but the correction of the legally just. And the reason for this is, that law is in all cases universal, and on some subjects it is not possible to speak universally with correctness...the nature of the equitable is a correction of law, wherever it is defective owing to its universality. This is the reason why all things are not according to law, because on some subjects it is

van die letter van die wet indien die letterlike toepassing daarvan die gees van die wet, sou skend.¹¹⁷ Thomas Aquinas gebruik nie die Latynse weergawe van “*aequitas*” nie, maar eerder die oorspronklike Griekse term *Vepieikh.j.*¹¹⁸

Ten opsigte van die terrein van seksuele moraliteit is Thomas Aquinas slegs ten gunste van die Christelike leerstelling dat seksuele uitdrukking binne die verband van die monogame huwelik toelaatbaar is. Hy erken egter dat poligamie in die Ou Testament geduld is. Hoereerdery en owerspel is egter onaanvaarbaar, omdat dit teenstrydig is met die natuurlike doel van die gesin, naamlik die voortbring van kinders. Masturbasie, sodomie en bestialiteit is onnatuurlik. Op die vraag of genoemde sondes die onderwerp van wetgewing gemaak behoort te word, het hy soos sy Aristoteles geglo, dat die objek van die regering daarin geleë is om deug te bevorder. Thomas Aquinas sê dat nie-Christelike kultusse verduur moet word om die rede dat dit miskien iets goed saam met hom dra of vir die feit dat sekere gruwels vermy kan word:

“ *Sicut Augustinus dicit in lib. de Ord. (II, cap. 4) : “ Aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus.’ Sic igitur, quamvis infideles in suis ritibus peccent, tolerari possunt, vel propter aliquod bonum quod ex eis provenit, vel propter aliquod malum quod vitatur.”*¹¹⁹

Die teleologiese benadering tot natuurreg het ook Thomas Aquinas se bepreking met betrekking tot woekerrente geaffekteer, wat in die Middeleeue beskryf was as die

impossible to make a law. So that there is need of a special decree: for the rule of what is indeterminate, is itself indeterminate also; like the leaden rule in Lesbian building...It is clear, therefore, what “the equitable” is, and that it is just, and also to what “just” it is superior. And from this it is clear what is the character of the equitable man; for he who is apt to do these things and to do them from deliberate preference, who does not push the letter of the law to the furthest on the worst side, but is disposed to make allowances, even although he has the law in his favour, is equitable; and this habit is equity, being a kind of justice, and not a different habit from justice.

¹¹⁷ Summa Theologica I-II, Q. CXX.

¹¹⁸ R.W. Browne, *Ethica Nicomachea*, p. 146

¹¹⁹ Summa Theologica II-II, Q. X, A. VIII. Thomas Aquinas illustreer hierdie punt deur ‘n aanhaling uit Augustinus se werk, in die *De Ordinatione* (II, 4) : “ If prostitution be suppressed, licence will rage unchecked.” So, therefore, though infidels may sin by their rites, they are to be tolerated either because of some good they may draw from them or because of some evil which is thus avoided.”

“charging of interest for lending money”. Thomas Aquinas fundeer sy afkeur vir woekerrente in die Skriftuur in *Evangelium Secundum Lucam* VI, 35:

“ *Verumtamen diligite inimicos vestros; benefacite, et mutuum date, nihil inde sperantes; et erit merces vestra multa, et eritis filii Altissimi, quia ipse benignus est super ingratos et malos.*”¹²⁰

Sy afkeur in woekerrente vind sy parallel in Aristoteles se “*Politeia, Boek I*”.¹²¹ Thomas Aquinas meen dat geld nie per se produktief is nie, maar eerder ‘n wyse van handel dryf met goedere is. Dit is verkeerd om rente te vra op geld geleen:

“...*respondeo dicendum quod accipere usuram pro pecunia mutuata est secundum se iniustum: quia venditur id quod non est, per quod manifeste inaequalitas constituitur; quae iustitiae contrariatur.*”¹²²

Ulrich Huber stem met Thomas Aquinas saam: “Money upon money, or interest upon interest is everywhere forbidden...”¹²³

Hy gee egter toe dat “ human law allows usury, not because it considers it just, but to avoid interference with useful activities of many people.”¹²⁴

Hugo de Groot verskil egter met Thomas Aquinas waar hy in sy *Introduction to Dutch Law* gesê het dat dit regverdig is om rente te vra op geld wat geleen word.¹²⁵

¹²⁰ Lukas 6, 35. “Nee, sonder om iets terug te verwag, moet julle julle vyande liefhê en goed doen en uitleen. Dan sal daar vir julle ‘n groot beloning wees: julle sal kinders van die Allerhoogste wees, omdat Hy self goed is vir die ondankbares en slegtes.”

¹²¹ R.W. Browne, *The Nicomachean Ethics of Aristotle*. London: Bell & Daldy, York Street, Covent Garden, 1867, p. 130. But money is as it were the substitute for demand; and hence it has the name *no,misma* because it is not so by nature, but by law (*no,mw*), and because it is in our own power to change it, and render it useless. There will, therefore, be retaliation, when equalization has taken place...Money, therefore, as a measure, by making things commensurable, equalizes them; for there could be no commerce without exchange, no exchange without equality, and no equality without the possibility of being commensurate.

¹²² *Summa Theologica* II-II, Q. LXXVIII, A. I. “ To accept usury for the loan of money is in itself unjust; because this is selling what does not exist, and must obviously give rise to inequality, which is contrary to justice.”

¹²³ Percival Gane, *The Jurisprudence of my Time (Heedendaegse Rechtsgeleertheit)* by Ulrich Huber, vol. I, Durban, Butterworth & Co., Lincoln’s Court, 1939, p. 575.

Thomas Aquinas glo dat daar redes vir die handel dryf met goedere is:

“The first may be called natural and necessary; and obtains when exchange is made either of goods against goods, or of goods against money, to meet the necessities of life. Such exchange is not, strictly speaking, the business of traders; but is rather the province of the steward or politician whose duty it is to see that the household or the state obtain the necessities of life. The other form of exchange, either of money against money or of any sort of goods against money, is carried on not for the necessary business of life, but for the sake of profit. And it is this form of exchange which would seem, strictly speaking, to be the business of traders.”¹²⁶

Thomas Aquinas is van die opinie dat die eerste vorm van handel dryf met goedere, omdat dit die natuurlike noodsaaklikheid dien, prysenswaardig is. Hy verwerp egter die tweede vorm van die handel dryf met goedere, omdat dit slegs die eise van wins bevredig wat geen grense ken nie, maar telkens verder versprei.¹²⁷ Hierdie gedagtegang van Thomas Aquinas kom tot wat vandag genoem word, die *in duplum*-reël, te staan. Hierdie reël bepaal dat rente gestaak word, sodra die onbetaalde rente gelyk is aan die uitstaande kapitale bedrag. In die appélhof-saak van *Standard Bank of South Africa Ltd. v Oneanate Investments (Pty.) Ltd. (in liquidation)*,¹²⁸ het die hof soos volg bepaal:

¹²⁴ Summa Theologica I-II, Q. LXXVIII, A. I

¹²⁵ Percival Gane, *The Jurisprudence of my Time*, p. 574

¹²⁶ Summa Theologica II-II, Q. LXXVII, A. IV. “*Respodeo dicendum quod ad negotiatores pertinet commutationibus rerum insistere. Ut autem Philosophus dicit, in I Polit., duplex est rerum commutatio. Una quidem quasi naturalis et necessaria: per quam scilicet fit commutatio rei ad rem, vel rerum et denariorum, propter necessitatem vitae. Et talis commutatio non proprie pertinet ad negotiatores, sed magis ad oeconomicos vel politicos, qui habent providere vel domui vel civitati de rebus necessariis ad vitam. Alia vero commutationis species est vel denariorum ad denarios, vel quarumcumque rerum ad denarios, non propter res necessarias vitae, sed propter lucrum quaerendum. Et haec quidem negotiatio proprie videtur ad negotiatores pertinere.*”

¹²⁷ Summa Theologica II-II, Q. LXXVII, A. IV

¹²⁸ 1998 (1) SA 811 (SCA). Die feite in die saak was soos volg: “The appellant initially sued the respondent in the Court a quo for payment of the sum then computed at R 1011 010,65 together with interest and costs. The basis of the claim was that the amount was owing to the bank by Oneanate on overdraft. In the alternative the bank alleged that during March 1989 Oneanate acknowledged its indebtedness to the bank and undertook to liquidate the amount owing (the March agreement). Oneanate raised various defences to the claim. The first was that portion of the money, which it acknowledged having borrowed, had been ‘repaid’. In this latter regard Oneanate relied upon a credit entry passed by the bank on 23 May 1988 to Oneanate’s account in an amount of R627 079, 69 which the bank subsequently

“The *in duplum* rule, which provides that interest stops running when unpaid interest equals the outstanding capital, is a rule based on a public policy designed to protect borrowers from exploitation by lenders. As such it cannot be waived by borrowers, and cannot be altered by banking practice. The practice by bankers of ‘capitalising’ unpaid interest does not result in interest losing its character as interest, and certainly not for the purposes of the *in duplum* rule.”¹²⁹

In aansluiting hierby het die saak *Van Coppenhagen v Van Coppenhagen*,¹³⁰ dieselfde siening weerspieël. Regter Millin beslis soos volg:

“...It is clear law, as laid down by the full court in this division, that when an amount of arrear interest reaches the amount of the capital, interest ceases to run. It is not merely that the excess of interest over an amount equal to the amount of the capital is irrecoverable. There can never be more interest accumulated than an amount equal to the capital sum.”

Thomas Aquinas meen egter dat winsbeding nie *per se* onaanvaarbaar is nie. Dit kan steeds omskep word tot ‘n eerlike bedryf, of dit kan ook ‘n noodsaaklike objek hê. Hiervolgens is handeldryf wettig:

“As, for example, when a person uses a moderate profit which he seeks from trading, for the upkeep of his household, or for assisting the poor, or again, when a person carries on

reversed by debiting the account with R643 282, 21 (being R627 079, 69 plus interest). Oneanate contended that the bank was not entitled to reverse the entry. The second defence raised by Oneanate is that certain amounts which were debited to its account had prescribed. Further defences were raised by Oneanate which related to the quantification of any amount for which Oneanate might be liable to the bank. These defences raise questions as to the bank’s practice of capitalising interest monthly on the overdraft, on the effect of the *in duplum* rule in regard to the amounts claimed by the bank and the appropriation of payments made by Oneanate. Based upon its contention that the bank was not entitled to reverse the credit, Oneanate made a claim in reconvention of certain interest payments.”

¹²⁹ Parallele lesings: *Administrasie van Transvaal v Oosthuizen en ‘n ander* 1990 (3) SA 387 (WPA). Reël dat rente nie kapitaal mag oorskry nie ook nie van toepassing waar kontrak spesifiek voorsienig maak vir betaling van rente.

Volkskas Bpk. v Meyer 1966 (2) 379 (CPD)

Trust Bank of Africa Ltd. v Senekal 1977 (2) 587 (WLD)

trade for the public welfare, and to provide the country with the necessities of life; and when he seeks profit, not for its own sake, but as a reward for his labour.”¹³¹

Daar is egter nog twee ander gevalle waar Thomas Aquinas se natuurregseleer tot vandag nog toe vir openbare politieke beleid relevant is. Hieronder word verstaan die kwessie oor aborsie en geregverdigde oorlog. Die doelbewuste abortering van die fetus is deur Thomas Aquinas as moord beskou: “but only after ‘quickening ‘ of ‘ensoulment’, wat Thomas Aquinas in navolging van Aristoteles “believed occurred forty days after conception in the case of males, and eighty days thereafter for females.” Thomas Aquinas het geglo dat aborsie self voor “ensoulment” ‘n sonde was, alhoewel nie die sonde vir moord nie. Hy raak nie die saak in geval waar die moeder se lewe direk geraak word nie, maar gee egter sy Biblisties-gebaseerde opposisie “to doing evil so, that good may come of it, it is unlikely that he would have approved.”¹³² Thomas Aquinas stipuleer bogenoemde stelling aan die hand van *Epistola Beati Pauli Apostoli ad Romanos* III, 8: “*Et non (sicut blasphemamur, et sicut aiunt quidam nos dicere) faciamus mala ut veniant bona ?*”

Thomas Aquinas was nie die vader van die geregverdigde oorlogteorie nie. Dit was egter Cicero wat die Romeinse oorloë as geregverdig beskou het,¹³³ en Augustinus wat verantwoording moet doen vir die legitimering van die gebruik van “defensive violence by Christian rulers.”¹³⁴

Al wat Thomas Aquinas egter gedoen het, was om die toestande te sistematiseer. Hy lys egter drie voorwaardes vir geregverdigde oorlog:

¹³⁰ 1947 (1) SA 576 (T)

¹³¹ Summa Theologica II-II, Q. LXXVII, A. IV. “*Sicut cum aliquis lucrum moderatum, quod negotiando quaerit, ordinat ad domus suae sustentationem, vel etiam ad subveniendum indigentibus: vel etiam cum aliquis negotiationi intendit propter publicam utilitatem ne scilicet res necessariae ad vitam patriae desint, et lucrum expetit non quasi finem, sed quasi stipendium laboris.*”

¹³² Romeine 3: 8

¹³³ M.J. Rendell, *An Introduction to Biblical Thought*, p. 166. “...although there is reference to Cicero’s justification of the killing of Julius Ceasar...”

¹³⁴ Eie opinie. Cicero het die sluipmoord van Julius Ceasar as geregverdig beskou. Toe Octavianus en Augustinus en die senaat oorlog wou verklaar teen Brutus, het Cicero hierdie situasie aangemoedig. Dit is duidelik dat Augustinus aansluiting by Cicero vind.

“ *Respondeo dicendum, quod ad hoc quod aliquod bellum sit iustum tria requiruntur: Primo quidem auctoritas principis, cuius mandato bellum est gerendum. Unde Aug. dicit contra Faustum (lib. XXIII, cap. 73): ‘ Ordo naturalis mortalium paci accomodatus hoc poscit, ut suscipiendi belli auctoritas atque consilium penes principes sit.’...Secundo requiritur causa iusta, ut scilicet illi, qui impugnantur propter aliquam culpam, impugnationem mereantur. Unde Augustinus dicit in lib. LXXXIII q. (super Iosue qu. X): ‘ Iusta bella solent diffiniri, quae ulciscuntur iniurias, si gens vel civitas plectenda est, quae vel vindicare neglexerit, quod a suis improbe factum est: vel reddere quod per iniuriam ablatum est.’...Tertio requiritur ut sit intentio bellantium recta, qua scilicet intenditur, vel ut bonum promoveatur, vel ut malum vitetur. Unde Augustinus in lib. de Verbis Domini: ‘ Apud veros Dei cultores etiam illa bella pacata sunt, quae non cupiditate aut crudelitate, sed pacis studio geruntur, ut mali coerceantur, et boni subleventur.’” ¹³⁵*

Thomas Aquinas sê dat selfs waar oorlog deur die legitieme gesag verklaar is, en daar geregverdigde oorsaak is, kan dit steeds ongeregverdig gemaak word deur bose bedoelings. Hy haal Augustinus aan ter staving van hierdie stelling:

“*Dicit enim Augustinus in lib. contra Faustum (cap. LXXIV): ‘Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, implacatus et implacabilis animus, feritas debellandi, libido dominandi, et si quae sunt similia, haec sunt quae in bellis iure culpantur.’”* ¹³⁶

Sy beskouing oor die beginsel van “dubbele effek ,” het hy geglo dat dit boos is om jou lewe te beskerm, indien ‘n mens ‘n onregverdigde agressor dood in die proses. Hy

¹³⁵ Summa Theologica II-II, Q. XL, A. I. Thomas Aquinas sê dat vir ‘n oorlog drie toestande nodig is: “ First, the authority of the ruler within whose competence it lies to declare war. And Augustinus says in his book, *Contra Faustum* (XXIII, 73): ‘ The natural order of men, to be peacefully disposed, requires that the power and decision to declare war should lie with the rulers.’ ...Secondly, there is required a just cause: that is that those who are attacked for some offence merit such treatment. Augustinus says (Book LXXXIII q.; Super Josue, qu. X): ‘ Those wars are generally defined as just which avenge some wrong, when a nation or a state is to be punished for having failed to make amends for the wrong done, or to restore what has been taken unjustly.’ ...Thirdly, there is required a right intention on the part of the belligerents: either of achieving some good object or of avoiding some evil.

¹³⁶ Summa Theologica II-II, Q. XL, A. I “ Augustinus says in *Contra Faustum* (LXXIV) : “ The desire to hurt, the cruelty of vendetta, the stern and implacable spirit, arrogance in victory, the thirst for power, and all that is similar, all these are justly condemned in war.”

argumenteer: “ that one intends only the defense of one’s own life, but not the killing that may inevitably result, and that only the minimally necessary force may be used.”¹³⁷

Thomas Aquinas, sê in sy *Summa Theologica*, die volgende in verband met die natuurreg:

“ Since all things which are subject to divine providence are measured and regulated by the eternal law – it is clear that all things participate to some degree in the eternal law; in so far as they derive from it certain inclinations to those actions and aims which are proper to them. But, of all others, rational creatures are subject to divine providence in a very special way; being themselves made participators in providence itself, in that they control their own actions and the actions of others. So they have a certain share in the divine reason itself, deriving there from a natural inclination to such actions and ends are fitting. This participation in the eternal law by rational creatures is called the natural law.”¹³⁸

Edward Damich interpreteer die Thomistiese natuurreg deur uit te gaan van die gedagte dat die natuurreg die beste in sy verhouding tot die *lex aeterna* verstaan word. Die korrelasie met natuurreg word streng gesproke gemaak deur kennis te neem van:

“ the way...for rational creatures [to share in the Eternal Reason] is intelligent and reasonable; that is why their sharing is called law properly speaking, since law, as we have seen, belongs to mind.”¹³⁹

¹³⁷ Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 217-231.

Sien ook: Clyde L. Manschreck, *Melancthon on Christian Doctrine. Loci communes 1555*. p. 135. “ Not to exercise individual vengeance “ is a commanded work, and it is not simply a council, as the monks speak of it. ‘n Mens moet jousef afvra: “ Is dit verkeerd om myself te beskerm teen moord op die straat?” Melancthon antwoord soos volg hierop. “It is right to protect oneself against murderers; God has so ordained in his system of rights [*Rechten*]. In such a case authority delegates the sword, and in this situation the sword pertains to the office of vengeance. Thus, one may protect himself with force against unjust force, since justice has ordained such. (Thomas Aquinas verskil in hierdie opsig van Melancthon). This applies to a murder on the street, or to a mass of murderers who initiate unjust war.

¹³⁸ *Summa Theologica* I-II, Q. XCI, A. II. “ *Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur.*”

M.D.A. Freeman, *Lloyd’s Introduction to Jurisprudence*. Sixth Edition. London, Sweet & Maxwell Ltd., 1994, p. 134.

¹³⁹ *Summa Theologica* I-II, Q. XCI, A. II, ad 3um

Edward J. Damich, *The Essence of Law according to Thomas Aquinas*, p. 89.

Thomas Aquinas stel dat die natuurreg gepromulgeer is: "...by God's so instilling it into men's minds that they can know it because of what they really are"¹⁴⁰ (wat blykbaar beide die promulgasie en die behoorlike gesag van God dek). Weliswaar moet die element van die openbare welsyn geïmpliseer word deur die verbinding van die natuurreg met die ewige reg (*lex aeterna*): "man's natural inclination to self-fulfillment is part of the universal plan which is the common good in its grandest sense."¹⁴¹

Gesien vanuit Thomas Aquinas se benadering is dit nie verassend om waar te neem nie dat die natuurreg in noue verband met die *lex humana* staan:

*"...sed per industriam rationis inventa; ita etiam ex praeceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus et indemonstrabilibus, necesse est quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda."*¹⁴²

Indien die mens by wyse van die natuurreg deelneem aan die *lex aeterna*, waarby die heelal onder goddelike rede staan, kan mens jouself die vraag afvra, waarom die mens dus nog menslike reg bykomend nodig het. Die antwoord hierop is dat die mens se intellek beperk is – dit is nie in staat om al die ingewikkelde werkinge van die goddelike raad te snap nie.¹⁴³ Edward Damich, gaan dus nou van die veronderstelling uit dat die mens se deelneming aan die *lex aeterna* beperk is. Omdat die natuurreg die mens se partisipasie aan die *lex aeterna* is, is die natuurreg dus beperk en voorsien dit nie 'n gids vir individuele gevalle soos wat die *lex aeterna* doen nie. Daarom sê Damich: "...in

Summa Theologica I-II, Q. XCI, A. II, ad. 3um.

¹⁴⁰ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. IV

Edward J. Damich, *The essence of Law according to Thomas Aquinas*, p. 89. In 'n ander vertaling van: D. Bigongiari, *The Political Ideas of St. Thomas Aquinas* (New York: 1953), lees dit soos volg: "Natural law is promulgated ' by the very fact that God instilled it into man's mind so as to be known to him naturally.

¹⁴¹ Edward J. Damich, *The essence of Law according to Thomas Aquinas*, p. 89.

¹⁴² Summa Theologica I-II, Q. XCI, A. III. "...human reason has to proceed from the precepts of the natural law ..."

¹⁴³ Summa Theologica I-II, Q. XCI, A. III, ad 1

order to discover what is the eternal law for individual cases, man must reason from the general and indemonstrable principles of the natural law.”¹⁴⁴

Thomas Aquinas meen dat die natuurreg die mens vooruitgaan en dat dit nie ontspring uit ‘n bron verhewe bo die menslike wetgewer nie:

“...*de ratione legis humanae quod sit derivata a lege naturae, ut ex dictis patet.*”¹⁴⁵

Hy sê ook dat God die fundamentele oorsaak van die natuurreg is “*quod tota communitas universi gubernatur ratione divina.*”¹⁴⁶ Thomas Aquinas lei die inhoud van die natuurreg enersyds af van die rede wat immanent aan die wese van God is en wat dus direk bepaal word deur hierdie *Naturam Rerum* wat in God self vervat is. Andersyds bepaal hy dat die bindende krag van hierdie natuurreg in God se wil gesoek moet word. Thomas Aquinas bespreek in sy *Summa Theologica*, die aard, soorte, en werkinge van ‘n *lex* in die algemeen en definieer dit as:

“*quaedam rationis ordinato ad bonum commune, et ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata*” en gaan voort om die idee van die *lex aeterna* aan die hoof van sy filosofie te plaas.¹⁴⁷

Hy gaan verder deur te sê dat die: “*ipsa ratio gubernationis rerum in deo sicut in Principe universitatis existens*” en “*summa ratio in Deo existens*” identies met die wese

¹⁴⁴ Edward J. Damich, *The essence of Law according to Thomas Aquinas*, p. 90. Sien voetnota 41. “...As Gilby emphasizes: “The fundamental imperatives of the natural law are always through like the synderesis to which they correspond, yet they do not tabulate all the conditions of the action to be performed; they set us in the right direction, but do not tell us how to set to work...Hence natural law is never presented as a kind of geometric system, or as a body of laws, some fundamental and general, others derivative and more detailed, all neatly ranked according to a subordination of evidence and obligatory force, and making up a code which can be consulted to tell us exactly what we should do...No general ordinances can do that, not even the more determinative canons of civilized society and in the event the decision come down to one of practical wisdom or prudence acting with confidence in the given particular case.”

¹⁴⁵ *Summa Theologica* I-II, Q. XCV, A. IV. “...the essential characteristic of human law is that it is derived from natural law.”

¹⁴⁶ *Summa Theologica* I-II, Q. XCI, A. I. “...that the whole community of the Universe is governed by the divine reason.”

¹⁴⁷ *Summa Theologica* I-II, Q. XC, A. IV

van God is (*non aliud a Deo*), maar derselfdertyd ‘n ware *lex* is: absoluut bindend, en die bron van elke ander wet (*omnes lex a lege aeterna derivatur*).¹⁴⁸

Thomas Aquinas lei onmiddellik van bogenoemde af die *lex naturalis*, wat op die deelneming van die mens as ‘n redelike wese gegrond is, gesetel in die morele orde(ning) van die wêreld (*participatio legis aeterna in rationali creature*) en met die lig van die natuurlike rede, (*lumen rationis naturalis*) wat deur God aan die mens geskenk is.¹⁴⁹

Cicero vind aansluiting by Thomas Aquinas waneer hy ‘n noue verband vind tussen die konsep van die reg en die ratio, in die sin van “reason” of “right reason” (*recta ratio*). In Cicero se *De Legibus* probeer hy die *lex* en die *ratio* met mekaar vergelyk:

“...*lex est ratio summa insita in natura, quae iubet ea, quae facienda sunt, prohibetque contraria. Eadem ratio cum est in hominis mente confirmata et confecta, lex est. Itaque arbitrantur prudentiam esse legem, cuius ea vis sit, ut recte facere iubeat, vetet delinquere...*”¹⁵⁰

Dit is ‘n *lex promulgata* vir *Deus eam mentibus hominem inseruit naturaliter cognoscendam*,¹⁵¹ bestaan in *in actu* en nie sommer *in habito* nie.¹⁵² Dit is in sy beginsel ‘n ware, oral-Identiese, onveranderbare en onvernietigbare reël vir alle handeling.¹⁵³

¹⁴⁸ Summa Theologica I-II, Q. XCI, A. I

Summa Theologica I-II, Q. XCIII, A. I-VI

¹⁴⁹ Summa Theologica I-II, Q. XCI, A. II

Summa Theologica I-II, Q. XCIV

¹⁵⁰ Cicero, *De Legibus*, 1.6.18. “Law (*lex*) is the highest reason (*ratio summa*) embedded in nature, which commands what should be done and forbids the contrary. The same reason (*ratio*), when established and completed in the mind of man, is law (*lex*). And so it is believed that law is wisdom (*prudentia*), which has the power to bid rightful conduct and to forbid wrongdoing...”

Sien ook: Cicero, *De Legibus*, 1.5.16

Cicero, *De Legibus*, 1.6.20

D.H. Van Zyl, *Cicero's Legal Philosophy*, Digma Publications, Roodepoort, 1986, p. 43

¹⁵¹ Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. I

¹⁵² Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. I

¹⁵³ Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. III-VI

Sien ook: Otto Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, p. 173. Die ouer siening van die “*Lex Naturalis*” word deur die Realiste gehuldig as ‘n intellektuele handeling onafhanklik van die Wil – as ‘n blote *lex indicativa*, waarin God nie wetgewer was nie, maar ‘n meester wat by wyse van die Rede opereer. In kort, as ‘n diktaat van die Rede van wat reg is, gegrond in die Wese van God, maar onveranderbaar selfs deur Hom (God). Die voorstaanders vir hierdie denkparadigma is Hugo de S. Victore Saxo, in die dae van Calixtus II, en Henry V., *Opera omnia*, Mog. 1617, III, p. 385, de sacramentis I, p. 6, c. 6-7; later Gabriel Biel, *Almain en andere*.

Thomas Aquinas verklaar vervolgens dat die korrelasie tussen natuur en die bo-natuur, die rede is.¹⁵⁴ Nelson interpreteer Thomas Aquinas soos volg:

“...the ancients, the Stoics, and numerous other Western thinkers had argued that reason is the distinguishing characteristic of man, that it is this capacity which raises him above the beasts. In fact, so prevalent is this focus on reason that we should say it is the defining characteristic of Western philosophy. But St. Thomas gives reason a genuine spiritual content. He argues that reason raises man not only above the biological realm, as Aristotle had asserted, but above nature itself. According to St. Thomas reason unites man directly with God.”¹⁵⁵

Natuurreg in Thomistiese konteks beteken nie-gekodifiseerde reg, wat slegs deur die rede ontdek word. Volgens die eksponente van die natuurreg benodig ons nie 'n reg of wet teen moord om te weet dat dit verkeerd is nie. Ons rede is dus voldoende om die boosheid van hierdie daad aan te dui en om ons vervolgens die morele geldigheid van die goue reël te laat beseef. Natuurreg beteken vir Thomas Aquinas, net soos die Stoïsyne voor hom, morele rede. Dit is die idee gebaseer op die voorveronderstelling dat die mens oor die vermoë beskik om tot sekere etiese konklusies, wat bindend op hom is, te kom. Op grond hiervan deel hierdie natuurregsidee sekere gemeenskaplike veronderstellings met Plato en Aristoteles se teorieë oor etiese vorme. Volgens Thomas Aquinas kan mense met gemiddelde intelligensie reg van verkeerd onderskei.

Die teenoorgestelde mening word gehuisves onder die primaat van die suiwer Nominalisme. Hierdie denkskool sien die natuurreg as bloot 'n goddelike Bevel, wat reg en bindend is bloot omdat God die wetgewer daarvan is. Hierdie siening word gehuldig deur onder andere Ockham, Gerson en d'Ailly. Die beginsel van Realisme het egter die deurslag gegee. Hierdie denkskool beskou die substansie van natuurreg as 'n beslissing aangaande wat reg is, 'n beslissing wat noodwendigerwys voort vloei uit die Goddelike Wese en wat onveranderlikerwys bepaal word deur die 'Nature of Things' wat in God vervat is. Die bindende gesag van hierdie Wet, en slegs die bindende gesag, het sy oorsprong by God. Die protagoniste vir hierdie natuurregsleer vind gestalte in die persone van onder andere Thomas Aquinas, Caietanus, Soto, Suarez.

¹⁵⁴ Summa Theologica I-II, Q. XCI, A. III. “...*neesse est quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda.*”

¹⁵⁵ Brian R. Nelson, *Western Political Thought. From Socrates to the Age of Ideology*. Florida International University, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, p. 91.

Wat Thomas Aquinas se natuurregteorie uniek maak, is die vestiging van 'n band tussen die natuurlike en die bo-natuurlike, tussen die natuur en gees. Omdat reg van verkeerd onderskei word deur die Goddelike *lex aeterna*, "...it is therefore evident" (sê Thomas Aquinas), "...that the natural law is nothing else than the rational creatures participation of the eternal law."¹⁵⁶ Die mens se morele rede (natuurreg), is in kort, 'n verlenging van 'n spirituele beginsel wat die natuur transendeer.

Die politieke implikasies van Thomas Aquinas se verbinding van natuur met die geestelike het dus hiervolgens verreikende gevolge. Brain interpreteer dus Thomas Aquinas deur te sê dat die politiek (natuur) ook bevorderlik is vir die geestelike element:

"For in St. Thomas's analysis politics is something more than simply an activity natural to man as Aristotle had thought; it is something that cannot be entirely unrelated to men's spiritual welfare. This is why St. Thomas can argue that not only is politics not incompatible with men's spirituality, but that it is conducive to it."¹⁵⁷

Die verskil tussen Thomas Aquinas en Augustinus lê op die terrein van die psigologie. Die definieerbare kenmerk van die mens lê vir Augustinus in die sonde. Die mens se boosheid is inherent. Almal is deur die sonde van Adam so gedenatureer, dat Augustinus van die verondertelling uitgaan dat die rede magteloos is om hom uit sy natuurlike toestand te lig. Hy huldig die siening dat die mens so sondig is, dat hy sy rede vir bose doeleindes sal aanwend.¹⁵⁸

¹⁵⁶ Brian R. Nelson, *Western Political Thought*, p. 92

Sien ook: St. Thomas Aquinas, translation. *Fathers of the English Dominican Province. Summa Theologica* (New York: Benziger Brothers, Inc., 1947), I, pt. 1-11, a. 2: p. 996.

¹⁵⁷ Brian R. Nelson, *Western Political Thought*, p. 92

¹⁵⁸ Paul G. Schrottenboer, *The Liberal Idea of Academic Freedom*. Bulletin van die Suid-Afrikaanse Vereniging vir die bevordering van Christelike Wetenskap, Junie 1969, no. 19, p. 21. That man is ignorant, not corrupted, and that ignorance, not corruption, impedes his progress was expressed succinctly by Jean Jacques Rousseau: "The general will is always right and always tends to the public advantage; but it does not follow that the resolutions of the people have always the same rectitude. Men always desire their own good, but do not always discern it; the people are never corrupted; though often deceived, and it is only then that they seem to will what is evil."

M. Versfeld, *Aurelius Augustinus*, p. 118. Die staat van bose engele en mense heet die *Civitas Terrena*.

Thomas Aquinas stem egter nie saam nie.¹⁵⁹ Hy glo dat die rede, en nie sonde nie, die definieerbare kenmerk is van die mens “ *sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad quod in societate vivat.*”¹⁶⁰ Hy ontken egter nie die mens se sondigheid nie. Hy glo dat die mens se vermoë tot boosheid nie die volle verhaal van die menslike natuur is nie. Die mens mag sondig, maar hy kan kies om nie te sondig nie, en die rede lei hom om ‘n deugdelike lewe te lei en die goeie na te jaag. Thomas Aquinas stel dus dat die welsyn van die *communitas* veel groter is en meer goddelik as dié van die individu:

“ *...maius autem et divinius est bonum multitudinis quam bonum unius...unde interdum malum unius sustinetur, si in bonum multitudinis cedat, sicut occiditur latro, ut pax multitudini detur.*”¹⁶¹

¹⁵⁹ David Peddle, *Puritanism, Enlightenment and the U.S. Constitution*. Animus, a Philosophical journal for our time. <http://swgc.mun.ca/animus/1998vol3/peddle3.htm>: p. 6 van 19. Hier vind John Preston aansluiting by Thomas Aquinas en verwerp hulle dus dus Calvyn en kiese neerhalende houding met betrekking tot die rede en sonde. Calvinisme staan egter ook nog verdeeld in die konsep van rasionalisme en natuurlike belange van die mens. Hierdie verdeeldheid vind sy hegemonie enersyds in Arminianisme en Antinomianisme. Hierdie onderskeie leringe vind hul beslag in die volgende pasassie: “ Calvinism’s abstract reconciliation of the rational and natural interests of humanity breaks down into a division between Arminianism and Antinomianism. Arminians, Arminius himself in Holland and Laud in England, criticized Calvinism for its destruction of moral rationality. On their view, absolute predestination cannot ground moral obligation. If the spiritual destiny of individuals is eternally preordained, what reasons, other than those of the casuist, can ordinary people be given to perform their duties? Arminians, then, asserted that the correct operation of human reason and will is prerequisite to the reception of grace. Antinomians, for example, Anabaptists, Quakers, Ranters, and Levellers, criticized Calvinism because it provided no means by which individuals could be assured they were elect. They asserted therefore that union with God was immediate and did not require a special act of grace. Thus, whereas Arminians downplayed the corruption of human reason and will, Antinomians downplayed the corruption of human nature... Though humanity has fallen from an original and perfect relation to the divine, it is not thoroughly violated. Prior to regeneration humans have at least that amount of goodness which allows them voluntarily to accept divine grace... No longer is sin conceived in ontological terms as an essential corruption of human nature. Rather it is more explicitly defined in terms of the moral activity of the free will. Whereas Calvin thoroughly subordinates reason to divine predestination, finding in human nature innate corruption, Preston, for example, finds in human nature an innate goodness. On his view, both sense and reason are polluted. He states: “ faith teaches nothing contrary to reason, for sense and reason are God’s works as well as grace. Further, while humanity continues to be seen as fallen and sinful, it is not without rational and moral capacity. And finally, while grace remains a special dispensation, it is thought not to be opposed to human reason but rather to be its elevation.”

¹⁶⁰ Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. II. “ So man has a natural inclination to know the truth about God and to live in society.”

¹⁶¹ De Regimine Principum, Book. I, Chapter IX. Thomas Aquinas stel: “ the good of the community is greater and more divine than the good of the individual. Thus the hurt of some individual is sometimes to

Die rede stel die mens in staat om aan die goddelike wysheid deel te neem.¹⁶² Dit maak hom egter nie gelyk aan God nie. Thomas Aquinas gaan van die veronderstelling uit dat alhoewel geloof hoër as die rede is, die rede desondanks ‘n wesenlike korrelaat vir die geloof is:

“ *...inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fir providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens.*”¹⁶³

Die orde van natuureg korrespondeer met die orde van ons natuurlike geneigdheid.¹⁶⁴ Daar is in elke mens ‘n natuurlike geneigdheid tot die goeie wat hy dus met ander in gemeen het; insoverre elke substansie sy eie behoud volgens sy eie natuur nastreef.¹⁶⁵ In ooreenstemming met hierdie geneigdheid handhaaf die natuurreg al wat noodsaaklik is vir die behoud van die menslike lewe, en vervolgens al wat weerstand bied teen sy ontbinding. Tweedens, is daar in die mens sekere inklinasies tot sekere meer spesifieke doeleindes volgens die natuur wat die mens deel met ander diere. Hierdie geneigdheid

be tolerated, if it makes for the good of the community; as, for instance, when a thief is put to death for the peace of the community.”

¹⁶² Summa Theologica I-II, Q. XCI, A. II.

Kobus Labuschagne, *Oor die bestaan van God en oor niksheid*. Hervormde Teologiese Studies, Jaargang/vol. 53, Aflewering 4, Nov. 1997, p. 1087. Immanuel Kant het in die voorrede tot die eerste oplaag van sy “*Kritik der Reinen Vernunft*” (Kritiek van die suiwer rede) die doel van sy werk gestel: “Ek verstaan hieronder egter nie ‘n kritiek oor boeke en sisteme nie, maar ‘n kritiek oor juis die vermoë van die rede...Vir Kant het alle tradisionele metafisika, wat op die veronderstelling van aprioriese kennis berus, tot ‘n einde gekom. Die groot blywende waardevolle van Kant, tot vandag toe, volg uit sy analise van ons ervaringskennis – ervaringskennis as wetenskaplik geleide verwerking van dit wat ons sintuie waarneem en ons bewussynsfunksies maak van die objekte waarmee hulle in aanraking kom. Kant leer dat in die ervaringskennis ons nie ons vertrekpunt mag neem in bloot die veronderstelling van die menslike bewussyn nie – dit het geen aanspraak op kennis nie – maar ons kan alleen ons vertrekpunt neem in ‘n sintuiglik waarneembare objek, wat selfstandig buite ons bewussyn staan. Vanuit hierdie belangrike stellingsinname ontwikkel die wetenskapbeskouing, of dan die objektiewe wetenskap.

¹⁶³ Summa Theologica I-II, Q. XCI, A. II. Thomas Aquinas stel: “rational creatures are subject to divine providence in a very special way; being themselves made participators in providence itself....”

¹⁶⁴ Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. II. “*Secundum ...ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae.*”

¹⁶⁵ Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. II. “*Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibussubstantis...*”

sluit in al daardie instinkte: “ ...which nature has taught all animals, such as sexual relationship,¹⁶⁶ the rearing of offspring,¹⁶⁷ and the like.”¹⁶⁸

Derdens, is daar in die mens ‘n sekere geneigdheid tot die goeie, in ooreenstemming met sy rasonale aard, en slegs die mens beskik oor hierdie geneigdheid. Die mens het dus ‘n natuurlike geneigdheid om die waarheid omtrent God te weet en om in *communitas* met ander te leef.¹⁶⁹

Thomas Aquinas konkludeer dus dat dinge op die natuurreg betrekking het vir twee redes:

“ *Uno modo, ad hoc natura inclinatur: sicut non esse iniuriam alteri faciendam. Alio modo, quia natura non induxit contrarium: Et hoc modo “ communis omnium possessio, et omnium una libertas,” dicitur esse de iure naturali: quia scilicet distinctio possessionum et servitus non sunt inductae a natura, sed per hominum rationem, ad utilitatem humanae vitae.*”¹⁷⁰

Dit volg dus dat dit gepas is vir die mens om volgens rede te handel “ *Apud omnes enim hoc rectum est et verum, ut secundum rationem agatur.*”¹⁷¹ Dié rede gaan voort vanaf die

¹⁶⁶ J.W. Harris, *Legal Philosophies*. London, Butterworths, 1980, p. 6. In ‘n hofsaak in 1970, (*Corbett v Corbett* [1971] p. 83-106 per Ormerod R., het hierdie regter beslis dat ‘n “huwelik” tussen ‘n man en ‘n persoon wat ‘n geslagsverandering ondergaan het, nietig is omdat dit nie die natuurlik, biologies-vasgestelde gevolge van die huwelik insluit nie: “ Since marriage is essentially a relationship between man and woman, the validity of the marriage in this case depends, in my judgement, upon whether the respondent is or is not a woman...Having regard to the essentially heterosexual character of the relationship which is called marriage, the criteria must, in my judgment, be biological, for even the most extreme degree of transsexualism in a male or the most severe hormonal imbalance which can exist in a person with male chromosomes, male gonads and male genitalia cannot reproduce a person who is naturally capable of performing the essential role of a woman in marriage.

¹⁶⁷ J.W. Harris, *Legal Philosophies*, p. 6. In ‘n ander saak in 1976 (*Re v D* [1976] Fam 185) was ‘n geregtelike bevel uitgevoer om die ouers van ‘n geestelik gestremde meisie te verbied om haar te laat steriliseer. Dit neem die kind se fundamentele mensereg om te reproduseer weg. In 1978 (*Paton v British Pregnancy Advisory Service Trustees* [1979] QB 276). An injunction was refused to a husband to prevent his wife having an abortion on the ground that the courts can only enforce rights already recognised by positive law and neither an unborn foetus nor a father-to-be has any such right.

¹⁶⁸ M.J. Rendell, *An Introduction to Political Thought*, p. 170.

¹⁶⁹ Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. II

¹⁷⁰ Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. V, ad 3um.

¹⁷¹ Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. IV. “ All people, indeed, realize that it is right and true to act according to reason.”

Dale Patrick, *Is the truth of the First Commandment Known by Reason. The Catholic Biblical Quarterly*, vol. 56, no. 3, Julie 1994, p. 423-436. Over the history of Christian Theology, theologians have frequently made a distinction between truths which can be demonstrated by rational argument or grasped by some other natural faculty, and truths which God graciously reveals to the people whom he loves. One might trace this division back to Paul, who holds that the existence of God and responsibility for his moral

algemene tot die besondere. Hieronder word ook ingesluit die praktiese- sowel as die spekulatiewe rede.¹⁷²

Thomas Aquinas, soos Aristoteles, het beweer dat dit vir die mens natuurlik is om lid van 'n polis (polij) te wees: "...as the view that man is a 'political animal' or 'social animal'"¹⁷³ Uit die aard hiervan vereis die menslike natuur dat reëls geformuleer behoort te word om sodoende 'n politieke organisasie te stig en die handhawing van die gemeenskaplike verdraagsaamheid vir die openbare welsyn.¹⁷⁴ Thomas Aquinas stel dit soos volg:

*" Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi..."*¹⁷⁵

Teen hierdie agtergrond ontwikkel Thomas Aquinas sy filosofie wat aansluit by Aristoteles. Soos Aristoteles glo hy aan 'n te,loj. Alles wat deur God geskape is, is volgens sy innerlike natuur op 'n doel gerig en dit is naamlik die eie behoud en perfektering van die mens. Deur dit na te streef en te bereik moet elke wese die taak, wat deur God aan hom opgedra is, uitvoer. Thomas Aquinas stel dat in die mens daar 'n natuurlike geneigdheid tot deugdelike handeling is. Hy kan die vervolmaking van

law can be established by reason (Romans 1-2). Frequently, the natural knowledge of God has been equated with rational knowledge. Bart observes that the Bible does not record any origin of the knowledge of the one God. " There is no stage at which God is not known. This is indeed one of the ways in which the idea of tradition is defined. Tradition is not everything that was said or passed on, but that which was passed on in an historical current in which it was recognised that the true God was known." My interest is in Barr's effort to classify the first commandment as a product of "natural theology." In effect, he abstracts a conceptual content from the first commandment, namely, monotheism, and argues that the original audience was predisposed to believing in this content. The revelatory form this commandment was simply a psychological reinforcement of a belief system whose truth was known by reason and experience.

¹⁷² Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. IV. Thomas Aquinas stel: "*Ad rationem autem pertinet ex communibus ad propria procedere, ut patet ex I Physic. (cap. 1)*."

Lee Cameron McDonald, *Western Political Theory*, p140. The concept of two-dimensional law, measuring and measured, parallels in a rough way the distinction between speculative reason and practical reason: speculative reason works with propositions in an effort to arrive at abstract conclusions; practical reason applies these conclusions to operations by means of syllogistic logic. Speculative reason, if it is to "stand firm" (We still say, " it stands to reason"), must travel back toward first principles. Practical reason, to stand firm, must travel forward toward the last end, which in this case, is "common good."

¹⁷³ De Regimine Principum, Book. I, Chapter I. "*Naturale autem est homini ut sit animal socilae et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarat.*"

Aristotle, *Politics*, I.2

¹⁷⁴ J.W. Harris, *Legal Philosophies*, p. 7

¹⁷⁵ Summa Theologica I-II, Q. XCII, A. I, ad 3um. " So, all men being a part of the city , they cannot be truly good unless they adapt themselves to the common good."

sodanige deug slegs deur die beoefening van “certain dicipline” verkry. Thomas Aquinas sê ook dat die mens wat tot so ‘n dissipline in staat is, egter skaars is. Hy konkludeer dus dat ons mekaar moet help om sodanige dissipline te kan handhaaf:

“ *Et ideo oportet quod huiusmodi disciplinam, per quam ad virtutem perveniatur, homines ab alio sortiantur.*” ¹⁷⁶

Die agtergrond van Aristoteles se doelsteorie, naamlik dat die rede gebruik moet word tot ‘n doel, blyk duidelik. Hierdie doel is die orde van die *communitas*:

“*Manifestum est autem quod omnes qui sub communitate aliqua continentur comparantur ad communitatem sicut partes ad totum. Pars autem id quod est totius est: unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius. Secundum hoc igitur bonum cuiuslibet virtutis, sive ordinantis aliquem hominem ad seipsum sive ordinantis ipsum ad aliquas alias personas singulares, est referibile ad bonum commune, ad quod ordinat iustitia. Et secundum hoc actus omnium virtutum possunt ad iustitiam pertinere, secundum quod ordinat hominem ad bonum commune.*” ¹⁷⁷

Thomas Aquinas se natuurreglsleer word vervolgens aan die hand van ‘n paar skrywers geïnterpreteer. Jude stel dat in “ *Man and the State* ,“ Maritain eksplisiet geargumenteer het vir die konsep van essensie as ‘n noodsaaklike vereiste om die Thomistiese natuurreglsleer te verstaan. Hy skryf soos volg:

“What I am emphasizing is the first basic element to be recognised in natural law, namely the ontological element; I mean the normality of functioning which is grounded in the essence of that being man. Let us say, then, that in its ontological aspect, natural law is an ideal order relating human action, a divine between the suitable and the

¹⁷⁶ Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. I

¹⁷⁷ Summa Theologica II-II, Q. LVIII, A. V. “For it is evident that all those who make up the community, have to it the same relationship as that of parts to a whole. Now the part, as such, belongs to the whole: consequently any partial interest is subordinate to the good of the whole. From this point of view, whatever is good and virtuous, whether in respect of a man to himself or with respect to the relationship between

unsuitable, the proper and the improper, which depends on human nature or essence and the unchangeable necessities rooted in it.”¹⁷⁸

In aansluiting by Maritain, verklaar Yves Simon soos volg:

“...suggested that a theory of universals, or essences, is a necessary condition for an elucidation of the concept of natural law.”

Ons moet egter net op ons hoede wees dat dit sinneloos is om oor die natuureg te redeneer sonder om die kwessie oor “universals” aan te spreek.¹⁷⁹

Die punt wat Yves Simon en Maritain maak, is dat natuurregsbeginsels menslike natuur of “essence” voorveronderstel. Dit is ‘n ontologiese punt. Ons benader die saak dus hier objektief “uit die oogpunt van ‘n derde persoon.” Om oor natuurregsbeginsels te praat, is om te praat oor “a set of objective ethical principles which are somehow fixed.” Indien dit wel gegronde is, impliseer dit dat daar noodsaaklikerwys essensie in die mens is, ‘n stabiele “what-ness” in die mens. Indien bogenoemde positief beantwoord word, gee

men, can have reference to the common well-being which is the object of justice. In this sense all virtuous may come within the province of justice, in so far as it orders men to the common welfare.”

¹⁷⁸ Jude Chua Soo Meng, *Quodlibet*. Journal, vol. 3, no. 2, Spring 2001. *Online journal of Christian Theology and Philosophy*, p. 1

¹⁷⁹ D.F.M. Strauss, *The place and meaning of Kant’s Critique of pure reason (1781) in the legacy of Western philosophy*. Department of Philosophy, U.F.S., Bloemfontein. Suid-Afrikaanse Tydskrif vir Wysbegeerte, vol. 1, no. 4, 1982, p. 132. St. Thomas considered *universalia* to have a threefold existence: *universalia ante rem* (the real existence of ideas before the creation in God’s Mind); *in re* (in the things as their universal substantial forms) and *post rem* (their subjective existence in the human mind as universal concepts). Emphasizing the primacy of the will (as opposed to St. Thomas’s choice for the primacy of the intellect), Ockham only acknowledged the subjective existence of universals in the human mind (*mente humana*), encompassing both words (*voces*) and general concepts (*conceptus*) – since every universal is a purely mental quality, no universal can really exist outside the mind (*Summa logicae* I, 14). Since Aristotle’s primary substance indicates something individual, therefore distinct from the universal secondary substance, Ockham considered his own position to be a return to the true Aristotelian one!) Universals are simply substitutes, referring in a signifying way to the multiplicity of individual things. Nothing but individual things exist in reality. Science, however, is concerned with universals. As opposed to the realistic conception of truth (*adequatio intellectus et rei*), nominalism shifted the criterion to the inner activity of the human mind – truth concerns the compatibility of concepts. In this way Ockham contradicted the realistic view of reality, including its appraisal of the church as a supranatural (*universalistic*) institute of grace – lifeforms are simply *universalia* – therefore the reality of the church is reduced to to a mere collection of believers (*congregatio fidelium*).

dit dus erkenning aan hierdie “fixed set of ethical principles” wat die natuureg genoem word.

Op die metafisiese of die ontologiese vlak is die Aristoteliese-Thomistiese natuuregsteorie intens verbind aan die essensialisme. Dus daarom dat Yves Simon ‘n natuureg met ‘n nominalistiese,¹⁸⁰ nie-essensiële ontologie verwerp.

Die nuwe klassiste ontken dit nie.¹⁸¹ In vergelyking met die bogenoemde ontologiese punte, is hulle s’n (nuwe klassiste) epistemologies van aard. In die sin dat ons kennis oor die beginsels van die natuureg nie ons kennis oor die menslike natuur of essensie voorveronderstel nie. Dit is in lyn met die ontologiese punt wat deur Yves Simon en Maritain vooraf gemaak is. Die ontologie punt word geïmpliseer omdat soos bo gesê, om ‘n gevestigde konsep soos die natuureg in die mens te handhaaf.

¹⁸⁰ D.F.M. Strauss, *The Place and meaning of Kant’s critique of pre reason (1781)*, p. 132. The nominalistic movement provided the starting point for modern philosophy which tries to emancipate modern man from the authority of church belief (and the Pope). This tendency has led to the complete secularization of the notion of freedom. Man should be freed from God’s law as well as from the authority of the Pope, and nature should be freed from the Greek idea of fate and from the Christian idea of sin. The objective world-order no longer guarantees my existence – the world can only appear as an object of my self-assured thought. Man has become a law unto himself – as Rousseau later formulated this idea of autonomy, ‘obedience to a law which we prescribe to ourselves is liberty’. In his *Discourse on method* Descartes mentioned that he ‘was especially delighted with the mathematics, on account of the certitude and evidence of their reasonings’. Mathematical calculation and reasoning found their origin in the sovereignty of thought. Compare in this context Descartes’s four precepts for reasoning (*Discourse*, Part II) with the thought experiment of Hobbes in the ‘Preface’ of his *De Corpore*. In terms of the Genesis account of account of creation, Hobbes described a total methodological break-down of reality in order to enable human reason, starting from the simplest elements of thought, to reconstruct it. Descartes emphasis the maxim that our ideas should be clear and distinct, remains orientated towards mathematics as modal of thought. Even the certainty that God exists is only accomplished by clear and distinct understanding – showing, in the first analysis, that he used the idea of God to furnish his deified mathematical thought with the feature of certainty, thus stamping the infallibility of the new mathematical method of analysis. In his ‘*Prolegomena zu einer jeden kunftigen Metaphysik*’, Kant agree with Hume on the statement: ‘There can be no doubt that all our knowledge begins with experience.’ But contrary to Hume’s position, Kant’s subsequent exposition clearly stressed the fact that not all knowledge is a result of experience, since our understanding makes an equal contribution by providing certain a priori concepts such as that of cause and effect.

¹⁸¹ The primary charge against the new classical reading, amongst other things, is that it denies that ethical principles are founded on human nature.

Henry B. Veatch, *Natural Law and the ‘Is’ –‘Ought’ Question: Queries to Finnis and Grisez* in *Swimming against the Current in Contemporary Philosophy*, 1990: *Catholic University of America Press*. (USA), P. 300. Veatch, one of the new classicists’ most vehement critics, complains: “ True, there is a sense in which our human moral obligations can scarcely be said to be ‘inferrable’ from a knowledge of human nature. And yet Finnis is surely going too far when he would apparently conclude from this that “ the norms referred to in any theory of natural law’ are not be regard as being even ‘ based upon judgment about nature.”

Die implikasie hiervan gaan ons by wyse van 'n voorbeeld illustreer. Veronderstel ek kom in 'n vertrek en staar na die teëls. As ek nou die teëls oplik, sal ek onder die teëls die sementvloer sien. Epistemologies is die teëls voor die sementvloer, maar die sementvloer was onder die teëls, en het dit die teëls gestut. Ontologies, of “in the order of generation“ soos wat die skolastici geneig is om te sê, was die sementvloer voor die teëls. Indien die sementvloer nie eerste daar gewees het nie, sou die teëls ook nie in hul plek gewees het nie. Inderdaad word die bestaan van die teëls bepaal deur die bestaan van die sementvloer. Maar ek sien die teëls eerste voordat ek bewus word van die sementvloer. 'n Ander voorbeeld is die van die oog en sy sig. Vir die oog is die lig en data wat dit inneem sy epistemiese prioriteit. As dit nie eerstens vir die retina was nie, sou die oog nooit kon gesien het nie. Die oog sien nooit sy retina nie, en dus is die retina epistemologies laaste, maar is dit ontologies eerste van alles wat dit sien. Die lig wat die oog binnedring is dus vanselfsprekend epistemologies eerste soos in kontras met die retina.

Dieselfde verband openbaar homself in die geval van die menslike essensie en die beginsels van die natuurreg. Terwyl die beginsels van die natuurreg epistemologiese prioriteit geniet, het die menslike essensie ontologiese of metafisiese prioriteit. Dit blyk duidelik uit die volgende woorde van Robert P. George:¹⁸²

“Knowledge that comes as the fruit of practical reflection becomes available to (i.e. provide data for) speculative inquiry (e.g. in metaphysics or theology). On the basis of one’s practical grasp of the intelligible ends of human acts, one may derive propositions about the nature of human beings. The point is that in the epistemological mode of inquiry, our (practical) knowledge of human good(s) is methodologically prior to our (speculative) knowledge of human nature. The latter knowledge presupposes the former: It is not, as neo-scholastics suppose, the other way round.”

¹⁸² Robert P. George, “*Recent Criticism of Natural Law Theory*” in *University of Chicago Law Review*, (55), 1988, p. 1416.

Robert gaan verder deur 'n skyf te maak tot die ontologiese metode en dus ook om Thomas Aquinas se metodologiese beginsel te reflekteer. Hier volg 'n aanhaling uit sy genoemde werk vir die kwalifisering van hierdie standpunt:

“...it is clear that the human goods are goods for (i.e., fulfillments of) human beings precisely because human beings have a nature as they do. As Finnis says, ‘ the basic forms of good grasped by practical understanding are what is good for human beings with the nature they have. ‘Were human nature otherwise, human goods would be correspondingly different. In this sense, the basic goods depend, ontologically, upon human nature. So in the ontological mode of inquiry, an account of the human goods will refer to human nature: ‘ Why are these the ends fulfilling of human beings?’ ‘ Because human nature is constituted as it is.’” But this answer in no way entails that our knowledge of the ends as human fulfillment is derived from prior speculative knowledge of human nature.”¹⁸³

¹⁸³ Robert P. George, “ *Recent Criticism of Natural Law Theory*,” p. 1416.

3.1.6 Die ontologiese aspek van die natuureg van Thomas Aquinas

Heinrich Rommen sê oor die ontologiese orde:

“The ontological order is the eternal law, which become natural law for the free rational being.”¹⁸⁴

Die ontologiese aspek volgens Thomas Aquinas verklaar dat die waarheid in ons gedagtes is. Daarom dat die siel onsterflik is.¹⁸⁵ Plato sê die volgende:

“tov aujto; kaq' aujto; u[fj aujto nenoh`sqai.”¹⁸⁶

Die menslike siel ken haarself deur intellektuele waarneming. Die mens moet handel volgens sy wesenlike natuur. Die menslike gedagte verteenwoordig 'n gelyksoortigheid van God. Hier is dit eweneens duidelik dat 'n tipe moraliteit in hierdie struktuur te bespeur kan word. Thomas Aquinas sê dus as volg: “...*sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum.*”¹⁸⁷

Daar is geen ware filosofie sonder metafisika nie. En etiek en regsfilosofie sonder metafisika is sonder basis. Thomas Aquinas rond die rasionele individualiteit tot 'n wyer substansiële eenheid, die *perfectissimum in natura*, af.¹⁸⁸ Die Katolieke teologie sien die persoon as 'n *suppositum* en gee dié term twee grondslae: een die metafisiese en die ander die morele.¹⁸⁹ Die metafisiese het te doen met die intellek en die wil en is verbind met die morele sin, wat weer op sy beurt tot die politieke teorie verleng is.¹⁹⁰

¹⁸⁴ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 172.

¹⁸⁵ *Summa Contra Gentiles*, Book III, Chapter XLVII, p. 216-7.

¹⁸⁶ *Summa Contra Gentiles*, Book III, Chapter XLVII, p. 217

¹⁸⁷ *Summa Theologica* I-II, Q. XXI, A. IV. Die mens moet in alles wat hy is of kan wees in 'n sekere verhouding met God wees.

¹⁸⁸ *Summa Theologica* I, Q. XIX, A. II

¹⁸⁹ *Summa Theologica* I, Q. XXIX, A. II

¹⁹⁰ Thomas Gilby, *Between Community and Society*, p. 202.

Die aard van 'n ding is sy vormende mag (*causa formalis*) en is die doel van die rasonale kennis. Sy natuur is die doel van 'n ding, sy *telos*, die *causa finalis*. Elke wese streef tot sy vervolmaking.

Indien alle wesens tot 'n perfekte, suiwere wese, die Goddelike wese streef, sal die geskape wesens ook 'n laaste, opperste oneindige doel nastreef. God is die doel van alle wesens.

Die mens is 'n vry en rasonale wese. Hy besit rede en wil. Daarom dat, volgens Thomas Aquinas, die teoretiese rede noodwendig praktiese rede word. Die ontologiese orde wat deur die rede erken word as wat behoort te wees, word dus die morele orde – soos 'n reg vir die menslike wil. Ons noem dit ook natuurreg in die wydste sin, omdat ons dit ook erken as die wil van God.¹⁹¹

Die ontologiese orde lei tot God as die Skepper van wesens en dus tot Sy orde. En dit beteken dus dat God die wetgewer van die morele orde is. Dus is die basis van die natuurreg nie “human nature” in isolasie nie, maar eerder die omringende orde van die natuur, van geskape wesens.

Kant het verklaar dat indien 'n ding in homself, in sy wese of essensie, vir die menslike gedagte ondenkbaar is, sal die ontologiese orde van die natuur ook ondenkbaar wees en dus ook die morele orde as die objek van die praktiese rede.¹⁹² Kant se epistemologie¹⁹³ spruit uit sy formele en kategorieë gebiedende noodsaaklikheid. Hy sê dat as die orde van dinge ondenkbaar is so ook die morele orde as die objektiewe basis vir die wil. Kant huldig vervolgens die persepsie dat die wêreld as verskynsel of fenomeen nie die heelal is nie, en dus ook nie objektief 'n ontologiese orde is nie. Dit is eerder 'n orde wat die mens deur die subjektiewe vorm van sy gedagte voortbring. Thomas Aquinas andersyds is van die veronderstelling dat die natuur van dinge deur die menslike gedagte denkbaar

¹⁹¹ Thomas Gilby, *Between Community and Society*, p. 172.

¹⁹² E.A. Venter, *Wysgerige Temas*, p. 14-5

¹⁹³ David M. Adams, *Philosophical Problems in the Law*, p. 8. Epistemologie – die teorie oor kennis. Will Durant, *Van Socrates tot Bergson*, p. 536. Epistemologie – “het onderzoek naar oorsprong, werking en geldigheid der kennis (kennistheorie, kenleer).”

is en dat die natuur onveranderlik is. Op grond van hierdie waarneming is die ontologiese orde van dinge denkbaar. Die wêreld is dus ontologies 'n objektiewe orde:

“Since for the will and the practical reason, being is a good, the ontological order becomes necessarily a moral order in which all beings teleologically¹⁹⁴ are ordered to the supreme end, to the supreme good, to God, just as in the ontological order the beings in their various degrees of perfection point to the *ens purissimum*.”¹⁹⁵

Thomas Aquinas verwerp een van die argumente vir die Godsbestaan – die sogenaamde “Ontologies argument”, wat geassosieer word met Anselmus en Kant. Proponente vir hierdie argument bepaal dat God, by definisie: “Is something than which nothing greater can be thought.”¹⁹⁶

Is dit moontlik om die bestaan van God oortuigend en onomstootlik te bewys bloot deur middel van logiese afleiding uit die gegewens van die sigbare realiteit? Of kan 'n mens buite die Woordopenbaring om, kom tot 'n teïstiese Godsbeskouing?

Thomas Aquinas antwoord antwoord op hierdie vraag soos volg: In hierdie wêreld, aldus Thomas Aquinas, neem ons objekte waar wat óf kan bestaan óf nie bestaan nie. Alle dinge wat op 'n bepaalde moment bestaan het, maar daarna opgehou het om te bestaan, val volgens Thomas in hierdie kategorie van kontingente objekte. Indien alles in die heelal nou in staat was om nie te bestaan nie, is dit logies dat daar 'n tyd kon gewees het toe daar totaal niks bestaan het nie. Dit is onmoontlik, aangesien dinge alleen tot stand kan kom deur middel van die werksaamheid van iets wat aktueel bestaan. Daarom moet

¹⁹⁴ Will Durant, *Van Socrates tot Bergson*, p. 536. Teleologie – “de leer of het onderzoek van de ontwikkeling die geleid wordt door de doelen in wier dienst de dingen staan.”

¹⁹⁵ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. I, ad 3um. Thomas Aquinas stel die verhouding van die rede tot die wil: “*Ad tertium dicendum quod ratio habet vim movendi a voluntate, ut supra dictum est: ex hoc enim quod aliquis vult finem, ratio imperat de his quae sunt ad finem. Sed voluntas de his quae imperantur, ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quod sit aliqua ratione regulata. Et hoc modo intelligitur quod voluntas principis habet vigorem legis: alioquin voluntas principis magis esset iniquitas quam lex.*”

Will Durant, *Van Socrates tot Bergson*, p. 174.

¹⁹⁶ Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, p.24.

daar iets of iemand in die heelal wees wat nie bloot kontingent nie, maar noodsaaklikerwys bestaan. Hierdie iemand is God.¹⁹⁷

“The proposition ‘God exists’ is self-evident in itself (*per se nota secundum se*), for ...its subject and predicate are identical, since God is his own existence. But because what it is to be God is not evident to us, the proposition is not self-evident to us, and needs to be made evident [it is *per se nota secundum se* but not *per se nota quoad nos*].”¹⁹⁸

Thomas Aquinas se antwoord op die ontologiese verwerping van die bestaan van God is soos volg: Hy sê dat ons slegs God ken op die basis van wat aan ons duidelik is. Dit sê hy is wat ons waarneem deur ons getuies. Volgens hom moet ons van die wêreld beweeg en voortgaan tot God, van effek tot oorsaak. Ons begin (bore) nie met kennis oor God nie. Ons begin kennis inwin deur die wêreld waarin ons leef. Dus sal ons op hierdie basis tevrede wees oor die redenasie van die Godsbestaan hiervan.¹⁹⁹

Kant het egter van die benadering van die Bybel en van Thomas Aquinas afgewyk in sy etiese studie.²⁰⁰ Die verband wat hierdeur geïllustreer word, is dat Thomas Aquinas stel dat God nie ‘n objek van die menslike empirisisme is nie. Die Skryf getuig ook hiervan. Thomas Aquinas verklaar in die *Summa contra gentiles* : “That we cannot in this life see God as He essentially is.”²⁰¹

¹⁹⁷ E.A. Venter, *Wysgerige Temas*, p. 14

¹⁹⁸ E.A. Venter, *Wysgerige Temas*, p. 25.

¹⁹⁹ E.A. Venter, *Wysgerige Temas*, p. 25.

²⁰⁰ John Paul II (by His Holiness), *Crossing the Threshold of Hope*. Edited by Vittorio Messori, Jonathan Cape, London, translated from the Italian by Jenny McPhee en Martha McPhee, 1994, p. 34. God Himself certainly is not an object of human empiricism; the Sacred Scripture, in its own way, emphasizes this: “No one has ever seen God” (cf. Jn 1: 18). If God is a knowable object – as both the Book of Wisdom and the letter to the Romans teach – He is such on the basis of man’s experience both of the visible and of his interior world. This is the point of departure for Immanuel Kant’s study of ethical experience in which he abandons the old approach found in the writings of the Bible and of St. Thomas Aquinas. Man recognizes himself as an ethical being, capable of acting according to criteria of good and evil, and not only to those of profit and pleasure. He also recognizes himself as a religious being, capable of putting himself in contact with God.”

²⁰¹ Joseph Rickaby S.J., *Of God and His creatures*, p. 216-8. Hence it is said in the person of God: No man shall see me and live. (Exod. xxxiii, 20). Ep. 147 ad Paulinam, viii, 20: “No one can see the face of God and live: that is to say, no one living in this life can see Him as He is.” Unlike Averroes, who places it in a separate potential intellect, was the thought in St. Thomas’s mind. The quotation referred to is Soliloq. II, xix, 33: “This is a convincing proof that truth is also in our mind...Therefore the soul is immortal. Do

Die parallelisme van die metafisiese, die realistiese epistemologie en die natuurreg is duidelik te sien in die geskiedenis van die filosofie. Natuurreg vind sy standhoudende tuiste in die *philosophia perennis*.

Die doel van enige filosofiese poging is om tot stelsel te kom, tot 'n orde waarby die verweefde *amorpheuse* massa empiriese feite georden word. Die menslike denke streef na die kosmos. Enige filosofiese sisteem is sistematies.

Die verdwyning van die ontologiese orde lei tot die ontkenning van die natuurreg. En daarom so ook die morele orde as die opvolg van die ontologiese orde.²⁰²

Die gnoseologiese aspek slaan op die kenbaarheid van die natuurreg. Maritain betoog dat die natuurreg deur middel van inklinasie geken word. En dit aldus te ken, positiver die mens natuurreg.

Die natuurregsbeginsels is, "in themselves or in the nature of things," universeel en onveranderlik, hoewel kennis van die natuurreg tyd en plekgebonde is.

Dit is duidelik dat Maritain se standpunt aangaande die toenemende kennis van die natuurreg nie strook met die tradisionele natuurregleer nie "volgens welke dit recht universeel is en te allen tijde door de mens gekend kan worden."

Die beginsel dat 'n mens die goeie moet doen en die kwade moet vermy, is volgens Maritain die *praeambula* van die natuurreg. Hierdie beginsel self is nie die natuurreg nie: die natuurreg is die somtotaal van die dinge wat 'n mens moet doen of nalaat wat noodwendig uit die gemelde *praeambula* voortvloei.

Die verband wat Thomas Aquinas hier wil uitlig is dat die morele orde 'n noodsaaklike postulaat van die *communitas* se bestaan is. Sonder sodanige morele reg sou die "moenie doodslaan nie", "gee aan elkeen wat hom toekom" die *communitas* nie bestaan het nie. Hierdie reg omsluit sowel regte as verpligtinge. Reg kan nie van moraliteit geskei word nie. Daarom dat Thomas Aquinas hom altyd tot God wend.²⁰³

Die idee dat die staat nodig is vir die goeie lewe:

at last believe your own reasons, believe the voice of truth: she cries out that she dwells in you and is immortal."

Plato might perhaps have said to. auvto. Kaq\ au`to/ u`f\ au`tou/ nenoh/sqai.

²⁰² Joseph Rickaby S.J., *Of God and His creatures*, p. 176.

²⁰³ Augustine J. Osgniach, *The Christian State*, p. 172

“ *Unde necessarium fuit ad pacem hominum et virtutem, ut leges ponerentur: quia sicut Philosophus dicit, in I Polit. (cap. 2), “ sicut homo, si sit perfectus virtute, est optimum animalium; sic, si sit separatus a lege et iustitia, est pessimum omnium “; quia homo habet arma rationis ad explendas concupiscentias et saevitias, quae non habent alia animalia,*”²⁰⁴ lei Aquinas tot sy teorie oor die reg.

Hierin kom hy tot die slotsom dat *lex humana* moet voldoen aan die aan wette van die natuur en aan God:

“ *rationis autem prima regula est lex naturae, ut ex supradictis patet.*”²⁰⁵

Hy ervaar die reg as:

“ ...a rational ordering of things which concern the common good; promulgated by him who has charge of the community.”²⁰⁶

Thomas Aquinas noem nie die middel waardeur hy tot by hierdie definisie uitgekom het nie, maar word daar egter veronderstel dat hy wel die metodologie van Aristoteles aangewend het om tot by hierdie definisie te kom.²⁰⁷

²⁰⁴ Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. I. “ Thus the enactment of laws was necessary to the peaceful and virtuous life of men. And the Philosopher says (*I Politica*, 2): ‘Man, when he reaches the perfection of virtue is the best of all animals: but if he goes his way without law and justice he becomes the worst of all brutes.’

²⁰⁵ Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. II. Thomas Aquinas stel dat al die mensgemaakte reg in ooreenstemming is met die rede in die sin dat dit van die natuurreg afgelei is.

²⁰⁶ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. IV. Thomas Aquinas definieer die reg as volg: “ ...*praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.*”

M.J. Rendell, *An Introduction to Political Thought*, p. 165.

Vgl. R.J. Henle, S.J, *A Comment on Edward J. Damich's “ The essence of law according to Thomas Aquinas.* The American Journal of Jurisprudence, Notre Dame Law School, Natural Law Institution, 1988, p. 161. Although Aquinas did not specify the technique by which he arrived at the definition of law, it can reasonably be assumed that he employed the methodology of Aristotle. This methodology consists in the analysis of a species in terms of its genus and differentia. In other words, the thing is identified as a member of a larger class and distinguished from other members of that class. The problem, of course, lies in properly describing the class so that it is neither too extensive nor too limited. In fact, the traditional methodology seems to presuppose a known structure, since it entails division and classification. Outside of mathematics, which, as a human construct, is more easily controlled, the rules of definition are of little practical help, and “ express an ideal rather than state a method.” Aristotle himself spoke of “ hunting down “ a definition, a phrase that more accurately reflects the groping nature of the process.

²⁰⁷ Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 208. Kretzmann se interpretasie van Thomas Aquinas in die volgende passasies is duidelik: “It is a feature of the Aristotelian philosophy Aquinas adopted that there are starting points of human thinking that are accessible to all...the use of the term ‘law’ to talk about rockbottom principles...this use does not begin with Aquinas...”

Thomas Aquinas skryf oor die natuurreg dat dit meer tot uiting kom in die rol van leiers in die *communitas*. Die leiers is deur God vir hierdie doel aangestel.²⁰⁸

Die natuurreg is die weerkaatsing of die refleksie van die *lex aeterna* wat in alle redelike wesens teenwoordig is. Hy verduidelik dat alle wesens onderworpe aan die Goddelike Voorsienigheid (*divina providentia*) gereguleer en gemeet word aan die *lex aeterna*. Daarom neem alle wesens deel aan die *lex aeterna*.²⁰⁹ Die natuurreg bevat ook 'n aantal voorskrifte. Die primêre voorskrif is dat die goeie gedoen en nagevolg moet word, terwyl van die slegte weerhou moet word.²¹⁰

Die natuurregsleer van Thomas Aquinas vind sy besinning in die woorde van die apostel Paulus en Cicero wanneer hulle sê dat die natuurreg in die harte van die mens geskryf is, erken word deur die menslike rede, en dat dit 'n reg is wat onderskeibaar is van die positiewe reg van enige staat. Paulus erken hierdie natuurreg as die geopenbaarde Goddelike reg. Dis op grond van hierdie standpunt dat die kerkvaders hom as gesag aanvaar het.

Daar is gemeld dat die natuurregsleer die reg aan die hand van of met die oog op 'n stel nie-gepositieweerde regsbeginsels verklaar en omskryf. Daardie regsbeginsels is natuurreg genoem omdat daar tradisioneel van die veronderstelling uitgegaan is dat hulle in die natuur veranker is en dat hulle, net soos natuurwette, sonder menslike positivering (en dus vanself) geld.²¹¹

Na ons mening moet daar, wat die natuurregsbegrip betref, tussen die tradisionele (voor-negentiende eeuse) en die hedendaagse (sedert die Tweede Wêreldoorlog) betekenis van die woord onderskei word.

²⁰⁸ Aristotle, *The Politics*, p. 146. He who commands that law should rule may thus be regarded as commanding that God and reason alone should rule; he who commands that a man should rule adds the character of a beast...Law (as the pure voice of God and reason) may thus be defined as ' Reason free from all passion.'

²⁰⁹ D.H. van Zyl, *The Growth of Natural law from Cicero to Calvin*, p. 110 (De Jure, jaargang 27, 1994, vol. 1)

²¹⁰ Summa Theologica II-I, Q. XCIV, A. II

²¹¹ Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. IV

Aldus Thomas Aquinas het die natuurreg in sy oorspronklike betekenis vier *essentialia* in hom omgedra:

- (1) Die natuurreg is beskou as 'n stel regsnorme wat per se (van nature of vanself) geld; dit wil sê, norme wat, net soos die natuurwette, nie vir hulle gelding van menslike vormgewing, of van positivering deur 'n regsvormende orgaan, afhanklik is nie “*...ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantis: prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam.*”²¹²
- (2) Die natuurreg is beskou as 'n stel regsnorme wat universeel geld “*...rationis speculativae, est eadem veritas apud omnes, non tamen aequaliter omnibus nota: apud omnes enim verum triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, quamvis hoc non sit omnibus notum.*”²¹³ dit wil sê, norme wat te alle tye, op alle plekke, vir alle mense en onder alle omstandighede geld.
- (3) Die natuurreg is beskou as 'n stel regsnorme wat redelik kenbaar is; dit wil sê norme wat 'n mens nie soseer deur middel van sintuiglike of empiriese waarneming ontdek nie, maar wat 'n mens met die verstand (bloot deur jou kop te gebruik) kan ontrafel. “*Apud omnes enim hoc rectum est et verum, ut secundum rationem agatur. Ex hoc autem principio sequitur quasi conclusio propria, quod deposita sint reddenda...igitur dicendum est quod lex naturae, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem, et secundum notitiam...sicut apud Germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum, cum tamen sit expresse contra legem naturae, ut refert Julius Caesar, in libro de Bello Gallico (lib. VI, cap. 23).*”²¹⁴

Norman Krezmann, *The Cambridge companion to Aquinas*, p. 212.

²¹² Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. II. Thomas Aquinas stel dat die voorskrifte van die natuurreg met die mens se natuurlike ingesteldheid korrespondeer. Die mens het 'n natuurlike geneigdheid tot die goeie wat hy ook in gemeenskap met ander het. Hy soek dus na sy selfbehoud.

²¹³ Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. IV. Thomas Aquinas sê oor die universaliteit van die natuurreg. Met verwysing na die spekulatiewe rede is dit nie gelyk bekend vir almal nie, maar eerder dat dit universeel waar is, byvoorbeeld drie binne hoeke van 'n driehoek is gelyk aan twee regte hoeke.

²¹⁴ Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. IV. Thomas Aquinas sê oor die kenbaarheid van die natuurreg die volgende: Almal weet dat dit reg en waar is om volgens die rede te handel. Hiervan kan 'n mens konkludeer dat skuld betaal moet word.. Natuurreg is dieselfde vir almal as 'n norm vir die regte optrede

(4) Die natuurreg is beskou as ‘n stel regsnorme wat ooreenstem met die regsïdee; dit wil sê, norme waarvan die inhoud met eens gelyk is aan die ideale of volmaakte reg “...sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat...”²¹⁵

Die hedendaagse natuurregsbegrip wyk in een belangrike opsig van die trasionele beskouing van die natuurreg af: Thomas Aquinas noem die twee gevalle waaronder natuurreg se siening verander kan word:

“ Uno modo, per hoc quod aliquid ei addatur...multa enim supra legem naturalem superaddita sunt, ad humanam vitam utilia, tam per legem divinam, quam etiam per leges humanas...Alio modo intelligitur mutatio legis naturalis per modum abstractionis, ut scilicet aliquid desinat esse de lege naturali, quod prius fuit secundum legem naturalem.”²¹⁶

Daar is in die hedendaagse natuurregsteorieë afgesien van die idee van ‘n universeel geldende natuurreg, en die beginsel word deesdae aanvaar dat die inhoud van die natuurreg van tyd tot tyd en van plek tot plek kan verskil na gelang van dít wat deur Gustav Radbruch (1878-1949) die *Natur der Sache* genoem word.²¹⁷

Daarmee word die voetspore gevolg van regsfilosowe soos Joseph Kohler (1849-1919), wat reeds vroeër verklaar het: “Daar is nie so iets soos ‘n starre reg wat vir alle tye geldig is, of ‘n natuurreg met ‘n vaste inhoud nie”; of van Rudolph Stammeler (1856-1938), wat gewag gemaak het van die “natuurreg met ‘n veranderbare inhoud.”

en is kenbaar aan almal. Ceasar het in die *De Bello Gallico* (VI, 23) die opmerking oor die Germane gemaak dat hulle op ‘n stadium nie roof as verkeerd beskou het nie, alhoewel dit teen die natuurreg was. Norman Kretzmann, *The Cambridge companion to Aquinas*, p. 225. Kretzmann interpreteer Thomas Aquinas om te lees: “ Natural law is the law that is common to all nations.”

²¹⁵ Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. II. “ ...sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant: utpote quod homo ignorantiam vitet, quod non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant.”

²¹⁶ Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. V. Thomas Aquinas noem die twee gevalle waaronder dit nodig is vir die natuurreg om te verander. “ Eerstens waar sekere toevoegings tot die natuurreg gemaak word.. Tweedens verander die natuurreg deur iets daarvan weg te neem.

²¹⁷ G. Radbruch, *Vorschule der Rechtsphilosophie* (2e Aufl., Gottingen 1959) 21.

Kortom, ooreenkomstig die hedendaagse natuurregsbeskouing kan 'n mens nie sonder meer aanvaar dat die natuurregtelike voorskrifte wat vir Suid-Afrika geld, ook in die Verenigde State of in Uganda van toepassing is, of dat dit wat in die verlede deur die natuurreg voorgeskryf is, vandag nog van krag gebly het nie. Dit is alles plekgebonde en tydgebonde.²¹⁸

Afgesien van hierdie insig waartoe natuurregsfilosowe gekom het, hang daar ook nog 'n verdere insidentele feit met die hedendaagse natuurregsleer saam wat besondere vermelding verdien.

Die feit is dat bykans elke hedendaagse natuurregsleer in die kader van die leerstuk van menseregte tuishoort. Terwyl die leerstuk van menseregte gedurende voor negentiende eeuse era maar net een van vele natuurregsteorieë verteenwoordig het, het dit met verloop van tyd die allesoorheersende beskouing van eksponente van 'n natuurregsleer geword.²¹⁹ In hierdie verband het Thomas Aquinas 'n baie belangrike rol gespeel deur te dien as 'n brugbouer tussen die Middeleeuse en die hedendaagse wêreld. Hy het egter geen menseregte beskouing in sy natuurregsdenke gehuldig nie, maar het die basis gelê waarlangs hierdie teorie ontwikkel kan word.²²⁰ Thomas Aquinas het ook die kwessie oor privaat eiendom te berde gebring om sy siening oor menseregte duidelik te maak²²¹: die besit van eiendom volgens Thomas Aquinas lei tot:

²¹⁸ Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. IV

Summa Theologica II-II, Q. LVII, A. III

Thomas Gilby, *Between Community and Society*, p. 255. Hy interpreteer teen die agtergrond van Thomas Aquinas die natuurreg se gelding soos volg: "...but later given the dignity of representing what all nations agreed to be right."

²¹⁹ F.J. Van Zyl, *Inleiding tot die Regswetenskap*, p. 49-51.

²²⁰ Summa Theologica II-II, Q. LXVI, A. I. Thomas Aquinas noem ook die kwessie oor eiendom wat baie kontroversieël is in vandag se lewe. "

Augustine J. Osgniach, *The Christian State*, p. 38. Interpreteer Thomas Aquinas se standpunt oor slawerny.

²²¹ J.C.G. Van der Merwe, *"Affirmative Action" – 'n Wysgerig-etiese Ontleding*, p. 91. Eiendomsreg en die reg op privaatbesit is 'n fundamentele mensereg en daarom behoort dit in 'n menseregteakte beskerm te word. Die herverdeling van grond sal daarom ook volgens 'n wetlike prosedure moet geskied wat vasgelê is in 'n handves van menseregte. Die reg op billike kompensasie moet ook daarin erken word. Die mens se uitlewing van sy aansprake op menswaardigheid, gelykheid en vryheid kan in 'n moderne samelewing juis verseker word omdat hy eiendom en private besit het. Een van die vernietigendste kenmerke van die Suid-Afrikaanse beleid van rasse-diskriminasie in die verlede was juis die miskiening van eiendomsreg wat verpligte verskuiwings, onwettige verklaring van besit en grootskaalse ontruimings tot gevolg gehad het. Daar moet gewaak word dat dieselfde nie weer gebeur nie.

“...quia per hoc magis paficicus status hominum conservatur, dum unusquisque re sua contentus est. Unde videmus quod inter eos qui communiter et ex indiviso aliquid possident, frequentius iurgia oriuntur.”²²²

Thomas Aquinas beklemtoon egter ook sy siening oor materiële dinge met betrekking tot hul gebruik.²²³ “*Et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes: ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitates aliorum. Unde Apostolus dicit, I ad Tim., ult.*” *Divitibus huius saeculi praecipe facile tribuere, communicare.*”

Die natuurreg het ‘n ontologiese en ‘n gnoseologiese aspek.²²⁴ Volgens sy ontologiese aspek is dit “an ideal order” relating to human actions, a watershed the fitting and the unfitting, the proper and the improper, which appertains to our human nature or essence and the unchanging necessities that are rooted in it”; dit is “*l’ensemble des choses à faire et à ne pas faire qui suivent de là d’ une manière nécessaire et du seul fait que l’homme est homme en l’absence de toute autre consideration.*”²²⁵

3.1.7 Thomas Aquinas se wysgerige besinning oor die natuurreg

Die konsep van natuurreg het ‘n lang geskiedenis wat terugstrek tot filosowe van die Griekse- en Romeinse tye. Filosowe soos Aristoteles, Cicero en Augustinus. Hierdie geskiedenis van die verloop van die natuurreg in die antieke- en middeleeuse tydperke het nie sonder veel komplikasies verloop nie. Thomas Aquinas het die inhoud daarvan ontwikkel, sodat dit nou fundamenteel eenvoudig is. Die eindresultaat is dat deur jou rede te gebruik en deur te reflekteer op jou natuur as mens, die mens dan in staat is om

²²² Summa Theologica II-II, Q. LXVI, A. II. Thomas Aquinas stel dat die besit van eiendom lei tot vreesdame bestaan van die mens. Elkeen moet egter tevrede wees met wat syne is. Dit is by diegene wat eiendom gesamentlik besit, dat dispute dikwels ontstaan.

²²³ Summa Theologica II-II, Q. LXVI, A. II. Thomas Aquinas stel dat die mens materiële dinge moet hou nie vir sy eie voordeel nie, maar vir die gemeenskaplike voordeel. Elkeen moet daarin deel met andere in hul nood.

²²⁴ Will Durant, *Van Socrates tot Bergson*, p. 538. Ontologie – “*het onderzoek naar het diepste wezen der dingen.*”

algemene beginsels te formuleer. Ralph McInerny²²⁶ se waarneming sien soos volg daar uit:

“This for Thomas is the peculiar mark of the human agent, that he puts his mind to what he does and consciously directs himself to the goods he recognizes as fulfilling of him...From the nature of the human agent so considered we can formulate great ungainsayable truths about the human good. Such truths are implicit in any particular decision; their articulation is of value since they suggest that, despite the contingency and continuous alteration of the circumstances in which we act, despite the historical changes which make one century so different from another, there are absolutes of human action: some goods which will ever be constitutive of the human moral ideal, some kinds of action which are always destructive of the human good. This is the conviction that Thomas develops in his theory of natural law.”

Thomas Aquinas grond sy natuurreglsleer op beginsels van die *synderesis* . Hiervolgens bepaal hy wat volmaak is en wat vir die mens in die algemeen tot volbrenging strek. Hy sê dat hierdie maatstawwe riglyne neerlê vir menslike gedrag:

“ The precepts of natural law are to human conduct what the first principles of thought are to demonstration...Every agent acts on account of an end, and to be an end carries the meaning of to be good. Consequently the first principle for the practical reason is based on the meaning of good, namely that it is what all things seek after. And so this is the first command of law, ‘that good is to be sought and done, evil to be avoided’; all other commands of natural law are based on this. Accordingly, then, natural-law commands extend to all doing or avoiding of things recognized by the practical reason of itself as being human goods.”²²⁷

²²⁵ J. Maritain, *Les droits de l'homme*, 1945, Paris, p. 65-6.

²²⁶ Brain Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, p. 245.

Ralph McInerny, *Ethica Thomistica* (Washington, D.C., 1982), p. 124.

²²⁷ Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. II

Deur die beginsels vereis deur die *synderesis* te respekteer, kan 'n mens tot kennis kom waar sy vervolmaking, en op grond van hierdie basis kan die mens dan voorskrifte formuleer aangaande sy gedrag:

“ The order in which commands of the law of nature are ranged corresponds to that of our natural tendencies. Here there are three stages. There is in people, first, a tendency towards the good of the nature they have in common with all substances; each has an appetite to preserve its own natural being. Natural law here plays a corresponding part, and is engaged at this stage to maintain and defend the elementary requirements of human life. Secondly, there is in people a bent towards things which accord with their nature considered more specifically, that is in terms of what they have in common with other animals; correspondingly those matters are said to be of natural law which nature teaches all animals, for instance the coupling of male and female, the bringing up of the young, and so forth. Thirdly, there is in people an appetite for the good of their nature as rational, and this is proper to them, for instance, that they should know truths about God and about living in society. Correspondingly whatever this involves is a matter of natural law, for instance that people should shun ignorance, not offend others with whom they ought to live in civility, and other such related requirements.”²²⁸

Vir Thomas Aquinas is natuurreg dit wat die rede jou vertel om te doen of om te vermy. Dit is nie 'n gedetailleerde lys van instruksies om te handel in 'n verskeidenheid van verskillende omstandighede nie. Dit is ook nie 'n tabel van reëls om te handel in elke situasie nie. Dit is wel 'n raamwerk waarin mense spesifieke keuses in spesifieke omstandighede maak. Daarom behoort dit dus aangevul te word deur die praktiese rede, die werking van die gewete en wat Thomas Aquinas noem die *lex humana* byvoorbeeld geïnstitusionele wetgewing wat ontwerp is om die welsyn van die mense in die konkrete *communitas* te bevorder:

²²⁸ Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. II

“ *Finis autem legis est bonum commune: quia ut Isidorus dicit, in libro Etymol. (lib. II, cap. 10), ‘ nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium lex debet esse conscripta.’ Unde oportet leges humanas esse proportionatas ad bonum commune.*”²²⁹

Thomas Aquinas sê dat: “Law is nothing else than an ordinance of reason for the common good made by the authority who has care of the community and promulgated.”²³⁰

Die gevolg hiervan is dat ons uit die natuurreg kan aflei die reg of wette wat die *communitas* regeer, reg wat gemik is op die goed van die *communitas* en wat langs daardie lyne gepromulgeer is. Thomas Aquinas konkludeer dus dat op grond van hierdie waarneming *lex humana* dus uit die natuurreg ontspring.

Volgens Thomas Aquinas is die natuurreg gegrond op die *lex aeterna* wat niks anders is as God self nie. Alle skepsels word regeer deur wat in God is, en dus daarom deur wat God is. Op grond hiervan sê Thomas Aquinas dat mens van hulle kan praat as geregeer deur die ewige reg omdat God self ewig is:

“Law is nothing but a dictate of practical reason issued by a sovereign who governs a complete community. Granted that the world is ruled by divine Providence...it is evident that the whole community of the universe is governed by God’s mind. Therefore the ruling idea of things which exists in God as the effective sovereign of them all has the nature of law. Then since God’s mind does not conceive in time, but has an eternal concept...it follows that this law should be called eternal...Though his wisdom God is the founder of the universe of things, and...in relation to them he is like an artist with regard to the things he makes...[Also] he is the governer of all acts and motions to be found in each and every creature. And so, as being the principle through which the universe is created, divine wisdom means art, or exemplar, or idea, and likewise it also means law, as moving all things to their due ends. Accordingly the Eternal law is nothing

²²⁹ Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. I. “ But the end of law is the common welfare: for, as Isidore says (Etym. II, 10): ‘ Laws must be formulated, not in view of some particular interest , but for the general benefit of the citizens.’ So human laws must be related to the common welfare.”

²³⁰ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. IV. “ *Ex ...praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.* “

other than the exemplar of divine wisdom as directing the motions and acts of everything.”²³¹

Thomas Aquinas voeg by dat daar ‘n begrip is dat rasionele agente met vryheid in die Goddelike wil kan partisipeer in ‘n sin waarin nie-rationele wesens nie kan nie. Hy verwys weer eens na die natuureg:

“Since all things are regulated and measured by Eternal law...it is evident that all somehow share in it, in that their tendencies to their own proper acts and ends are from its impression. Among them intelligent creatures are ranked under divine Providence the more nobly because they take part in Providence by their own providing for themselves and others. Thus they join in and make their own the Eternal Reason through which they have their natural aptitudes for their due activity and purpose. Now this sharing in the Eternal law by intelligent creatures is what we call ‘natural law’”.²³²

Dit is ‘n kenmerk van Aristoteliese filosofie wat Thomas Aquinas aangeneem het dat daar ‘n beginpunt van menslike denke is wat vir almal toeganklik is. Aristoteliese beginsels lê opgesluit in die praktyke van ons lewe en denke en kom implisiet tot uiting in ander denke en oordele.

Kretzmann interpreteer Thomas Aquinas se konsepie oor die term “*law*”: “a rational ordinance for the common good promulgated by one who has governance of the community.”²³³ Die finale doel van die reg is die openbare welsyn. Twee kommentare oor hierdie definisie is duidelik: “First, by defining law as an ordination of reason Aquinas is saying more than simply that it is rational in character.”²³⁴ Hierdie redenasie is teleologies en doel-georiënteerd: “whenever someone desires an end, reason commands what is to be done to reach it.”²³⁵

“The second point is that for Aquinas, law is based on the community, since it is ordered to the common good and ‘making law belongs either to the whole people or to the public

²³¹ Summa Theologica I-II, Q. XCI, A. I

²³² Summa Theologica I-II, Q. XCI, A. II

²³³ Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 209.

²³⁴ Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 222.

personage who has the responsibility for the whole people.”²³⁶ Selfs sonder georganiseerde verteenwoordigende institusies, is die regeerder verplig om die openbare welsyn in gedagte te hou wanneer hy wetgewing maak.

Die mens se handeling binne die *communitas* word deur die reg beperk. Die veronderstelling is dat dit vir die menslike vryheid die riglyn bied, vir die ‘true shared good of the community of which we are a part.’ Thomas Aquinas stel dat die mens ‘n natuurlike geneigdheid toon vir deugdelike handeling.²³⁷ Sy beklemtoning dat die mens ‘n sosiale wese is, vind sy basis in hierdie gedagtegang, as hy sê: ” ...*Et ideo oportet quod huiusmodi disciplinam, per quam ad virtutem perveniatur, homines ab alio sortiantur.*”²³⁸ Die uitvaardiging van wette was dus nodig vir die vreedsame en deugdelike lewe van die mens “...*unde necessarium fuit ad pacem hominum et virtutem, ut leges ponerentur...*”²³⁹ In die verband haal Thomas Aquinas Aristoteles aan wat die volgende te sê het:

“ ...*quia sicut Philosophus dicit, in I Polit. (cap. 2), “ sicut homo, si sit perfectus virtute, est optimum animalium; sic, si sit separatus a lege et iustitia, est pessimum omnium”; quia homo habet arma rationis ad explendas concupiscentias et saevitias, quae non habent alia animalia.*”²⁴⁰

Die oorspronklikheid van Thomas Aquinas se teorie is duidelik wanneer dit vergelyk word met die bespreking van die natuurreg in Gratianus se “*Decretum* “ of “*Concordance of Discordant Canons.*” Natuurreg is die reg wat gemeenskaplik is aan alle nasies, die *ius gentium.*

²³⁵ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. I

²³⁶ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. II

²³⁷ Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. I. “ *Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis patet, homini naturaliter inest quaedam aptitudo ad virtutem...*”

²³⁸ Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. I. Thomas Aquinas sê: “ ...so we must help one another to achieve that discipline which leads to a virtuous life.”

²³⁹ Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. I. “ ...The enactment of laws was necessary to the peaceful and virtuous life of men.”

²⁴⁰ Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. I. Thomas Aquinas haal Aristoteles aan: “ And the Philosopher says (I Politics, 2): ‘ Man, when he reaches the perfection of virtue is the best of all animals: but if he goes his way without law and justice he becomes the worst of all brutes.’ For man, unlike other animals, has the weapon of reason with which to exploit his base desires and cruelty.”

Vir Thomas Aquinas is die *ius gentium* aan die natuurreg verbonde. “ as conclusions from principles” - konklusies wat mense in staat stel om met mekaar in verhouding te wees in alle *communitas*.²⁴¹ Thomas Aquinas verdeel die natuurreg in *ius gentium* en *ius civile*, en laasgenoemde resorteer onder die *lex humana*. *Lex humana* word van die natuurreg afgelei en as die *lex humana* strydig is met die natuurreg: “ is it no longer a law, but a corruption of law.”²⁴² Thomas Aquinas het hierdie gedagtegang van Augustinus ontleen: “*lex iniusta non est lex* – ‘n onregverdige wet is nie ‘n wet nie.”²⁴³ Die behoud van ‘n gemenebes is regverdigheid (*iustitia*), en waar daar geen regverdigheid is nie, is daar geen ware *communitas* nie. Sonder regverdigheid, wat is koninkryke anders as groot rowerye ? Augustinus keur die antwoord van die seerower wat deur Alexander gevang is, goed. Tor hy gevra is waarom hy die see durf teister, het hy geantwoord: “En hoe durf jy die ganse wêreld molesteer ? Omdat ek dit net met ‘n klein skippie doen, word ek ‘n rower genoem. Maar jy wat dit met ‘n groot vloot doen, is ‘m keiser.”²⁴⁴

Die doel van die reg is vir die beskerming en bevordering van die openbare welsyn wat alreeds beliggaam is in die natuurreg. Die openbare welsyn verskil na aanleiding van die tipe owerheid. Die ekonomiese onderneming se doel is heeltemaal anders as dié van ‘n religieuse gilde. ‘n Ekonomiese *communitas* se primêre belang is die soeke na rykdom, andersins as dié van die religieuse sfeer wie se soeke die bonatuurlike is. Soos die Rooms-Katolieke kerk wat gerig is op die sieleheil van die mensdom.

Die openbare welsyn binne ‘n groep is benede of ondergeskik aan die “universal good of charity.”²⁴⁵ Thomas Aquinas stel dat die welsyn van die individu minder weeg as dié van die *communitas*:

²⁴¹ Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. IV

²⁴² Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. II. “ *Unde omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex, sed legis corruptio.*”

Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 225.

²⁴³ M. Versfeld, *Aurelius Augustinus*, p. 132

²⁴⁴ M. Versfeld, *Aurelius Augustinus*, p. 132-3

²⁴⁵ Thomas Gilby, *Between Community and Society*, p. 237..

“ *Et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ordinatur ad commune bonum, ita etiam et bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitatis perfecta.*”²⁴⁶

Die ontstaan van die natuureg is nie soseer juridies nie, maar eerder ontologies. Natuureg, voor sy artikulasie in die hande van die Stoïsyne, is as die vervolmaking van die menslike natuur beskou. Die metafisiese basis van die natuuregtradisie sal intrinsiek gekoppel met die siening van die heelal wat beide dinamies en konstant is. Natuureg as iets spesifiek menslik, sluit in die erkenning van die menslike gees self en vervolgens die beskouing dat slegs die mens sy eie natuur weet of verwerp: “man, when he affirms himself, affirms the whole and when he denies himself he denies the whole.”²⁴⁷. Op grond van hierdie waarneming het Thomas Aquinas die persepsie gehandhaaf dat selfmoord ‘n sonde teen die bestaande *communitas* is. Vervolgens moet verstaan word dat as geregtigheid ‘n sentrale rol speel in die natuureg, beteken dit baie meer as om net aan diegene te gee wat hom toekom. Geregtigheid harmonieer met eenheid wat andersins chaos sou gewees het, volgens Plato. Gevolglik is natuurlike geregtigheid ‘n toestand nie net met betrekking tot geregtigheid alleen nie, maar ook van die orde van die heelal.

Ons kan sê dat natuureg soos dit ontwikkel in die Griekse tradisie impliseer drie dinge:

- “(1) natural law was both an extension of, and a crowning of, a dynamic propensity within all nature to develop and become fully itself;
- (2) natural law was the specific perfection proper to a man who was aware in an adult fashion of the imperatives of his own humanity;
- (3) natural law was a principle of harmony and of order within society and within the cosmos.”²⁴⁸

²⁴⁶ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. III, ad 3um. “...as the wellbeing of one man is not a final end. But is subordinate to the common good, so also the well-being of any household must be subordinate to the interests of the city, which is a perfect community.”

²⁴⁷ F. D. Wilhelmsen, *Christianity and Political Philosophy*, p. 11.

Die klassieke Christelike stelling van die struktuur van natuurreg word gevind in die eerste deel van die tweede deel van die *Summa Theologiae* van Thomas Aquinas. Vermy die bose en soek die goeie, is die eerste beginsel van die morele orde. Deur die goeie te soek, word geluksaligheid voortgebring en alle mense begeer om gelukkig te wees. Thomas Aquinas was al beskuldig dat hy 'n *quasi*-hedonistiese etiek ontwikkel in die sin dat hy geluk beklemtoon. Natuurreg is dieper as ons se antwoord op morele situasies, omdat die natuurreg hierdie antwoord vind op die uitvloeisel van die reg, nie andersom nie. Natuurreg was deur God geskep toe hy die mens gemaak het.

Thomas Aquinas het gepoog om te bepaal dat die natuurlike kennis en die Goddelike Openbaring nie strydig met mekaar is nie. God het beide aan ons gegee, die rede en die Openbaring:

“God has revealed truths about himself which totally surpass human reason; but God has also revealed truths about Himself and man theoretically knowable by philosophical science.”²⁴⁹

Natuurregsteorie, soos uitgebrei deur die Stoïsyne en Cicero, ontspring by Thomas Aquinas en sluit die volgende in:

“a Moment of reflection in which a man meditates on the exigencies of his own nature, be they prohibitions or commands, be these exigencies indemonstrable first principles consubstantial with the ontological nature of humanity or secondary precepts deduced from these first principles;

a Moment of decision in which he embraces or rejects, in the fullness of his freedom, the demands he has discovered in himself.”²⁵⁰

Natuurregsteorie is nie individualisties nie, maar wel verenigend. Natuurreg dring daarop aan dat pornografie sleg is en dat dit sleg is, nie net vir my nie, maar vir elkeen.

²⁴⁸ F. D. Wilhelmsen, *Christianity and Political Philosophy*, p. 11.

²⁴⁹ F. D. Wilhelmsen, *Christianity and Political Philosophy*, p. 15.

²⁵⁰ F. D. Wilhelmsen, *Christianity and Political Philosophy*, p. 143.

Dit stel gelyklik dat ek nie op my buurman se eiendom mag inbreuk maak nie en ook dat hy nie op myne mag inbreuk maak nie en ook nie op ander s'n nie. Indien die *communitas* wens om hierdie natuurreg te beskerm op 'n politieke wyse, moet dit een of ander instelling prakseer wat die mag van positiewe reg het en dié van die swaard het. Dit moet dan toevertrou word met die publieke aanvaarding van die natuurreg. Die alternatief is dan of die afskaffing van die natuurreg ten gunste is van regspositivisme of die deur oopmaak vir rebellie.

As ons hierdie proposisies 'n kontemporêre kleur gee, laat ons dan sien tot watter eindproduk ons geraak. Natuurreg dring daarop aan dat aborsie moord is.²⁵¹ *Communitas A* het 'n afkeur aan aborsie. Hulle se afkeur is so sterk dat dit nie eens nodig is om teen-aborsie wetgewing uit te vaardig nie. Dat aborsie 'n afskuwelike misdaad is, is in die mens se bewussyn vergestalt. Dit is soos die besef dat moord verkeerd is, en hierdie beskouing leef voort van generasie tot generasie. *Communitas A* mag net sowel onderskeid tref tussen eerste klas en tweede klas moord en kan dan vervolgens konkludeer dat aborsie aan die laasgenoemde kategorie behoort. Sodanige *communitas* sal nooit in sy konstitusie of wetgewing enige positiewe verbod teen moord as sodanig opskryf nie. Vir sodanige *communitas* sal 'n geskrewe verbod van hierdie aard so absurd wees soos 'n geskrewe belofte tussen 'n bruid en bruidegom om nie mekaar te dood nie.

'n Ander *communitas* – ons noem dit *communitas B* – omdat haar mense meer dramaties is of omdat dit bedreig word deur andersdenkendes van binne, mag wel in hul konstitusie 'n toevertrouing aan die natuurreg inskryf. Om dit so te doen, moet hierdie *communitas* dit egter die besigheid van ander institusies of instellings maak – almal wat regs- en amptelike status in die gemeenskap het om die natuurreg te verdedig: byvoorbeeld, om 'n verbod te plaas op die doodmaak van ou mense onder die persepsie dat hulle 'n las is, of om die dood maak van ongebore mense te verbied onder dieselfde rubriek.

²⁵¹ De Wet en Swanepoel, *Die Suid-Afrikaanse Strafreg*, 1960, p. 217. Gesiteer uit M.N. Slabbert, Does South African abortion legislation protect the human embryo and the foetus in utero sufficiently?, *Tydskrif vir die Suid-Afrikaanse Reg*, 2001, vol. 4, p. 730, definieer aborsie: “as die wederregtelike, opsetlike afdrywing van die lewende vrug van 'n swanger vrou.”

Hierdie aangeleentheid word egter gekompliseer deur die veronderstelling van 'n demokratiese *communitas*. Ek verwys egter hier nie na 'n *communitas* wat bloot demokratiese metodes gebruik om sy besigheid te doen nie, maar eerder 'n *communitas* wat die godin "demokrasie" ophemel tot die uiterste beginsel van die goeie in politieke dinge. Die eerste *communitas* mag wel demokrasie gebruik as 'n politieke instrument tot bo, maar nie verder as die uiterste vrae op reg en verkeerd nie. Die tweede *communitas* beskou die demokratiese beginsels self as die uiterste in sodanige oorwegings. Die tweede *communitas*, soos gedefinieer in die tweede instansie van van 'n demokrasie, moet enige moontlike toevertrouing tot die natuureg toets deur te appéleer tot die kieserskorps. Dit suggereer dat daar 'n reg is wat verhewe is bo die natuureg: *the law of the will of the 50 percent plus one*. Die laaste reg wat ons dan 'n ideologiese- eerder as 'n prosedurele demokrasie noem word dan die eerste van reg.²⁵²

Aristoteles sê dat ongeregtigheid gereeld seëvier in die meerderheid en hulle handel uit passie of eie belang:

"Democracy would seem, on the surface, to be a shaky ally of natural law theory, which always defends and condemns, in the concrete now. In truth, ideological democracy is a deadly enemy of natural law theory."²⁵³

Hierdie filosofiese modelle is nie bloot teenstrydig nie. Dit het 'n geskiedkundige bestaan en die verloop van tyd openbaar aan die politieke filosoof 'n tipe inner logika wat deur die einste aard van die politiek dikteer word. In 'n poging om hierdie logika te verstaan en om dit op die Suid-Afrikaanse ervaring van vandag toe te pas, moet ons egter wel terugkeer na die geskiedenis van die natuureg in die Westerse wêreld.

As 'n mens die aard van die politieke filosofie van Thomas Aquinas aanvaar as tipies en paradigmatis van natuurregsleringe bekend aan die Weste, kan 'n mens sien in sy

Hunt, *South African Criminal Law and Procedure: Common Law Crimes*, 1970, p. 308. Sitatie uit Tydskrif vir Regswetenskap, 2001, vol. 4, p. 730, stel dat: "abortion consists in unlawfully and intentionally killing and causing expulsion from the uterus of a human foetus."

²⁵² F. D. Wilhelmsen, *Christianity and Political Philosophy*, p. 177.

²⁵³ F. D. Wilhelmsen, *Christianity and Political Philosophy*, p. 178.

Summa Theologica die rede vir die verval van die natuurregteorie in ons tyd.²⁵⁴ Die teorie van natuurreg en sy dieper wortels in die klassieke antiekheid is te vinde by Plato en Aristoteles.

Ongeregtigheid is vir Plato:

“ultimately a refusal to mind your own business, to order your own business, your own life, according to circumstances intrinsic to your own life.”²⁵⁵

By Aristoteles is daar die persepsie van geregtigheid om aan ander te gee wat hom toekom: proporsionele geregtigheid.

Die Ciceroniese natuurreg transendeer die reg van die mense. Dit is ‘n reg wat oor al die mense regeer omdat hulle mense is.²⁵⁶

In die *Didache*, is ‘n uiteensetting van die handeling wat teen die natuurreg gemik is uiteengesit:

“Children in the womb may not be killed by their parents; children outside the womb may not be killed by anybody.”²⁵⁷

Natuurreg is in wese niks anders nie as die rasonale wese se partisipasie aan die *lex aeterna* nie. Elke handeling van die rede en die wil in ons is gebaseer op dit wat volgens die rede is. Dus moet die eerste rigting van ons handeling na hul doel deur die natuurreg gelei word.²⁵⁸

Die natuurreg is ‘n gewoonte. Augustinus sê dat: “a habit is that whereby something is done when necessary.”²⁵⁹ *Synderesis* word gesê ‘n reg van die intellek te wees omdat dit

²⁵⁴ *Summa Theologica* I-II, Q. XCI-XCVII

²⁵⁵ F. D. Wilhelmsen, *Christianity and Political Philosophy*, p. 178.

²⁵⁶ F. D. Wilhelmsen, *Christianity and Political Philosophy*, p. 179. In Cicero se *De Republica* (1) gee hy ‘n opsomming van wat onder die natuurreg val: “contracts must be fulfilled; oaths must be honored; no man may kill another on his own authority; men in a foreign nation must not profane the customs and beliefs of their hosts; lies are abominations.” Dit is die lys van wat reg konstitueer.

²⁵⁷ F. D. Wilhelmsen, *Christianity and Political Philosophy*, p. 179.

²⁵⁸ Baruch A. Brody, Editor, *Readings in the Philosophy of Religion. St. Thomas Aquinas: The Eternal law and the Natural law. Part 5. An Analytic Approach*, Massachusetts Institute of Technology, Prentice-Hall, Inc. New Jersey, 1974, p. 566.

²⁵⁹ Baruch A. Brody, *Readings in the Philosophy of Religion, St. Thomas Aquinas*, p. 570.

‘n gewoonte is wat die voorskrifte van die natuurreg bevat, wat dus die eerste beginsels van menslike handeling is. Ons kan ook die teenoorgestelde mening huldig:

“... we reply that sometimes a man is unable to make use of that which is in him habitually, because of some impediment. Thus, because of sleep, a man is unable to use the habit of science. In like manner, through the deficiency of his age, a child cannot use the habit of the understanding of principles, or the natural law, which is in him habitually.”²⁶⁰

Op grond van Isidore se stelling: “The natural law is common to all nations” antwoord Thomas Aquinas hierop in die volgende trant:²⁶¹ Aan die natuurreg behoort daardie dinge waartoe die mens ‘n natuurlike geneigdheid toon. Dit is aanvaarbaar vir die mens om die geneigdheid te toon om volgens die rede te handel.

Dit is daarom duidelik aangaande die gemeenskaplike beginsels of dit van spekulatiewe of praktiese rede is, bly die waarheid of opregtheid dieselfde in almal, en word dit gelyk deur almal geken. Dus is dit reg vir almal om volgens die rede te handel:

“Just as in man reason rules and commands the other powers, so all the natural inclinations belonging to the other powers need to be directed according to reason. Therefore it is universally right for all men that all their inclinations should be directed according to reason.”²⁶²

In die *Decretals* word die volgende aangaande die natuurreg gesê:

“The natural law dates from the creation of the rational creature. It does not vary according to time, but remains unchangeable.”²⁶³

²⁶⁰ Baruch A. Brody, *Readings in the Philosophy of Religion, St. Thomas Aquinas*, p. 571.

²⁶¹ Baruch A. Brody, *Readings in the Philosophy of Religion, St. Thomas Aquinas*, p. 574.

²⁶² Baruch A. Brody, *Readings in the Philosophy of Religion, St. Thomas Aquinas*, p. 576.

²⁶³ Baruch A. Brody, *Readings in the Philosophy of Religion, St. Thomas Aquinas*, p. 576.

Thomas antwoord soos volg. ‘n Verandering in die natuurreg moet onder die volgende twee hoofde verstaan word:

“First, by way of addition. In this sense, nothing hinders the natural law from being changed, since many things for the benefit of human life have been added over and above the natural law, both by the divine law and by human laws.

Secondly, a change in the natural law may be understood by way of subtraction, so that what previously was according to the natural law, ceases to be so. In this sense, the natural law is altogether unchangeable in its first principles. But in the secondary principles, which, are certain detailed proximate conclusions drawn from the first principles, the natural law is not changed so that what it prescribes be not right in most cases. But it may be changed in some particular cases of rare occurrence, through some special causes hindering the observance of such precepts, as was stated above.”²⁶⁴

Die geskrewe reg is gegee vir die korreksie van die natuurreg. ‘n Ding, word gesê, behoort aan die natuurreg om die volgende twee redes: Eerstens, omdat die natuur daartoe neig, byvoorbeeld dat ‘n mens nie leed aan ‘n ander moet doen; Tweedens, omdat die natuur nie die teenoorgestelde saam met haar dra nie.²⁶⁵

Thomas Aquinas beweer dat dit die menslike rede is wat die onmiddellike promulgeerder is van die natuurlike morele reg. Die reg is nie sonder verhouding met iets bo dit nie. Dit is eerder ‘n refleksie van of ‘n partisipaie aan die ewige reg (*lex aeterna*).²⁶⁶

Die primêre voorskrif van die reg volgens Thomas Aquinas is dat die goeie gedoen en nagestreef behoort te word en die bose vermy moet word. Hierop word al die ander voorskrifte van die natuurreg gevorm.²⁶⁷

Die voorskrifte van die natuurreg volg op die orde van natuurlike ingesteldheid. En wel op die volgende gronde:

²⁶⁴ Baruch A. Brody, *Readings in the Philosophy of Religion, St. Thomas Aquinas*, p. 576.

²⁶⁵ Baruch A. Brody, *Readings in the Philosophy of Religion, St. Thomas Aquinas*, p. 577.

²⁶⁶ F.C. Copleston, *Aquinas*. Penguin Boeke, a Pelican Original, 1975, p. 222.

²⁶⁷ F.C. Copleston, *Aquinas*, p. 222.

“First, there is present in man an inclination towards the good considered in relation to his nature in so far as this nature is shared by all other substances. Secondly, there is present in man an inclination according to his nature in so far as it is shared by other animals. Thirdly, there is present in man an inclination to his good as a rational being.”²⁶⁸

3.1.8 Natuurreg met betrekking tot die *communitas*

Thomas beskou lewe in die *communitas* asof voorgeskryf deur die natuurreg. Dit wil sê hy erken in die mens ‘n natuurlike geneigdheid om in gemeenskap met ander te lewe. Nie net soseer in kleiner groepe soos die onmiddellike gesinskring nie, maar ook in groter groepe wat in hul ontwikkelde vorm bekend staan as die politieke *communitas*. Sosiale lewe is dus op die menslike natuur gefundeer en die politieke *communitas* of die staat is dus beide natuurlike gemeenskappe. Die rede (herreflekteer op die mens se fundamentele inklinasies en geneigdhede) sê dat hierdie gemeenskappe gevorm behoort te word, omdat dit nodig is vir die ontwikkeling van die mens se potensiaal. Thomas Aquinas maak die volgende aanmerking:

“It is natural for man to be a social and political animal, living in community; and this is more true of him than of any other animal, a fact which is shown by his natural necessities.”²⁶⁹

Thomas Aquinas sê dat die mens se sosiale natuur uit die ontwikkeling van taal voortspruit:

“ *hoc etiam evidentissime declaratur per hoc, quod est proprium hominis locutione uti, per quam unus homo aliis suum conceptum totaliter potest exprimere...* ”²⁷⁰

Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. II.

²⁶⁸ F.C. Copleston, *Aquinas*, p. 223.

²⁶⁹ F.C. Copleston, *Aquinas*, p. 236.

De Regimine Principum, Book I, Chapter I

Van die *communitas* of die gemeenskap word vereis om te voldoen aan die mens se liggaamlike en geestelike behoeftes. Dit is daarom nie 'n kunsmatige nie, maar 'n natuurlike instelling. En gefundeer op die menslike natuur is dit dus deur God gewil. Dit beteken egter nie dat die historiese indelings van nasies en stede deur God voorgeskryf is nie. 'n Gegewe staat het sy historiese oorsprong te danke aan 'n verskeidenheid empiriese faktore. Maar dat daar 'n politieke of burgerlike *communitas* moet wees, word deur God gewil.

Elke *communitas* vereis leiding en regering. Regering is egter nie net daar om vrede te handhaaf en kwaaddoeners te straf nie. Regering, volgens Thomas Aquinas, is steeds nodig selfs al was daar geen kwaaddoeners en ook as niemand die geneigdheid getoon het om die vrede te versteur nie.

Soos aangetoon, het Augustinus die mening gehuldig dat die staat die gevolg van die val van die mens was en dat die politieke *communitas* primêr bestaan, omdat die gevalle mens deur die dwingende mag beweeg is om hul bose neigings te beperk en om misdaad te straf.

Hieruit blyk dit dat die moderne begrip "staatsveiligheid" rekening hou met die meer subtiële vorms van bedreiging van die voortbestaan van die staat as oorlog, rebellie en openbare oproer. Die Suid-Afrikaanse wetgewer identifiseer dus 'n groter verskeidenheid van meer abstrakte en subtiële omstandighede en bedrywighede wat optrede deur die staat in noodweer kan regverdig of 'n staatsregtelike noodtoestand kan skep. Die na-oorlogse ("koue oorlog") tydperk kan gekenmerk word deur andersoortige bedreigings vir die voortbestaan van Westerse state as oorlog, rebellie en openbare oproer, en wel in vorms soos die heimlike ondermyning van die staatkundige, ekonomiese, kulturele en godsdienstige bestel. Hierdie standpunt hou in dat die handhawing van staatsveiligheid 'n *sine qua non* is vir die staatsbestaan, met ander woorde dat dit 'n natuurlike uitvloeisel is van die staatsverskynsel. So 'n standpunt klop

²⁷⁰ De Regimine Principum, Book. I, Chapter I. "This is further evident from the fact that men alone have the power of speech which enables him to convey the full content of their thoughts to one another..."
J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 4.

met die moontlikheid dat die leerstuk *salus populi reipublicae suprema lex* sy ontstaan gehad het tydens die opkoms van die nasionale staatsgedagte gedurende die middeleeue.

3.1.9 Die Thomistiese verwerping van Augustinus se siening van die politieke *communitas*

Thomas Aquinas stel dat die mens 'n sosiale- en politieke wese is wat bestem is om in gemeenskap met andere te leef:

“...*naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarat...*”²⁷¹

Hy stel vervolgens dat die regering 'n noodsaaklike bondgenoot is in hierdie *communitas*-verhouding:

“Man is by nature a social animal. Hence in a state of innocence (if there had been no Fall) men would live in a society. But a common social life of many individuals could not exist, unless there were someone in control to attend to the common good.”²⁷²

Die regerings bestaan primêr hoofsaaklik om vir die openbare welsyn te sorg.²⁷³ Net soos die *communitas* is die regering 'n natuurlike instelling, en deur God gewil.

²⁷¹ De Regimine Principum, Book. I, Chapter I. “that man is naturally a social and political animal, destined more than all other animals to live in community.” J.G. Dawson, Aquinas. Selected Political Writings, p. xiv. “Thus was the Aristotelian conception of the State received and embedded within the Scholastic conception of the law of nature...” Hy voeg die volgende by: “Aristotle had provided a rational explanation of the State. He had attributed a positive value to social and political institutions, as being grounded on the very nature of man.”

²⁷² F.C. Copleston, Aquinas, p. 237. “One can illustrate the point in the following rather banal fashion. Even if no one was disposed to infringe the traffic regulations, the latter would still be necessary; and so there must be an authority to settle and prescribe them.” Summa Theologica I, Q. XCVI, A. IV.

²⁷³ De Regimine Principum, Book. I, Chapter I. “...*quod rex est qui unius multitudinem civitatis vel provinciae, et propter bonum commune, regit; unde Salomon in Eccle., V, 8, dicit: “Universae terrae rex imperat servienti.”*”

Die staat het voor die kerk sy ontstaan te danke en as ‘n natuurlike instelling voer dit ‘n saambestaan met die kerk, terwyl dit sy eie funksie uitoefen. Thomas Aquinas noem die bevordering van hierdie funksie die gemeenskaplike welsyn.²⁷⁴

In sy *De Regimine Principum*, sit Thomas Aquinas die volgende vereistes vir ‘n goeie lewe in die *communita* uiteen:

“First, that the community should be established in the unity of peace. Secondly, that the community, united in the bond of peace, should be directed to good action...Thirdly, that through the ruler’s diligence there should be a sufficient supply of the necessities for a good life.”²⁷⁵

Thomas Aquinas praat soms van die morele funksie van die staat as die bevorderaar van die goeie lewe:

“...in civitate vero, quae est perfecta communitas, quantum ad omnia necessaria vitae; sed adhuc magis in provincia una propter necessitatem compugnationis et mutui auxilii contra hostes.”²⁷⁶

Om sy politieke filosofie in die negentiende eeu te laat geld, sal egter op anachronisme afstuur. Die beleid van *laisser-faire* is nie in lyn met sy *communitas*-leer nie. Vir hom is die taak van die staat om die toestande te skep of te bepaal waaronder menslike lewenswyse houdbaar is.

Totalitarisme is strydig met die Thomistiese politieke teorie. Dit is waar dat hy soms van die individu as deel van die *communitas* gesien, as ‘n geheel, praat:

²⁷⁴ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. III.

²⁷⁵ De Regimine Principum, Book. I, Chapter XV. “*Primo quidem, ut multitudo in unitate pacis constituatur. Secundo, ut multitudo vinculo pacis unita dirigatur ad bene agendum. Tertio vero requiritur, ut per regentis industriam necessariorum ad bene vivendum adsit sufficiens copiae. Sic igitur bona vita per regis officium in multitudine constituta, consequens est ut ad eius conservationem intendat.*”
F.C. Copleston, *Aquinas*, p. 238.

De Regimine Principum, Book. I, Chapter XV.

²⁷⁶ De Regimine Principum, Book, I, Chapter I. “In a city, however, there is a perfect community providing all that is necessary for the fulness of life...”

“ *Rursus, cum omnis pars ordinetur ad totum sicut imperfectum ad perfectum; unus autem homo est pars communitatis perfectae: necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem.*”²⁷⁷

Hy hy tref ook ‘n vergelyking tussen die onderdanigheid van ‘n individuele lid aan die goeie van die hele *communitas* soos die arm aan die hele liggaam.

Ondanks hierdie siening sien hy nie die reg van die staat oor sy onderdane as absoluut nie. Thomas Aquinas sê dat weens die mens se bo-natuurlike einddoel en die posisie van die kerk as medium daartoe, verhoed hom om die staat absolute mag toe te vertrou. Hy stel egter dat die staat op natuurlike gebied die hoogste *communitas* is. ²⁷⁸

Hy beskou die funksionering van die menslike positiewe reg as primêr in die sin dat dit duidelik die temporale sanksies van die natuurreg definieer en steun – in alle gevalle waar dit vereis word deur die openbare belang.

Een van die funksies van die menslike positiewe reg is die presiese definering en die voorsiening van tydelike sanksies wat nie deur die natuurreg voorsien is nie. Wetgewing moet egter met die morele reg in ooreenstemming wees.

Nie elke voorskrif en verbod behoort in wetgewing opgesluit te word nie. Thomas Aquinas meen dat die staat moet egter nie wetgewing verorden wat strydig met die natuurreg is nie “...*si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex, sed legis corruptio.*”²⁷⁹

Elke menslike reg besit die aard van reg, omdat dit van die natuurreg afgelei is. Indien dit egter strydig is met die natuurreg, is dit geensins reg nie, maar verdraaiing van die reg.²⁸⁰

²⁷⁷ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. II. “Since every part bears the same relation to its whole as the imperfect to the perfect, and since one man is a part of that perfect whole which is the community, it follows that the law must have as its proper object the well-being of the whole community.”

²⁷⁸ Summa Theologica II-II, Q. CXLVII, A. III. “*Respondeo dicendum quod, sicut ad saeculares principes pertinet praecepta legalia, iuris naturalis determinativa, tradere, de his quae pertinent ad utilitatem communem in temporalibus rebus...*”

²⁷⁹ Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. II. “...and if a human law is at variance in any particular with the natural law, it is no longer legal, but rather a corruption of law.”

²⁸⁰ Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. II

Thomas Aquinas stel dat mensgemaakte reg of regverdig of onregverdig is.²⁸¹ Regverdige wette is bindend op die gewete.²⁸² Onregverdige wette is nie bindend op die gewete nie. Hy sê in samehang met Augustinus dat ‘n reg of wet wat nie regverdig is nie, nie ‘n reg genoem kan word nie:

“...sicut Augustinus dicit, in libro de Lib. Arb. (lib. I, cap. 5): Lex esse non videtur, quae iusta non fuerit.”²⁸³

Thomas Aquinas sê dat ‘n wet of reg onregverdig is onder die volgende omstandighede:

“...per contrarietatem ad bonum humanum, e contrario praedictis: vel ex fine, sicut cum aliquis praesidens leges imponit onerosas subditis non pertinentes ad utilitatem communem...leges possunt esse iniustae per contrarietatem ad bonum divinum”²⁸⁴

Dit sal ook onregverdig wees indien die wetgewer sy magte of bevoegdhede wat aan hom toevertrou is, oorskry.²⁸⁵ Dieselfde geld ook in die geval waar laste, byvoorbeeld belasting op ‘n onregverdige en disproporsionele basis opgelê word. “Laws of this kind are acts of violence rather than laws...they do not bind in conscience unless observance of them is required in order to avoid scandal or public disturbance.”²⁸⁶

Wette of die reg kan slegs onregverdig wees, indien dit die positiewe reg skend; “and laws of this sort ought to be obeyed.”²⁸⁷

Thomas Aquinas beskou nie enige vorm van regering as geoorloof nie. Hy is ‘n voorstander van die gemengde regeringsvorm (*regimen mixtum*) waarin die beginsel van eenheid prominent figureer. Hy voer aan dat die monargie die bevorderlikste vir eenheid

²⁸¹ Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. IV

²⁸² Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. IV

²⁸³ Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. IV

²⁸⁴ Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. IV. “...laws may be unjust ...when they are detrimental to human welfare...laws may be unjust through being contrary to divine goodness.”

²⁸⁵ Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. IV

²⁸⁶ F.C. Copleston, *Aquinas*, p. 240.

Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. IV

²⁸⁷ F.C. Copleston, *Aquinas*, p. 240.

en die natuurlikste vorm van regering is. Hy stel hierdie regeringsvorm dus analogies met Gods reël oor die skepping en dus ook aan die regering van die *communitas*.

In moderne terme gesê kan 'n mens dus weet dat Thomas Aquinas 'n konstitusionele monargie verkies. Maar wat ookal die regeringsvorm is, die regeerder(s) moet hulle toewy aan die versorging en bevordering van die objektiewe van die gemeenskaplike belang.²⁸⁸

Thomas Aquinas konkludeer deur te sê dat die menslike positiewe reg in verhouding tot die natuurreg staan. Die reg, aldus Thomas Aquinas, se objektief is die bevordering van die openbare belang en is dus noodsaaklik. Vervolgens konstateer hy die wesenlike kenmerke van die menslike positiewe reg:

*“ ...Est enim primo de ratione legis humanae quod sit derivata a lege naturae...secundo est de ratione legis humanae quod ordinetur ad bonum commune civitatis...tertio est de ratione humanae ut inistituatur a gubernante communitatem civitatis...”*²⁸⁹

Hiervolgens word die menslike positiewe reg onderskei volgens die verskillende politieke regeringsvorme.

3.1.10 Natuurreg en moraliteit

Dat daar 'n essensiële verhouding tussen reg en moraliteit bestaan, kan nie geïgnoreer word nie. Dit word deur talle skrywers bevestig. Die verband tussen reg en moraliteit word deur Copleston soos volg geformuleer:

”Morality refers to the conformity of all human actions, of all practical life, with the standard of the moral good, with the rational nature of man. It is grounded in the very

²⁸⁸ F.C. Copleston, *Aquinas*, p. 242.

²⁸⁹ *Summa Theologica* I-II, Q. XCV, A. IV. Thomas Aquinas lys die wesenlike kenmerke van die menslike positiewe reg soos volg: “ ...the essential characteristic of human law is that it derived from

nature of man, individual as well as social. Right, on the other hand, refers to the relation of one man to another, especially in regard to his freedom from hindrance in the performance of his actions. ²⁹⁰

Thomas Aquinas meen dat moraliteit met al die menslike handelinge in verband staan. Oortredinge teen moraliteit is egter nie noodwendig oortredinge teen enige spesifieke persoon nie. Dit mag wel teen God of teen 'n sekere persoon wees. Daar is wel gevalle waar moraliteit direk betrokke is sonder die insluiting van positiewe reg, behalwe indirek. So is dit egter dat Godslastering, dronkenskap, onkuisheid en vele ander ondeugde uitdruklik deur die morele reg veroordeel word. Dit word nie noodwendig deur die positiewe reg verbied nie. Indien dit egter wel deur die positiewe reg verbied word, dan is dit omdat dit nadelig is vir die sosiale lewe en nie destruktief is vir die ewige reg nie.

Regte in die algemeen berus op die morele orde: Eerstens, menigte regte behels die toepassing van die beginsels op die mens se sosiale gedrag. Tweedens, sou 'n goed-gevestigde *communitas* nie bestaan het nie, tensy die burgers moreel gebonde is om die burgerlike reg te gehoorsaam. 'n Legitieme positiewe reg is terselfdertyd 'n morele reg, en is as sodanig beklee met dwingende gesag. Sonder die kenmerke van dringendheid sal 'n reg ophou om reg te wees.

Al die menslike reg, direk of indirek, ontleen hul dwingende mag aan die natuurlike morele reg. ²⁹¹

Op grond van hierdie waarneming is dit dus duidelik dat die morele orde 'n noodwendige postulaat vir die *communiale* bestaan is. Sonder hierdie moraliteitsregte soos byvoorbeeld: "Gee aan elk wat hom toekom"; " Hou jou beloftes "; en die " verbod teen doodslag," sou die *communitas* nie kon voortbestaan het nie. Hierdie wette baar regte

natural law...the second essential characteristic of human law is that it is directed to the common welfare of the city...thirdly, is that it should be promulgated by the ruler of the civil community..."

²⁹⁰ Augustine J. Osgniach, *The Christian State*, p. 171.

²⁹¹ Augustine J. Osgniach, *The Christian State*, p. 172.

sowel as verpligtinge. Wie ookal die eergenoemde skend en laasgenoemde verwaarloos, val dus die morele orde aan. Reg kan dus nie van moraliteit geskei word nie.²⁹²

Die positiewe reg is slegs met die eksterne sosiale verhoudinge gemoeid. Die feit dat die positiewe reg in die morele orde gefundeer is, beteken egter nie dat dit ook gemoeid is met die private, interne motiewe nie. Solank die individu nie inbreuk op die ander se handeling maak nie, sal hy dus net verantwoordelik wees teenoor God en sy eie gewete. Indien hy egter inbreuk op die reg van ander maak, sal die staat dus tussenbeide tree: “not because the individual is ruining his health or wasting his heritage, but because by such actions he injures his fellow men.”²⁹³

Dronkenskap, dus is ‘n skending van die natuurlike morele reg, omdat dit die gesondheid en die lewe vernietig, maar die strafreg is nie gemoeid met dit solank dit nie tot steurnis is van die andere nie. Op grond van hierdie siening bring die landdroste en die wetgewers die morele karakter, die goeie trou, ignoransie, diskressie en die persone betrokke in berekening.

Reg kan dus nie van moraliteit geskei word nie. Pous Leo XIII het duidelik die tradisionele leerstelling in die volgende woorde uitgedruk:

“Of the laws enacted by men, some are concerned with what is good or bad by its very nature. They command men to follow after what is right and to shun what is wrong, adding at the same time a suitable sanction. But such laws by no means derive their origin from civil society; because, just as civil society did not create human nature, so neither can it be said to be the author of the good which befits human nature, or of the evil which is contrary to it. Laws came before men lived together in society, and have their origin in the natural, and consequently in the eternal law. The precepts, therefore, of the natural law, embodied in the laws of men have not merely the force of human law, but they possess that higher and more august sanction which belongs to the law of nature and the eternal law. And within the sphere of this kind of laws, the duty of the civil legislator is, mainly, to keep the community in obedience...Now there are other enactments of the

²⁹² Augustine J. Osgniach, *The Christian State*, p. 172.

²⁹³ Augustine J. Osgniach, *The Christian State*, p. 173.

civil authority, which do not follow directly, but somewhat remotely, from the natural law, and decide many points which the law of nature treats only in a general and indefinite way. For instance, though nature commands all to contribute to the public peace and prosperity, still whatever belongs to the manner, and circumstances, and conditions under which such service is to be rendered must be determined by the wisdom of men and not by nature herself. It is in the constitution of these particular rules of life, suggested by reason and prudence, and put forth by competent authority, that human law, properly so called, consists. This law bids all citizens to work together for the attainment of the common end proposed to the community, and forbids them to depart from this end; and the same law, in so far as it is in conformity with the dictates of nature, leads to what is good, and deters from evil.”²⁹⁴

Positiewe reg voorveronderstel natuurreg. Hiervan lei die burgerlike gesag die reg af om te beveel, en die onderdane die plig om te gehoorsaam. Sonder natuurlike reg is ‘n ware menslike owerheid nie moontlik nie. Natuurreg reg waarvan in die menslike hart die algemene beginsel van die morele orde ingraveer is, kan nie sonder ‘n wetgewer bedink word nie. Sonder God, die outeur van natuur en van die wette of reg, kan daar dus nie orde en harmonie in die natuur en in die mens wees is nie. Die vernietigende gevolg van reg wat nie op die natuurreg gefundeer is nie is vermoedend: “the whole world is reaping the whirlwind of the four-century-old revolt.”²⁹⁵

‘n Ware verduideliking van die reg en morele verpligting kan slegs gevind word in die teïstiese konsepsie van die heelal. Hierdie siening veronderstel die bestaan van God. Die tradisionele bewyse vir die Godsbestaan is, ondanks konstante aanvalle daarteen, nooit weerlê nie.

Daar kan nie aan orde gedink word sonder om ook “an intelligent Governer“ in te bring nie; net soos ‘n reeks sekondêre oorsake nie gedagtig sonder “an uncreated first cause” is nie.²⁹⁶

²⁹⁴ Augustine J. Osgniach, *The Christian State*, p. 174.

Leo XIII, *Rerum Novarum* (Christian Constitution of States); *Libertas Humana* (Human Liberty).

²⁹⁵ Augustine J. Osgniach, *The Christian State*, p. 176.

²⁹⁶ Augustine J. Osgniach, *The Christian State*, p. 157.

Orals in die heelal, waarvan die mens deel is, is daar orde. Omdat daar orde in die heelal is, moet die mens ook hierdie orde en harmonie in homself weerspieël. Morele reg is van toepassing op die mens as intelligente wese. Die morele reg is 'n liggaam van morele beginsels wat deur die rede self ontdek is en wat bindend is op almal. Die reg is dus die partisipasie aan die ewige reg (*lex aeterna*) soos weerspieël in die geskape intellekte.

Thomas Aquinas verduidelik hierdie punt soos volg:

“ Since all things subject to divine providence are ruled and measured by the eternal law, it is evident that all things partake somewhat of the eternal law, in so far as they, being imprinted with the eternal law, derive therefrom their respective inclinations to their proper acts and ends. Now among all others, the rational creature is subject to divine providence...therefore it shares in the Eternal Reason, whereby it has a natural inclination to its proper act and end. This participation of the eternal law in the rational creature is called the natural law.”²⁹⁷

Summa Theologica I, Q. II, A. III

Augustine J. Osgniach, *The Christian State*, p. 196. “ Therefore some intelligent being exists by whom all natural things are directed to their end. This being we call God. Dante het dieselfde geuiter in sy *Divine Comedy*:

“Among themselves all things
Have order; and from hence the form, which makes
The universe resemble God. In this
The higher creatures see the printed steps
Of that eternal worth, which is the end
Whither the line is drawn. All natures lean,
In this their order, diversely, some more,
Some less approaching to their primal source.
Thus they to different havens are mov'd on
Through the vast sea of being, and each one
With instinct giv'n that bears it in its course;
This to the lunar sphere directs the fire,
This prompts the hearts of mortal animals,
This the brute earth together knits, and binds.
Nor only creatures, void of intellect,
Are aim'd at by this bow; but even those,
That have intelligence and love, are pierced.
That Providence, who so well orders all,
With her own light makes ever calm the heaven,
In which the substance, that hath greatest speed,
Is turned; and thither now, as to our seal
Predestin'd, we are carried by the force
Of that strong cord, that never looses dart,
But at fair aim and glad.”

Dante Alighieri, *Divine Comedy* (tr. by H.F. Cary) (London: Dent, 1908), Canto I, v. p. 100-122.

²⁹⁷ Summa Theologica I, Q. XCI, A. II

Sedert die morele reg die mens verplig om te strew vir morele volmaaktheid, verplig dit ook die mens om die nodige metodes aan te wend om hierdie doel te bereik.²⁹⁸ ‘n Ding is moreel goed indien dit “agree with the true end of man.”²⁹⁹

Thomas Aquinas voer aan dat ons oordeel aangaande behoorlike menslike handeling rationally bereik kan word. Hy verskil van Hume wat van die gedagte uitgaan dat morele goedkeuring of afkeuring uit die sentiment (gevoel en emosies) ontspring.³⁰⁰ Thomas Aquinas huldig die siening dat moraliteit tot gevolg het dat daar waarheid en valsheid kan insleep. Die mens kan hieroor redeneer.³⁰¹ Die gedagte sê Thomas Aquinas kan direk sekere algemene morele beginsels inneem of aanvaar. Thomas Aquinas sê dat elke handeling wat die mens uitoefen is of moreel goed of moreel sleg in die sin dat enigiets wat ‘n mens doen, hom help tot sy hoogste goed of die mens verhoed om dit te bereik. Vir ‘n handeling om goed te wees sê Thomas Aquinas moet dit moreel reg wees. Brian Davies verduidelik hierdie punt soos volg:

“Suppose I give Fred some food. That, we might say, is a good kind of thing to do. But suppose I do it because I want to gain his confidence in order to gain access to his house to rob him. Then, Aquinas would say, I do not have a good intention and my action is not good.”³⁰²

Een van die elemente van die Aristoteliese filosofie wat Thomas Aquinas aangeneem het, is dat daar ‘n beginpunt van menslike denke is wat vir almal toeganklik is. Aristoteliese beginsels lê opgesluit in die mens se lewenspraktyke en denke. Thomas Aquinas wend die natuurreg vir die behandeling van die onderliggende beginsels van morele praktyk en diskoerse aan. Met die term reg word bedoel: “a rational ordinance for the common good promulgated by one who has governance of the community.”³⁰³ Die gebruik van hierdie

²⁹⁸ Augustine J. Osgniach, *The Christian State*, p. 158.

²⁹⁹ Augustine J. Osgniach, *The Christian State*, p. 159.

³⁰⁰ Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, p. 232.

³⁰¹ Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, p. 232.

³⁰² Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, p. 238.

³⁰³ Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 209.

term reg is die vaste beginsels wat opgesluit lê in die morele diskoers van die mens. Burgerlike reg voorsien riglyne vir handelinge soos die wat funksioneer as groot premisse van praktiese sillogismes. Nie elke riglyn is 'n geval van burgerlike reg nie. Burgerlike reg ontleen juis van hierdie morele oordele sy gesag of krag. Maar burgerlike reg verkeer egter nie in konflik met fundamentele morele waarhede nie. Sommige dinge is reg of verkeerd, omdat 'n reg of wet wat uitgevaardig is, soms uitgevaardig is wat uitdruk wat alreeds as verkeerd aanvaar is:

“Driving on the wrong side of the road carries punitive sanctions not because there is something about the right or left side of the road that requires this legal determination, but because traffic has to be regulated in order to avoid chaos. Laws against killing innocents do not establish the wrongness of such action. To engage in such behaviour is wrong independent of its sanction in civil laws.”³⁰⁴ Ons handelinge binne die *communitas* word deur die reg of wet beperk. Die veronderstelling blyk ook te wees dat die wet of reg dien as riglyn vir ons vryheid vir die ware goed van die *communitas*.

Die stel beginsels van morele diskoers noem Thomas Aquinas die natuurreg.

Die ekwivalent van die beginsel van nie-kontradiksie in die morele orde is: “Good should be pursued and done and evil avoided.”³⁰⁵

Dit is die grondslag van al die ander voorskrifte van die natuurreg dat wat ookal die praktiese rede aanvaar as menslike goed, slaan op die natuurregvoorskrifte oor wat gedoen of vermy behoort te word “all those things to which a man has a natural inclination reason naturally grasps as goods, and consequently as things to be pursued, and it grasps their contraries as evils to be avoided.”³⁰⁶

Die mens en dier het die inklinasie vir die selfbehoud van hul voortbestaan in gemeen. Netso het hulle ook die inklinasie vir prokreasie, om kinders te hê, en om vir hulle om te gee. Die mens besit die inklinasie om sy wesenlike eienskap te volg, die rede – “to know and to converse and to live together in society.”³⁰⁷

³⁰⁴ Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 209.

³⁰⁵ Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 210.

³⁰⁶ Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. II.

³⁰⁷ Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 211.

Die natuurreg is 'n teorie oor morele redenering. Natuurreg is die teorie dat daar sekere nie-weersprekende waarhede is, wat ons behoort, of wat ons nie behoort te doen nie. Hierdie waarhede word beskryf as “principles known *per se*.”³⁰⁸

Die regeergesag van een mens oor 'n ander moet egter nie die vrye morele werking van die onderdaan wegneem nie. Niemand is in alle opsigte gebonde aan onderdanigheid nie. Selfs die siel van 'n slaaf is vry. Dit is om hierdie rede dat weerstand teen 'n tirannie nie net 'n reg is nie, maar ook 'n plig.³⁰⁹

3.1.11 Thomas Aquinas se natuurregsteorie as basis vir menseregte

Menseregte word deur baie skrywers en denkers in 'n groot mate geregverdig in terme van die natuurregsteorie: daar word gesê dat menseregte die moderne toepassing van natuurlike regte is.³¹⁰ Die begrip natuurreg omvat 'n menigte betekenis en deurvleg die denke deur baie eeue. So sluit die Westerse menseregtefilosofie ten nouste aan by die natuurregskool wat sy oorsprong in Griekeland gehad het. Die voorgeskiedenis van die leerstuk van menseregte en die ontwikkelingslyn daarvan kan gevolg word vanaf die Sofiste, die Stoa³¹¹, die leer van Thomas Aquinas, die sewentiende-eeuse subjektivisme

³⁰⁸ Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 212.

³⁰⁹ George H. Sabine, *A History of Political Theory*, p. 256.

Oliver O'Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 333-4. In hierdie verhandeling van St. Thomas se boek, “On Kingship”, Boek I, is die volgende woorde geïnterpreteer deur O'Donovan wat die teenoorgestelde lees. “An example of this occurs in the Old Testament, for a certain Ehud slew Eglon, King of the Moab, who was oppressing the people of God under harsh slavery, thrusting a dagger into his thigh; and he was made a judge of the people (Judges 3: 14ff). Hierdie opinie is nie ooreenkomstig apostoliese leringe nie. Petrus vermaan ons om onderdanig te wees aan ons meesters, nie net aan die goeies nie, maar ook aan die slegtes: “For if one who suffers unjustly bear his trouble for conscience's sake, this is grace.” (1 Pet. 2: 18).

³¹⁰ J.M. Finnis, *Natural law and natural rights*, Oxford, Clarendon Press, 1982, p. 290

H.D. Lasswell & L. Chen, *Human Rights and World Public Order*, New Haven: Yale University Press, 1980, p. 68, soos aangehaal uit *Suid-Afrikaanse Regskommissie, Werkstuk 25, Projek 58, Groeps- en Menseregte*, p. 2 en verder.

³¹¹ *Suid-Afrikaanse Regskommissie, Werkstuk 25: Projek 58: Groeps- en Menseregte*, p. 5. Die Stoa of Stoïsyne het geleer dat die individuele mens vir die vervolmaking van sy persoonlikheid nie op enige ander mens of samelewingsverband aangewese is nie, maar dat hy sy eie persoonlikheid in homself kan vervolmaak. Dit kan hy regkry deur ooreenkomstig die natuur te lewe. Die Stoïsyne het hul ontstaan in Griekeland, maar vind later vele aanhangers in Rome, onder andere Cicero en Ulpianus. Ulpianus het die

tot en met die huidige. Die Stoïsyne het in hul natuurregse leer aangesluit by Plato se onderskeiding tussen die nie-werklike sintuiglike wêreld en die werklike idee-wêreld. Die natuurreg is die ideale en ware vorm van die wet, dit geld vanself en word alleen deur die rede geken. In die suiwer natuurregtelike begroning is die mens die finale en hoogste verwysingspunt. Die positiewe kant van hierdie filosofie is die feit dat geen mens as minder as mens gesien mag word nie. Die negatiewe kant van die saak is die feit dat daar niks en niemand bo die mens is wat as die finale appél vir sy regte kan funksioneer nie. Daar het dus 'n behoefte aan 'n sterker begroning ontstaan, waarop die Christendom geantwoord het deur die regte van die mens te baseer op God se reg op die mens.³¹²

Die menseregtebeskouing van die Rooms-Katolieke Kerk is gebaseer op die natuurreg en veral op die opvattinge van Thomas Aquinas, Augustinus en Aristoteles, met die Bybel as sentrale bron. Van die meer resente Rooms-Katolieke skrywers wat 'n menseregte teorie op die Thomistiese natuurregse leer fundeer, kan Maritain (1882-1973) uitgesonder word.³¹³

Thomas Aquinas se menseregtebeskouing het ook as basis vir die *Pacem in Terris*, van Pous Johannes Paulus XXIII, uitgereik in 1963, gedien.

In die eerste plek behandel *Pacem in Terris* die orde tussen mens en mens en maak die stelling dat elke mens bedeel is met regte en verpligtinge wat onlosmaaklik verbode is aan sy natuur as mens en wat derhalwe universeel, onskendbaar en onvervreembaar is.³¹⁴

natuurregse norme saamgevat in die volgende spreuk: *honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*.

³¹² J.C.G. Van der Merwe, "Affirmative Action" – 'n Wysgerig-etiese Ontleding, p. 44

³¹³ J. Maritain, *Man and the State*, Chicago University of Chicago Press, 1951, p. 106. Aangehaal uit J.C.G. Van der Merwe, "Affirmative Action",... p. 45

³¹⁴ Pous Johannes XXIII, *Pacem in Terris 2: The Southern African Catholic Bishops' Conference*, Pretoria 2. Sitasie uit Suid-Afrikaanse Regskommissie, Werkstuk 25: Projek 58: Groeps- en Menseregte, p. 32-3.

Onder die regte van die mens noem die stuk die volgende:

- Die reg op die lewe en 'n waardige lewenstandaard.
- Morele en kulturele regte : ooreenkomstig die natuurreg het elke mens die reg op respek vir sy persoon, sy goeie naam, die reg tot vrye soeke na die waarheid en die uitdrukking en oordrag van sy opinies, asook in die beoefening van die kuns binne die grense van die morele orde en die algemene welsyn. Verder het hy die reg om ingelig te word oor die waarheid aangaande die openbare gebeure.
- Die reg om God te dien ooreenkomstig eie gewete.
- Die reg om vrylik jou "state of life" te kies.

Eerstens behandel *Pacem in Terris* die verpligtinge van die individu.³¹⁵ Vervolgens behandel *Pacem in Terris* die verhoudinge tussen individue en die owerheid. Aan die begin van die stuk word die gedagte geopper dat gesag (en dus staatsgesag) van Goddelike oorsprong is. Thomas Aquinas stem saam en fundeer sy gesag hiervoor op die Skriftuur: "...dicente Apostolo, Rom. Cap. XIII, 1 et 4, quod, 'omnis potestas a Domino Deo est,'" ³¹⁶ Die doel van die staat is die nastreef van die openbare welsyn:

"Rursus cum omnes pars ordinetur ad totum sicut imperfectum; unus autem homo est pars communitatis perfectae: necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem." ³¹⁷

Soos ten aansien van individue wys *Pacem in Terris* ook op die verpligtinge van die staat. Hierdie verpligtinge kom daarop neer dat die staat verplig is om die onskendbare regte van die menslike persoon te beskerm en die uitvoer van sy verpligtinge te vergemaklik:

"Et etiam in quantum habet aliquid de ratione legis, intendit ad hoc quod cives sint boni. Non enim habet de ratione legis nisi secundum hoc quod est dictam alicuius praesidentis"

-
- Elke persoon het die natuurlike reg tot vrye inisiatief in die ekonomiese veld sowel as die reg om te werk.
 - Die reg om te vergader en te assosieer.
 - Die reg om te emigreer en te imigreer.
 - Die waardigheid van die mens en die reg om aktief deel te neem in openbare sake en om 'n rol te speel in die openbare welsyn.

³¹⁵Pous Johannes XXIII, *Pacem in Terris 2, The South African Catholic Bishops' Conference*, p. 6. Die verpligtinge word soos volg uitgewys:

- Wedersydse samewerking: vanweë die sosiale aard van die mens is mense bedoel om met mekaar saam te leef vir mekaar se welsyn.
- 'n Houding van verantwoordelikheid: hieronder word verstaan dat die individu sy regte vryelik dog verantwoordelik sal uitvoer.
- Sosiale omgang in waarheid, geregtigheid, welsyn en vryheid.
- Verpligtinge teenoor God: aangesien God die bron van waarheid is, word die individu verplig tot gehoorsaamheid aan die sentrale liefdesgebod.
- Laastens het die mens verpligtinge om alle ander mense as gelykes te beskou en hulle op 'n gelyke voet sonder aansien des persoons, geslag, politieke groepering, sosiale status en dies meer te hanteer.

³¹⁶De Regimine Principum, Liber Primus, Caput VIII. "All power is from the Lord God."

Romeine XIII, 1:4

³¹⁷Summa Theologica I-II, Q. XC, A. II. "Since every part bears the same relation to its whole as the imperfect to the perfect, and since one man is a part of that perfect whole which is the community, it follows that the law must have as its proper object the well-being of the whole community."

Summa Theologica I-II, Q. XCII, A. I

in subditis et ad hoc tendit ut subditi legi sint bene obedeintes; quod est eos esse bonos, non simpliciter, sed in ordine ad tale regimen."³¹⁸

Bepaalde menseregte word gewoonlik in handveste van menseregte aan die veiligheid van die staat ondergeskik gestel. Die begrip word egter teruggevoer na die stelreël *salus reipublicae suprema lex* wat die gedagte weergee dat die hoogste roeping van die staatsgesag is om die welsyn van die gemeenskap te verseker, of soos dit in *S v Essop*³¹⁹ and others uitgedruk is:

"The safety of the state is the supreme law of a state, as is said: *salus rei publicae suprema lex.*"

Thomas Aquinas se weergawe lui soos volg:

*"Finis autem legis est bonum commune: ...nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium lex debet esse conscripta."*³²⁰

'n Beginsel wat hieruit voortgespruit het, was dat enige aansprake van die onderdaan behalwe dié wat uit die natuureg voortgespruit het, deur die heerser geïgnoreer kon word op grond van staatsnoodtoestand of openbare nut.³²¹

Die ensiklik *Pacem in Terris* het belangrike gevolge gehad. In die eerste plek het die Tweede Vatikaanse Konsilie in 1965 twee dokumente gepromulgeer, naamlik die

³¹⁸ Summa Theologica I-II, Q. XCII, A. I, ad 4um. "...the nature of law ...provides for the well-being of the citizens. Thus it bears relationships to law in so far as it is the dictate to his subjects of some one in authority; and to the extent that its object is the full obedience of those subjects to the law. For them such obedience is good...but with respect to the particular regime under which they live."

³¹⁹ *S v Essop* 1973 2 SA 815 (T)

³²⁰ Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. I. "Laws must be formulated, not in view of some particular interest, but for the general benefit of the citizens. So human law must be related to the common welfare."

Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. V

³²¹ *Suid-Afrikaanse Regskommissie, Werkstuk 25: Projek 58*, p. 435

Pastoral Constitution of the Church in the Modern World (*Gaudem et Spes*) en die Declaration on Religious Liberty (*Dignitas Humanae Personae*).³²²

Die Pouslike Kommissie “*Justitia et Pax*” het tot die menseregte-debat toegetree. In 1975 het hierdie Kommissie ‘n werkstuk gepubliseer ter herdenking van die vyf-en-twintigste bestaansjaar van die Universele Verklaring van Menseregte “with the hope that it might serve as an instrument and reflection in the rights of the Human person.”³²³

Daar is ook aandag gegee aan die spesifieke regte van samelewingverbande en meer bepaald die gesin, waarna in *Pacem in Terris* verwys is. In die Pouslike ensikliek *Humanae Vitae* in 1978 word die reg op lewe met geboortebeperkingspraktyke in verband gebring. In 1980 het die Sinode van Biskoppe in Rome vergader rondom die tema “The role of the Christian family in the Modern World.” Hierdie sinode het ‘n versoek aan Pous Johannes Paulus II gerig om hom te verbind tot ‘n handves van gesinsregte - ‘n versoek waaraan hy op 22 Oktober 1983 in sy Apostoliese Ekshortasie *Familiaris Consortio* gevolg gegee het. By dié geleentheid is ook ‘n Charter of the Rights of a Family afgekondig. Hierdie handves, wat twaalf artikels bevat, dek ‘n wye verskeidenheid van gesinsregte, onder andere die reg om te trou en ‘n gesin op te bou, gelykheid in die huwelik, die reg op die lewe, spesiale beskerming van die regte van kinders, opvoeding, vrye godsdiensoefening van die gesin, die reg om ekonomies in staat te wees om as gesin te funksioneer, spesiale beskerming van die regte van die bejaardes, die reg op ‘n regverdigende arbeids- en behuisingsbedeling en spesiale beskerming van die regte van trekwerkers.³²⁴

Thomas Aquinas se natuurregsdenke is egter ook voortgedra deur neo-Thomiste soos Maritain (reeds genoem) en Gény.

Maritain was deur Thomas Aquinas beïnvloed in sy menseregte-beskouing. Eerstens moet die aandag gevestig word op sy oortuiging dat die menseregte, of ten minste

³²² *Hollenbach Claims in conflict*, New York: Paulist Press, 1979, p. 69. In Suid-Afrikaanse Regskommissie, Werkstuk 25: Projek 58, p. 33

³²³ *Pontifical Commission “Justitia et Pax”, Working Paper 1 The Church and Human Rights*, 1975 Vatican City, p. 17. In Suid-Afrikaanse Regskommissie, Werkstuk 25, Projek 58, p. 34

³²⁴ *Suid-Afrikaanse Regskommissie, Werkstuk 25: Projek 58: Groeps- en Menseregte*, p. 34

sommige daarvan, nie absoluut is nie. Sy bedoeling word duidelik waar hy die menseregte, met die oog op hul graad van absoluteheid, in drie kategorieë verdeel.

Die eerste groep menseregte beantwoord aan “an absolute requirement of the natural law.” Hierdie regte is blykbaar absoluut en sluit die reg om te bestaan en op gewetensvryheid in.

‘n Tweede groep menseregte spruit voort uit die redelik kenbare *ius gentium* en word in hulle toepassing getemper deur die positiewe reg (*lex humana*) en die vereistes van “common use or the common good.” Hieronder resorteer die aansprake van eiendomsreg en die reg om te werk.

‘n Derde groep menseregte waaronder persvryheid, die vryheid van spraak en die vryheid om met ander te assosieer wat voldoen aan die eise van die natuurreg en wat deur die positiewe reg erken word, maar met beperkinge wat deur die openbare welsyn bepaal word. Die laaste tipe vryheid kan egter nie in absolute reg opgaan nie, maar bepaal wel regte (gekondisioneer deur die openbare welsyn) wat deur enige *communitas* wat politieke regverdigheid vereis, erken moet word.

In “*Man and the state*” vat hy hierdie gedagtegang soos volg saam:

“...human rights have an intrinsic relation to the common good. Some of them, like the right to existence or to the pursuit of happiness, are of such a kind that the common good would be imperilled if the body politic could restrict in any measure the possession men naturally have of these rights. We may say they are absolutely inalienable. Others, like the right of association or of free speech, are of such a kind that the common good would be imperilled if the body politic could not restrict in some measure the possession that men naturally have of them. We may say that they are inalienable only in substance.”³²⁵

Afgesien van die beperkinge van ‘n persoon se menseregte wat uit die regte van andere voortspruit, maak Maritain in die besonder melding van van die noodsaak om die menseregte met korrelate pligte te paar. ‘n Deklarasie van menseregte, sê hy, moet ook gewag maak van die mens se verpligtinge en verantwoordelikhede teenoor die

³²⁵ J. Maritain, *Man and the State*. London, 1954, 92.

gemeenskappe waartoe hy behoort, veral die familie, die burgerlike samelewing en die internasionale gemeenskap. Op hierdie wyse word vryheid beskerm teen diegene wat vryheid gebruik ten einde dit te vernietig.³²⁶

Hoewel Maritain se menseregte teorie nie soseer deur die vredes pogings tydens en na die tweede wêreldoorlog geïnspireer is nie, maar eerder 'n uitvloeisel is van sy Thomistiese lewens- en wêreldbeskouing, het hy hom nogtans intiem vereenselwig met die internasionale veldtog, onder leiding van die Verenigde Volke, vir wêreldwye waarborging van sekere menseregte. Dit spreek boekdele dat juis hy die “*Inleiding*” geskryf het vir 'n versamelwerk onder die opskrif: Human Rights wat in 1949 onder vaandel van Unesco uitgegee is. In hierdie “*Inleiding*” probeer hy die weg baan vir 'n universele deklarasie van menseregte met die veronderstelling dat 'n bloot pragmatiese inventaris van menseregte wel met eenstemmigheid saamgeflans kan word, deur mense wat hulle op verskillende wysgerige standpunte stel. Filosofiese oortuigings laat hulle geld en skep meningsverskille, sê hy, as dit op die teoretiese interpretasie en regverdiging van die getabuleerde menseregte neerkom.³²⁷

Maritain verdeel die eksponente van die leerstuk van menseregte in twee groepe: diegene wat die bestaan van 'n natuurreg as basis van menseregte aanvaar en diegene wat die bestaan van die natuurreg verwerp.³²⁸

³²⁶ J.D. van der Vyver, *Hedendaagse Calvinistiese en Rooms-Katolieke Natuurregsteorieë*, Tydskrif vir Hedendaagse Romeins-Hollandse Reg, band XXXVIII, no. 1, Februarie 1975, p. 119-124.

³²⁷ Sien: “Introduction” Human Rights, comments and interpretations, a symposium edited by Unesco (London/New York) 11 ev.

³²⁸ F.J. Van Zyl, *Inleiding tot die Regswetenskap*, p. 62-3. Ek sal daardie skool wat die natuurregsteorie verwerp vervolgens net voeteer. Hierdie skool resorteer onder die naam Positivisme. Hulle gaan van die veronderstelling uit dat alleen empiriese gegewens – dit wil sê verskynsels wat sintuiglik waargeneem kan word – werklik bestaan en daarom wetenskaplik geanaliseer kan word. Op regsfilosofiese gebied wil die positivisme sê dat alleen die positiewe reg – dit wil sê, konkrete regsreëls wat deur 'n kompetente regsvormende orgaan gepromulgeer is – die enigste juridiese werklikheid is en as voorwerp van regswetenskap en regsfilosofie ondersoek kan word. Begrippe soos “regsbeginsels” en “menseregte” verteenwoordig volgens die positivisme nie enigiets wat werklik bestaan nie, is alleen maar die produkte van arbitrêre spekulasie en moet daarom uit die woordeskat van die regswetenskap verban word. By monde van die volgende positivistes, wil ek aantoon hoe hulle die natuurregsteorie en alles wat daarmee saamgaan verwerp.

Auguste Comte, die vader van die positivisme, verklaar: “In die positiewe staat, waar heilige aansprake nie meer erken word nie, het die idee van 'n reg onherroepelik verdwyn.

Thomas Aquinas, as een van die grootste eksponente van die natuureg, verklaar soos volg: Die natuureg vergestalt die partisipatie van die menslike rede aan die ratio van God ³²⁹: “...*Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeterna in rationali creatura.*” ³³⁰

Jeremy Bentham, het soortgelyk na die natuureg verwys as “nothing but a phrase” en hy voeg daaraan toe: “All this talk about nature, natural rights, natural justice and injustice proves two things and two things only, the heat of the passion, and the darkness of the understanding.

John Austin, het die tradisionele indeling van die reg in positiewe reg en natuureg afgemaak as “utterly unintelligible” en “senseless”.

Hans Kelsen, het beweer dat die leerstuk van die sosiale verdrag en van ‘n natuureg ‘n fiksie is en verklaar verder: “...the natural law doctrine is based on the illusion that it is possible to obtain from our insight in nature, that is, from our knowledge of facts, a knowledge of what is right and wrong.

³²⁹ Summa Theologica I-II, Q. XCI, A. II. Thomas Aquinas sê die volgende oor die partisipatie van die menslike rede aan die natuureg: “*Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur.*”

J.D. van der Vyver, *Hedendaagse Calvinistiese en Rooms-Katolieke Natuuregsteorieë*. Tydskrif vir die Hedendaagse Romeins-Hollandse Reg, band XXXVII, no. 4, Nov. 1974, p. 387. Calvinistiese natuuregsteorieë. Calvyn lei die natuureg deels uit die Tien Gebooe en deels uit ander Mosaïese wette af. Die wette van Moses, sê hy, behels sowel natuuregtelike as positiefregtelike elemente. Alleen eersgenoemde het volgens hom blywende gesag, terwyl laasgenoemde slegs gegeld het in die lig van die besondere omstandighede van die destydse Jodedom. Straf as vergeldingsmiddel en die instelling van eiendomsreg, wat hy beskou as die deur God ongelyk verdeelde bruikleen van goed ten bate van die gemeenskap, is voorbeelde uit die Mosaïese wetgewing van natuuregse norme, terwyl die verbod op rente alleen maar vir die Joodse volk van destyds uit hoofde van hulle besondere lewensomstandighede gegeld het. Op dieselfde wyse lei hy uit albei tafels van die dekaloo, maar met uitsluiting van die vierde en tiende gebod, beginsels af wat in hulle politieke toepassing as behorensiese aan elke wetgewer voorgehou moet word.

Calvinisme het ook sy aanhangers gehad. Vervolgens gaan ek by Dooyeweerd begin. Sy konsepsie van die natuureg het by Calvyn afgelei en wat hy dus beskryf as: “*die van Goddelijke ordening, ordinantie van al het geschapene overeenkomstig de voor onze rede onkenbare eenheid van het einheitlich providentieel wereldplan.*” (*Rechts- und Staatslehre auf der Grundlage christlicher Weltanschauung 3e Aufl, Heidelberg 1854-6, 2 2 1 41.*). Op hierdie grondslag onderskei Dooyeweerd tussen twee soorte natuureg wat hy onderskeidelik die primêre en politiese natuureg noem. Die primêre natuureg is gelyk aan die struktuurwet van die reg en regsbegrippe, die wet ingevolge waarvan die reg en regsfigure is wat hulle is. Die definisie van primêre natuureg: “*d.i. de natuur van het positieve recht of het geheel der wezenseigenschappen, die iedere rechtsorde qua talis aan moet wijzen, zal zij op den naam van recht aanspraak kunnen maken. In dezen zin geeft het natuurrecht niet den toets voor een beoordeling der positieve rechtsnormen naar richtigheid of onrightheid. Het primaire natuurrecht druk slechts uit, wat het onveranderlijke wezen van iedere rechtsorde is naar de goddelijke ordinantie, die onafhankelijk is van onzen wil.*”

Die politiese natuureg is gelyk aan dit wat Dooyeweerd die regsídee noem. Hy definieer dit soos volg: “*het inbegrip der normatiewe beginselen in acht te nemen bij de rechtsvorming, opdat deze geschiede in overeenstemming met de goddelijke idee van het recht.*”

Die politiese natuureg is die *Sollensprinzip* waaraan die positiewe reg beantwoord te word.

Om vas te stel in hoeverre Hommes aansluiting vind by Dooyeweerd se standpunt van ‘n “natuureg” moet mens sy leer aangaande regsídees nagaan. In aansluiting by die “Wysbegeerte van die Wetsídee” waarvan Dooyeweerd die vader is, fundeer Hommes die grondslae van die reg op die soewereine skepperswil van God. ‘n Regsídees is, ‘n bo-willekeurige grondslag vir en basis van alle moontlike regsídees; dit wil sê alle positiewe reg word uit bo-willekeurige regsídees gevorm en ontleen hulle inhoud aan materiële regsídees. Die regsídees wat Hommes ook “*juridische uitgangspunten*” noem,

Thomas Aquinas het die positiewe reg direk uit die (meer algemene) natuurreg afgelei:

“...*de ratione legis humanae quod sit derivata a lege naturae, ut ex dictis patet.*”³³¹

Daarom is die positiewe reg wat die natuurreg weerspreek, volgens hom onbestaanbaar. Thomas onderskryf ook die premisse van Augustinus waarvolgens ‘n voorskrif wat nie regverdig is nie, nie as reg beskou kan word nie: “*Non videtur esse lex, quae iusta non fuerit.*”³³² Hiermee vereenselwig hy, Maritain, hom ongekwalifiseerd met Thomas Aquinas. Daar bestaan dus volgens Thomas Aquinas ‘n noue verband tussen natuurreg en die Goddelike wil. Die mens is na die beeld van God geskape met die Heilige Gees as die versoenende mag tussen die volk en die heerser. Die Heilige Gees leer dat genoegsame regverdigheid tussen mense gegee word as sekere minimum regte aan elkeen gegee gegee word. Die menseregtebegrip is deel van die politieke gewete van die mens en om hierdie rede is daar ‘n groot mate van eensgesindheid oor die sogenaamde fundamentele menseregte wêreldwyd.

‘n Menseregtehandves is nie ‘n absolute *sine qua non* vir ‘n politieke bedeling waarin regsoewereiniteit heers nie. Die begrippe “rule of law” en regstaat³³³ is dus van wesenlike belang by die oorweging van menseregtebeskerming. Die “rule of law: bevat dus voorskrifte met betrekking tot die wyse waarop die regte van die onderdaan beskerm behoort te word. Die “rule of law” bied geen beskerming teen ‘n regeerder wat sorg dat

moet nie gesien word as ‘n starre en onveranderlike natuurreg wat per se geld nie. Alle regsbeginsels geld alleen as regsvoorskrifte nadat dit d.m.v. menslike vormgewing gepositiveer is; en in hulle voor-positiewe gedaante besit hulle wel ‘n mate van konstantheid, maar is hulle in wese tegelyk “*dynamische, normatiewe krachten, die door de mens aan zijn variabele rechtsvorming moeten worden ten grondslag gelegd.*”

³³⁰ Summa Theologiae I-II, Q. XCII, A. II.

³³¹ Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. IV. “...the essential characteristic of human law is that it derived from natural law.”

³³² F.J. Van Zyl, *Inleiding tot die Regswetenskap*, p. 116-7.

³³³ J.C.G. Van der Merwe, “*Affirmative Action*”, - ‘n *Wysgerig-etiese Ontleding*, p. 59. Die regstaatbeginsel is ‘n omvattende leerstuk om die aard en wese van die moderne staat en die verhouding tussen owerheid en burger te omskryf. Omdat die reg uiteraard normatief en objektiverend is, volg dit logies dat die owerheid as draer van die gesag binne die regstaat in alle opsigte aan objektiewe regsvoorskrifte gebonde is.

alles wat hy doen deur 'n gepaste wet gedek word nie. Daar is dan 'n behoefte aan 'n menseregte-akte wat grondwetlik verskans is met 'n materiële toetsreg vir die howe.³³⁴

Die aanhangers van die Rooms-Katolieke oortuiging betwyfel nie dat menseregte bestaan nie. Kardinaal McCann wys daarop dat die bestaansreg van individuele en groepsregte die Goddelike skepping van die mens is en hy spreek hom uit ten gunste van 'n konstitusioneel verskanste menseregte-akte vir ons land.³³⁵

Samevattend, in die lig van die godsdienstige begroning van menseregte kan 'n mens sê dat die kerk tans miskien die sterkste kampvegter van menseregte is. Die noodsaak aan die beskerming van menseregte word aanvaar deur die Rooms-Katolieke Kerk asook die Protestantse kerke en ander gelowe.³³⁶ Dit is deel van die program van die Biskopsinode

³³⁴ *Suid-Afrikaanse Regskommissie, Werkstuk 25: Projek 58*, p. 198

³³⁵ *Suid-Afrikaanse Regskommissie, Werkstuk 25: Projek 58*, p. 198

³³⁶ *Suid-Afrikaanse Regskommissie, Werkstuk 25: Projek 58*, p. 196.

Histories verklaar die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika dat alle regte en vryhede wat in 'n handves vir menseregte...gevind word, gewoonweg breedvoerig verskans en beskerm in die gemenerereg. Hierdie standpunt is egter nie waar nie: die gemenerereg verskans nie menseregte nie en 'n menseregte-akte wil juis 'n skans opwerp teen wetgewersvergrype op die gemenerereg. Die Nederduitsch Hervormde Kerk is egter nie totaal nie totaal afwysend teenoor 'n menseregte-akte nie, maar sien dit as algemeen aanvaarde riglyne vir daaropvolgende konstitusionele ontwikkeling. Vir die kerk bly dit die belangrikste dat 'n menseregtehandves gebou word op die Bybelse Tien Gebooie waarin die kerk onherroeplik in gehoorsaamheid gebind is.

Die Anglikaanse Kerk van Suid-Afrika. Domheer R.C.R. Briggs van die St. Albans-Katedraal, Pretoria, bepleit 'n menseregte-akte vir Suid-Afrika. Enige bydrae wat 'n wedersydse, aanvaarbare menseregte-akte kan maak tot die konsepsies van gemeenskapslewe en regeringsverantwoordelikheid, is te verwelkom.

Die Methodist Church of South Africa. Eerwaarde Peter Storey beskou 'n menseregte-akte as dringend noodsaaklik omdat dit moet dien as maatstaf waaraan die optrede van die wetgewer gemeet moet word. Die howe moet die reg hê om wette teen die menseregte-akte te toets. Hy is nie ten gunste van groepsregte nie en voel alle groepe moet geken word in die formulering van die menseregte-akte.

Judaïsme. Die Judaïsme staan sterk op die Goddelike fondament van beskerming van menseregte. Die basiese regte wat hier erken word is die reg op die lewe, eer, waardigheid en selfrespek en die reg op vryheid en gelykheid.

Die Islam. Die Islamic Council of South Africa is ten gunste van 'n akte wat menseregte beskerm en onderskryf die beginsels van die V.V.O. se Universele Verklaring van Menseregte. Andersyds beklemtoon die voorlegging ook die idee van die individu se verpligtinge teenoor andere as voorwaarde vir die beskerming van sy eie regte.

Die Hindoeïsme. Dat die aanhangers van Hindoeïsme in Suid-Afrika menseregte georiënteerd is, blyk ten beste uit die stryd wat Mahatma Gandhi hier te lande gevoer het teen optredes van die toentertydse regering wat hy as skendend van basiese menseregte gesien het. Die Maha Sabha verduidelik dat die Hindoe die diversiteit van tale en kulture aanvaar, maar met die begrip vasudaiva kutumbakum: die mensdom is een familie. Om hierdie rede word die verdeling van die gemeenskap, rassediskriminasie en dominasie nie goedgekeur nie. Die Universele Verklaring van Menseregte van die V.V.O. word onderskryf op voorwaarde dat dit in die Grondwet verskans is en deur die "rule of law" beskerm word.

van die Rooms-Katolieke Kerk, die Wêreldraad van Kerke, die Gereformeerde Ekumeniese Sinode en die Lutherse Wêreldbonde.³³⁷

Die basis vir hierdie stelling van hom lees soos volg:

“...the requirements of his being endow man with certain fundamental and inalienable rights antecedent in nature, and superior, to society, are the source whence social life itself, with the duties and rights which that implies, originates and develops.”³³⁸

Eweneens op die voetspoor van Thomas Aquinas maak hy melding van ‘n verband tussen die positiewe reg as kontingente voorskrifte van die gewoonte- en statutereg en die “first principles” waarop die natuurreg en die *ius gentium* betrekking het.³³⁹ Dit blyk uit verdere verduideliking van die natuurreg dat hy steeds in tipies Thomistiese trant, ‘n sintese met die Aristoteliese *hylomorphisme* aanknoop. Elke ding (stof, plant, dier en mens), sê hy, het sy eie natuurreg wat saamhang met die ding se wesenlike essensie en wat Maritain gelykstel aan “the normality of its functioning.” Aangesien die mens, anders as stof, plant en dier, vry is om die wet wat vir hom geld, te gehoorsaam of om wetsongehoorzaam te wees, impliseer die natuurreg in sy geval ‘n morele verpligting en neem dit die vorm aan van ‘n morele wet.

Maritain fundeer die natuurreg teosentries met betrekking tot menseregte:

Boedhisme. Die getal aanhangers van Boedhisme in Suid-Afrika is baie klein en daar bestaan geen aanduiding dat hulle benadering tot menseregte verskil van dié van Boedhisme wêreldwyd nie.

³³⁷ *Suid-Afrikaanse Regskommissie, Werkstuk 25: Projek 58*, p. 199

³³⁸ J. Maritain, *Man and the State*, “introduction”, p. 13

³³⁹ *Summa Theologica II-II, Q. XCIV, A. V.* “...Thomas ...reminiscent of Rufinus’s division of the natural law into commands, prohibitions, and demonstrations, proposes that the universally recognized institutions of property and slavery accord with natural right in the sense that they do not run contrary to nature’s commands, being additions to, and not contraventions of, the natural condition of mankind. *Summa Theologica II-II, Q. LVII, A. IV.* ...Thomas distinguishes natural right (*ius naturale*) from the right of nations (*ius gentium*) as the self-standing and self-evident principle from its concrete consequences or implications, and includes within the latter not only property right (and derivative rights of exchange) and slavery, but also the waging of war. He views private property as the concrete elaboration of man’s natural dominion over material things in respect of his “title to care for and distribute” them. Ownership is a legal positivizing of the natural right of dominion that serves as its primary purpose, the use of the earth’s resources for the benefit of all..

“...every right possessed by man,” sê hy naamlik “is his by virtue of the right possessed by God, Who is pure justice, to see the order of His wisdom in created things respected, obeyed, and loved by every intelligence.” Die verwantskap tussen die natuurreg en menseregte³⁴⁰ geld in die tweede plek ook vir die progressie en relativiteit van die mens se kennis van die menseregte. Dié regte is wel daar en word nie deur die *communitas* verleen nie, maar moet bloot erken en afgedwing word as “universally valid”. Erkenning en kennis van menseregte ontwikkel progressief en sal egter geen deklarasie van menseregte volgens Maritain volledig en finaal is nie.³⁴¹

3.1.12 Die Christelik-filosofiese of wetenskaplike fundering van menseregte van Thomas Aquinas

Die drie moontlike funderings van menseregte is: Dit kan gefundeer word op die algemene Bybelse eise van liefde, geregtigheid, barmhartigheid, ensovoorts wat

Aangehaal uit Oliver O’Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 325-6

³⁴⁰ F.J. Van Zyl, *Inleiding tot die Regswetenskap*, p. 84-85. Stoker gaan van die veronderstelling uit dat ‘n mens basiese menseregte – wat hy verkies om “ontiese regte” te noem – kan vind deur die situasie van die mens in ‘n sondelose toestand te bedink. Indien ‘n mens die invloed van die sondeval geheel en al buite rekening sou laat, sê hy, dan kan jy die mens in sy kreatuurlike uniekheid ontdek; en dan kan jy meteen vasstel watter aansprake by die mens as mens, dit wil sê as beeldraer van God, pas. Die ontiese regte van die mens sentreer om die geroepenheid van elke persoon om ‘n vooraf bestemde roeping te vervul en om daardeur aan sy bestemming as mens te beantwoord. Hy tipeer hierdie reg van die enkele persoon – en ook van sosiale entiteite – om hulle roeping as mens (of as bv. staat, kerk, gesin, bedryf ens.) te vervul as “ampsbediening.” Elke staatlke verordening wat in die weg van ampsbediening (roepingsvevulling) staan, moet derhalwe ten sterkste afgekeur word: die mens, as die kroonpunt van God se skepping, moet te alle tye en onder alle omstandighede vrygelaat word om sy besondere roeping te vervul sodat hy aan sy bestemming as mens kan beantwoord. Twee besondere elemente van Stoker se menseregteorie moet beklemtoon word:

- (1) nie net die individu nie, maar ook sosiale strukture, soos die staat, kerk, gesin, bedryf en so meer, het ontiese regte; en
- (2) ‘n reg gaan altyd hand aan hand met ooreenstemmende verpligtinge.

³⁴¹ F.J. Van Zyl, *Inleiding tot die Regswetenskap*, p. 84. Menseregte ontplooi dus progressief ooreenkomstig die ontwikkeling van menslike kennis. In *Les Droits de l’Homme et la Loi Naturelle*, vind mens ‘n omvattende inventaris van menseregte, wat Maritain in drie kategorieë indeel, te wete:

- (1) die regte van die mens as sodanig, waaronder die reg op bestaan, op persoonlike vryheid, om die vervolmaking van ‘n natuurlike en morele lewe na te jaag, op die ewige lewe en so meer;
- (2) die regte van die mens as burger, waaronder die reg om aktief aan die politieke lewe deel te neem, op ‘n gelyke stem, om die grondwet van die staat vas te stel en om die regeringsvorm te bepaal, op vrye assosiasie en in besonder om politieke partye te vorm en so meer; en
- (3) die reg van die mens as sosiale persoonlikheid en in besonder as arbeider, waaronder die reg om vrylik ‘n betrekking te kies, om vrylik beroepsverenigings en vakbonde te stig, op ‘n billike loon, om te werk en so meer.

deurlopend in die Skrif voorkom. Dit kan gefundeer word op die Bybelse leer dat die mens die beeld van God dra. Die mens as beeld van God het die verantwoordelikhed voor God en die fundamentele reg teenoor sy medemens om die lewensmootlikhede wat hom gebied word, te ontplooi en te benut. Die beskerming van menseregte word dus genoodsaak deur die eerbied vir die menslike lewe en die mens se geleentheid om die skepping te benut en daarvoor te sorg. Dit kan verder uitgespel word in die verhoudings waarin die mens staan.

Op grond van die *Analogia Entis* van Thomas Aquinas bepaal hy dat menswaardigheid en beeld saamhang. Die mens word 'n uitsonderlike plek in die skepping toegeken.³⁴²

Thomas Aquinas stel dat ten spyte van die sondeval die mens die beeld nie in sy geheel verloor nie. Hy stel dat ook die gevalle mens beeld van God is.³⁴³ Die reg op menswaardige behandeling is nie buite die mens nie, maar in die mens kragtens God se goeie skepping en genadige instandhouding. Die gebod van God is omvattend so ook die regte van die mens. Dit verwys na die samevatting van die wet: om jou naaste lief te hê soos jouself. Die begrip "liefde" is in die Bybel nie net 'n gesindheid of selfs 'n houding nie, maar veral ook die daad van geregtigheid teenoor die naaste.³⁴⁴

In hierdie opsig bied die Tien Gebooie 'n sorgvuldige bepaling oor die regte van die naaste:

Mense het die reg op vryheid en die tyd om God te kan dien.³⁴⁵

Mense het die reg op die eerbied en gehoorsaamheid wat hulle toekom vanweë die posisie waarin God hulle oor ander gestel het.³⁴⁶

Mense het reg op die huwelik.³⁴⁷

Mense het reg op eiendom en die beskerming daarvan.³⁴⁸

Mense het reg op die waarheid en op geregtigheid in die regspraak³⁴⁹

³⁴² Ps. 8: 6

Heb. 2: 5-9

³⁴³ Summa Theologica I, Q. IV, A. III

Anton C. Pegis, *Basic Writings of St. Thomas Aquinas*, p. 41

³⁴⁴ Biblia Sacra, Vulgate Editionis, *Prophetia Michææ* VI, 8. "Indicabo tibi, o homo! quid sit bonum, et quid Dominus requirat a te: Utique facere iudicium, et diligere misericordiam, et sollicitum ambulare cum Deo tuo."

Liber Leviticus Hebraice Vaicra I

³⁴⁵ Genesis, *Tien Gebooie*, eerste vier gebooie

³⁴⁶ Genesis, *Tien Gebooie*, vyfde gebod

³⁴⁷ Genesis, *Tien Gebooie*, sewende gebod

³⁴⁸ Genesis, *Tien Gebooie*, agste gebod

Mense het reg daarop om beskerm te word teen die begeerlikheid van andere wat op een of ander wyse inbreuk wil maak op hul lewe in die ware sin van die woord.³⁵⁰

Die sleutel tot 'n juiste christelike wetenskaplike ontleding van menseregte lê nie in openbaringspositivisme of biblisme of teologiese isolasionisme nie, maar in 'n Christelik-wysgerige mens-en *communitas* beskouing.

Opsommenderwys en soos reeds aangedui, wil Thomas Aquinas J.M. Potgieter se stelling dat die teologiese fundering van menseregte vals is, omdat die mens nie beelddraer van God is nie, maar van Satan, oorweeg. Thomas Aquinas verwerp Potgieter se stelling op grond van die *analogia entis*-leer en die rede-postulaat. Potgieter ontken ook die liefdesgebod van die Bybel:

“Christus verklaar dat Hy nie versoening tussen mense bring nie, maar vuur, verdeeldheid en die swaard; dat mense mekaar nie sal liefhê nie, maar sal verraai en haat; dat die liefde by baie sal verkoel, weens die toenemende minagting van die Wet van God.”³⁵¹

Op hierdie basis is dit logies dat Potgieter se siening nie die algemeen aanvaarde teologiese een is nie.

3.1.13 Thomas Aquinas se Geregtigheidsleer

Thomas Aquinas handel in besonder oor die geregtigheid in die *Summa Theologica*. Hy sluit by Ulpianus se uitspraak in die *Digesta* aan:

“ *et si quis vellet eam in debitam formam definitionis reducere, possit sic dicere, quod justitia est habitus, secundum quem aliquis constanti, et perpetua voluntate jus suum unicuique tribuit.*”³⁵²

³⁴⁹ Genesis, Tien Gebooie, negende gebod

³⁵⁰ Genesis, Tien Gebooie, tiende gebod

³⁵¹ Suid-Afrikaanse Regskommissie, Werkstuk 25: Projek 58, p. 200-1

Soos elders aangedui is Thomas Aquinas se benadering Aristotelies, maar daar kan nie geïgnoreer word dat hy ook sterk beïnvloed was deur Augustinus, en regstreeks of onregstreeks deur Plato, die Stoïsyne en Cicero nie.

Die bespreking van geregtigheid in die *Summa Theologica* van Thomas Aquinas word voorafgegaan deur 'n diskoers oor die reg (*jus*). Nadat hy gesê het dat die reg objek van geregtigheid, (*jus est objectum*) is, tref hy 'n onderskeid tussen "natuurreg" (*jus naturale*) en positiewe reg (*jus positivum*). Eersgenoemde ontspring uit die blote aard van omstandighede (*ex ipsa natura rei*), terwyl laasgenoemde sy ontstaan te danke het aan die private verdrae tussen individue (*per aliquod privatum conductum, sicut quod firmatur aliquo pacto inter privatas personas*), ook van openbare verdrae, soos wanneer die hele *communitas* eenstemmig is oor wat voldoende en gelykmatig vir 'n ander persoon is (*ex conductio publico, puta cum totus populus consentit quod aliquid habeatur quasi adaequatum et commensuratum alteri*).

Thomas Aquinas sê die volgende in terme van geregtigheid:

"...justice is a state (of mind) in accordance with which a person, by virtue of a constant and perpetual desire, assigns to each his own right."³⁵³

Aristoteles se siening oor geregtigheid verskil egter nie met dié van Thomas Aquinas nie:

"Orwmen dh. pa,ntaj th.n toiau,thn e`xin boulome,nouj le,gein dicaios,nthn avf v h=j practicoi. tw n dicai,wn eivsi,, cai. avf v h= dicaiopragou/si cai. bou,lontai ta. di,caia. to.n avto.n de. tro,pon cai. peri. avdici,aj, avf v h=j avdicou/si cai. bou,lontai ta. a;dica."³⁵⁴

³⁵² *Summa Theologica* II-II, Q. LVIII, A. I

³⁵³ *Summa Theologica* II-II, Q. LVIII, A. I. "*Justitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate jus suum uniuersis tribuit.*"

³⁵⁴ Aristotle, *Ethica Nicomachean*, 5.1.3 (1229a). Aristoteles se siening oor geregtigheid is min of meer dieselfde as dié van Thomas Aquinas: "We see then that all people consider justice to be that state of mind which inclines them to do what is just and has the effect that they act justly and desire just things. The same considerations apply to injustice in that it disposes people to act unjustly and to desire unjust things." D.H. Van Zyl, *Cicero's Legal Philosophy*, p. 51

Hierdie stelling is herinner aan Cicero se konsep van of oor “*suum cuique tribuere*.” Thomas Aquinas plaas egter klem op die subjektiewe wil (*voluntas*) van die oordraer van die reg eerder as op die publieke belang (*communitas utilitas*) en die waardigheid (*dignitas*) van die individu. Die publieke belang kom wel ter sprake wanneer Thomas Aquinas stel dat geregtigheid die verhouding van die mens met sy mede-mens op twee wyses reguleer: as individu teenoor individu en as individu teenoor die lede van die *communitas*. Die persoon wat daarom die *communitas* dien, dien terselfdertyd al sy lede.³⁵⁵ Thomas Aquinas noem dit die *ius naturale*.³⁵⁶

Thomas Aquinas beskou die basiese struktuur van die *communitas* as die primêre onderwerp van geregtigheid.³⁵⁷ Elke persoon beskik oor ‘n onskendbaarheid gebaseer op geregtigheid wat selfs nie deur die welvaart van die *communitas* as ‘n geheel vernietig kan word nie “*lex autem, ut dictum est, ordinatur ad bonum commune...*”³⁵⁸ Om hierdie rede ontken geregtigheid dat die verlies van vryheid vir sommiges geregverdig is indien dit tot groter voordeel vir ander lei. Thomas Aquinas aanvaar dat die mens rasioneel is. Hulle is daarvan bewus dat hulle hul vryheid moet beskerm, hulle moontlikhede moet vergroot en die middele wat nodig is om hulle doeleindes te bereik, uit te brei. Vanweë die rasionaliteit van die mens kan hulle die verskillende alternatiewe teenoor mekaar opweeg en die een kies wat die grootste moontlike voordele inhou.³⁵⁹

Wanneer vryhede onbeperk gelaat word, sal daar ongetwyfeld botsings plaasvind. ‘n Geval wat basiese vryhede beperk is die gemeenskapsbelang. Thomas Aquinas meen “*unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius*” (any partial interest is subordinate to the good of the whole).³⁶⁰ Thomas Aquinas meen dat ooreenkomstig

³⁵⁵ Summa Theologica II-II, Q. LVII, A. II. Thomas Aquinas stel dat die regeerder die *communitas* administreer en verteenwoordig: “*vel cum hoc ordinat princeps, qui curam populi habet et eius personam gerit.*”

D.H. van Zyl, *Justice and Equity in Cicero*, 1989, p. 109-112.

³⁵⁶ Summa Theologica II-II, Q. LVII, A. II

³⁵⁷ Summa Theologica II-II, Q. LVIII, A. V. “*Respondeo dicendum quod iustitia, sicut dictum est, ordinat hominem in comparatione ad alium...Manifestum est autem quod omnes qui sub communitate aliqua continentur comparantur ad communitatem sicut partes ad totum. Pars autem id quod est totius est: unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius.*”

³⁵⁸ Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. III. “Law, however, as we said, regards the common welfare.”

³⁵⁹ Parallele lesing: H.A. Strydom, ‘n *Evaluering van die Gelykheidsbeginsel aan die hand van die Geregtighedsmodel van John Rawls*, p. 1-11

³⁶⁰ Summa Theologica II-II, Q. LVIII, A. V

hierdie beginsel word die staat as *communitas*, wat vir almal gelyke voordele inhou, gewaarborg. Dus is redelike regulasies om openbare orde en veiligheid in stand te hou of maatreëls in belang van gemeenskapsgesondheid en veiligheid, ongetwyfeld in belang van die *communitas* as geheel.³⁶¹

3.1.14 Die Thomisties-Ciceroniese geregtigheidskonsepsie

Vervolgens wil ons net aantoon dat die Thomistiese- en Ciceroniese nie noodwendig saamval nie, maar eerder dat dieselfde teoretiese beginsel in beide gevalle teenwoordig is.

Cicero het die leerstelling voorgestaan dat die heelal is “one commonwealth of which both gods and men are members.”³⁶²

Wat die mens met gode verbind, spesifiek met die hoogste goed, is die rede self, die mees goddelike eienskap in die hemel en op aarde.³⁶³

Cicero gaan voort deur te sê dat rede impliseer *recta ratio*. Cicero sien die reg as godgegewe, ewige, onveranderlike en universele waardes, wat die mens kan ken deur gebruik te maak van sy rede: *vera lex est recta ratio*.³⁶⁴

“ Since right reason is Law, we must believe that men have Law also in common with the gods.” Verder sê Cicero: “those who share Law must also share Justice; and those who share these are to be regarded as members of the same commonwealth.”³⁶⁵

Vir Cicero is die Republiek nie ‘n kosmologiese nie, maar ‘n ontologiese refleksie van die heelal. Die heelal self is ‘n orde van rede en die reg en daarom ‘n heelal in eie reg. Cicero soek vervolgens die wortels van reg en geregtigheid diep binne-in deug “virtue.” Hy stel dat deug:

³⁶¹ Summa Theologica II-II, Q. LVIII, A. V

Summa Theologica II-II, Q. LVIII, A. VII

³⁶² F.D. Wilhelmsen, *Christianity and Political Philosophy*. The University of Georgia Press, Athens, 1978, p. 38.

³⁶³ F.D. Wilhelmsen, *Christianity and Political Philosophy*, p. 38

³⁶⁴ D.H. van Zyl, *Cicero and the law of nature*, 1986, South African Law Journal, vol. 55, p. 61

“is nothing else than nature perfected and developed to its highest point.”³⁶⁶

Hy kom tot die bevinding, in positivistiese- en historiese standpunt as hy verklaar dat dit irrasioneel is om te aanvaar dat enigiets regverdig is, net omdat dit gefundeer word op die gewoonte of reg van die nasies. Hy skei die konsep van geregtigheid van sy historiese inkarnasies en beweer dat:

“ Justice is one; binds all human society, and is based on one Law, which is right reason applied to command and prohibition. Whoever knows not this Law, whether it has been recorded in writing or not, is without Justice.”³⁶⁷

Cicero verdedig die natuurlikheid van geregtigheid teen die historici, utilitariste en die positiviste van sy tyd. Hy is eweneens gewillig om die argument van utiliteit³⁶⁸ teen die utilitariste te gebruik en by uitbreiding ook teen die historici. Hy sê dat as geregtigheid in konformiteit met geskrewe en nasionale gewoonte is, en as dieselfde persone eis dat alles teen die utiliteitstandaarde afgeweg word, sal diegene wat voordeel daaruit trek uiteindelik die reg skend. Dit volg dat geregtigheid nie bestaan as dit nie in die natuur bestaan nie. By monde van Cicero konkludeer hy as volg:

“ Justice does not exist at all, if it does not exist in Nature.”³⁶⁹

Geregtigheid sal ondergaan indien dit op utiliteit alleen gefundeer is. Die basis van geregtigheid is die uiterste kenmerk van die natuur en uitdaging teen die natuur is ‘n uitdaging teen die einste struktuur van realiteit. Hierdie selfde filosofiese oorwegings waarop Cicero die natuurlike basis vir geregtigheid baseer, vind ook aansluiting by die

³⁶⁵ F.D. Wilhelmsen, *Christianity and Political Philosophy*, p. 38

³⁶⁶ F.D. Wilhelmsen, *Christianity and Political Philosophy*, p. 38

³⁶⁷ F.D. Wilhelmsen, *Christianity and Political Philosophy*, p. 39

³⁶⁸ Micheal J. Sandel, *Liberalism and Its Critics*, p. 40-41. Utilitarisme is ‘n teleologiese teorie, terwyl geregtigheid as billikheid dit nie is nie.

³⁶⁹ Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. IV. Thomas Aquinas stem saam met hierdie siening. Hy haal Augustinus aan in die de Lib. Arb. (lib. I, cap. 5): “ *Lex esse non videtur, quae iusta non fuerit.*”
F.D. Wilhelmsen, *Christianity and Political Philosophy*, p. 39.

religieuse fondasie van die *communitas*. Hy glo dat indien geregtigheid nie in die natuur gefundeer is nie:

“...not merely considerations of men but also rites and pious observances in honour of the gods are done away with.”³⁷⁰

Cicero se standpunt is soos volg: Indien die staat ondergaan, sal geregtigheid dus ook ondergaan.³⁷¹ Selfs Augustinus vind aansluiting by Cicero met sy gedagtegang wat soos volg lui:

“ *Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia. Quia et latrocinia quid sunt nisi parva regna.*”³⁷²

In Cicero se *De Republica* sê hy dat ‘n volk is “*coetum multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatum*” dit wil sê ‘n klomp mense wat saamgesnoer is deur ‘n ooreenkoms aangaande reg en voordeel. Net soos Thomas Aquinas en Aristoteles die mens as ‘n polis-georiënteerde “dier” sien, handhaaf Cicero in sy voorwoord tot die dialoog in die *De Republica* die lewe wat aan openbare diens gewy is teen die Epikuriese leer van onttrekking.³⁷³ Dit doen hy deur aan te voer dat patriotiese deug en die drang om die openbare welsyn van diens te wees, so eie is aan die mens dat dit selfs die aantrekkingskrag van plesier en gemak te bowe kom; dat die eer en bevrediging wat politieke bedrywighede met hulle meebring, swaarder weeg as die werk en gevare daaraan verbonde; dat ons ‘n verpligting teenoor ons vaderland het; en dat, hoewel daar wel niks werd manne in die politiek te vinde is, dit soveel te meer ‘n rede is vir die goeie manne om tot die openbare lewe toe te tree. Hy het geen geduld met deug wat in

³⁷⁰ F.D. Wilhelmsen, *Christianity and Political Philosophy*, p. 40

³⁷¹ Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. VI. “...omnes lex ordinatur ad communem hominum salutem, et intanto obtinet vim et rationem legis...sicut si in civitate obsessa statuatur lex quod portae civitatis maneat clausae, hoc est utile communi saluti ut in pluribus: si tamen contingat casus quod hostes insequantur aliquos cives, per quos civitas conservatur, damnosissimum esset civitati nisi eis portae aperirentur: et ideo in tali casu essent portae aperiendae, contra verba legis, ut servaretur utilitas communis, quam legislator intendit.”

³⁷² Augustinus, *Dei Civitate Dei* IV, 4. Aangehaal uit A.M. Faure et al, *Die Westerse Politieke Tradisie*, M. Versfeld, *Aurelius Augustinus*, p. 132.

³⁷³ D. McK. Irvine, *Marcus Tullius Cicero*, p. 93. Aangehaal uit Die Westerse Politieke Tradisie.

afsondering leef nie. By wyse van ‘n aanhaling uit sy werk, die *De Republica*, word hierdie gedagtegang soos volg geïllustreer:

“...it is not enough to possess virtue, as if it were an art of some sort, unless you make use of it. Though it is true that an art, even if you never use it, can still remain in your possession by the very fact of your knowledge of it, yet the existence of virtue depends entirely upon its use; and its noblest use is the government of the State, and the realization in fact, not in words, of those very things that the philosophers, in their corners, are continually dinning in our ears.”³⁷⁴

Vir Cicero, net soos vir Thomas Aquinas, is die mens van nature ‘n sosiale wese. Dit impliseer dat die lewe ooreenkomstig die natuur die beoefening van sosiale deugde vereis, en dat, indien die *communitas* natuurlik is, regering dit in ‘n sekere sin ook is. Na behore is geregtigheid die eienskap wat die staat saamvoeg; en ‘n staat is eintlik ‘n volk “associated in an agreement with respect to justice and a partnership for the common good.”³⁷⁵

Op ‘n ander plek herhaal Augustinus dan ook inderdaad een van Cicero se opmerkings en sê dat as geregtigheid ter syde gestel word, state hoegenaamd nie van georganiseerde rowerbendes verskil nie.³⁷⁶ Geregtigheid is gewortel in die einste struktuur van die universele natuur.

Dit volg dat rede self dikteer dat voorkeur gegee behoort te word aan die gesag van die *communitas*, asook dié van openbare ortodoksie as teenoor private filosofiese spekulاسie.³⁷⁷

Geregtigheid is deontologies-bepalend – spesifiseer nie die goeie onafhanklik van die regte nie, of interpreteer nie die reg as maksimalisering van die goeie nie. “It should be noted that deontological theories are defined as non-teleological ones, not as views that

³⁷⁴ Cicero, *De Republica*, I, 2, 2.

D. McK. Irvine, *Marcus Tullius Cicero*, p. 93

³⁷⁵ Cicero, *De Republica*, I, 25, 39

³⁷⁶ Augustinus, *Dei Civitate Dei.*, IV, 4

characterize the rightness of institutions and acts independently from their consequences.”³⁷⁸

Geregtigheid as billikheid is deontologies. Dit word aanvaar dat persone in oorspronklike posisies ‘n beginsel van gelyke vryheid kies en vervolgens ‘n beperking plaas op ekonomiese en sosiale ongelykheid tot voordeel van almal se belange. Daar is egter geen rede om te aanvaar dat geregverdigde instellings die goeie sal maksimaliseer nie. Vir ‘n *communitas* om regverdig te wees, moet geregtigheid:

“...must be constitutive of its framework and not simply an attribute of certain of the participants’ plans of life.”³⁷⁹

Net so het Aristoteles die Sofistiese kritiek probeer afweer deur te verklaar dat die bestaande instellings van die Griekse polis byvoorbeeld slawerny, die uitbuiting van vroue en werkersklasse, natuurlik is en reflekteer vervolgens die aard van die verloop van die natuur.³⁸⁰ Langs hierdie gedagtegang wil Thomas Aquinas aantoon dat sodanige feodale instellings soos slawerny, die monargie en die Pouslike teokrasie natuurlik is, en spruit voort uit die natuur van dinge.³⁸¹

³⁷⁷ F.D. Wilhelmsen, *Christianity and Political Philosophy*, p. 52

³⁷⁸ Micheal J. Sandel, *Liberalism and its Critiques*, p. 41.

³⁷⁹ Micheal J. Sandel, *Liberalism and its Critiques*, p. 167. “For a society to be a community in this strong sense, community must be constitutive of the shared self-understandings of the participants and embodied in their institutional arrangements, not simply an attribute of certain of the participants’ plan of life. Rawls might object that a constitutive conception of community such as this should be rejected ‘for reasons of clarity among others,’ or on the grounds that it supposes society to be ‘an organic whole with a life of its own distinct from and superior to that of all its members in their relations with one another.’ But a constitutive conception of community is no more metaphysically problematic than a constitutive conception of justice such as Rawls defends. For if this notion of community describes a framework of self-understandings that is distinguishable from and in some sense prior to the sentiments and dispositions of individuals within the framework, it is only in the same sense that justice as fairness describes a “basic structure” or framework that is likewise distinguishable...”

³⁸⁰ Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 221. Thomas Aquinas verwerp Aristoteles se konsepsie van die vrou as “a misbegotten man.” Aquinas sê dat alhoewel die vrou swakker is, “woman is not something misbegotten but is intended by nature to be directed to the work of procreation. Hy voeg by dat die vrou natuurlik aan die man onderworpe is in ‘n gesamentlike voordelig verhouding. “because man possesses more discernment of reason.”

³⁸¹ Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 222. Kretzmann interpreteer Thomas Aquinas deur te sê: “Aquinas’s answer is to refer to Aristotle’s argument, to describe slavery as an ‘addition’ to the natural law ‘that has been found to be convenient both for the master and the slave.’”

Aan die hand van die openbaring van die natuurreg, soos vervat in die Dekaloog, wil Thomas Aquinas aantoon dat sekulêre instellings soos die staat, private eiendom,³⁸² slawerny, huwelik en dwingende owerhede redelik is, omdat dit in lyn is met Gods geopenbaarde wil. Anders as Aristoteles,³⁸³ het Thomas Aquinas het dus slawerny verdedig.³⁸⁴ By monde van W. Luijpen word die Thomistiese gedagtegang oor hierdie aangeleentheid soos volg verwoord:

*“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 dan ook niet tot het volk of de gemeenschap. Men realiseer zich wat hier gezegd wordt, en tevens dat het natuurrecht in de thomistische opvatting een uitdrukking is van de Eeuwige Wet Gods!”*³⁸⁵

Waar hierdie instellings deur die eertydse kerk gesien is as remedie en straf vir sonde, word dit nou as natuurlik beskou. Die Thomistiese poging om die Aristoteliese siening

E.L. Hebden Taylor, *The Christian Philosophy of Law, Politics and the State. A Study of the Political and Legal Thought of Herman Dooyeweerd of the Free University of Amsterdam, Holland as the basis for Christian Action in the English-Speaking World.* Bradford, Yorkshire, England, p. 158.

³⁸² Otto Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, p. 80. Die instelling van privaat-eiendom het sy wortels in die *Ius Gentium*: “In Law therefore which flowed out of the pure Law of Nature without the aid of the State, and in Law which was when as yet the State was not. Thence it followed that particular rights which had been acquired by virtue of this Institution in no wise owed their existence exclusively to the State.”

³⁸³ Sir Alexander Grant, Bart, *The Ethics of Aristotle*, p. 385. Aristotles ondersteun die instelling van slawerny. Hy sê: “you cannot conceive a slave sharing in happiness, any more than in a career in the State.”

Aristotle, *Ethics*, X, VI, 8

³⁸⁴ Sir R.W. Carlyle et al., *A History of Medieval Political Theory in the West.* Third Edition, vol. 1, William Blackwood and Sons Ltd., Edenberg and London, p. 86-89. St. Paul se houding teenoor slawerny is gefundeer op sy oortuiging dat almal moreel en spiritueel gelyk is in karakter. Vir hom is almal in God se oë gelyk, onderskeidings in toestande behoort tot die uiterlike mens; die mens is broers van mekaar. Die slaaf sowel die vryman is in staat tot religieuse lewe; in staat om God te ken en om kinders van God te wees. Vervolgens verklaar hy soos volg: “the slave is possessed of reason and capable of virtue.” In sy brief aan Philemon sien ons ‘n praktiese voorbeeld van hierdie konsepsie: “St. Paul sends a certain Onesimus back to his master Philemon, from whom he had apparently escaped. He had fallen in with St. Paul and been converted to Christianity. It is very noteworthy that St. Paul felt it right to send Onesimus back to his master, and does not even suggest that Philemon should set him at liberty. On the other hand, St. Paul expects Philemon to receive Onesimus not as a mere slave, a runaway to be punished, but as a beloved brother. The epistle seems to illustrate clearly two principles: that slavery is not in St. Paul’s mind unlawful, but that the condition of slavery is only external – that it has no existence in the moral and spiritual life.”

van die sosiale instellings en politieke lewe as natuurlik en geregverdig te akkomodeer en met die Christelikheid te vereenselwig, spruit voort uit sy poging om bestaande ongelykhede te regverdig. Geregtigheid beteken dat alle mense gelykwaardig behandel word en gelyke geleentheid geniet. Gelykheid beteken of impliseer egter nie noodwendig gelyksoortigheid (eendersheid) nie. Die beginsel van gelykheid word dus nie geskend as mense verskillend behandel word nie. Geregtigheid het dus nie net met die individu te doen nie, maar ook met samelewingstrukture en dit beteken dat elke mens dit moet ontvang waarop hy as lid van die *communitas* geregtig is, om sy Godgegewe roeping te kan vervul.³⁸⁶ Volgens Augustinus het God die rasonale man geskape om meester oor die diere te wees en nie oor sy medemens nie. Thomas Aquinas verwerp, soos reeds aangedui, nie Aristoteles se regverdiging van slawerny nie weens die menslike verhouding en handeling waardeer die onderdaan gebonde is om sy meerdere te gehoorsaam:

*“ Sed in his quae pertinent ad dispositionem actuum et rerum humanarum, tenetur subditus suo superiori obedire secundum rationem superioritatis: sicut miles duci exercitus, in his quae pertinent ad bellum; servus domino, in his quae pertinent ad servilia opera exequenda; filius patri, in his quae pertinent ad disciplinam vitae et curam domesticam, et sic de aliis.”*³⁸⁷

Net soos Aristoteles, het Thomas Aquinas, ingesien dat die kenmerk van geregtigheid is dat elkeen kry wat hom toekom, en nie dat elkeen ewe veel kry nie. Die geregtigheid word juis gedien deur die mense se eie aard en omstandighede in ag te neem – gelykes moet gelyk behandel word en ongelykes ongelyk. Thomas Aquinas meen dat slawerny slegs met betrekking tot die liggaam is, en nie die siel nie.³⁸⁸ En gee hierdeur die effek wat die behoorlike gang van die natuur is en wat die gevolge van die sonde is. Thomas

³⁸⁵ W. Luijpen, *Fenomenologie van het natuurrecht*, p. 113.

³⁸⁶ J.C.G. Van der Merwe, “*Affirmative Action*”, - ‘n *Wysgerig-etiese Ontleding*, p. 38

³⁸⁷ Summa Theologica II-II, Q. CIV, A. V. “...But in those matters which regard the ordering of human affairs and actions, a subject is bound to obey his superiors in virtue of their particular authority: thus the soldier obeys his general in matters of war; the slave his master with respect to the tasks allotted to him; the son his father with respect to the discipline and management of family life, and so forth.”

³⁸⁸ Summa Theologica II-II, Q. CIV, A. VI, ad Ium

Aquinas los hierdie twee opponerende stellings op in tipies skolastiese wyse op.³⁸⁹ Hy gee toe dat indien die mens in die natuurtoestand verkeer het, sal hierdie ongelykhede soos byvoorbeeld die onderskeid tussen meester en slaaf nie bestaan het nie.³⁹⁰ Maar gee tereg toe dat selfs in die natuurtoestand die fundamentele verskil tussen mense steeds daar sou gewees het. Aristoteles meen dat die menslike verhouding ongelyk is.³⁹¹ Thomas Aquinas beperk egter hierdie ongelyke verhouding tot die eksterne handeling van die liggaam:

³⁸⁹ Will Durant, *Van Socrates tot Bergson*, p. 538. Scholastiek – de filosofie der Middeleeuwsche theologen; in het algemeen de scheiding tusschen speculatie en waarneming en practijk.

³⁹⁰ L.M. du Plessis, *Gedurende die Middeleeue*, p. 95. Plato se weergawe van die konsep van gelykheid sien soos volg daarby uit. Die Nomoi is Plato se laaste omvattende werk. In die Nomoi (veral 757) word gelykheid in 'n baie groter mate regstreeks met geregtigheid in verband gebring. Dit geld veral die sogenaamde proporsionele of geometriese gelykheid. Plato onderskei tussen ware gelykheid, dit wil sê geometriese gelykheid wat verhoudingsgewys toebedelings maak, en valse gelykheid, dit wil sê aritmetiese gelykheid wat bloot op mate, gewigte en getalle gebaseer word. Differensiasie, ooreenkomstig 'n persoon se status en funksie in die communitas, behoort geometries gelyklik gesproke, die wagwoord by die toebedeling van ampte en eerbewyse en by die verdeling van laste en voordele te wees. So gesien is die gelykheid gelyk aan geregtigheid soos wat dit in die communitas gerealiseer word. Die kern van Plato se geometriese gelykheidsbeskouing is feitelik onveranderd deur sy leerling, Aristoteles oorgeneem. Die geometriese gelykheidspostulaat word in die Nomoi meer eksplisiet met geregtigheid in verband gebring, omdat Plato nie meer met dieselfde ywer as in die Politeia sy geregtigheid van standaard- of konvensionele geregtighedsbeskouing wil onderskei nie. Wanneer dit op die praktiese inrigting van 'n communitas aankom, besef hy blykbaar dat hy met groter sorg die taal van die mense van sy tyd moet praat – en in sy tyd word gelykheid as 'n noodsaaklike voorvereiste vir geregtigheid beskou.

³⁹¹ D. H. van Zyl, *Justice and Equity in Cicero. A Critical Evaluation in Contextual Perspective*. Thesis: Doctor Litterarum, U.O.F.S., Bloemfontein, 1989, p. 123-5. Van groot belang vir Calvyn was die gebruik van “equity” in die vorm van *aequitas of aequum* et bonum om strenge regsbepalings meer buigbaar en aanvaarbaar te maak. “His concept of justice, appears as an articulation of his doctrine of the grace and sovereignty of God. God is the sovereign ruler of the entire universe and the law of nature is that which is ordained by divine creation. God’s grace is substantially the same as justice and is made to man by virtue of His Word in particular or of the *lex naturalis* in general. The *lex naturalis* is indicat of the natural order of things which has been implanted in the mind of man. Calvyn distinguishes between human justice and divine justice. The former is that which is applied in secular courts of law and the latter that which results from the attainment of righteousness through faith and finds application before God as dispenser of justice. Divine justice may in turn arise from compliance with divine laws of morality and ethics or simply from the grace of God by virtue of faith in Christ. God is then thr source of justice and of all rectitude (*iustitiae et omnis rectitudinis fons*). His will is the ultimate principle of justice and whatever He wishes must be regarded as just. He himself is incapable of iniquity and, in so far as it is His nature to do justice, He has a natural affinity for justice and an abhorrence of injustice. In Ciceronian vein, Calvin describes justice embracing all the principles of equity and requiring that to each should be rendered that which is his due...”

E.L. Hebden Taylor, *The Christian Philosophy of Law, Politics and the State*, p. 167.

“ *tenetur autem homo homini obedire in his quae exterius per corpus sunt agenda; in quibus tamen etiam secundum ea quae ad naturam corporis pertinent, homo homini obedire non tenetur, sed solum Deo, quia omnes homines natura sunt pares...*” ³⁹²

Alles is duidelik as mens tussen twee verskillende onderwerpinge onderskei. Slawerny – die *subiecto servilis* waarin die mens tot ‘n instrument degradeer word – is strydig met die natuur en dis ‘n gevolg van die sonde. Maar politieke verhouding – die *subiecto civilis* van mens tot mens wat nodig is vir die openbare welsyn – is nie ‘n gevolg van die sonde nie, omdat dit gefundeer is op die natuur van die mens. Gesag en gehoorsaamheid sou steeds vereis gewees het, selfs al sou die natuurtoestand behoue gebly het: “because, as Aristotle said, man is a social and political animal.” Thomas Aquinas glo dat die *communitas* nie moontlik gewees het as daar geeneen was wat meer wys en regverdig, en wat beheer oor die res gehad het nie.³⁹³ Cicero sluit aan by hierdie gedagtegang van Thomas Aquinas:

“...a moderate and balanced form of government which is a combination of the three good simple forms is preferable even to the kingship. For there should be a supreme and royal element in the State, some power also ought to be granted to the leading citizens, and certain matter should be left to the judgement and desires of the masses.”³⁹⁴

Cicero glo dat die finale wetgewende mag by die volk berus, by die *populus Romanos*, die volwasse manne wat Romeinse burgerskap geniet het.

Sonde vir Thomas Aquinas het geen plek in die rasonale regverdiging van die staat nie, omdat politieke verpligtinge inherent in die natuur van die mens is. Politieke instellings is dus volgens Thomas Aquinas deel van die natuurlike moraliteit. Die staat verkry dus

³⁹² Summa Theologica II-II, Q. CIV, A.V. “Man, it is true, is bound by obedience to man with respect to the external operations of the body: but even here, in what regards the nature of the body, he is not bound to obey man, but only God, for all men are equal in nature.”

³⁹³ De Regimine Principum, Book. I, Chapter II. “*Unde Dominus pro magno munere per Prophetas populo suo promittit, quod poneret sibi caput unum, et quod princeps unus erit in medio eorum.*”

³⁹⁴ Cicero, *De Republica*, I, 45, 69

nou 'n positiewe waarde anders as die Augustiniaanse siening van die staat as 'n rowerbende (*Civitas Terrena*).³⁹⁵

Thomas Aquinas se geregtigheidskonsepsie neig in alle gevalle tot die openbare welsyn. Hy sê: “...*dicuntur autem leges iusae et ex fine, quando scilicet ordinantur ad bonum commune...*”³⁹⁶ Die sosiale en politieke aard van die mens, asseer hy, lê in die volledige en harmonieuse integrasie van die mens in die *communitas*:

“The goodness of any part is to be considered with reference to the whole of which it forms a part. So, all men being part of the city, they cannot truly be good unless they adapt themselves to the common good. Nor can the whole be well constituted if its parts be not properly adapted to it.”³⁹⁷

Aanvullend by bogenoemde aanhaling sien die definisie van geregtigheid soos volg daar uit:

“...as die deugsame verhouding binne die polis-gemeenskap, waarin toegesien word dat elkeen kry wat hom toekom ten opsigte van eerbewyse en voordele ...as ten opsigte van straf of eise teen die persoon. Billikheid is 'n vorm van geregtigheid waarvolgens 'n persoon handel of behandel word in die gees van die polis-wet in gevalle waar die wet te kort skiet en die besondere geval of situasie nie dek nie.”³⁹⁸

In Kardinaal Cajetan se kommentaar op die *Summa Theologica* het hy novellistiese interpretasie gelewer oor die hele Aristotelië-Thomistiese skema wat geregtigheid geklassifiseer het in 'general' (of 'legal') en 'particular' en onderverdeling van besondere geregtigheid tussen verdelende- en kommutatiewe geregtigheid. Die sjarme van Cajetan se nuwe analise van geregtigheid was dat hy steeds die ou taal van die verlede gebesig het en dit wil voorkom asof hy steeds Thomistiese redenasie gebruik. Maar bowenal is die

³⁹⁵ M. Versfeld, *Aurelius Augustinus*, p. 124. *Civitas Terrena* die staat van bose engele en mense.

³⁹⁶ *Summa Theologica* I-II, Q. XCVI, A. IV. “Now laws can be considered just, either with respect to their object, that is when they are directed to the common welfare.”

³⁹⁷ E.L. Hebdon Taylor, *The Christian Philosophy of Law, Politics and the State*, p. 168.

verskyning van simmetrie wat die deurslag vir sy werk hier gegee het. Sy analise sien soos volg daar uit:

“ There are three species of justice, as there are three types of relationships in any ‘whole’: the relation of the parts amongst themselves, the relations of the whole to the parts, and the relation of the parts to the whole. And likewise there are three justices: legal, distributive and commutative. For legal justice orients the parts to the whole, distributive the whole to the parts, while commutative orients the parts one to another.”³⁹⁹

Die dominikaan, Soto, het in die verhandeling van sy *De Justitia et Jure (1556)*, die innerlike logika van Cajetan se sintese uitgewerk en raak tot die volgende slotsom:

“ *Triplex exigitur ordo: ordo partium ad totum, ordo totius ad partes, ordo partis ad partem. Primum respicit justitia legalis quae ordinat subditos ad rempublicam; secundum, justitia distributiva, quae ordinat rempublicam ad subditos; tertium, justitia commutative quae ordinat privatum ad privatum.*”⁴⁰⁰

Robert Nozick, het teen die agtergrond van Thomas Aquinas, herverdeling analogies aan sosiale geregtigheid gestel. Die primêre beswaar in sy boek, “*Anarchy, State and Utopia*” lê in sy argumentasie dat as ‘n mens regverdiglik vaardighede, bemagtiging en eiendom verkry het, sal dit dus onregverdig wees as enigiemand insluitende die staat hom hiervan ontnem, of enige van sy vermoëns aanwend vir doeleindes vir die bemagtiging van andere. Hieruit blyk duidelik dat Nozick se stelsels van taksering vir doeleindes van herverdeling en sosiale welsyn dus onregverdig is. Dit lei tot die instelling van gedwonge arbeid en inbraak op die mens se reg op sy eie liggaam, eiendom, en sy reg om nie gedwing te word om sekere dinge te doen nie.

³⁹⁸ J.C.G. Van der Merwe, “Affirmative Action” – ‘n Wysgerig-etiese Ontleding, p. 37

³⁹⁹ John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. Clarendon Press, Oxford, 1980, p. 185.

⁴⁰⁰ John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, p. 185.

B.-H. Merkelbach, *Summa Theologiae moralis (Paris: 1938)*, vol. II, no. 252, p. 253. “ There are three sorts of relationship: that of the parts to the whole, that of the whole to the parts, that of one part to another. Legal justice pertains to the first sort, since it relates the citizen to the State. Distributive justice pertains to the second sort, since it relates the State to the citizens. Communitative justice pertains to the third, relating one private citizen to another.”

Nozick se argument lê ook korrek opgesluit in die interpretasie van Finnis rakende die kwessie van herverdelende taksering. Hy meen dat die staat egter meer moet doen as die afdwing van die pligte van die eienaar van eiendom. Hy gaan verder en veronderstel dat dwang wat in terme van verset toegepas word, nie net teen die wet is nie, maar ook onregverdig.⁴⁰¹

Hierdie sieninge is meer kontemporêr en het nie in die tyd van Thomas Aquinas bestaan nie, maar desondanks wil dié verhandeling ons langs sekere lyne beweeg, in eg Thomistiese trant. Volgens sy kosmologie beskou Aquinas die staat as 'n onderdeel van 'n hiërargiese kosmiese geheel, en daarom, hoewel 'n *societas perfecta* is nogtans op sigself ongenoegsaam. Op sy beurt dra die staat slegs sy besondere deel by tot die mens se ewige geluksaligheid.⁴⁰²

Dit is derhalwe die taak van die owerheid om die aardse fondamente te lê vir menslike geluk, deur die handhawing van die vrede en die orde. Dit kan hy verseker deur al die nodige administratiewe, regsplegende en beskermende funksies na behore uit te voer, alle wanpraktyke uit te skakel, en alle moontlike hindernisse op die weg na bereiking van die ewige lewe uit te skakel. Hierin is die algemene welsyn van die gemeenskap geleë. Die hoofdoel van, en die enigste regverdiging vir, 'n deugsame staatsowerheid is dus dat hy die *communitas* ter bevordering van die algemene welsyn moet administreer.⁴⁰³

Langs hierdie gedagtegang kan 'n mens aflei dat die staat moet help in die sosiale welsyn van sy burgers.⁴⁰⁴ In die Suid-Afrikaanse konteks is dit egter te regverdig dat sosiale welsyn voorkeur geniet, gesien uit die oogpunt dat apartheidsregering gekleurde groepe ontnem het van voordele en arbeid en ook grootskaals teen hulle gediskrimineer het. Die herverdeling van eiendom is ook noodsaaklik in die Suid-Afrikaanse konteks. Hierdie proses moet egter deur die wet of die reg bepaal word, en aan sekere kriteria moet voldoen. Thomas Aquinas benadruk deurgaans eiendom en die reg as morele

⁴⁰¹ John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, p. 187.

⁴⁰² M.J. Harmon, *Political Thought: From Plato to the present*. New York: McGraw-Hill, 1964, p. 125-7.

⁴⁰³ Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. VI. "*Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, omnis lex ordinatur ad communem hominem salutem...*"

Summa Theologica II-II, Q. XLVII, A. X.

⁴⁰⁴ Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. I. "*Finis autem legis est bonum commune: qui ut Isidorus dicit, in libro Etymol. (lib. II, cap 10), "nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium lex debet esse conscripta."*

rigtingwyser vir die *communitas*. Indien beide geïgnoreer word, sal 'n chaotiese toestand ontstaan. Pas mens Thomas Aquinas se filosofiese beskouing toe sal daar agtergekom word dat dit waar is. Die Zimbabwiese situasie is 'n voorbeeld waar die kwessie oor eiendom en die reg verontagsaam word. Dit werk chaos en wetteloosheid in die hand. Die staat, soos Augustinus sê, ontaard dus in 'n rowerbende.

Thomas Aquinas sê dus dat privaateienaarskap toelaatbaar is “ *et quantum ad hoc licitum est quod homo propria possideat.*”⁴⁰⁵ Dit is ook nodig vir die menslike lewe.⁴⁰⁶

Thomas meen dat die gebruik van privaateiendom of materiële dinge aan die volgende kriterium moet voldoen:

“ *Et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes: ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitates aliorum.*”⁴⁰⁷

Die Wet op Grond vir Naturelle van 1913 en 1936, beter bekend as die Native Land Act, is gebruik om miljoene swartmense hul reg op grond te ontnem en het die hoeksteen van gedwonge hervestigings geword. Mense is van hul eiendom verwyder en grond is vervreem sonder dat die normale prosedures gevolg is of enige redes verskaf is. Daar is ook geen eiendomsbewyse vir kompenserende grond verskaf nie.

Onder die apartheidsbewind was daar in werklikheid twee stelsels van grondbesit in Suid-Afrika: *de facto* genasionaliseerde grond vir swartmense en privaatbesit vir blankes. Die herroeping van die Land Act beteken 'n “basiese wysiging in hierdie tweeledige stelsel van eiendomsverhoudinge”, want die staat wil daarmee bloot die stelsel van privaatbesit na alle swartmense uitbrei. Thomas Aquinas wil hier die gedagte benadruk dat privaatbesit vir almal moontlik is:

⁴⁰⁵ Summa Theologica II-II, Q. LXVI, A. II

⁴⁰⁶ Summa Theologica II-II, Q. LXVI, A. II. Thomas Aquinas stel dat privaateienaarskap nodig is vir die volgende drie redes: “ *Primo quidem quia magis sollicitus est unusquisque ad procurandum quicquid quod sibi soli competit quam aliquid quod est commune omnium vel multorum: quia unusquisque, laborem fugiens, relinquit alteri id quod pertinet ad commune: sicut accidit in multitudine ministrorum. Alio modo, quia ordinatius res humanae tractantur si singulis imminet propria cura alicuius rei procurandae: esset autem si quilibet indistincte quaelibet procuraret. Tertio quia per hoc magis pacificus status hominum conservatur, dum unusquisque re sua contentus est. Unde videmus quod inter eos qui communiter et ex indiviso aliquid possident, frequentius iurgia oriuntur.* ”

⁴⁰⁷ Summa Theologica II-II, Q. LXVI, A. II. “...men should not hold material things as their own but to the common benefit: each readily sharing them with others in their necessity.”

“...*quod possessio rerum exteriorum est homini naturalis...et quantum ad hoc licitum est quod homo propria possideat.*”⁴⁰⁸

Thomas Aquinas konkludeer soos volg deur te sê dat gemeenskaplike besit en vryheid deur die natuurreg daar gestel is “*communis omnium possessio, et omnium una libertas*” *dicitur esse de iure naturali...*”⁴⁰⁹.

Die sosiale geregtigheid dien as voortrap vir deugdelikheid.

3.1.15 Die Thomistiese konsep van *geregtigheid* binne die konteks van sy natuurregslêre en *communitas*-gedagte: ‘n holistiese benadering

Thomas Aquinas se filosofiese leermeester, Aristoteles, het gesê dat universele geregtigheid (*politicon dikaion*) tot “wettiese” en “natuurreg” (*nomikon en physicon dikaion*) aanleiding gee. Hy sê dat dit natuurlik vir die mense is, om natuurregsgbeginsels te gehoorsaam vanweë hulle natuurlike geregtigheid en billikheid. Op hierdie wyse leef die mens ooreenkomstig die reg van die natuur.⁴¹⁰

Vanuit die natuur-genadeleer van die Middeleeuse filosofie het Thomas Aquinas gepoog om ‘n Christelike geregtigheidsteorie te ontwikkel. Sy geregtigheidsleer vloei voort uit sy dialektiese natuur-genade-uitgangspunt wat die antieke Griekse sinsopvatting met die Bybelse evangelie probeer versoen het. Natuur en genade is vir Thomas Aquinas twee versoenbare werklikhede wat in noue verband met mekaar staan. Die mens se rede stel hom in staat om toegang tot die waarhede van die openbaring te verkry. Thomas Aquinas se filosofie is op die veronderstelling gebaseer dat kennis en sin korrelatief is. Vir sover die sin bestaan, is dit kenbaar en daarin is die ontologiese waarheid beliggaam. Die

⁴⁰⁸ Summa Theologica II-II, Q. LXVI, A. I & II. “...The possession of material things is natural to man...and in this respect private possession is permissible.”

⁴⁰⁹ Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. V, ad 3um

⁴¹⁰ D.H. van Zyl, *De Jure*, Jaargang 26, 1993, vol.I, p. 100.

metode is die sogenaamde *analogia entis*, die analogie van die syn wat sowel die rasionalisme as irrassionalisme oorwin.

Die menslike rede dring tot in die goddelike syn deur, omdat die mens daarmee aan die goddelike rede partisipeer, en het dit die effek dat die mens van die sondeval gespaar is. Dit is die uitvloeisel van Thomas Aquinas se Hellinistiese konsepsie van 'n werklikheid van synskontinuiteit, waardeur die mens se rede die synelement is wat hom in staat stel om die volle waarheid te deurgrond en te ken.⁴¹¹

In lyn met Aristoteles se staatsbeskouing aanvaar Aquinas dat die mens 'n politieke syn is wat sy potensiaal slegs in die staat as hoogste politieke gemeenskap vind. Die syn bly in al sy transendentale bepalinge volstrek primêr. Die menslike wete en begeerte is van die syn afhanklik en nie omgekeerd nie. Wel, sê Thomas Aquinas dat die goeie “as doel van die begeerte” in die dinge self lê, terwyl die waarheid as “doel van die wete” in die intellek geleë is.⁴¹² Die rol van die kerk is bloot die vervolmaking van die natuur.⁴¹³ Op sy beurt is die staat die politieke synstruktuur waarin die mens se lewe sy hoogste doel en sin op aarde kan verwesenlik.⁴¹⁴

Geregtigheid is by Thomas Aquinas 'n sosiale deug ingevolge waarvan aan elkeen dit wat hom toekom, toebedeel word. Die doel van die burgerlike owerheid is om die *communitas* van mense moontlik te maak en binne die staatsgeheel die welsyn van die onderdane te bevorder. In sy aardse bestaan kan die mens slegs binne die staat, op grond van die synsanalogie in die goddelike rede, die ware geregtigheid vind. Thomas Aquinas sê in sy *Summa Theologica* die volgende:

“ Iets is syn deur middel van partisipasie eerder as kreasie (skepping) omdat alle ander syn (behalwe God), syn deur middel van partisipasie is.”⁴¹⁵

⁴¹¹ J.H. Smit, *Rooms-Katolisisme en die wysbegeerte van die Wetsidee, met besondere verwysing na die religieuse grondmotiewe*, p. 19-20

⁴¹² *Summa Theologica* I, Q. XIV, A. I

J.H. Smit, *Rooms-Katolisisme en die Wysbegeerte van die Wetsidee*, p. 17

⁴¹³ A.M. Faure, J. Cilliers, *Thomas Aquinas*, p. 145

⁴¹⁴ A.M. Faure, J. Cilliers, *Thomas Aquinas*, p. 145

⁴¹⁵ *Summa Theologica* I-II, Q. XLIV, A. I

Summa Theologica I-II, Q. LXI, A. II.

Soos reeds vermeld, is dit vanselfsprekend dat Thomas Aquinas in sy filosofiese benadering baie op Aristoteles gesteun het. So veel so dat mens soms kan sê dat wat vir Aristoteles waar is, ook vir Thomas Aquinas waar is. Aangaande die algemene aard van geregtigheid, skryf Aristoteles:⁴¹⁶

“The good in the sphere of politics is justice; and justice consists in what tends to promote the common interest. General opinion makes it consist in some sort of equality.”

In Boek V (*Politics*), behandel Aristoteles geregtigheid as die band tussen die etiese en die politieke as die bindende deug tussen die individu en die *communitas*.⁴¹⁷

Die kenmerk van geregtigheid volgens Thomas Aquinas, in vergelyking met ander morele deugde ‘virtues’, is om die mens in sy optrede teenoor andere te lei. Dit impliseer ‘n sekere balans van gelykheid. Gelykheid is relatief met betrekking tot ander. Met betrekking tot geregtigheid word gesê dat wat reg is gekonstitueer word deur ‘n verhouding tot ander:

“...for a work of ours is said to be just when it meets another on the level, as with the payment of a fair wage for a service rendered.”⁴¹⁸

In sy teologiese siening is Thomas Aquinas deur Augustinus beïnvloed. Deur hom het hy kennis gemaak met die werke van onder andere Plato,⁴¹⁹ die Stoïsyne en Cicero.⁴²⁰ Hy

A.W.G. Raath, *Federale Ampsbeartiging en Naturreg: Ontiese Grondslae van Geregtigheid*. Tydskrif vir Christelike Wetenskap, 33ste jaargang, 3de en 4de kwartaal, 1997.

⁴¹⁶ James L. Wiser, *Political Philosophy: A History of the Search for Order*. Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, New Jersey, p. 53.

Aristotle, *The Politics*, p. 129.

⁴¹⁷ R.W. Browne, *Ethica Nicomachea*, p. 49.

⁴¹⁸ Oliver O'Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 355.

Thomas Gilby, *A Translation*. London, 1975, p. 57-62; Maurice Lefère, OP (London, 1975, 63-79.).

Summa Theologica II-II, Q. LVII, A. I

⁴¹⁹ Andrew Domanski, *The quest for justice in Plato's Republic*. Tydskrif van die Hedendaagse Romeins-Hollandse Reg, Band 62, no. 3, Augustus 1999, p. 337-51. Hier wil ek die konsep van geregtigheid tussen Sokrates en sy geassosieerders weërspeël om die verskillende formulerings van geregtigheid te eksamineer. Ek moet vervolgens net sê dat Plato se stem hier universeel is. Die konsepsie van

geregtigheid, soos beklemtoon deur Socrates in die “*Republic*” is nie polities, juridies, sosiaal of ekonomies nie. Plato se geregtigheid het in essensie ‘n spirituele kwaliteit. Daar is ‘n nou band tussen geregtigheid en die konsep van natuurreg. Die reikheid en diepte van die Socratische konsep van geregtigheid staan in skerp kontras met die siening wat in antieke Griekse literatuur getoon word. In die *Oresteia* van Aeschylus, gaan die siening oor geregtigheid skaars oor die sfeer van misdaad en straf. So ook word die storie van Gyges en Candaulus, soos in herinnering geroep deur Herodotus: word die konsep van geregtigheid verwoord as: “...absolute and inexorable, but is confined to the sphere of retribution.” In die Inleiding van die “*Republic*” vra Socrates vir Cephalus: “Concerning justice, what is it? – to speak the truth and to pay your debts – no more than this? Polemarchus sê dat hierdie definisie oor geregtigheid wat hy aan die digter, Simonides toedig, is korrek. Socrates wys wat Simonides werklik verstaan geregtigheid behoort te wees is nie die betaling van skuld as sulks nie, maar die wyer ideaal om aan andere te gee wat hom toekom. Socrates objektieer teen die wyse waarop Simonides se definisie van geregtigheid deur Polemarchus verdraai word. Polemarchus interpreteer dit om te meen dat geregtigheid die kuns is om goed te doen aan jou vriende en om andere s’n leed aan te doen. Socrates sê egter dat die besering gedoen aan ander kan nie geregverdigd wees nie. Die *rationale* hierin is dat diegene wat beseer is, ly egter vermindering in geregtigheid. Nie Socrates of Simonides suggereer dat oortreders straf vry te spring nie. Geregtigheid volgens Thrasymachus: “...is the obedience which the subject or weaker renders to commands which promote the interest of the ruler or stronger. Thrasymachus verklaar: “...everywhere one principle of justice, which is the interest of the stronger...”, hierdie beginsel vind toepassing in kuns, professies en ander sfere van aktiwiteite asook tussen regeerder en onderdaan. Dus in die verhouding tussen dokter (die sterkere) en pasiënt (die swakkere), dieselfde by prokureur-klient-verhouding, - die sterkere se belang is dat hy geld moet kry vir sy dienste. In hierdie sin beteken geregtigheid die betaling vir mediese behandeling en regsadvies gegee. Socrates se dat hierdie argument sonder fondasie is. Socrates verwerp die gedagte dat rede vir werk betaling is. Hy vra vervolgens of die ware geneeskundige ‘n heler vir die siekes is of ‘n geldmaker is. En verklaar dus dat (medisyne) – die sterkere nie sy eie belang bo ander stel nie, maar eerder die belang van die pasiënt. Medisyne is eksklusief gemoeid met die genesing van die siekes. Soortgelyk is die kuns om die staat te regeer (die regeerder) neem die belang van die onderdane in ag eerder as sy eie belang. Die beginsel wat Socrates hier demonstreer is niks anders as die van diens nie. Dit is ‘n beginsel wat indien wereldwyd aanvaar word, radikaal moderne houdings jeens die werk transformeer.

⁴²⁰ A.M. Fourie, *Die Westerse Politieke Tradisie*, p. 94-7. Cicero maak Scipio Aemilianus die hooffiguur in die *De Republica* en gee sodoende aan hom die rol wat Plato aan Socrates toegewys het. Die *De Republica* begin deur oorweging te skenk aan die aard van die goeie lewe; en hiermee word die weg berei vir bespreking van die beste owerheidsvorm. In sy voorwoord tot die dialoog in die *De Republica* verdedig Cicero die lewe wat aan die openbare diens gewy is teen die Epikuriese leer van onttrekking. Cicero was oortuig dat geregtigheid nie beskou moet word as bloot die wil van die volk of die Senaat nie, maar as iets wat van fundamentele beginsels van die reg afhang. Op ‘n ander plek herhaal Augustinus een van Cicero se opmerkings en sê dat as geregtigheid ter syde gestel word, state hoegenaamd nie van georganiseerde rowerbendes verskil nie (*De Civitate Dei*, IV, 4). Dit is duidelik dat geregtigheid volgens Cicero se siening nie algehele politieke gelykheid vereis nie; eerder die teendeel. Hy het wel aangedring op die gelykheid van alle burgers voor die wet (*De Rep.*, I, 32, 49).

D.H. van Zyl, *Justice and Equity in Cicero*. Tydskrif vir Hedendaagse Romeins-Hollandse Reg, band 50, no. 2, Mei 1987, p. 158-174. In sy behandeling oor etiek, getiteld *De finibus bonorum et malorum* (“on the ends of good and evil”), sê Cicero dat geregtigheid nou verband hou met morele en etiese oorwegings. In sy *De Finibus* 5 23 65-66: “*In omni autem honesto de quo loquimur nihil est tam illustre nec quod latius pateat quam coninunctio inter homines hominum et quasi quaedam societas et communicatio utilitatum et ipsa caritas generis humani, quae nata a primo satu, quod a procreatoribus nati diligentur et tota domus coniugio et stirpe coniungitur, serpit sensim foras, cognationibus primum, tum affinitatibus, deinde amicitiiis, post vicinitatibus, tum civibus et iis qui publice socii atque amici sunt, deinde totius complexu gentis humanae; quae animi affectio suum cuique tribuens atque hanc quam dico societatem coniunctionis humanae munifice et aequae tuens iustitia dicitur, cui sunt adiunctae pietas, bonitas, liberalitas, benignitas, comitas, quaeque sunt generis eiusdem. Atque haec ita iustitia propria sunt ut sint virtutem reliquarum communia. Nam cum sic hominis natura generata sit ut habeat quiddam ingenitum quasi civile atque populare, quod Graeci “politikón” vocant, quidquid aget quaeque virtus, id a communitate et ea quam exposui caritate ac societate humana non abhorrebit, vicissimque iustitia, ut ipsa fundet se usu in ceteras*

verwerp egter Augustinus se teorie van *rationes seminales*, omdat volgens hom, materie en potensie en substansiële vorm die resultaat is van 'n handeling wat materie kategoriseer en ook sy aard en essensie bepaal.

Die etiek van Thomas Aquinas toon duidelike Aristoteliese kenmerke. Aristoteles het Boek V van sy *Ethica Nicomacheia* toegeskryf aan die morele deug van geregtigheid (dikaion) en sy teenoorgestelde, die ongeregtigheid (a;dikon). Thomas Aquinas stel dat reg of wette wat deur die mens gemaak word is òf regverdig òf onregverdig “*respondeo dicendum quod leges positae humanitus vel sunt iustae, vel iniustae.*”⁴²¹ Hy sê dat die reg onregverdig is om twee redes: wanneer dit nadelig vir die menslike welsyn is en tweedens as dit strydig is met die goddelike goedheid.⁴²² Vervolgens gee hy 'n ooreenvoudige definisie van geregtigheid:

“ We see then that all people consider justice to be that state of mind which inclines them to do what is just and has the effect that they act justly and desire just things. The same considerations apply to injustice in that it disposes people to act unjustly and to desire unjust things.”⁴²³

Aristoteles onderskei tussen geregtigheid in die algemeen en in spesiale sin. In algemene sin is dit volmaakte deugdelikheid (telei,a) wat teenoor andere openbaar word as

virtutes, sic illas expetet. Servari enim iustitia nisi a forti viro, nisi a sapiente non potest. Qualis est igitur omnis haec quam dico conspiratio consensusque virtutum, tale est illud ipsum honestum; quando quidem honestum aut ipsa virtus est aut res gesta virtute; quibus rebus vita consentiens virtutibusque respondens recta et honesta et constans et naturae congruens existimari potest.”

Cicero se definisie van geregtigheid kan tereg beskryf word as moreel goed en deugdelike gedrag in ooreenstemming met die kenmerke van die natuurreg. Geregtigheid is dus gewortel in die natuur en kom te voorskyn by die toepassing van die praktiese aanwending van die *ius naturale*. Cicero sien geregtigheid dus as 'n deug en eienskap wat verreikend is soos natuur en natuurreg self en wat 'n basis voorsien vir die verhouding tussen man en man en tussen God en man. Dat *iustitia* gebaseer is op natuur en beide in verhouding staan tot die menslike en die goddelike sfeer, verskyn in die teksboek die *De Inventione* 2 53 160: “*Iustitia est habitus animi communi utilitate conservata suam cuique tribuens dignitatem. Eius initium est ab natura profectum; deinde quaedam in consuetudinem ex utilitatis ratione venerunt; postea res et ab natura profectas et ab consuetudine probatas legum metus et religio sanxit.*”

⁴²¹ Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. IV.

⁴²² Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. IV. Thomas Aquinas stel dat reg onregverdig is op twee wyses: “*Iniustae autem sunt leges dupliciter. Uno modo, per contrarietatem ad bonum humanum, e contrario praedictis: vel ex fine, sicut cum aliquis praesidens leges imponit onerosas subduta non pertinentes ad utilitatem communem...Alio modo leges possunt esse iniustae per contrarietatem ad bonum divinum...*”

⁴²³ Aristotle, *Ethics Nicomachean* 5 1 3 (1129a)

kalli,sth .⁴²⁴ Aristotles beskou dit as een van die belangrikste deugde. Thomas Aquinas meen dat algemene geregtigheid daardie elemente in die menslike transaksies beskerm, soos byvoorbeeld die betaling van belasting.⁴²⁵ Die gedagte lê daarin dat die draer van hierdie deug dit teenoor ander en nie noodwendig tot sy eie voordeel uitoefen nie. Hierdie vorm van geregtigheid is nie net deel van deugdelikheid nie, maar dit is deug as ‘n geheel:

*“manifestum est autem quod omnes qui sub communitate aliqua continentur comparantur ad communitatem sicut partes ad totum. Pars autem id quod est totius est: unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius.”*⁴²⁶

Besondere geregtigheid word ingedeel in distributiewe en korrektiewe geregtigheid.⁴²⁷ Eersgenoemde, distributiewe geregtigheid,⁴²⁸ handel oor die distribusie van eer, geld of ander gemeenskaplike eiendom wat onder lede van die *communitas* verdeel word in gelyke of ongelyke dele.⁴²⁹ Laasgenoemde, korrektiewe geregtigheid,⁴³⁰ is gemik om private transaksies te korregeer wat van of ‘n vrywillige of onvrywillige aard is.⁴³¹

⁴²⁴ Aristotle, *Ethics Nicomachean*, Boek V, p. 116. Under the idea of universal justice will be comprehended the “*justitia expletrix*,” and “*justitia attributrix*” of Grotius; the former of which consists in abstaining from what is another’s, and in doing voluntarily whatever we can with propriety be forced to do; the latter, which consists in proper beneficence, and which comprehends all the social virtues.

⁴²⁵ Thomas Gilby, *Between Community and Society*, p. 209

⁴²⁶ Summa Theologica LVIII, A. V. “For it is evident that all those who make up the community, have to it the same relationship as that of parts to a whole. Now the part, as such, belongs to the whole.”

⁴²⁷ Aristotle, *Ethics Nicomachean*, p. 122. But of the particular justice, and of the just which is according to it, one species is which is concerned in the distributions of honour, or of wealth, or of any of those other things which can possibly be distributed among the members of a political community; for in these cases it is possible that one person, as compared with another, should have an unequal or an equal share; the other is that which is corrective in transactions between man and man. And of this there are two divisions; for some transactions are voluntary, and others involuntary: the voluntary are such as follow; selling, buying, lending, pledging transactions, borrowing, depositing of trusts, hiring; and they are so called because the origin of such transactions is voluntary. Of involuntary transactions, some are secret, as theft, adultery, poisoning, pandering, enticing away of slaves, assassination, false witness; others accompanied with violence, as assault, imprisonment, death, robbery, mutilation, evil-speaking, contumelious language.

⁴²⁸ Aristotle, *Ethics Nicomachean*, Boek V, p. 116. Distributive justice takes cognizance of the acts of man, considered in relation to the state, and comprehends what we call criminal cases. Op p. 124: “Justice, therefore, is something proportionate; for proportion is the property not of arithmetical numbers only, but of number universally; for proportion is an equality of ratio, and implies four terms at least.

⁴²⁹ Summa Theologica II-II, Q. LXI, A. II, III, IV.

⁴³⁰ Aristotle, *Ethics Nicomachean*, Boek V, p. 116 ev. Corrective justice considers men in relation to each other, and comprehends civil cases. Op p. 126. Corrective justice: a mean between loss and gain.

⁴³¹ Aristotle, *Ethics Nicomachean* 5 2 12-13 (1130b-1131a).

Hy huldig 'n teleologiese benadering, in die sin dat die doel van die mens daarin geleë is om geluksaligheid te bereik (maka,rioj). Om geluksaligheid te bereik, moet 'n mens dus kennis en visie van God hê.⁴³²

Geregtigheid is vir Thomas Aquinas by uitstek 'n sosiale deug wat mense in daardie sake wat andere aangaan, orden:

“ *respondeo dicendum quod iustitia, sicut dictum est, ordinat hominem in comparatione ad alium.*”⁴³³

As 'n deug en daarom 'n goeie gewoonte, is geregtigheid 'n natuurlike of vanselfsprekende verskynsel in die menslike samelewing. Die “natuurlikheid” van geregtigheid, meen Thomas Aquinas, kom ook in die volksmond na vore wanneer van 'n “sosiale” regstelling byvoorbeeld as *iustari* (Engels “adjusting”) gepraat word.⁴³⁴

Die doel van geregtigheid (*objectum*), volgens Thomas Aquinas, is die reg en dit hoofsaaklik om twee redes:

(1) Geregtigheid voorveronderstel die bestaan van 'n normatief-korrekte ordening:

“...Alles wat as't ware die korrektheid van geregtigheid het, word reg genoem...”⁴³⁵

D.H. van Zyl, *Justice and Equity in Cicero*, vol. 1. Thesis: Doctor Litterarum, U.O.V.S., Bloemfontein, May, 1989, p. 157. “ Voluntary transactions include purchase and sale, loan with or without interest, pledge, deposit, letting and hiring and similar legal acts voluntary concluded by the parties thereto. Transactions of an involuntary nature may be secretive, such as theft and adultery, or violent, such as homicide, assault or armed robbery.”

⁴³² D. H. Van Zyl, *Justice and Equity in Cicero*, p. 116-7.

⁴³³ Summa Theologica II-II, Q. LVII, A. I

Summa Theologica II-II, Q. LVIII, A. V

⁴³⁴ Summa Theologica II-II, Q. LVII, A. I

⁴³⁵ Summa Theologica II-II, Q. LVIII, A. V. “*Secundum hoc igitur bonum cuiuslibet virtutis, sive ordinantis aliquem hominem ad seipsum sive ordinantis ipsum ad aliquas alias personas singulares, est referibile ad bonum commune, ad quod ordinat iustitia.*”

H.A. Strydom, *'n Evaluering van die Geregtigheidsbeginsel aan die hand die Geregtigheidsmodel van John Rawls*, p. 2. Rawls se siening oor geregtigheid lei soos volg: “Justice is the first virtue of social institutions as truth is of systems of thought.”

Geregtigheid – as die gewoonte om ooreenkomstig dit wat reg is te handel en te wil – is tewens nie wesenlik sonder ‘n oorsaaklike korrektheid nie.⁴³⁶ Die normatiewe korrekheidsorde word deur die regspraak as *actus iustitia* in stand gehou.⁴³⁷

(2) Geregtigheid, as die algemene deug van “dit wat reg (of korrek) is,” is egter nie na sy eie-aard met die ander deugde of met deuglikheid *überhaupt* te identifiseer nie (“justice has more to do than patrol a beat”): Die omvattende aard van geregtigheid is met die feit dat dit op die openbare belang gemik is en sy wesenlik kenmerkende “korrektheid” *per comparationem ad alium* (via die verbondenheid met andere) gegee.

Thomas Aquinas se definisie van geregtigheid sien soos volg daar uit:

“...die gewoonte ingevolge waarvan ‘n mens met ‘n konstante en voortdurende wil aan elkeen dié reg(te) wat hom toekom, toebedeel.”⁴³⁸

3.1.16 *Ius naturale en ius positivum*

As *ius naturale* of *ius positivum* beteken geregtigheid dit wat met die regte verhouding tussen een eksterne handeling en ‘n ander ingevolge ‘n verhouding van gelykheid gegee is.⁴³⁹ Op grond van die feit dat toebedelings verhoudingsgewys op een van twee gronde gemaak kan word, onderskei Thomas Aquinas twee soorte *ius*-geregtigheid:

⁴³⁶ Summa Theologica II-II, Q. LVIII, A. I, ad 2 um

⁴³⁷ Summa Theologica II-II, Q. LVIII, A. I, ad 5 um

⁴³⁸ Summa Theologica II-II, Q. LVIII, A. I

Vgl. Deon H. Van Zyl, *Justice and Equity in Cicero*, p. 117-8. ‘n Definisie van geregtigheid. “Justice is the condition (state of mind) in accordance with which a person, by virtue of a constant and perpetual desire, gives to each his own right.”

⁴³⁹ D.H. van Zyl, *Justice and Equity in Cicero*, p. 168-174. Cicero se benadering tot geregtigheid was grootliks beïnvloed deur die regsfilosofie wat verband hou met gelykheid soos voorgestaan deur die Griekse skoliere, Plato en Aristoteles. Plato: Although he has strong views on equality (*isôtés*), he presents ni clear concept of equity in the legal-philosophical sense. He professes, in the Laws, that equality nurtures good relations among people, but is loath to define this form of equality. Aristotle: In contrast with Plato, Aristotle has a clearly defined view of equity, which he refers to as *Epieikheia* in the sense of “equity”, “reasonableness” or “fairness.” He explain this by saying that although equity is in fact better

- (1) Natuurlike geregtigheid (*ius naturale* ingevolge waarvan toebedelings met verwysing na die eie-aard van die objek gemaak kan word – A gee soveel ten einde ‘n gelyke hoeveelheid terug te ontvang;
- (2) Positiewe geregtigheid (*ius positivum*) ingevolge waarvan die toebedelingsverhouding op ooreenkoms of instemming berus, welke ooreenkoms op sy beurt weer
 - (a) privaat – soos tussen individue – of
 - (b) openbaar (publiek) – soos en of wanneer die *totus populus* op ‘n bepaalde maatreël sou ooreenkom en of wanneer die *princeps*, wat die *populus* bestuur en verteenwoordig, op ‘n bepaalde maatreël sou besluit – kan wees.⁴⁴⁰

Die oorgang tussen die *ius naturale* en die *positivum* is die *ius gentium* wat eensdeels nie suiwer *ius naturale* is nie – omdat dit nie alleen op die natuur as sodanig nie maar ook op *aliquid quia ex ipso consequitur* steun – en wat andersdeels nie suiwer *ius positivum* is nie – omdat dit heel regstreeks deur die *ratio naturalis* van die mens gekonsipieer word.⁴⁴¹

than a particular form of justice, it is just in itself. Nor is it better because it comes from a different stock: justice and equity are similar and both are good, although equity is the superior of the two. The root of the problem is that, although equity is just, it does not constitute justice according to law (*dicaiosu,h*), but it is a rectification of legal justice. This then is the nature of (*ivso,thj*) equity: it is a rectification of law which falls short in its general application. Cicero: *Ius civile* is defined by Cicero as: “the equity (*ivso,thj*) constituted for those who belong to the same state so that each may secure his own.” In the *Topica* 23 90, a brief discussion of equity is initiated by an inquiry into “fair” or “just” (*di.caios*) and “unfair” or “unjust” (*avdicu,a*): “ *Cum autem de aequo et iniquo disseritur, aequitatis loci colligentur. Hi cernuntur bipertito, et natura et instituto. Natura partes habet duas, tributionem sui cuique et ulciscendi ius. Institutio autem aequitatis tripartita est: una pars legitima est, altera conveniens, tertia moris vetustate firmata. Atque etiam aequitas tripartita dicitur esse: una ad superos deos, altera ad manes, tertia ad homines pertinere. Prima pietas, secunda sanctitas, tertia iustitia aut aequitas nominatur.*”

From this discussion it appears that Cicero has drawn generously from Greek sources, particularly Plato and Aristotle, but also from the Stoic school.

⁴⁴⁰ Summa Theologica II-II, Q. LVII, A. II

3.1.17 Algemene en besondere geregtigheid

Geregtigheid is by uitnemendheid ‘n gemeenskaplike deug. Die uniekheid van geregtigheid is sy universaliteit of omvattendheid⁴⁴² As sodanig stel dit as’t ware die ander deugde, in diens van die openbare belang, in werking. Geregtigheid het die openbare belang as “*Gegenstand*.”⁴⁴³

Geregtigheid het dus met burgers x en y se verhouding tot die *communitas* (waarvoor die simbool c gebruik sal word) te make. X en y staan albei in ‘n onmiddellike of regstreekse verhouding tot c. Die verhoudings x-c en y-c word deur algemene geregtigheid (*iustitia legalis of generalis*) georden. x en y staan, *via c*, albei egter ook in ‘n onmiddellike of onregstreekse verhouding tot mekaar. Die verhoudings x-c-y en y-c-x word in beginsel deur besondere geregtigheid (*iustitia particularis*) georden.⁴⁴⁴

Die onderskeid word soos volg gestel:

“...Legal justice orders man to the common good, particular justice orders man to the individual good of his neighbour.”⁴⁴⁵

Algemene geregtigheid is dié (algemene of intellektuele deug wat menslike handeling *bonum facit* (“goed maak”) as dit ten opsigte van sake wat die algemene belang raak, met die *regulam rationis* (“reël van die rede”) in verband gebring word.⁴⁴⁶

So gesien het die algemene geregtigheid, breedweg gesproke, op ‘n “innerlike,” redelike gesteldheid van die mens – en die beheersing van sy *appetitus* (strewe) betrekking.⁴⁴⁷

Besondere geregtigheid, daarenteen, het op uiterlike handeling en sake – dit is, die koördinasie van die uiterlike aktiwiteite van die een mens (x) met dié van ‘n ander (y) – betrekking.⁴⁴⁸

⁴⁴¹ Summa Theologica II-II, Q. LVII, A. III

⁴⁴² Summa Theologica II-II, Q. LVIII, A. VI

⁴⁴³ Summa Theologica II-II, Q. LVIII, A. VI

⁴⁴⁴ Summa Theologica II-II, Q. LVIII, A. VII

⁴⁴⁵ Summa Theologica II-II, Q. CXX, A. II

⁴⁴⁶ Summa Theologica II-II, Q. LVIII, A. III

⁴⁴⁷ Summa Theologica II-II, Q. LVIII, A. IV

⁴⁴⁸ Summa Theologica II-II, Q. LVIII, A. VIII

X en y kan – steeds via c – (I) of as individue, (ii) of as lede van die *communitas* in ‘n besondere geregtigheidsverhouding tot mekaar te staan te kom.

Iustitia commutativa en *iustitia distributiva* berus albei noodsaaklikerwys op gelykheid – *iustitia commutativa* op aritmetiese en *iustitia distributiva* op geometriese gelykheid.⁴⁴⁹

Op Aristoteliese wyse onderskei Thomas Aquinas tussen hierdie twee vorme van geregtigheid. Hy sê dat eersgenoemde (*iustitia commutativa*) is gebaseer op die gesamentlike gee en ontvang in die sin van wederkerige regte en pligte. Laasgenoemde berus op die term dat die regeerder aan elkeen gee wat hom toekom. Die eerste vorm van geregtigheid is nie goddelik nie, maar wel die laasgenoemde. As een van die kardinale deugde is geregtigheid gerig op *communitas*-waarde en verhoudinge. Op hierdie

⁴⁴⁹ Lourens M. du Plessis, *Gedurende die Middeleeue*. p. 108-9. Thomas Aquinas was grootliks deur Aristoteles beïnvloed veral met betrekking tot die kwessie van geregtigheid. Dit is dus nodig om Aristoteles se beskouing van *iustitia distributiva* (uitdelende geregtigheid), sowel as sy *iustitia commutativa* (ruilgeregtigheid) hier weer te gee om te illustreer hoe Thomas Aquinas by hom aansluiting gevind het. Uitdelende geregtigheid het met die verdeling van materiële voordele (goedere, ampte, eer, laste ens.) in ‘n publiekregtelike sin, dit wil sê met verwysing na die burgers se deelneming aan die *communitas* te make. Hier geld ‘n geometriese gelykheidsmaatstaaf sodat dit in beginsel vir burger A moontlik is om meer as burger B te ontvang. A en B se meriete word naamlik teen mekaar opgeweeg met die oog op die doel waarvoor ‘n verdeling of toebedeling gemaak word en in die lig daarvan word bepaal wat A en wat B behoort te ontvang. Gestel bv. A en B is twee fluitspelers. Aan hulle moet twee fluite gegee word. Fluit x is ‘n goeie fluit; fluit y is van swakker kwaliteit as x. A is van beter afkoms as B, hy is ryker as B en hy het ‘n beter voorkoms as B. B is egter ‘n beter fluitspeler as A. Daarom, sê Aristoteles behoort B fluit x (die beste van die twee fluite) te ontvang. Die toebedeling van fluite word immers met die oog op fluitspeel gemaak. A se rykdom en aansien, sy afkoms en sy mooi voorkoms lewer geen bydrae tot sy vermoë as fluitspeler nie. En waar dit om die verdeling van fluite gaan, is die vermoë om fluit te speel die kwaliteit van A en B wat die deurslag behoort te gee. Aristoteles maak dus voluit vir die erkenning van teologies-relevante verskille tussen A en B voorsienig. Hiervoor opereer hy met die maatstaf van geometriese, dit wil sê proporsionele of verhoudingsmatige, gelykheid – die vorm van gelykheid wat deur die Pythagoreërs “ontwerp” is. Vir die omlining van die proporsionele gelykheidsverhouding wat daar tussen A en B behoort te bestaan, doen Aristoteles ‘n maatstaf aan die hand: Kyk na die doel waarvoor die toebedeling of verdeling gemaak word. So sal dan verseker kan word dat nog A nog B of te veel of te min ontvang.

p. 109. *Iustitia commutativa* (ruilgeregtigheid). Berus op aritmetiese gelykheidssubstraat. Reël transaksies tussen A en B, en wel tweërlei soorte transaksies: vrywillige transaksies aliter kontrakte soos koop, verkoop, huur ens. en onvrywillige transaksies aliter aanranding, moord ens. Ruilgeregtigheid is by uitstek privaatregtelike geregtigheid. Dit kan teweens omdat Aristoteles uitdruklik die *lex talions* (“ ‘n oog om ‘n oog en ‘n tand om ‘n tand) verwerp, nie in die strafreg aanwending vind nie. Vir die doeleindes van ruilgeregtigheid word die kwaliteite van A en B nie in aanmerking geneem niemaar slegs die aard of waarde van die objekte in geskil. Die regter ruim telkens die ongelykheid uit die weg deur die harmoniërende steunpunt of “ goue middeweg “ tussen die wins van A en die verlies van B te bepaal. Wins en verlies het die konnotasie van *pleonexia* – om meer te hê as wat joune is, is wins; om minder te hê as wat joune is, is verlies. Ruilgeregtigheid is by uitstek regterlike geregtigheid – die geregtigheid wat gelykheid voor die reg verseker.

gedagtegang is Thomas Aquinas in ooreenstemming met Cicero: "...that it should be the measure by which the acts and omissions of man should be evaluated."⁴⁵⁰

As vergeldende geregtigheid en billikheid ken Thomas Aquinas, anders as Aristoteles, geen selfstandige plek toe nie.⁴⁵¹

3.1.18 Geregtigheid in historiese en kritiese perspektief

Vanaf antieke tye is die menslike rede as ontologiese grondslag vir geregtigheid gesien.⁴⁵² Reeds in die mitologiese denke van antieke Egipte is die menslike rede tot metafisiese grondslag van geregtigheid verhef. Die Egiptiese opvatting oor geregtigheid is fundamenteel bepaal deur 'n panteïstiese werklikheidsbeeld uit hoofde waarvan die hemel en aarde met talle kosmiese geeste gevul is, wat kosmies immanent die lotgevalle van die mens op aarde bepaal het.⁴⁵³ Die bepaling van geregtigheid is 'n weselike funksie van die menslike siel wat rasioneel die mitiese verlede moes deurgrond.

Vir sover geregtigheid vir die behoud van die samelewing tot nut is en dit redelik en voordelig is, geld dit as institusionele norm van praktiese wysheid. As praktiese nuttigheidsmaatstaaf berus geregtigheid op die kombinasie van twee motiewe: eerstens dat wat ek aan 'n ander doen, ook aan my gedoen sal word, oftewel, ek sal 'n bepaalde optrede vermy, sodat dieselfde nie aan my gedoen sal word nie,⁴⁵⁴ en tweedens, die evolusionêre insig in die orde en harmonie van die wêreld wat progressief verdiep. Geregtigheid moet institusioneel in klein en groot aangeleenthede beskerm en gevestig word.

⁴⁵⁰ Deon H. Van Zyl, *Justice and Equity in Cicero*, p. 118.

⁴⁵¹ Lourens M. du Plessis, *Westerse Regsdenke tot en met die Middeleeue*. P. 170-3.

⁴⁵² A.W.G. Raah, *Federale Ampsbehartiging en Natuurreg: Ontiese Grondslae van Geregtigheid*. Tydskrif vir Christelike Wetenskap, 33ste jaargang, 3de en 4de kwartaal, 1997. *Ma'et* (geregtigheid) het in die korrekte optrede met betrekking tot persone en situasies tot uitdrukking gekom.

⁴⁵³ A.W.G. Raah, *Federale Ampsreg en die Natuurreg*, 33ste jaargang, derde en vierde kwartaal

⁴⁵⁴ A.M. Faure, *Die Westerse Politieke Tradisie*. A.R.C. de Crespigny. Thomas Hobbes. Tweede Hersiene Uitgawe, Academica, 1987, p. 239. Hobbes sê aangaande die natuurwette dat dit neerkom op een enkele slotsom wat selfs vir die onintelligentste persoon verstaanbaar is, en dit is: "Moenie aan ander doen wat jy nie aan jouself gedoen wil hê nie" (*Leviathan*, hoofstuk 15).

Die mens se rede vervul 'n metafisiese funksie om die mens se ontstaan, bestaan en voortbestaan teenoor die oorspronklike chaos wat dreig om hom te oorspoel, te verseker.⁴⁵⁵ Vanweë die goddelike rasionaliteit in die mens, kan geregtigheid mitologies geken en deur middel van die praktiese rede geaktualiseer word. Die rasionele synskontinuiteit word op die staatsorde oorgedra.

Net soos Aristoteles het Thomas Aquinas gemeen dat elke mens handeling op die najaging van die goeie bedag is. Die goeie is, anders as by Plato, nie 'n idee in terme waarvan menslike handeling beoordeel word nie, maar 'n doel wat die mens deur en met sy handeling, sy doen en late, wil bereik. By Aristoteles is die pad dus een van “ onder af “ – van die praktyk af – “ boontoe “ – na die ideaal doel toe. Aan hierdie doel gee Aristoteles 'n naam: makarij (geluksaligheid). Geluksaligheid is nie blote sinlike genot nie maar 'n toestand van sieledeug ingevolge waarvan 'n mens goed lewe en die goeie doen. Vir Plato het die doen van die goeie, in ooreenstemming met die idee van die goeie, geregtigheid as iets goeds tot gevolg. Vir Aristoteles is makarij 'n doel op sigself wat nagejaag word en nie die gevolg van 'n lewenswyse ooreenkomstig 'n bepaalde idee nie (kata. me,rh tou/ sumfe,rntoj evfi,entai) .⁴⁵⁶

Volgens Dooyeweerd en van Eikema Hommes is daar 'n dialektiese vorm (ou;sia) – materiemotief (u[lh) , waar die materiemotief verteenwoordigend was van die konsepsie van 'n ewig-vloeiende lewenstroom waarin alle samelewingsverhoudinge vormloos vasgevang was. Andersyds het die vorm-motief in die latere Olimpiese religie sy oorsprong gehad, waarvan die religieuse opvattinge van vorm, maat en harmonie in die Griekse konsepsie van die polis (po,lij) uitgemond het.

Die polis was die kulminasiepunt van die kulturele vorm en bestemming van die samelewing. Dit was verteenwoordigend van die allesinsluitende religieuse gemeenskap waarsonder die mens nie werklik mens kan wees nie. Die religieuse uitdrukking daarvan

⁴⁵⁵ A.M. Faure, *Die Westerse Politieke Tradisie*, p. 234. Hobbes stel die rede ondergeskik aan die drifte. Hy sê vervolgens: “ Rede opsigself kan ons nie sê wat ons behoort te doen nie, maar wel wat ons behoort te doen om ons begeertes te bevredig. Indien ons dus wil bly lewe ten einde die dood te vermy, kan die rede “ aanneemlike vredesvoorwaardes “ aan die hand doen. Dit kan egter slegs voorstelle maak en hulle nie afdwing nie, aangesien dit die rede se taak in die praktiese lewe is om die drifte te dien. Dit dien hulle uit hoofde van die rede se kennis van oorsake en gevolg...”

⁴⁵⁶ Franz Susemihl, *The Politics of Aristotle*, p. 138. “ All aim at some good ...the highest and most comprehensive aims especially at the highest good. “

mond by Aristoteles uit in die opvatting van die staat as die hoogste en mees omvattende staatsgemeenskap met sekere gemeenskaplike voordele (crh,sewj mh. evfhme,rou e[neken: th/j metado,sewj, summaci,aj, kalw/n pra,xewn ca,rin) ⁴⁵⁷

Ontologies beskou Hesiodos alle syn as 'n eenheid. Binne dié opvattende synseenheid is die chaotiese van die goddelikheid te onderskei en ook die hemel ouvrano,j en aarde gh/ as 'n eenheid. Die godin, Diké, is die mitologiese verpersoonliking van reg en geregtigheid. Diké spruit uit die huwelik van Zeus en Themis. Sy is voorts die verkondiger van die reg van gode en beskerm die mense op aarde. Haar drie susters is *Eunomia* (goeie regering), *Eirene* (vrede) en *Tyche* (toeval). In die handhawing van reg kom *Diké* teen haar drie mededingers, *Eris* (stryd), *Bia* (geweld) en *Hybris* (die verregaande wat trag om reg in onreg te verander) te staan.

Nie een van dié mitiese gode voer 'n kosmiestransendente bestaan nie; almal is kosmies immanent. Volgens dié panteïstiese synsbeelde figureer die gode op dieselfde vlak as die mens, sowel wat die goeie as die kwade betref. Geregtigheid is 'n etiese deug wat nie as transendente beginsel geld nie, maar slegs immanent-kosmies rasioneel kenbaar is. Dit word bevestig deur die monistiese synsopvatting van Hésiodos wat gode en mense tot dieselfde oorsprong lei. Geregtigheid kom volgens dié rasionalistiese konsepie na vore as 'n metafisiese kosmologie prinsipe binne die ongedifferensieerde polis. In die pre-Sokratiese denke kry geregtigheid beslag deur die reg van die stadstaat. Die staatlike eenheid is immanent-kosmies die beliggaming van geregtigheid, omdat dit die hoogste vorm van orde verteenwoordig. Die stadstaat as die hoogste synsorde, kry in die Griekse mitologiese denke beslag as 'n kosmiese orde, die beliggaming van 'n mitiese band tussen hemel en aarde. Dit bring die hoogste organiese en religieuse entiteit in die samelewing tot uitdrukking. Die Griekse stadstaat verteenwoordig die kern van die menslike syn, omsluitend van die hele menslike lewe. Die stadstaat is dus 'n metafisiese grootheid wat rasioneel deurgrondbaar is.

Lourens M. du Plessis, *Gedurende die Middeleeue*, p. 103-4.

⁴⁵⁷ Franz Susemihl, *The Politics of Aristotle*, p. 138. “...form with a view to certain common advantages.”

Ook by Aristoteles mond die natuurlike geregtigheid in 'n staatsuniversalisme uit, vanweë sy rasionalistiese kontinuïteitsopvatting. Die staat is die hoogste en mees fundamentele manifestasie van 'n synhiërargie waarin die mens sy geestelike, morele en intellektuele hoedanighede ten beste kan verwesenlik. Die vormaktualisering van die mens kan slegs binne die struktuur van die universalistiese staat geskied. Geregtigheid vind beslag binne dié hiërargies-gekonsipieerde metafisiese staatstruktuur. Vir sover die menslike rede 'n goddelike element in die mens verteenwoordig, dra die mens iets goddeliks in hom om. Die eertydse Stoïsyne het met hul leerstelling oor die natuurreg Heraklitus gevolg. Laasgenoemde het die leerstelling gehuldig dat die heelal deur vuur regeer word, wat gelykstaande is aan die rede (*logos*). Hierdie rede het 'n goddelike aard en is immanent in die heelal. Sade van die rede (*logoi spermatikoi of rationes seminales*) is in die menslike rede teenwoordig, terwyl die universele rede (*orthos logos*) in God teenwoordig is.⁴⁵⁸ Daarom word daar dus nou 'n direkte band tussen God en die mens geskep. Rede word gelykgestel met die *lex aeterna*, wat die mens in staat stel om reg en verkeerd, sowel as tussen geregtigheid en ongeregtigheid te onderskei. Geregtigheid is 'n intellektuele deug wat slegs met die oog op die universalistiese staat gerealiseer kan word. Met die oog op die welsyn van die staat maak Aristoteles selfs voorsiening vir die verpligte abortering en doodmaak van wanvormige kinders. Die doelbewuste abortering van die fetus is vir Thomas Aquinas gelyk aan moord, maar slegs na "lewegevoel" of "besieling" wat hy glo veertig dae na konsepsie (in die geval van die manlike fetus) en tagtig dae (in die geval van die vroulike fetus), plaasvind.⁴⁵⁹ Thomas Aquinas glo dat aborsie voor besieling of lewegevoel sonde is, maar nie die sonde soos moord nie.⁴⁶⁰

⁴⁵⁸ D.H. van Zyl, *The growth of natural law from Cicero to Calvin*. De Jure, Jaargang 27, 1994, vol. 1, p.98.

⁴⁵⁹ *Sent. IV. 31.2*

N. Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 227

M.N. Slabbert, *Does South African abortion legislation protect the human embryo and the foetus in utero sufficiently*, *Tydskrif vir die Suid-Afrikaanse Reg*, p. 732. Ingevolge die *Wet op Keuse oor die Beëindiging van Swangerskap 92 van 1996*, kan aborsie deur 'n mediese praktisyn op die volgende ses gronde uitgevoer word:

- "where the continued pregnancy endangered the life of the woman.
- Where the continued pregnancy constituted a serious treat to her physical health.
- Where the continued pregnancy constituted a serious threat to her mental health.
- Where a serious risk existed that the foetus would be born with a physical or mental defect of such a nature that it would be irreparably seriously handicapped.
- Where the foetus was alleged to have been conceived in consequence of unlawfull carnal intercourse, and

Die onderdane is die eiendom van die staat en hulle moet tot nuttige en deugdelike burgers van die staat opgevoed word. Geregtigheid is die kosmies-immanente deug wat deur middel van en in die staat beslag kry.

Die natuurregslêer het vanaf die antieke Egiptiese tye eksplisiet of implisiet 'n inherente verwysing na 'n bron van noodsaaklike, gesaghebbende, genoegsame en duidelike kennis van die regsetiese geregtighedsbehore wat rasioneel kenbaar is. Die rasionele natuurreg is die metafisiese veronderstelling dat die werklikheid bepaal en volkome deur rasionele wette beheers word, waarmee die menslike denke ten diepste identies is. In die tradisie van die metafisiese rasionaliteitspostulaat van natuurlike geregtigheid word kennis buite die menslike rede uitgesluit. Selfs waar die godheid as bron van geregtigheid erken word, word dit metafisies deur die ekspansionistiese rasionele menslike syn omsluit en aan menslike rasionaliteit 'n goddelike kwaliteit toegeken. Die verheffing van die menslike rasionaliteit tot metafisiese grond van geregtigheid hou belangrike epistemologiese en etiese implikasies in.

In die natuurregsoopvatting van Aristoteles word geregtigheid as legitimeringsgrond van staatsuniversalisme met 'n klasse-hiërargie opgeneem. Die synskontinuiteit van die menslike rede wis die ontologiese grens god en mens uit en die menslike rede word die metafisiese bron van geregtigheid in die staat.

Die samevoeging van die Griekse beginsel van synsrasionaliteit met die Skriftuurlike idee van genade, het die oorheersing van die beginsel van synskontinuiteit (as sintesebeginsel) tussen die natuurlike en genadesfere tot gevolg gehad; 'n synskontinuiteit wat tot 'n hiërargiese synsorde in die natuurlike sfeer gelei het, met die beginsel van subsidiariteit waarvolgens die Aristoteliese staatsbeeld as rasionele (natuurlike) politieke ordening van universele *communitas* beskou is. Met die navolging

- Where the foetus had been conceived in consequence of illegitimate carnal intercourse with a woman who suffered from a permanent mental handicapped or defect with the result that she would have been unable to comprehend the implications of or bear the responsibility for the fruit of the coitus.”

⁴⁶⁰ N. Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 227

van Aristoteles se staatskonsepie het Thomas Aquinas ook die Aristoteliese leerstelling aanvaar dat die mens as politieke wese slegs sy potensiaal binne die politieke orde van die staat kan verwesenlik.⁴⁶¹

Die verband wat dié verhandeling probeer uitlig is dat die leerstelling oor die natuurreg die middelpunt van Thomas Aquinas se behandeling van die politiek is. Dit het niks te doen met die leerstelling oor die natuurlike reg van die individu nie. Thomas glo dat dit nie individu nie, maar die heelal is waarvan die reg die hoogste uitdrukking is. Hy skryf:

“ Natural law is like a bridge, thrown as it were across the gulf which divides man from his divine Creator.”⁴⁶²

Thomas Aquinas se geregtigheidsleer dien as voortrap vir sy regsbeskouing. Geregtigheid is teweens gesien as een van die sedelike deugde. Die reg is die ander deug of te wel die objek van etiese deug.

3.1.19 Thomas Aquinas se regsbeskouing

Die volgende drie aspekte van Thomas Aquinas se regsbeskouing is van besondere belang:

“Die reg is ‘n rasionele ordenering, dit wil sê gebaseer op die rede. Die rede bepaal die wil van die regeerder: “*Sed voluntas de his quae imperantur, ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quod sit aliqua ratione regulata. Et hoc modo intelligitur quod voluntas principis habet vigorem legis...*”⁴⁶³

⁴⁶¹ A.W.G. Raath, *Federale Ampsreg en die Natuurreg*.

⁴⁶² J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. XIII

⁴⁶³ *Summa Theologica* I-II, Q. XC, A. I, ad 3um

Die doel van die reg is die openbare belang. Wat van belang is, is nie die onderdeel van die geheel nie, maar die geheel self: die onderdeel staan teenoor die geheel soos die onvolmaakte tot die volmaakte:

*“Et ideo sicut bonum unius hominus non est ultimus finis, sed ordinatur ad commune bonum, ita etiam et bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitatis perfecta.”*⁴⁶⁴

Die reg word gevorm deur wie ookal met die sorg vir die *communitas* belas is. Dit is òf al die lede van die gemeenskap gesamentlik òf die verteenwoordigers van die lede van die gemeenskap:

*“...Hanc autem virtutem coactivam habet multitudo vel persona publica, ad quam pertinet poenas infligere, ut infra dicitur. Ed ideo solius eius est leges facere.”*⁴⁶⁵

Wat die verhouding staat tot individu in die *lex aeterna* betref, sien Thomas Aquinas die natuurreg as die deelname van die gees van die rasonale wese:

*“He was reproducing the central idea of the Stoics, the idea of a law superior to the external authority of the State. The State, according to St. Thomas Aquinas, is subject to that higher law which determines the relation of the individual to the State. The justification of the State is in its service to the individual; a king who is unfaithful to his duty forfeits his claim to obedience. It is not rebellion to depose him, for he is himself a rebel; all political authority is derived from the people, and laws must be made by the people or their representatives.”*⁴⁶⁶

Met die natuurreg reeds behandel sal ons vervolgens die oorblywende kategorieë van die reg behandel.

⁴⁶⁴ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. III

⁴⁶⁵ Summa Theologica I-II, Q. XCI, A. II

⁴⁶⁶ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. III

Thomas Aquinas se definisie van die reg sien soos volg daaruit:

“...quod lex quaedam regula est, et mensura actuum secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur: dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum: regula autem, et mensura humanorum actuum est ratio, quae est principium primum actuum humanorum...: rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis...”⁴⁶⁷

Hierdie definisie is wyd genoeg om die positiewe, sowel as die natuurreg te omvat.

Hy stel ook die volgende ten opsigte van die reg:

“... quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.”⁴⁶⁸

⁴⁶⁷ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. I

⁴⁶⁸ J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 112. Definisie van die reg. It is nothing else than a rational ordering of things which concern the common good; promulgated by whoever is charged with the care of the community.

Summa Theologica I-II, Q. XCI, A. I

F.J. Van Zyl, *Inleiding tot die Regswetenskap*, p. 92. Paton definieer die reg soos volg: “a widely accepted method” waarvolgens die mens eers die genus moet bepaal waartoe die voorwerp van jou ondersoek behoort, en jy dan die besondere kenmerk moet vasstel wat daardie voorwerp onderskei van die ander spesies van dieselfde genus. Die genus waartoe die reg behoort kan alleen ensiklopedies – d.w.s. met die oog op die plek van die reg in die geheel van die werklikheid – vasgestel word. Die reg behoort in die eerste plek tuis by die kring van modaliteite. Na ons mening moet die reg gedefinieer word aan die hand die sinkern van die regsworklikheid. Dit is per slot van sake die sinkern wat ‘n mens uitbring by die tweede been van die “widely accepted method” van definiëring waarvan Paton gewag maak. Die sinkern van die juridiese werklikheid onderskei naamlik die reg van die ander aspekte van die werklikheid. Nadat die juridiese sinkern vasgestel is, kan ‘n mens sinvol vra hoe die reg hom na sy wetsy (die regsbeginself en die positiewe reg) en na sy subjeksy (regsobjek, regsobjek, subjektiewe reg, regsfeit en so meer) openbaar.

F.J. Van Zyl, *Inleiding tot die Regswetenskap*, p. 118. Hart bepleit ‘n absolute skeidslyn tussen reg en etiek. Met verwysing na die soort regsvoorskrifte wat tydens die Nazi-bewind in Duitsland van krag was, verklaar Hart dat daar regsreëls mag wees wat tot so ‘n mate moreel afkeurenswaardig is dat dit nie van regsonderdane verwag kan word om die bedoelde reël te gehoorsaam nie – maar daardie reëls is nogtans deel van die positiewe reg: “there are laws which may have any degree of iniquity or stupidity and still be laws.”

F.J. Van Zyl, *Inleiding tot die Regswetenskap*, p. 122. L. Fuller, definieer in *The Morality of Law* die reg soos volg: “law is the enterprise of subjecting human conduct to the government of laws.” Daar bestaan volgens hom ‘n intieme verwantskap tussen die reg in dié sin en die etiek, welke verwantskap weerspieël word in agt elemente van die reg wat hy samevattend noem die “the eternal morality of the law”. Hulle staan ook bekend as die substrate van die reg, en is: die reg moet algemeen geld; die reg moet gepromulgeer word; die reg moet nie terugwerkend ingestel word nie; die reg moet duidelik verstaanbaar wees; die reg moet nie die regsonderdane met teenstrydige verpligtinge belas nie; die reg moet uitvoerbaar

3.1.20 Penologiese evaluasie van die regsbeskouing van Thomas Aquinas

'n Mylpaal in die Christelike filosofie word by Thomas Aquinas bereik. Hy begin met die gedagte van 'n *lex aeterna*: 'n reël wat ewig en onveranderlik is en in die goddelike bewussyn setel en wat voorskryf vir die doel om die natuurlike orde te handhaaf. Dit verbied om daardie orde te steur. Hierdie *lex* blyk uit die orde van die skepping. Daarbenewens is daar die *lex naturalis* wat in die rede van die mens bestaan en in sy hart ingegraveer is. Dit is 'n voortvloeiende van die *lex aeterna*, wat die mens betref. Dan ook is daar die *lex temporalis* afkomstig van 'n wetgewer wat op 'n gegewe moment bindend is, vir sover dit op die *lex aeterna* steun. Die bindende krag van alle reg kom uit die *lex aeterna* vir sover dit daarmee ooreenstem. Dus hier weer die gedagte van wat ons 'n primêre en sekondêre natuurreg noem.

Primêre en sekondêre natuurreg behels aan die eenkant goddelike beginsels wat onveranderlik en ewigdurend is; aan die anderkant die gedagte dat die beginsels in reëls van meer besonderheid uitgewerk kan word en dat die reëls kan verskil na gelang van tyd en plek.

Teen hierdie agtergrond ontwikkel Thomas Aquinas sy filosofie wat aansluit by Augustinus en Aristoteles en wat 'n groot invloed op die Kerk en daarbuite gehad het. Soos Aristoteles, glo hy aan 'n *telos* of doel (*finis*). Alles wat deur God geskape is, is volgens sy innerlike natuur op 'n doel gerig en dit is naamlik die eie behoud en vervolmaking van die mens. Deur dit na te streef en te bereik voer elke wese sy taak uit soos God dit bepaal het. Net soos Augustinus en ander voorgangers is sy uitgangspunt

wees; die reg moet betreklik staties wees; daar moet 'n ooreenkoms tussen die reg en die praktiese toepassing van die reg deur owerheidsorgane bestaan.

F.J. Van Zyl, *Inleiding tot die Regswetenskap*, p. 164. Gustav Radbruch het gesê dat die reg berus op verskeie waarde-idees, waaronder dié van regsekerheid en dié van geregtigheid. Hierdie waarde-idees kan mekaar tot 'n mate weerspreek. Maar as 'n regsvoorskrif oormatige ongeregtigheid sanksioneer, mag regsekerheid in die slag bly: dan sou 'n mens met reg kon twyfel of die wetgewer werklik so 'n drakoniese bepaling kon gewil het, na gelang sodanige twyfel toeneem, gaan regsekerheid verlore en boet die regsvoorskrif daarom sy regsgelding in. In sulke gevalle sou die regsosonderdane die hoogs onregverdige voorskrifte van die wetgewer kon verontagsaam en uitvoering gee aan die das *übergesetzliche Recht* (natuurreg).

die *lex aeterna* en dit is die rede van die goddelike wysheid wat alle handeling en beweging beheer. Die goddelike wysheid beheer alles, ook die goddelike wil. Die mens het deel aan hierdie *lex aeterna* as skepping van God en daarom, in die werking van hierdie *lex* in die mens, is daar die *lex naturalis*. Hierdeur onderskei die mens dit wat goed en kwaad is, want sy natuurlike neigings leer hom wat goed of kwaad is vir sy *finis* en sy *lex naturalis* streef na wat goed is. Die inhoud van hierdie *lex naturalis* is die voorskrif van selfbehoud, geslagtelike verkeer vir behoud van die geslag en ander, soos die voorskrif om God te eer, die behoefte om in sosiale verband te lewe, ensovoorts.

Hierdie primêre voorskrifte of primêre natuurreg (*principia prima*) lei tot die sekondêre natuurreg. Uit die eerste word die tweede (*principia secundaria*) deur die menslike verstand afgelei. So byvoorbeeld die reg van noodweer, die plig om ander geen nadeel te berokken nie en die voorskrifte van die Tien Gebooie. Die primêre voorskrifte dui slegs die doel aan volgens die menslike natuur. Die sekondêre reëls is die formele voorskrifte om die doelwitte te bereik. Aangesien die reg dinamies is en nie stilstaan nie en van plek tot plek en van tyd tot tyd kan wissel, beteken dit dat die formele voorskrif, wat die algemene reël neerlê, die doel kan verbyskiet. So het die aartsvaders gemeen dat bigamie geoorloof is, terwyl eers later die ware implikasie en voorskrif van monogamie in die Nuwe Testament kenbaar geword het.

Thomas Aquinas onderstreep die feit dat die reg ‘n sosiale verskynsel is met die *bonum commune* as doel.⁴⁶⁹

Die reg is ‘n reël of maatstaaf van ‘n handeling ingevolge waarvan ‘n mens beweeg word om sekere handeling uit te oefen of toe te laat. Die term reg ontspring etologies van binding, omdat die mens gebonde is aan ‘n sekere handeling. Maar eweneens is die reël en maatstaaf van menslike handeling, die rede. Die rede is die eerste beginsel van menslike handeling. Dit is juis die rede wat die handeling tot hul gepaste doel lei.⁴⁷⁰ En dit volgens Thomas Aquinas is die eerste beginsel van alle aktiwiteite.⁴⁷¹

⁴⁶⁹ Paul Van Warmelo, *Regsleer, Regswetenskap, Regsfilosofie*, Juta en Kie, Beperk, 1973, p. 117-8

⁴⁷⁰ D.H. van Zyl, *The growth of natural law from Cicero to Calvin*. *De Jure*, jaargang 27, 1994, vol. 1, p. 110. Van Zyl gebruik hier die term “final end”. Die eerste beginsel is die menslike handeling, naamlik die

Die objek van die reg is die *bonum commune*. Thomas Aquinas meen dat om aangeleenthede vir die *bonum commune* te reguleer of te bewerkstellig is òf die taak vir die hele *communitas* òf ‘n sekere persoon wat dié *communitas* verteenwoordig. Thomas Aquinas meen dat die *bonum commune* in die geluksaligheid en politieke eenheid lê. Thomas Aquinas haal Aristotles (*Ethics V, Chapter I*) aan om gesag te gee aan sy stelling:

“ *quod ‘ legalia iusta dicimus factiva et conservativa felicitatis et particularum ipsius, politica communicatione ‘: perfecta enim communitas civitas est, ut dicitur in I Polit. (hoofstuk 1).*⁴⁷²

Dus is die promulgasie van die reg die besigheid van òf die hele *communitas* òf daardie politieke persoon aan wie se plig die sorg van die *bonum commune* toevertrou is.⁴⁷³

Net soos een man deel is van die familie, net so is dit ook dat ‘n huishouding deel vorm van die staat.⁴⁷⁴ Die staat is egter die volmaakte *communitas*.⁴⁷⁵ Gevolglik is die welsyn

rede (*ratio*) wat die mens moet lei tot sy doel in die lewe. Hierdie doel die “final end” is om “happiness or beatitude (*felicitas vel beatitudo*) te bereik. Nie net van die individu nie maar ook van die hele *communitas* sodat die reg ook moet lei tot die *bonum commune*.

⁴⁷¹ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. I. Art. 1 – *Utrum lex sit aliquid rationis.*

“*Respondeo dicendum quod lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur: dicitur enim lex a “ligando”, quia obligat ad agendum. Regula autem et mansura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum, ut ex praedictis patet: rationis enim est ordinare ad finem, qui est principium primum in agendis, secundum Philosophum.*”

⁴⁷² J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 110.

Aristotle, *Ethics V*, hoofstuk 1: “ We call that legal and just which makes for and preserves the well-being of the *communitas* through common political action: and the perfect *communitas* is the city, as is shown in the first book of the *Politics* (hoofstuk 1).”

Summa Theologica I-II, Q. XC, A. II.

⁴⁷³ J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 110.

Summa Theologica I-II, Q. XC, A. III. *Respondeo dicendum quod lex proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet. Quia et in omnibus aliis ordinare in finem est eius cuius est proprius ille finis.*”

⁴⁷⁴ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. III, ad 3um.

Summa Theologica I-II, Q. LVIII, A. VII, ad 2um. “...*alia enim est ratio boni communis et boni singularis, sicut alia est ratio totius et partis. Et ideo Philosophus, in I Polit. (cap. 1), dicit quod: “non*

van een man nie die hoogste doel is nie, maar onderworpe aan die *commune bonum*.⁴⁷⁶ Na die voorbeeld hiervan aanvaar Thomas Aquinas dus dat die welsyn van enige huishouding onderhewig is aan die belange van die staat.⁴⁷⁷ Thomas Aquinas wil dus hierdeur die *salus populi suprema lex*-beginsel, waarvolgens die veiligheid van die volk as die hoogste reg verklaar is, benadruk.⁴⁷⁸

3.1.21 Die verskillende tipes reg

Thomas Aquinas se behandeling van die reg bied 'n integrering van die juridiese-, teologiese en filosofiese bydrae van sy tyd. Sy konsep van die reg dien as die rasionele maatstaaf vir die menslike handelinge: “ as binding obligation and enforceable command, as moral stimulus and political artifact, as communal in origin and end, involving representation and participation.”⁴⁷⁹

Die analogiese struktuur van die Thomistiese regs-konsep is duidelik in die viervoudige klassifikasie van die reg naamlik die *lex aeterna*, *lex humana*, *lex divina* en die natuurreg.⁴⁸⁰

bene dicunt qui dicunt civitatem et domum et alia huiusmodi differe solum multitudine et paucitate, et non specie.”

⁴⁷⁵ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. II. “...perfecta enim communitas civitas est.”

⁴⁷⁶ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. III, ad 3um. “Et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ordinatur ad commune bonum...”

⁴⁷⁷ J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 112.

Summa Theologica I-II, Q. XC, A. III, ad 3um. *Ad tertium dicendum quod, sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis: civitas autem est communitas perfecta. Et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ordinatur ad commune bonum, ita etiam et bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitas perfecta. Unde ille qui gubernat aliquam familiam, potest quidem facere aliqua praecepta vel statuta; non tamen quae proprie habeant rationem legis.*

⁴⁷⁸ Eie opinie. Die *salus populi suprema lex*-beginsel kom dus hier ter sprake. Die staat se welsyn is die hoogste goed. Dié van die huishouding of die individu is aan die belange van die staat onderworpe.

⁴⁷⁹ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. I

Oliver O'Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 324.

⁴⁸⁰ Oliver O'Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 324. Maak vermelding van 'n vyfvoudige klassifikasie van die Thomistiese konsep van die reg, terwyl daar in baie ander bronne slegs na 'n viervoudige klassifikasie verwys word, in bv. in die *De Jure*, jaargang 27, 1994, vol. 1, p. 110, slegs vier regsteorieë gemeld word.

3.1.22 Die *lex aeterna*

Die konsep van *lex aeterna* ⁴⁸¹ ontspring uit die feit dat die hele *communitas* deur die goddelike rede *ratio divina* beheers word. Sedert die rede vir die beheer van dinge in God opgesluit lê, as die regeerder van die heelal, volg dit dat sodanige rede die aard van reg het. Die ewige reg deurtrek die hele kosmos en is gelyk met die rede van God. Thomas Aquinas verklaar dus op grond van hierdie waarneminge dat die *lex aeterna* van die Goddelike rede afkomstig is. In die *Summa Theologiae* sê hy die volgende:

“ ...*lex aeterna nihil aliud est, quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum, et motionum.*”⁴⁸²

Die mens ken dit:

*Articulus II: “ ...sed omnis creatura rationales ipsam cognoscit secundum aliquam ejus irradiationem, vel majorem, vel minorem. Omnis enim cognitio veritatis est quadam irradiatio, et participatio legis aeterna, quae est veritas incommutabilis...”*⁴⁸³

Die menslike reg behoort by die *lex aeterna* aan te pas:

*Articulus III: “...Dicendum, quod lex humana intantum habet rationem legis, inquantum est secundum rationem rectam; et secundum hoc manifestum est, quod a lege aeterna derivatur: inquantum vero a ratione recedit, sic dicitur lex iniqua: et sic non habet rationem legis, sed magis violentiae cujusdam.”*⁴⁸⁴

⁴⁸¹ Summa Theologica I-II, Q. XCI, A. I. *Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, nihil est aliud lex quam quoddam dictamen practicae rationis “ in principe “ qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur, ut in Primo habitum est, quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem...Huiusmodi legem oportet dicere aeternam.*

⁴⁸² Summa Theologica I-II, Q. XCIII, A. I

⁴⁸³ Summa Theologica I-II, Q. XCIII, A. II

⁴⁸⁴ Summa Theologica I-II, Q. XCIII, A. III

Alle tipes reg word van God se ewige reg afgelei: “ the ideal of divine wisdom considered as directing all actions and movements.”⁴⁸⁵ Sover die goddelike rede nie temporaal is nie, maar ‘n ewige konsep huldig, sal so ‘n reg eweneens ewig wees.⁴⁸⁶

Die *lex aeterna* is die belangrikste van alle reg(te), want dit is deur die Skepper God gegee. Die *lex aeterna* is die rede van die heilige Wysheid, wat beskou word as dit wat alle handeling en bewegings rig.

God se grondplan met die Skepping is op die najaging van alles wat goed is gerig – dit wil sê die vormaktualisering van alle geskape dinge “ ge,nesij eivj ouvsi,an ”⁴⁸⁷ *Lex humana* is gevolglik alleen reg in die ware sin van die woord, solank dit in ooreenstemming met die *lex aeterna* is:

“*Unde omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturae derivatur, Si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex, sed leges corruptio.*”⁴⁸⁸

Lex humana, wat van die *lex aeterna* afwyk, is onregverdige reg met die aansien van geweld. Sover die onregverdige wet sy voorkoms as reg behou, steun dit op die *lex aeterna*: “ ‘want alle gesag is van die Here God’, soos dit in Romeine gesê word.”⁴⁸⁹

Lord Lloyd van Hampstead, interpreteer die *lex aeterna* van Thomas Aquinas om te lees: dat die reg niks anders is nie as die praktiese rede in die regeerder wat oor die volmaakte *communitas* regeer. Dit is dus vanselfsprekend dat die wêreld wat deur Goddelike Voorsienigheid beheer word, dit inderdaad ook volg dat die hele *communitas* van die heelal deur die Goddelike rede beheer word:

⁴⁸⁵ M.J. Rendell, *An Introduction to Political Thought*, p. 165.

⁴⁸⁶ D.H. van Zyl, *Justice and Equity in Cicero*, p. 110.

Summa Theologica I-II, Q. XCI, A. I

⁴⁸⁷ Summa Theologica I-II, Q. XCIII, A. I

H. Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought*, p. 10. Die Platoniese vorm-beginsel was ‘n beginpunt vir Aristoteles.

⁴⁸⁸ Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. II. Thomas Aquinas stel dat indien die *lex humana* in stryd met die natuurreg is dit geen reg is nie, maar eerder die vernietiging van die reg.

⁴⁸⁹ Summa Theologica I-II, Q. XCIII, A. III, ad 2um

Romeine XIII

Lourens M du Plessis, *Westerse Regsdenke tot en met die Middeleeue*, p. 165-6.

“Thus the rational guidance of created things on the part of God, as the Prince of the universe, has the quality of law... This we can call the eternal law.”⁴⁹⁰

Thomas Aquinas definieer die *lex aeterna* as: “*ratio divinae sapientiae*”, wat alle handeling en bewegings lei.⁴⁹¹ Die (wêreld) *communitas* word dus deur die Goddelike rede gelei “*quod tota communitas universi gubernatur ratione divina.*”⁴⁹² Thomas Aquinas sê vervolgens dat die : “rational guidance of created things on the part of God, as the Prince of the universe, has the quality of law...”⁴⁹³ Alle menslike handeling ontspring uit die *lex aeterna* en moet dus redelik en in ooreenstemming met die *ratio recta* is. Indien die menslike handeling egter strydig met die *lex aeterna* is, is dit nie reg nie en heet dit die *lex iniqua* (onregverdige reg). Thomas Aquinas beweer soos volg: “*Lex esse non videtur, quae iusta non fuerit* – A law which is not just cannot be called a law.”⁴⁹⁴ Thomas Aquinas se persepsie van die *lex aeterna* of die reg in geheel toon ‘n sterk ooreenkoms met die Stoïsinse konsepsie van die natuurreg.⁴⁹⁵

⁴⁹⁰ Summa Theologica I-II, Q. XCI, A. I. “...*quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationes rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem.*...” Lord Lloyd of Hampstead, *Introduction to Jurisprudence*. Third Edition, London, Stevens & Sons, 1972, p. 97-8.

⁴⁹¹ Summa Theologica II-I, Q. XCIII, A. I.

⁴⁹² Summa Theologica I-II, Q. XCI, A. I.

⁴⁹³ Summa Theologica I-II, Q. XCI, A. I. “*Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem ...Huiusmodi legem oportet dicere aeternam.*”

⁴⁹⁴ Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. IV

Augustinus, *De Libero Arbitrio*, I.5, 11. “*lex iniusta non est lex.*”

⁴⁹⁵ M.J. Rendell, *An Introduction to Biblical Thought*, p. 165.

A.M. Faure, *Die Westerse Politieke Tradisie*, p. 106-113. Stoïsinse ontwikkeling van die idee van die natuurreg. Die Stoïsinse wysbegeerte was ‘n eklektisisme wat vroeëre leerstelsels oorgeneem het soos dit hulle gepas het. Die skool kry sy naam van die plek waar hulle in Athene vergader het, naamlik die Stoa Poikile (*stoa* = suilesaal, *poikile* = veelkleurige). Die Griekse wêreldbeskouing en lewensopvatting was, naamlik die oortuiging dat die heelal waarbinne ons leef, ‘n kosmos (= orde) is. Dit is ‘n ordelikheid wat ons kan begryp en verstaan, omdat dit redelik van aard is. “Redelik” beteken enersyds rasioneel. Aan die anderkant het dit ‘n sedelike konnotasie. Sedelike en rasioneel kan vir die Griek nie geskei word nie. Aristotles het geleer dat daar ‘n orde en gesag is wat hoër is as enigiets wat ‘n staat of ‘n heerser kan neerlê. Hierdie orde en gesag is die kosmiese logos wat vir ons kenbaar is. Die kosmiese orde gee ons ‘n vorm waarvolgens ons enige, ook die hoogste menslike gesag, kan beoordeel, ‘n maatstaf waarmee ons dit kan meet. Ons is aan hierdie gesag meer gehoorsaamheid verskuldig as aan enige menslike gesag, want enige wetgewing wat met hierdie natuurlike, universele goedheid bots, is nie net foutief nie, maar ook boos, al is dit ook van welke gesag afkomstig. Dit is die ruggraat van die Stoïsinse etiek en in die tweede eeu v.C. word dit as die *ius naturale* deel van die Romeinse denkwêreld en lewensopvatting. Namate die Romeinse keisers en die keiserlike hof agteruitgegaan het, het die *ius naturale* belangriker geword. Die kerkvaders het dit geïnterpreteer as die goeie orde wat God in sy skepping bepaal het.

De Groot aanvaar nie Thomas Aquinas se *lex aeterna* nie, aangesien die natuurreg uit die *appetitus societatis* afkomstig is en sou bestaan ook al sou daar geen Godheid wees om dit te bepaal nie.⁴⁹⁶ Maar desnieteenstaande het die natuurreg sy oorsprong in die wil van God. De Groot se stelling tot dié implikasie, in die *De iure belli ac pacis prolegomena II*:

“ *Et haec quidem quae iam diximus, locum aliquem haberent etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana:..*”⁴⁹⁷

Die Stoïsynse *lex aeterna* is *logos* ‘n hele subjektiewe mag, ‘n soort “universal vital energy” of natuurlike rasionaliteit wat die heelal deurdring en terselfdertyd mede-bestaan met hierdie heelal. Augustinus het hierdie Stoïsynse denkbeeld van die verhewe rasionele ordelikheid “*sublime rational orderliness*” aangeneem, maar verwerp egter die essensiële panteïstiese- en materialisties-naturalistiese implikasies van die Stoïsynse konsepie van die *lex aeterna* wat God identifiseer met die *lex aeterna*. Thomas Aquinas, in die voetspore van Augustinus, beskou die kosmiese *logos* of *lex aeterna* as ‘n voorbedagte handeling van God. Hierdie siening blyk dus die mees radikale onderskeid te wees met die Stoïsynse, wat ‘n personalistiese en teïstiese konsepie van God handhaaf.

Augustinus het nie gekies tussen die Wil en die Rede nie, maar het beide aangeneem. Voor hom was daar egter ‘n behoefte vir ‘n sintese. Thomas Aquinas verskaf dus hierdie sintese as hy sê:

“ *...ad tertium dicendum quod ratio habet vim movendi a voluntate, ut supra dictum est: ex hoc enim quod aliquis vult finem, ratio imperat de his quae sunt ad finem. Sed voluntas de his quae imperantur, ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quod sit aliqua ratione regulata.*”⁴⁹⁸

⁴⁹⁶ A.W.G. Raath, *Ampsbediening: ‘n ondersoek na die aard en rol van die reg*. De Jure, November 1984, p. 292.

⁴⁹⁷ Paul van Warmelo, *Regsleer, Regswetenskap, Regsfilosofie*, Juta en kie., Beperk, Pretoria, 1973, p. 125

⁴⁹⁸ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. I, ad 3um. “Reason has power to move to action from the will, as we have shown already: for reason enjoins all that is necessary to some end, in virtue of the fact that that

Die Stoïsyne rede-konsepsie kan nie sommer net so op die agtergrond geskuif word nie. Johannes Chrysostomus skryf dus soos volg:⁴⁹⁹

“We use not only Scripture but also reason in arguing against pagans. What is their argument? They say they have no law of conscience, and that there is no law implanted by God in nature. My answer is to question them about their legislators. Perhaps the living have learned from their fathers, and their fathers from their fathers and so on. But go back to the the first legislator! From whom did he learn? Was it not by his own conscience and conviction? Nor can it be said that they heard Moses and the prophets, for the Gentiles could not hear them. It is evident that they derived their laws from the law of God engrafted in man from the beginning.”

3.1.23 Die *lex humana*

Lex humana word deur Thomas Aquinas beskryf as:

“an ordinance of reason for the common good, made by him who has care of the community, and promulgated.”⁵⁰⁰

Thomas Aquinas het dus ook die konsep van rede in sy definisie van die reg geïnkorporeer.

Lex humana is veranderlik na gelang van tyd en omstandighede. Sy doel is dus om die menslike saambestaan te bevorder terwyl dit terselfdertyd deel is van die Goddelike- en

end is desired. But will, if it has to have the authority of law, must be regulated by reason when it commands.”

⁴⁹⁹ Diktaat, Regsleer 300, *The Fathers of the Church*, p. 78

⁵⁰⁰ Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. IV. “*Lex humana quod ordinetur ad bonum commune civitatis.*” Diktaat, *The Fathers of the Church*, p. 94.

die natuurreg. Dit is geldig binne die perke van geregtigheid soos deur die hoër reg bepaal.⁵⁰¹

Thomas Aquinas probeer dus op hierdie trant 'n praktiese verhouding tussen *die lex humana* en die natuurreg deurtrek. Hy konkludeer dat die staat, die wêreldlike owerheid, 'n legitieme funksie en sfeer het: om die sosiale lewe met die oog op die reg te reguleer, dit is met die doel om die openbare welsyn te bevorder. Wanneer 'n reg onregverdig is met betrekking tot sy doel, of die outeur, of die vorm, is sodanige reg onregverdig en dus strydig met die natuurreg.⁵⁰² En gevolglik is dit ongeldig. Dit is ongeldig volgens Thomas Aquinas se stelling soos uit die Skrif (*Actus Apostolorum*) aangehaal: “*Obedire oportet Deo quam hominibus.*” (Die mens God eerder as die mens moet gehoorsaam).⁵⁰³

Thomas Aquinas sien positiewe reg as die maatreël om natuurreg te definieer en ook om die temporale sanksies te voorsien. Thomas probeer om lig op die praktiese toepassing van hierdie bewering deur die konsep van die reg op eiendom te behandel, te werp⁵⁰⁴. Hy sê dat daar 'n natuurlike reg vir die besit van eiendom bestaan. Indien iemand hierdie reg deur 'n ander ontnem word ingeval van roerende eiendom, heet dit diefstal. Dié oortreding moet egter duidelik in die positiewe reg verwoord word en die penalisering moet dus gepaardgaan hiermee. Die rede vir hierdie stelling is in die volgende woorde van Thomas Aquinas:

“*Unde proprietates possessionem non est contra ius naturale, sed iuri naturali superadditur per adinventionem rationis humanae.*”⁵⁰⁵

⁵⁰¹ Summa Theologica I-II, Q. XCI, A. IV. “*Sed quia homo ordinatur ad finem beatitudinis... ideo necessarium fuit ut supra legem naturalem et humanam, dirigeretur etiam ad suum finem lege divinitus data,*”

⁵⁰² Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. II

⁵⁰³ Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. IV

Hand. V, 29

Diktaat, *The Fathers of the Church*, p. 95.

⁵⁰⁴ Summa Theologica II-II, Q. LXVI, A. I, II

⁵⁰⁵ Summa Theologica II-II, Q. LXVI, A. II, ad 1um. “Thus private property is not opposed to natural law, but is an addition to it, devised by the human reason.”

Thomas Aquinas se leringe oor die reg op eiendom staan tussen die onvoorwaardelike verwerping van privaat eiendom deur die kerkvaders en die latere veredeling van die reg op eiendom in 'n natuurlike reg.

Hy regverdig die reg op die besit van individuele eiendom soos volg:

“First because every man is more careful to procure what is for himself alone than that which is common to many or to all: since each one would shirk the labour and leave to another that which concerns the community, as happens where there is a great number of servants. Secondly, because human affairs are conducted in more orderly fashion if each man is charged with taking care of some particular thing himself, whereas there would be confusion if every one had to look after any one thing interminately. Thirdly, because a more peacefull state is ensured to man if each one is contented with his own. Hence it is to be observed that quarrels arise more frequently when there is no division of the things possessed.”⁵⁰⁶

Thomas Aquinas handhaaf die mening dat die gebruik van dinge nie deur die mens gehou moet word vir tot sy eie voordeel nie, maar tot die voordeel van die *communitas*.⁵⁰⁷

Ettiene Gilson,⁵⁰⁸ 'n befaamde Thomis vertolk Thomas Aquinas se standpunt soos volg:

“...the natural law is literally written upon the human heart and cannot be cancelled from it. But the question may well be asked: If this is so, how does it come about that not all men live the same life? The explanation is that a third series of precepts intervene between the natural law and the actions performed by each of us. This is human law.”

Lex humana spruit uit die voorskrifte van die natuurreg voort, asof uit sekere alledaagse en onbewysbare beginsels tot meer spesifieke disposisies. Sodanige disposisies, wat deur

⁵⁰⁶ Summa Theologica LXVI, A. II

Diktaat, *The Fathers of the Church*, p. 96.

⁵⁰⁷ Summa Theologica II-II, Q. LXVI, A. II. “*Et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes...*”

⁵⁰⁸ E. Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*. Authorised translation from the Third Revised & Enlarged edition of ‘*Le Thomisme*’. Dorset Press, New York, 1924, p. 329.

die inspanning van die rede bereik word, word *lex humana* genoem. Cicero het die volgende gesê:

“ *quod initium iuris est a natura profectum; deinde quaedam in consuetudinem ex utilitate rationis venerunt; postea res et a natura profectas et a consuetudine probatas legum metus et religio sanxit.*”⁵⁰⁹

Alle *lex humana*, vir sover dit redelik en in ooreenstemming met die *ratio recta* is, ontspring uit die *lex aeterna*.⁵¹⁰ Indien dit afwyk van hierdie bepaling is dit onregverdig (*lex iniqua*).⁵¹¹

Lex humana word deur Thomas Aquinas met die *lex aeterna* gekonstrasteer.⁵¹² Dit is die reg wat gevestig word wanneer menslike rede sekere vereis dat sekere spesifieke aangeleenthede georden word. Sulke disposisies word die *lex humana* genoem, afhangende daarvan dat ander toestande wat betrekking het op die rasonale reg teenwoordig is. *Lex humana* wat nie regverdig is nie, is geheel en al nie reg nie.⁵¹³ Die graad van geregtigheid is die maatstaf waaraan sy deug gemeet word. Wat reg is volgens die voorskrif van die rede is ook regverdig, maar die eerste reël van die rede is natuurreg.

⁵⁰⁹ J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 114. Cicero: “ Law springs in its first beginnings from nature: then such standards as are judged to be useful become established by custom: finally reverence and holiness add their sanction to what springs from nature and is established by custom.”

⁵¹⁰ Oliver O’Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 324.

⁵¹¹ Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. II

D.H. Van Zyl, *Justice and Equity in Cicero*. Vol. 1, 1989, p. 119.

⁵¹² Summa Theologica I-II, Q. XCI, handel oor die verhouding van *ius naturale* en *ius humana*. Daar is die werking en reëling van God (*lex aeterna*); daaruit vloei die *lex naturalis*, waaruit die mens weer met sy verstand, en ooreenkomstig die *lex naturalis*, sy *lex humana* moet skep. Articulus I: “ *Respondeo dicendum...nihil est aliud lex, quam dictamen practicae rationis in principe, qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur...quod tota communitatis universi gubernatur ratione divina; et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo, sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem; et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet aeternum conceptum...inde est, quod hujusmodi legem oportet dicere aeternam...*

Articulus II: “ *Respondeo dicendum, quod ...lex, cum sit regula, et mensura, dupliciter potest esse in aliquo: uno modo sicut in regulante, et mesurante: alio modo sicut in regulato, et mesurato:...unde cum omnia, quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur, et mesurentur...manifestum est, quod omnia participant aequaliter legem aeternam...*”

⁵¹³ M.J. Rendell, *An Introduction to Biblical Thought*, p. 172. Augustinus sê: “ There is no law unless it be just.” Dus berus die geldigheid van die reg op sy geregtigheid. Maar in menslike aangeleenthede word gesê dat ‘n ding regverdig is indien dit ooreenstem met die ‘rule of justice.’ Die eerste reël van die rede, soos reeds aangedui, is die natuurreg.

Lex humana is aanvaarbaar slegs as dit van die natuurreg afgelei is. Gilson beweer dat daar twee belangrike konsekwensies is aangaande die *lex humana*:

“ In the first place, it is evident that human law cannot lay claim to any principle of its own, but is confined strictly to the definition of the manner of applying the natural law. Princes or states, in legislation, merely deduce from the natural law the particular consequences required by social life.

Secondly, and for this very reason, it is clear that anyone following spontaneously the natural law, is in a sense predisposed to the acceptance of and obedience to the human law. Once promulgated, human law may be a hindrance to the lawless and the revolutionary, but the just man will conform to it with perfect spontaneity, as if civil law did not exist for him.”⁵¹⁴

Thomas Aquinas se preferente gebruik van die term positiewe reg, *ius civile* vertoon afhanklikheid van die *lex humana* met betrekking tot die regeerder se wetgewende wil.⁵¹⁵

Thomas Aquinas stel dit soos volg: “ ...*leges humanae ut instituatur a gubernante communitatem civitatis, sicut supra dictum est.*”⁵¹⁶

Indien die *ius civile* of positiewe reg strydig met die natuurreg is, is dit nie reg nie maar ‘n korruptering van die reg.⁵¹⁷ Die doel van die *lex humana* is die bevordering van die openbare welsyn en sluit beide die die reg van nasies *ius gentium* en die burgerlike reg *ius civile* in.⁵¹⁸

In die mens is daar natuurlikerwys ‘n *aptitudo ad virtutem*. Die ideaal van deugdelikheid word deur bepaalde disipline bereik. Die mens het ‘n geneigdheid tot deugdelike

⁵¹⁴ E. Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 1924, p. 329

⁵¹⁵ Summa Theologica XCV, A. IV

Oliver O’Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 324.

Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. II

⁵¹⁶ Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. IV. “ ...Human law...should be promulgated by the ruler of the civil community...”

⁵¹⁷ Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. II

⁵¹⁸ Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. IV. “ *Finis autem legis est bonum commune: quia ut Isidorus dicit, in libro Etymol. (lib. II, cap. 10) “ nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium lex debet esse conscripta.*”

D.H. Van Zyl, *Justice and Equity in Cicero*, p. 120.

D.H. Van Zyl, *Justice and Equity in Cicero*, p. 111.

handelinge. Die perfektering van hierdie deug kan slegs bereik word deur die praktisering van vaste dissipline. Die mens wat tot hierdie disipline in staat is, is skaars – dus moet die mens mekaar help om hierdie disipline wat tot ‘n deugdelike lewe lei te bereik:

“...sed ipsa virtutis perfectio necesse est quod homini adveniat per “aliquam disciplinam” ...Ad hanc autem disciplinam non de facili invenitur homo sibi sufficiens...Et ideo oportet quod huiusmodi disciplinam, per quam ad virtutem perveniatur, homines ab alio sortiantur.”⁵¹⁹

Min mense is egter sonder die hulp van andere tot hierdie disipline in staat. Daarom het die *lex humana* ‘n belangrike funksie te vervul. Dit is naamlik die dryfveer wat mense tot die handhawing van die vereiste disipline lei.⁵²⁰ Thomas Aquinas glo dat deug deur die uitoefening van die reg vervul word:

“..sicut homo, si sit perfectus virtute, est optimum animalium; sic, si sit separatus a lege et iustitia, est pessimum omnium ; qui homo habet arma rationis ad explendas concupiscentias et saevitias, quae non habent alia animalia.”⁵²¹

‘n Wet is objektief gesproke regverdig wanneer dit die openbare belang dien. *Lex humana* is algemeen in hulle gelding, omdat hulle die openbare belang onder ‘n verskeidenheid omstandighede en, *per civium successionem*, op ‘n kontinue wyse bevorder.⁵²²

Wat die *lex humana* betref, is Thomas Aquinas onverbiddelik. Indien dit nie in ooreenstemming met die geregtigheid is nie, dan beskou hy dit nie as reg nie.⁵²³

⁵¹⁹ Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. I.

J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 127.

⁵²⁰ L. M. du Plessis, *Westerse Regsdenke tot en met die Middeleeue*, p. 167.

⁵²¹ J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 129. Aristoteles se *Politics*. “Man, when he reaches the perfection of virtue is the best of all animals: but if he goes his way without law and justice he becomes the worst of all brutes. For man, unlike other animals, has the weapon of reason with which to exploit his base desires and cruelty.”

⁵²² Summa Theologica I-II, XCVI, A. I

⁵²³ Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. II: “*Respondeo dicendum, quod...non videtur esse lex, quae justa non fuerit; unde in quantum habet de iustitia, in quantum habet de virtute legis: in rebus humanis dicitur esse*”

Die reg mag die beoefening van enige deug gebied op voorwaarde dat die voorgeskrewe beoefeningswyse ten goede van openbare belang sal wees.⁵²⁴

Die *lex humana* is op die bevordering van die openbare belang gemik. Daarom kan dit aan die hand van die verskillende ampte wat bevorderaars van die openbare belang beklee, onderverdeel word, byvoorbeeld (a) priesterlike of godsdienstige reg, (b) die reg van die regeerders en (c) soldate- (of militêre) reg.⁵²⁵

Lex humana geld op twee wyses:

As *regula humanorum actuum* wat deur die draer of draers van potestas neergelê en deur almal wat aan daardie *potestas* onderhorig is, gehoorsaam word.

As dwangmaatreëls⁵²⁶ – ‘n geldingswyse wat nie op deugsame mense nie maar op *mali homini* betrekking het, want die deugsame mens se wil is altyd in ooreenstemming met die reg. Daarom word slegs deugniete gedwing om hulle wil in ooreenstemming met die voorskrifte van die *lex humana* te bring.⁵²⁷

Die wetgewer of staatsowerheid self is nie aan die reg qua dwangmaatreël gebonde nie – *nullum enim proprie cogitur a seipso* (niemand kan deur homself gedwing word nie).⁵²⁸

Die wetgewer, word gesê, is verhewe bo die reg met betrekking tot sy dwingende mag. Dus is die regeerder bo die reg verhewe, want as hy strydig met die reg handel kan

aliquod justum ex eo quod est rectum secundum regulam rationis: rationis autem prima regula est lex naturae...unde omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturae derivatur: si vero in aliquo a lege naturali discordet, jam non erit lex, sed legis corruptio.

Quaestio 96, Articulus: “ Respondeo dicendum, quod leges positae humanitus vel sunt justae, vel injustae. Si quidem justae sint, habent vim obligandi in foro conscientiae a lege aeterna, a qua derivantur ...Alio modo leges possunt esse injustae per contrarietatem ad bonum divinum: sicut leges tyrannorum inducentes ad idololatriam, vel ad quodcumque aliud, quod sit contra legem divinam: et tales leges nullo modo licet observare: quia, sicut dicitur Act 4, obidire oportet Deo magis quam hominibus...”

⁵²⁴ Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. III

⁵²⁵ L.M. du Plessis, *Westerse Regsdenke tot en met die Middeleeue*, p. 168.

⁵²⁶ M.J. Rendell, *An Introduction to Biblical Thought*, p. 173. Sekere afleidings kan van die natuurreg gemaak word deur middel van formele konklusie: ‘Do no murder’, word afgelei van die konsep, ‘Do harm to no man.’ Die natuurreg leer dat wie ookal oortree gestraf sal word. Beide tipes afleiding word in die *lex humana* gevind: ‘ But those which are arrived at in the first way are sanctioned not only by human law, but by the natural law also; while those arrived at by the second method have the validity of human law alone.’

⁵²⁷ Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. V

⁵²⁸ Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. V, ad 3um.

L.M. du Plessis, *Westerse Regsdenke tot en met die Middeleeue*, p. 169.

niemand enige veroordelende vonnis teen hom vel nie. Thomas Aquinas staaf bogenoemde stelling met 'n aanhaling uit die Skrif: *Psalm L (vers 6)* lees soos volg:

“ To thee only have I sinned. There is no man who can judge the actions of a king.”

Met betrekking tot die rigtinggewende mag van die reg, is 'n regeerder vrywillig onderworpe aan die reg om in konformiteit te wees met wat gesê word in die *Decretals, I, II, 6*:

“ Wie 'n reg vir die ander uitvaardig moet homself daaraan onderwerp.”⁵²⁹

Thomas Aquinas beweer dat in die *Codex* het die keisers, Theodosius en Valentinian, aan die prefek, Volusianus geskryf:

“ It is saying worthy of of the majesty of a ruler, if the prince professes himself bound by the laws: for even our authority depends upon that of the law. And, in fact, the most thing in government is that power should be subject to laws.”⁵³⁰

In die oordeel van God is die regeerder nie vry van die rigtinggewende mag van die reg nie, maar moet dit egter vrywillig en sonder hindernis volbring. Die regeerder kan egter die reg verander of met dit wegdoen na gelang van tyd en plek. Thomas Aquinas meld egter die omstandighede waaronder hierdie verandering moet plaasvind. In sy *Summa Theologiae*, verklaar hy soos volg:

“ *Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, lex humana intantum recte mutatur, inquantum per eius mutationem communi utilitati providetur. Habet autem ipsa legis mutatio, quantum in se est, detrimentum quoddam communis salutis...Et ideo numquam*

⁵²⁹ J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 139.

⁵³⁰ J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 139.

*debet lex humana mutari nisi ex aliqua parte tantum recompensetur communi saluti, quantum ex ista parte derogatur...*⁵³¹

Dit is nodig om in hierdie verband die verhouding tussen reg en gebruik ofte wel gewoonte te bespreek.

Alle reg ontspring uit die rede en die wil van die wetgewer: Goddelike en natuureg ontspring uit die rasonale wil van God; *lex humana* van die menslike wil, gereguleer deur die rede:

“...respondeo dicendum quod omnis lex proficiscitur a ratione et voluntate legislatoris...*lex quidem divina et naturalis a rationalibili Dei voluntate; lex autem humana a voluntate hominis ratione regulata.*”⁵³²

Rede en wil in die mens word gemanifesteer deur handeling in beide woord en daad. Op dieselfde wyse dat woorde, wat die uitdrukking is van die mens se innerlike emosies en konsep van die menslike rede is, kan die reg ook verander en verduidelik word. Dieselfde is van toepassing op handeling.

Wat ookal gereeld gedoen word resulteer in die voorbedagte oordeel van die rede. Op hierdie waarneming is dit duidelik dat gewoonte die mag van reg het: “It may annul law and it may act as the interpreter of law.”⁵³³

3.1.24 Die *lex divina*

Thomas Aquinas verklaar in die *Summa Contra Gentiles*:

⁵³¹ J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 143-4. “...change in humal law is justified only to the extent that it benefits the general welfare...”

Summa Theologica I-II, Q. XCVII, A. II

⁵³² Summa Theologica I-II, Q. XCVII, A. III

⁵³³ Summa Theologica I-II, Q. XCVII, A. III

J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 145.

“Therefore the adhesion of love to God is the chief way of adhering to Him, and is the point principally intended in the divine law. The end of every law, and particularly of the divine law, is to make men good. Now a man is called good from having a good will: for the will it is which reduces to whatever good there is in man: but the will is good by willing good, and particularly the chief good, which is the end: the more than the will wills this good, the better the man is. Therefore the will of the sovereign good, which is God, is what most of all makes men good, and is principally intended in the divine law.”⁵³⁴

Thomas Aquinas het die *lex divina* ‘n plek gegee naas die natuurlike- (*lex naturalia*) en die menslike reg (*lex humana*) vir die doel om die menslike gedrag te lei. Die redes wat Thomas Aquinas gee vir die invoeging van die *lex divina* in die spektrum van ander regsvoorname is:

“Firstly, that the eternal end of happiness for which man is destined, is disproportionate to his inborn capacity of comprehension, so that he requires guidance this end by a God-given law. Secondly, that the uncertainty of human judgement in conflicting matters or laws requires direction by a divine law which cannot err, that man may be enabled to judge acts or conduct which are otherwise concealed and require elucidation. Fourthly, that retribution be given for evil or misconduct which would otherwise go unpunished.”⁵³⁵

⁵³⁴ Joseph Rickaby S.J., *Of God and His creatures*, p. 277.

⁵³⁵ D.H. Van Zyl, *Justice and Equity in Cicero*, p. 121.

M.J. Rendell, *An Introduction to Biblical Thought*, p. 171-2.

D.H. Van Zyl, *Justice and Equity in Cicero*, p. 111.

Diktaat, *The Church Fathers*, p. 94.

L.M. du Plessis, *Westerse Regsdenke tot en mer die Middeleeue*, p. 170.

J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 114-6. Die noodsaaklikheid van die *lex divina*.

Summa Theologica I-II, Q. XCI, A. IV. Art. 4 – *Utrum fuerit necessarium esse aliquam legem divinam.*

“*Dicendum quod praeter legem naturalem et legem humanam necessarium fuit ad directionem humanae*

vitae habere legem divinam. Et hoc propter quatuor rationes. Primo quidem quia per legem dirigitur

homo ad actus proprios in ordine ad ultimum finem. Et si quidem homo ordinaretur tantum ad finem qui

non excederet proportionem naturalis facultatis hominis, non oportet quod homo haberet aliquid

directivum ex parte rationis supra legem naturalem et legem humanam positam quae ab ea derivatur. Sed

quia homo ordinatur ad finem beatitudinis aeternae quae excedit proportionem naturalis facultatis

humanae, ut supra habitum est, ideo necessarium fuit ut supra legem naturalem et humanam, dirigeretur

etiam ad suum finem lege divinitus data. Secundo, quia propter incertitudinem humani iudicii, praecipue

de rebus contingentibus et particularibus, contingit de actibus humanis diversorum esse diversa iudicia, ex

Thomas Aquinas sê niesteenstaande die natuureg en die *lex humana* moet daar ook 'n *lex divina* wees wat die menslike lewe reguleer. Die mens moet dus deur hierdie *lex divina* tot sy einddoel gelei word “ ...*dirigeretur etiam ad suum finem lege divinitus data...*”⁵³⁶ Thomas Aquinas stel dat die mens sonder twyfel moet weet wat hy moet doen en wat om te vermy. Dit is nodig dat sy handeling dus deur die *lex divina* gereguleer behoort te word “ *necessarium fuit ut in actibus propriis dirigeretur per legem divinitus datam, de qua constat quod non potest errare.*”⁵³⁷ Thomas Aquinas stel dat omdat die *lex humana* onvoldoende is om die verborge innerlike handeling van die siel te oordeel, dit vir hierdie doel noodsaaklik dat daar 'n *lex divina* moet wees.⁵³⁸ Thomas Aquinas stel ook dat weens die onvermoë van die *lex humana* om alle wandade te straf of te verbied, die *lex divina* aangewend moet word.⁵³⁹ Dit is vir die doel, volgens Thomas Aquinas, dat geen ongeregtheid ongestraf moet gaan nie.⁵⁴⁰

Natuureg en die *lex divina* blyk in noue verband met mekaar te wees. Die verwysing na die Goddelike Voorsienigheid is indikatief van die Christelike filosofiese invloed en dus 'n voorloper van Augustinus se ware reg *vera lex*, wat hy sien as *lex aeterna*

quibus etiam diversae et contrariae leges procedunt. Ut ergo homo absque omni dubitatione scire possit quid ei sit agendum et quid vitandum, necessarium fuit ut in actibus propriis dirigeretur per legem divinitus datam, de qua constat quod non potest errare. Tertio, quia de his potest homo legem facere, de quibus potest iudicare. Iudicium autem hominis esse non potest de interioribus, qui latent, sed solum de exterioribus actibus, qui apparent. Et tamen ad perfectionem virtutis requiritur quod in utrisque homo rectus existat. Et ideo lex humana non potuit cohibere et ordinare sufficienter interiores actus, sed necessarium fuit quod ad hoc superveniret lex divina. – Quarto quia, sicut Augustinus dicit in I De Lib. Arb. Lex humana non potest omnia quae male fiunt, punire vel prohibere, quia dum auferre vellet omnia mala, sequeretur quod etiam multa bona tollerentur, et impediretur boni communis, quod est necessarium ad conversationem humanam. Ut ergo nullum malum improhibitum et impunitum remaneat, necessarium fuit supervinire legem divinam, per quam omnia peccata prohibentur.”

⁵³⁶ Summa Theologica I-II, Q. XCI, A. IV

⁵³⁷ Summa Theologica I-II, Q. XCI, A. IV

⁵³⁸ Summa Theologica I-II, Q. XCI, A. IV. “ *Iudicium autem hominis esse non potest de interioribus motibus, qui latent, sed solum de exterioribus actibus, qui apparent. Et tamen perfectionem virtutis requiritur quod in utrisque actibus homo existat. Et ideo lex humana non potuit cohibere et ordinare sufficienter interiores actus, sed necessarium fuit quod ad hoc superveniret lex divina.*”

⁵³⁹ Summa Theologica I-II, Q. XCI, A. IV. “ *Lex humana non potest omnia quae male fiunt, punire vel prohibere, quia dum auferre vellet omnia mala, sequeretur quod etiam multa bona tollerentur, et impediretur utilitas boni communis, quod est necessarium ad conversationem humanam.*”

⁵⁴⁰ Summa Theologica I-II, Q. XCI, A. IV

M.J. Rendell, *An Introduction to Biblical Thought*, p. 172.

ontspringend van God self. Hierdie reg produseer dus universele vrede en harmonie tussen mens en God enersyds en andersyds tussen mense onderling.⁵⁴¹

Thomas Aquinas se behandeling van die *lex divina* is interessant, omdat hy hier die grens bereik het van wat die natuurlike rede genoem word. Met betrekking tot die *lex divina* bedoel hy egter: substansiële Openbaring.⁵⁴²

‘n Voorbeeld hiervan is die spesiale kodereg wat deur God aan die Jode gegee was, as die gekose volk, of die spesiale reëls van Christelike moraal en wetgewing, gegee deur die Skrif of die Kerk. *Lex divina* behou ‘n element van uitwendigheid in die sin dat die Goddelike openbaring in die Skriftuur die menslike skepsel sy natuurlike en sondige kapasiteit vir kennis en gehoorsaamheid konfronteer.⁵⁴³ *Lex divina* is ‘n gawe van die genade van God, eerder as ‘n ontdekking van natuurlike rede.

Openbaring voeg by tot die rede, maar vernietig dit nie. Die struktuur waarop Thomas Aquinas se sisteem lê is rede en geloof, maar hy twyfel geensins dat dit een struktuur is nie.⁵⁴⁴

Vervolgens is dit van belang om Thomas Aquinas se behandeling van deug te bespreek. Thomas stel dat om ‘n geluksalige lewe in die *communitas* te hê die individu, sowel as die regeerder, hulle tot die uitoefening van deug sal laat lei.

3.1.25 Die funderingsverhouding tussen reg en moraal

In die Thomistiese moraal-filosofie bestaan die opvatting dat die “sedewet” (verstaan as: die tien gebooie) as vertrekpunt kan dien vir die afleiding van sogenaamde (natuur-) regsreëls. Volgens die natuurreg sou daar fundamentele regsreëls bestaan wat enersyds in die redelike natuur van die mens gegrond is en andersyds orals klaar konkreet geld.

⁵⁴¹ D.H. Van Zyl, *Justice and Equity in Cicero*, p. 128.

⁵⁴² George H. Sabine, *A History of Political Theory*, 1961, p. 253.

⁵⁴³ Oliver O’Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 324-5.

⁵⁴⁴ Oliver O’Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 253.

Volgens Thomas Aquinas bied gebooi soos: jy mag nie egbreuk pleeg nie, jy mag nie doodslaan nie, dergelike aanknopingspunte.

Wat hy egter nie insien nie, is dat die etiese sin van begrippe soos egbreuk, doodslag (in die sin van moord), en so meer die aard van juridiese wederregtelikheid (onregmatigheid) reeds veronderstel.

In etiese sin eis die verbod op “doodslag” dat ‘n mens nie so ‘n liefdelose gesindheid mag openbaar dat die wil ontstaan om jou naaste dood te maak nie. Indien daar egter probeer sou word om die etiese sin van hierdie gebod te herlei tot die aard van die regsaspek, beland ons in ‘n lastige teenstrydigheid. In ‘n suiwer juridiese sin kan dit gebeur dat van die bevoegde persoon (byvoorbeeld die regter) vereis word om ‘n misdadiger ter dood te veroordeel (dit wil sê in regstelsels wat nog die doodstraf toepas, byvoorbeeld wanneer die misdadiger met opset en sonder versagtende omstandighede moord gepleeg het).

Om hierdie teenstrydigheid te omseil het die latere Roomse moraal-filosof, V. Cathrein, die volgende nadere presisering gesuggereer: jy mag nie onregmatig (wederregtelik) doodslaan (dit is moor) nie. Omdat die begrip doodslag (in die sin van moord) inherent reeds die moment van wederregtelikheid veronderstel, is hierdie poging ewe teenstrydig. Dit impliseer tewens dat daar iets soos regmatige moord bestaan. Letterlik beteken dit dan: jy mag op ‘n regmatige wyse wederregtelik (onregmatig) optree.⁵⁴⁵

3.1.26 Deugdelikheid

Thomas Aquinas stel dat die voorskrif van die reg die mag het om af te dwing.⁵⁴⁶ Hy sê dat wat ookal deur die reg verplig word, direk onder die voorskrif van die reg val:

*“ respondeo dicendum quod sicut supra dictum est, praeceptum legis habet vim coactivam. Illud ego directe cadit sub praecepto legis, ad quod lex cogit.”*⁵⁴⁷

⁵⁴⁵ J.H. Smit, *Die Etos van Menswees*, p. 34-5

⁵⁴⁶ Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. V, ad 3um. *“lex autem non habet vim coactivam nisi ex principis potestate.”*

⁵⁴⁷ Summa Theologica I-II, Q. C, A. IX.

Thomas Aquinas definieer die deugde as goeie gewoontes wat die mens:

“...dispose...to perform acts consistent with his nature.”⁵⁴⁸

En daarom ook handeling in ooreenstemming met die goddelike wil soos vergestalt in die *lex aeterna*.⁵⁴⁹

Deugdelikheid is gewoonlik “a permanent disposition to act in conformity with reason” en as sodanig gehoorsaming aan die natuurreg (*lex naturalis*).⁵⁵⁰

As mens die aard van die gewoonte verstaan, dan sal hy self tot die gevolgtrekking raak dat dit die aard van deugdelikheid voorafgaan “for virtues are forms of habit disposing us more permanently to good actions.”⁵⁵¹ Gewoontes is ‘n beskikking om beter of om slegter te wees. Gewoontes is ‘n maatstaaf vir die bepaling van die individu vir sy behoorlike doel en omvorm hom tot sy behoorlike tipe. Daarom is daar ‘n onderskeid tussen die gewoonte wat die mens in staat stel om volgens die reg te handel “*si quidem iustae sint, habent vim obligandi in foro conscientiae a lege aeterna, a qua derivantur.*”;⁵⁵² en die wat hom staat stel om strydig met die reg te handel “*...Iniustae autem sunt leges dupliciter. Uno modo, per contrarietatem ad bonum humanum, e contrario praedictis: vel ex fine, sicut cum aliquis praesidens leges imponit onerosas subditis non*

⁵⁴⁸ Lourens M. du Plessis, *Gedurende die Middeleeue*, p. 162.

Anton C. Pegis, *Basic Writings of St. Thomas Aquinas*, vol. II, Random House, New York, 1944, p. 410. A Translation of *Summa Theologiae* II, Q. LIV, A.III. “Thus acts of virtue suitable to human nature, since they are according to reason, whereas acts of vice are opposed to human nature, since they are against reason.”

Vergelyk: E. Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, p. 259.

⁵⁴⁹ Anton C. Pegis, *Basic Writings of St. Thomas Aquinas*, p. 410. “And thus human virtue, which disposes to an act befitting human nature, is distinct from godlike or heroic virtue, which disposes to an act befitting some higher nature.”

Summa Theologica I-II, Q. LIV, A. III

⁵⁵⁰ E. Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 1924, p. 316. “...for virtues are forms of habit disposing us more permanently to good actions.”

⁵⁵¹ *Summa Theologica* I-II, Q. XCV, A. I

⁵⁵² *Summa Theologica* I-II, Q. XCVI, A. IV Thomas stel dat die reg regverdig is op die volgende grond: “If just, they draw from the *lex aeterna*, from which they derive, the power to oblige in conscience.”

*pertinentes ad utilitatem communem...alio modo leges possunt esse iniustae per contrarietatem ad bonum divinum...*⁵⁵³

Eersgenoemde is goeie gewoontes en staan bekend as deugde, terwyl laasgenoemde slegte gewoontes is en heet dus ondeug.⁵⁵⁴

Die mens as onvolmaakte wese is gebonde daaraan om onvolledige en defektiewe handeling uit te oefen en daarom is goed en sleg altyd in daardie handeling, in verskillende proporsies verenig.⁵⁵⁵

Die goed in menslike handeling moet in viervoudige konteks uiteengesit word:

“ Eerstens behoort die menslike handeling aan die genus “action.” Tweedens is hierdie handeling afhanklik vir sy goedheid op hulle spesies. Derdens is die menslike handeling goed of sleg deur die samehangende omstandighede. Laastens hang die goedheid van die menslike handeling van sy einddoel af.”⁵⁵⁶

Om ‘n handeling as goed of sleg te klassifiseer, moet van die hoogste beginsel uitgegaan word en dit is “...we must assert that human acts formally receives their species from the end to which the internal act of the will is directed...”

Op die vraag wat hierdie doel behoort te wees het Thomas Aquinas soos volg geantwoord: Die goed van die mens is in ooreenstemming met die rede; boosheid aan die ander kant is teenstrydig met die rede. Omdat die vorm van die mens sy rasonale siel is, volg dit dat elke handeling wat in lyn met die rede is, is goed en elke handeling wat daarmee strydig is, is boos.⁵⁵⁷

⁵⁵³ Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. IV. Thomas Aquinas stel dat die reg onregverdig is op twee gronde: “...when they are detrimental to human welfare, being contrary to the norms we have just established....secondly, laws may be unjust through being contrary to divine goodness.”

⁵⁵⁴ Summa Theologica I-II, Q. LIV, A. III.

Summa Theologica I-II, Q. LV, A. I-IV.

⁵⁵⁵ Summa Theologica I-II, Q. XVIII, A. I,

⁵⁵⁶ E. Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 1929, p. 317.

⁵⁵⁷ Summa Theologica I-II, Q. XCIII, A. III, ad 2um. “*ad secundum dicendum quod lex humana intantum habet rationem legis, inquantum est secundum rationem rectam..est quod a lege aeterna derivatur...et sic non habet rationem legis, sed magis violentiae cuiusdam.*”

Aangesien die aard van die morele deug goed is, is dit maklik om die aard van deugdelikheid te verstaan: “virtue consists essentially and originally in a permanent disposition to act in conformity with reason.”⁵⁵⁸ Dit is seker dat die rede die eerste beginsel is van alle menslike handelinge, en dat alle ander beginsels van menslike handelinge van watter aard ookal, in ooreenstemming met die rede is. Die mens is nie ware gees nie, selfs is dit ook nie waar nie dat na die sondeval, ons liggame aan ons ondergeskik is nie. Vir die mens om goed of behoorlik te handel moet die rede nie net goed openbaar word deur die gewoonte van intellektuele deug nie, maar ook moet sy “appetite or faculty of desiring must be well disposed by the habit of moral virtue.”⁵⁵⁹

Morele deug moet geskei word van intellektuele deug en daarby gevoeg word in soverre dit aan die rede partisipeer. Dus is morele deug ‘n menslike deug tot die mate waarin dit ooreenstem met die rede. Maar morele deug kan nie gestalte neem sonder die intellektuele deug nie “for moral virtue must determine a good act; but an act presupposes a choice and we saw in studying the structure of the human act, that choice presupposes deliberation and the judgement of reason.”⁵⁶⁰

Die mens is dus ‘n samestelling van siel en liggaam. ‘n Persoon in wie vleeslike lus seëvier, wat sy begeerte nastreef selfs al is dit strydig met die universele oordeel van die rede moet hom daarom self beskerm teen passie deur die morele gewoonte te gebruik.

Die intellektuele deugde sluit vier deugde in wat belangrik is, naamlik intelligensie, kennis, wysheid, en vestandigheid. Die eerste drie is suiwer intellektueel en word gegroepeer onder wysheid, soos die laer magte van die siel gegroepeer word onder die rasionele siel.⁵⁶¹

Die waarhede andersyds, wat nie direk voor die hand liggend is nie, maar wat afgelei word, is afhanklik van die rede en nie die intellek nie.

⁵⁵⁸ Summa Theologica I-II, Q. XCIV, A. IV. “*inter quae homini proprium est ut inclinetur ad agendum secundum rationem...*”

⁵⁵⁹ Summa Theologica I-II, Q. XCVII, A. III. “*Et secundum hoc, consuetudo et habet vim legis, et legem abolet, et est legum interpretatrix.*”

⁵⁶⁰ Summa Theologica I-II, Q. XCVII, A. III. “*sicut autem ratio et voluntas hominis manifestantur verbo in rebus agendis, ita etiam manifestantur facto...*”

⁵⁶¹ Summa Contra Gentiles, Book I, Chapter XCIV, p. 70

Norman Kretzmann, *The Cambridge Companion to Aquinas*, p. 203

Beide kennis en intelligensie is afhanklik van wysheid wat hulle omvat en domineer en vel oordeel oor beide die intellek en sy beginsels en kennis en sy bevindings:

“ *convenienter judicat et ordinat de omnibus, quia iudicium perfectum et universale haberi non potest, nisi per resolutionem ad primas causas.*”⁵⁶²

Dit is nie genoeg vir die mens om net te dink nie, hy moet ook reg lewe. Om reg te lewe beteken ook om reg te handel; en om reg te handel moet hy ook rekenskap gee van wat hy behoort te doen en ook die wyse waarop hy dit doen. Besluite moet rasideel geneem word en nie deur blinde impuls of passie nie.⁵⁶³ Die beginsel vir so ‘n oorweging word nie voorsien deur die intelligensie nie, maar deur die “end aimed at the will; for in human acts, the end has the same function as that fulfilled by the principles in speculative knowledge.”⁵⁶⁴

Maar om ‘n gepaste doel te wil, hang ook van die deug af, maar op ‘n morele en nie ‘n intellektuele deug nie. Gevolglik moet ‘n intellektuele deug bestaan vir die rede om by ‘n gepaste bepaling te arriveer; hierdie deug is *verstandigheid* “*recta ratio agibilium*” en hierdie deug is nodig om reg te lewe.⁵⁶⁵ Thomas Aquinas verklaar in sy *Summa Contra Gentiles*:⁵⁶⁶

“But knowledge directing the will to act is Prudence: because according to the Philosopher, Prudence is “the right notion of things to be done.” There is therefore Prudence in God; and hence it is said: *With him is prudence*”⁵⁶⁷ “

Die deug van *geregtigheid* verseker morele waarde en korrektheid van al daardie handeling wat idees insluit oor wat verskuldig of nie verskuldig is nie; byvoorbeeld

⁵⁶² Summa Theologica I-II, Q. LVII, A. II,

⁵⁶³ Summa Contra Gentiles, Book I, Chapter XXXIV, p. 210. “Man is man by the possession of reason; and therefore happiness, his proper good, must regard what is proper to reason.”

⁵⁶⁴ E. Gilson, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 1929, p. 322.

⁵⁶⁵ Summa Theologica I-II, Q. LVII, A. V

⁵⁶⁶ Joseph Rickaby S.J., *Of God and His Creatures*, p. 69.

⁵⁶⁷ Biblia Sacra, Vulgate Edition: Liber Job xii: 13. “*Apud ipsum est sapientia et fortitudo; ipse habet consilium et intelligentiam.*”

transaksies van koop en verkoop voorveronderstel en die erkenning of ontkenning van skuld teenoor jou buurman.⁵⁶⁸

Daarom behoort hierdie deug tot die omvang van geregtigheid. Indien 'n persoon deur passie beïnvloed word en daardeur 'n handeling verrig wat strydig is met die rede, moet hy dus 'n appél op die deug doen wat hierdie passie beperk en kontroleer; en dit is die deug van *matigheid*. Waar die persoon in plaas van om deur sy passie weggevoer te word, egter in sy handeling verswak word (byvoorbeeld deur vrees vir gevaar), word ander morele deug vereis om hom te konstateer in die resolusies gedikteer deur sy rede, en dit heet die deug van *vasberadenheid*.⁵⁶⁹

Thomas Aquinas meen dat die kardinale deugde van die rasonele deugde verskil. Dit verkil nie net met betrekking tot hul verloop tot 'n hoër doel nie “but also in kind because they are intrinsically informed with a nobler and more gracious life.”⁵⁷⁰ Die konsep deug het sy kwaliteit van morele deug te danke aan die rede. En het werking van die passies: *virtus moralis bonitatem habet ex regula rationis*.⁵⁷¹

Volgens Wild in sy interpretasie van Plato is:

“... virtue the fitting direction of...tendencies towards their natural fulfillment. Virtue is a general ontological category, for each thing has its own peculiar law of sound development. In man, however, it takes on a new importance because of his rational power of guiding incipient action into alternative channels.”⁵⁷²

⁵⁶⁸ Joseph Rickaby S.J., *Of God and His creatures*, p. 69. “But the points requisite to the perfection of each several thing are due to that thing; there is therefore in God justice, the function of which is to distribute to each his own . Hence it is said: “ *Quoniam justus Dominus, et justitias dilexit; aequitatem vidit vultus ejus.*”

Biblia Sacra, Vulgate Editionis, *Liber Psalmorum*.

⁵⁶⁹ Summa Theologica I-II, Q. LX, A. II.

⁵⁷⁰ Summa Theologica I-II, Q. LXIII, A. III, IV

Thomas Gilby, *Between Community and Society*, 205

⁵⁷¹ Summa Theologica I-II, Q. LXIV, A. I

⁵⁷² F. D. Wilhelmsen, *Christianity and Political Philosophy*, p. 70-1.

Volgens dié standpunt is deug die hoogste verwesenliking van die natuur, en alhoewel natuurregsteorie die werke van Cicero, die Stoïsyne ensovoorts was, word die menslike natuur vervolmaak slegs in die wet of reg van deug volgens Plato, Aristoteles ensovoorts. Deug is mag, 'n mag om iets te wees: “ Virtue was thought to be a superabounding of being, a fullness of perfection and goodness.”⁵⁷³

'n Roekelose en bose handeling frustreer deug. Plato reduceer boosheid tot onredelikheid, terwyl Aristoteles dit op die vrye wil plaas. Plato meen dat deug verwater in die verhouding van die filosoof-koning tot die tiran..

Deug waarborg nie mislukking of sukses in die politieke- of die persoonlike lewe nie. Dit is egter gawes van die Goddelike Wil en val uitsluitlik in Sy mag:

“We do not attribute the power of giving kingdoms and empires to any save to the true God, who gives happiness in the kingdom of heaven to the pious alone, but gives kingly power on the earth to the pious and to the impious, as it may please Him, whose good pleasure is always just.”⁵⁷⁴

Klassieke beskouings van deug skiet egter tekort aan aanmoediging. Die mens se vryheid stel hom dus in staat om sy vervolmaking te aanvaar of te verwerp. Dit blyk egter vir die individu te veel te wees om kontrole oor hierdie vryheid uit te oefen. Hy het ander nodig om sy handeling te beperk. Dit volgens Thomas Aquinas, kan net die *communitas* hom bied. Deugdelike lewe is dus volgens Thomas Aquinas net in die staat moontlik. Aristoteles se *zoon politikon* vind aanklank by Thomas Aquinas. Thomas Aquinas, soos Aristoteles, meen dat die natuurlike doel van die mens is die bestaan as *zoon politikon* en daarom moet ons alles wat ons oor die mens se deugde, kennis, geluk en so meer gesê het, binne die mens se *communitas*-verband sien.

Aristoteles appeleer op vrygewigheid (generosity), maar Augustinus wys uit dat dit defektief is op twee gronde:

⁵⁷³ Aristotle, *Metaphysics* 4.1027a-1028.

⁵⁷⁴ F. D. Wilhelmsen, *Christianity and Political Philosophy*, p. 96.

“...it cannot be preached to the mass of men and to the minority it simply promotes pride and insufferable self-sufficiency, priggery, both fiercely condemned by Christianity. According to Augustine virtue becomes a concrete historical possibility when the call to virtue is converted into something personal and not civic, when I desire my own perfection because God desires it and I love God.”⁵⁷⁵

Thomas Aquinas verklaar ook dat die menigte saamgroepeer is om sodoende ‘n deugdelike lewe te lei. Die mens vorm groepe vir die doel om goed saam te leef, iets wat ‘n individu wat alleen leef nie kan bereik nie. En die goeie lewe is ‘n deugdelike lewe.⁵⁷⁶ Die deugdelike lewe is daarom die doelwit waarom die mens hom in ‘n saamleef verhouding begeef. Deur hierdie saam-leef verhouding werk die mens aan sy vervolmaking in die *communitas*. Die een verskaf diens wat die ander nodig het, ensovorts. Indien die mens bymekaar kom om slegs te leef, dan sal die verhouding nie verskil van dié van diere nie. Deur deugdelik te leef is die mens geroepe tot ‘n hoër doel. Die strewe na die Goddelike. Dit is nie die einddoel van die mens om deugdelike te lewe nie, “ but through virtuous living to attain to the possession of God.”⁵⁷⁷ Indien hierdie doel deur die inspanning van die menslike natuur behaal kan word, sal die plig van ‘n koning wees om die mens daartoe te lei. Ons aanvaar dat hy koning genoem word aan wie die hoogste mag van owerheid in die menslike aangeleenthede, toevertrou word. Ons sal vervolgens vind dat die persoon aan wie die taak opgedra is om die laaste doel te bereik, ander beveel om hierdie taak uit te voer wat gerig is op hierdie doel:

“For example, the captain, whose business it is to regulate navigation, tells the shipbuilder what kind of ship he must construct to be suitable for navigation; and the ruler of a city, who makes use of arms, tells the blacksmith what kind of arms to make. But because a man does not attain his end, which is the possession of God, by human power but by divine – according to the words of the Apostle (Rom. 6:23):

⁵⁷⁵ F. D. Wilhelmsen, *Christianity and Political Philosophy*, p. 100.

⁵⁷⁶ Oliver O’Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 338.

Aristotle, *Politics*. 1252b30; 1280b33.

⁵⁷⁷ Thomas Aquinas, *De Regno* 3 (1.14)

“ By the grace of God life everlasting – therefore the task of leading him to that last end does not pertain to human but to divine government.”⁵⁷⁸

Aangesien die geluksaligheid in die hemel die doel van deugdelike lewe is wat ons teenswoordig uitleef, is dit die taak van die koning om die goeie lewe van die volk te bevorder op so ‘n wyse wat dit geskik maak vir die bereiking van die hemelse geluk. Hy moet daardie dinge beveel wat lei tot die bereiking van hemelse geluk en moet dus so vermoontlik die teendeel verhoed.⁵⁷⁹

Die koning wat God se wet onderrig moet as prinsipiële aangeleentheid die toerusting hê wat die *communitas* onderworpe aan hom maak en van ‘n goeie lewe te voorsien.

Dit kan drievoudig bewerkstellig word. Eerstens, om ‘n deugdelike lewe in die *communitas* onderworpe aan hom te vestig. Tweedens, om hierdie deugdelike lewe te bewaar sodra dit gevestig is. Derdens, nadat dit bewaar is, om hierdie deugdelike lewe tot sy grootste vervolmaking te bevorder.

Vir ‘n individu om ‘n goeie lewe te lei word twee handelinge vereis:

“ The first and most important is to act in a virtuous manner, for virtue is that by which one lives well; the second, which is secondary and instrumental, is a sufficiency of those bodily goods whose use is necessary for virtuous life.”⁵⁸⁰

Die strewe van die individu word deur die natuur te voorskyn gebring, terwyl die strewe van die *communitas*, wat vrede heet, deur die inspanning van die regeerder teweeggebring behoort te word. Vir ‘n deugdelike lewe in die *communitas* word drie dinge vereis:

“ First of all, that the *communitas* be established in the unity of peace. Second, that the *communitas* thus united in the bond of peace, be directed to acting as well. For just as a

Oliver O’Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 337

⁵⁷⁸ Romeine VI:23

⁵⁷⁹ Thomas Aquinas, *De Regno* 3 (1.14)

Oliver O’ Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 339

man can do nothing well unless unity within his members be presupposed, so a *communitas* of men lacking the unity of peace will be hindered from virtuous action by the fact that it is fighting against itself. In the third place, it is necessary that there be at hand a sufficient supply of the things required for proper living, procured by the ruler's efforts."⁵⁸¹

Die koning, nadat die deugdelike lewe vir die *communitas* bewerkstellig is, moet nou bedag wees op die behoud daarvan. Daar is egter drie dinge wat die permanensie van die openbare welsyn kortwiek:

“ One of these arises from nature. The good of the *communitas* should not be established for one time only; it should be in a sense perpetual. Men, on the other hand, cannot abide forever, because they are mortal. Even while they are alive they do not always preserve the same vigour, for the life of man is subject to many changes, and thus a man is not equally suited to the performance of the same duties throughout the whole span of his life. A second impediment to the preservation of the public good, which comes from within, consists in the perversity of the wills of men, inasmuch as they are either too lazy to perform what the commonweal demands, or, still further, they are harmful to the peace of the multitude because, by transgressing justice, they disturb the peace of others. The third hindrance to the preservation of the commonweal comes from without, namely, when peace is destroyed through the attacks of enemies and, as it sometimes happens, the kingdom or city is completely blotted out.”⁵⁸²

In die konteks van natuur en genade, sê Thomas Aquinas, net soos die sonde 'n oortreding teenoor beide redelikheid en God is, handhaaf hy die siening dat die mens se sosiale deugde in twee afsonderlike kompartemente resorteer: enersyds in wat sy openbare lewe betref, word hy onderwerp aan die *communitas*, andersyds wat betref sy private lewe kan hy oortree, solank hy net nie ander benadeel nie “ ...*sed solum graviora, a quibus possibile est maiorem partem multitudinis abstinere; et praecipue quae sunt in*

⁵⁸⁰ Oliver O'Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 340.

⁵⁸¹ Oliver O'Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 340-1.

⁵⁸² Oliver O'Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 341.

nocumentum aliorum, sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset, sicut prohibentur lege humana homicidia et furta et huiusmodi.”⁵⁸³

Bogenoemde stelling ontwikkel in die onderskeid tussen wat verwag word van mense en wat verwag word van tipes.

Hy aanvaar die leringe van Plotinus aan dat die deugde van die gesuiwerde en heroïese siel die politieke diens ver oorskry. Die oppermag van genade oor die hele natuurlike wêreld word vanselfsprekend aanvaar, maar hy wil egter nie hierdie naasmekaarstelling as prakties steun nie. Thomas Aquinas sal dus aanvaar dat die hoofprobleem van atomiese energie is nie die fisiese vernietiging wat daaruit voortspruit nie, maar eerder die menslike wil wat gereed is om dit los te laat. Teen hierdie agtergrond is Thomas Aquinas dus bereid om alle morele deugde as politieke deugde te behandel. Dit blyk reeds die geval te wees voordat hy die etiese- en die politieke teorie van Aristoteles bemeester het. Hy het desondanks ervaar dat die redelike atmosfeer in die Christelike *communitas* verskil van dié van die Griekse stad:

“...when he analyses the virtues in the *Summa Theologiae*, he definitely teaches that the Christian cardinal virtues, while containing all the positive notes of the morality described by Aristotle, are different from the rational virtues, not merely by their direction to a higher end under the influence of charity, but also in kind because they are intrinsically ‘informed’ with a nobler and more gracious life.”⁵⁸⁴

Thomas Aquinas skei die twee ordes van rede en genade en verskil in hierdie opsig van sy Augustiniaanse voorgangers en sy tydgenote. Sy onderskeiding beteken nie die skeiding van die twee paralelle en selfgenoegsame ordes nie, ook nie die teenstelling tussen twee gedeeltelike en eksklusiewe stelsels soos geïmpliseer deur die teorie van die dubbele waarheid van die hedendaagse Averroïste nie. Dat sekulêre magte op sonde gefundeer is, is ‘n premis van Augustinisme. Beide die premis dat sekulêre owerheid ‘n

⁵⁸³ *Summa Theologica* I-II, Q. XCVI, A. II. “for this reason human law does not prohibit every vice from which virtuous men abstain; but only the graver vices from which the majority can abstain; and particularly those vices which are damaging of others, and which, if they were not prohibited, would make it impossible for human society to endure: as murder, theft, and suchlike, which are prohibited by human law.”

⁵⁸⁴ Thomas Gilby, *Between Community and Society*, p. 205.

effek van sonde is en dat die openbare diens religieus neutraal is, word nie deur Thomas Aquinas gesteun nie. Die staat dien as die forum waar die mens hom kan uitleef en dit het 'n ewigdurende bestaan: “ *Homo naturaliter est animal politicum et sociale.*”⁵⁸⁵

Thomas Aquinas herinner telkens dat die welsyn van die individu aan die algemene welsyn van die *communitas* onderworpe is:

“ *Et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ordinatur ad commune bonum, ita etiam et bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitas perfecta.*”⁵⁸⁶

“ A solitary – and this applies to a Christian who lives in the bustle of the world but seeks to be withdrawn in spirit – is in a monstrous condition, unless transfigured by an unearthly and almost miraculous grace.”⁵⁸⁷

Afsondering moet egter nie gekies word behalwe vir ernstige redes nie. Die mens moet dus in die politieke *communitas* geïntegreer word, nie net vir sy ekonomiese behoeftes nie, maar ook vir die florering van deug. Die besondere vorm van die *communitas* is 'n kunsmatige skepping, 'n kunswerk, industria, maar sy essensiële kenmerke word gepostuleer deur die beginsels van die menslike natuur.

3.1.27 Deugde – die betekenis

Die Vulgatiese-weergawe *oij u`pa,rcei to. te,loj spoudai/on* beteken om 'n goeie doel na te streef; sodanige dinge word nie natuurlik vervolmaak nie. Die hele konteks impliseer dat dit nie die geval van om 'n goeie doel te hê nie, maar wel eerder om die bereiking daarvan te e;cein to. te,loj wat 'n wese volmaak maak. Wesens of skepsels wat hul einddoel bereik, bereik die goeie *oij u`pa,rcei to. te,loj avgaqo.n spoudai/on o;n*

⁵⁸⁵ De Regimine Principum , Book I, Chapter I, p. 3. (J.G. Dawson, *Aquinas, Selected Political Writings*)Thomas Gilby, *Between Community and Society*, p. 206, voetnoot 1.

⁵⁸⁶ Summa Theologica I-II, Q. XC, A. III, ad 3um (J.G. Dawson, *Aquinas, Selected Political Writings*, p. 113)

, “ things which have attained their end, this being good.” Aleander se interpretasie vereis: “ ο;ν (ο;τι το. οivkeion τε,λοj avgaqo.n ο;ν ε;cei) Hierdie interpretasie gee u`pa,rcei sy gepaste betekenis.⁵⁸⁸

Die woord deug vind sy Griekse weergawe in avreth,.⁵⁸⁹ Ross, in sy interpretasie van Aristoteles se *Metaphysics*, gebruik die woord kaqv o[. “ That in virtue of which .” “That in virtue of which a man is good is good-in-itself,” is die vorm en wese van goedheid. Christus se kaqo. avgaqoj o` avgaqo,j is ordelik maar nie nodig nie.⁵⁹⁰ Aristoteles noem ‘n paar dinge wat mens kan sê wat behoort tot die onderwerp van kaqv au`to,. (That in virtue of which)⁵⁹¹

“ 1. Its essence.

2. The elements in its essence, i.e. its genus and its differentiae. The elements in the essence of a thing are similarly described as being kaqv au`to, to it, ...

Attributes which reside directly in it, or in part of it. This answers to the second sense of kaqv au`to, as that evn w= prw,tw pe,fuke gignesqai. Surface is that “in virtue of which” whiteness exists; whiteness belongs to surface “in virtue of itself.” Aristotle brings out the onesidedness of his former identification of the prw/ton u`pokei,menon with matter; soul, which is the form of man, is the u`pokeimenon of life.

2. That which is predicable of the subject directly, not through the intermediary of a cause. There are causes of man; his genus, his differentiae are formal causes of him. But there are no cause of man’s being man; man is man kaqv au`to, .

3. Attributes which belong to the subject alone, and by virtue of its own nature. “

⁵⁸⁷ Thomas Gilby, *Between Community and Society*, p. 206.

⁵⁸⁸ W.D. Ross, *Aristotle’s Metaphysics. A Revised text with Introduction and Commentary*. Vol. 1, Oxford at the Clarendon Press, 1970, p. 332.

⁵⁸⁹ Pieter Conradie et al., *Grieks met begrip. ‘n Inleidende Grammatika, toegespits op die Griekse Nuwe Testament*, sesde hersiene uitgawe, 1999, p. 497.

⁵⁹⁰ W.D. Ross, *Aristotle’s Metaphysics*, p. 334.

⁵⁹¹ W.D. Ross, *Aristotle’s Metaphysics*, p. 334.

Thomas Aquinas sê dat deug: “is a *habitus*, a stable quality which tones a man physically and psychologically, which sets him up healthily, and makes him bear himself well to his environment.”⁵⁹²

Die eksterne wesenskap in die geval van die teologiese deug is die bestaan van God; in die geval van morele deug is dit die wêreld om ons; in die geval van politieke deug is dit in die menslike *communitas*. Deug mag dus ook die konformiteit tot ‘n kode wees, maar dit word beter beskryf as ‘n antwoord tot realiteit: “ it is as real as the glow of health or a pleasant expression.”⁵⁹³

Deur die politieke deug pas die individu homself aan in die alledaagse lewe wat hy deel met baie ander. Hy moet hom egter nie afsonder van hierdie groep om sodoende sy eie persoonlike voordeel te soek nie. Mense wat deel van ‘n *communitas* is, word in “mind and will” nie langer deel van die geheel nie, maar word nou “identified with the whole.”⁵⁹⁴ Die geheel self word nie ‘n massa of kollektiwiteit nie, maar ‘n assosiasie; “less a *multitudo* than a *congregatio*.”⁵⁹⁵

Die individu se aanvaarding van die algemene welsyn heet die politieke deug. Hierdie deugde toon egter persoonlike karaktertrekke, omdat daar geen deugde uit die natuur voortvloei nie. Deugde staan dus hier onder die persoonlike wil van die individu. Politieke eenheid is die doel soos aanvaar deur die individu; die manier waarop die algemene welsyn verkry word is ‘n vrywillige proses. Groepkohesie, die instinktiewe saamleef vir die verkryging van die noodsaaklikhede van die lewe, is werksaam in die dierlike kudde is dus eenders of oortref nie die toestand van ‘n blote *communitas* nie.

Deug maak die verskil: “ and virtue is the habit of individual persons devoting themselves to the common good, a habit able so to lighten the emotions that they no

⁵⁹² Summa Theologica I-II, Q. XLIX, A. I.

⁵⁹³ Summa Theologica I-II, Q. XLIX, A. I, II

Summa Theologica I-II, Q. LIV, A. I-IV.

⁵⁹⁴ Thomas Gilby, *Between Community and Society*, p. 235.

Summa Theologica I-II, Q. XIX, A. X.

⁵⁹⁵ Summa Theologica I-II, Q. LXI, A. I

longer pound dull and heavy, able so to dispose gaily of things that property no longer imprisons them.”⁵⁹⁶

Sommige dade is goed sonder ‘n religieuse of teologiese verwysing. Regverdige handeling is die moeite werd, selfs al is die mens negatief daarteenoor. ‘n Anglo-Saksiese morele sentiment beskou deug en diens as absoluut, in ooreenstemming met die Stoïsiestiese leringe of die kode vir etiese formalisme: “virtue is its own reward and duty for duty’s sake.”⁵⁹⁷ Die Stoïsyne het geglo dat deug die hoogste goed van die mens is. Thomistiese morele teorie is egter meer utilitaristies.⁵⁹⁸ Hy stel die openbare welsyn van die *communitas* bo dié van die individu. Thomas Aquinas is besonder gemoeid met slegs die een aspek van die menslike natuur, naamlik die rede. Hy is meer gemoeid met die resultate van die menslike rede. Dit synde te wees die algemene welsyn (*summum bonum*) van die *communitas*. Slegs die menslike rede kan die mens, aldus Thomas Aquinas, tot hulp wees.⁵⁹⁹

3.1.28 Deug – ‘n reaksie op gesag

Thomas Aquinas stel dat die reg geskep is vir die algemene welsyn van die mens:

“*omnis lex ordinatur ad communem hominum salutem...*”⁶⁰⁰

Thomas Aquinas is ook van mening dat beide die regeerder en die onderdaan aan die wet gehoorsaamheid betoon. Hy staaf hierdie stelling met ‘n aanhaling uit die *Digesta* I, III, 31, Ulpianus: “*Quod quisque iuris in alterum statuit, ipse eodem iure uti debet. Et*

⁵⁹⁶ Summa Theologica I-II, Q. LXVI, A. II – “*ut de facile comunicet.*”

⁵⁹⁷ Thomas Gilby, *Between Community and Society*, p. 234.

⁵⁹⁸ Will Durant, *Van Sokrates tot Bergson*, p. 539. Utilitarisme – de leer dat alle handelingen beoordeel moet word na die mate van nut in die bevordering van die grootste geluk van die grootste aantal.

⁵⁹⁹ Augustine J. Osgniach, *The Christian State*, p. 159

⁶⁰⁰ Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. VI

Sapientis dicit auctoritas: Patere legem quam ipse tuieris.”⁶⁰¹ Hy stel dat die gesag van die regeerder van dié van die wet of reg afhanklik is.⁶⁰²

Deug staan in verhouding tot geregtigheid en die reg of wet. Die eerste volle sosiale deug is: vroomheid (*piétas*) - loyalty to kith and kin extending to one’s native soil.”⁶⁰³ Dit ontspring uit die instinktiewe dank teenoor diegene wat lewe aan ons gegee het. Dit sluit in ‘n samehorigheidsgevoel. Patriotisme verskil van sosiale geregtigheid ten opsigte van hierdie aangeleentheid.

Die volgende deug is waarneming (*observantia*). Dit is die respek en eerbied vir diegene wat hoogwaardig is, byvoorbeeld soos die vaders, verwekkers van goeie regering en dissipline.

Met die derde deug, naamlik dié van *gehoorsaamheid* word daar egter ‘n streng rasonale- en juridiese veld betree. Slegs diegene wat ons juridiese meerderes is, kan ons tot gehoorsaamheid maan: “ ...power evokes fear, dignity evokes respect, but the legal office of government evokes obedience.”⁶⁰⁴

Gehoorsaamheid teenoor ons meerderes in die politieke *communitas*, religieuse- en sekulêre owerheid, is ‘n funksie van die deug van alledaagse geregtigheid en doen vervolgens weg met die ekstreme van tè min of tè veel, in hierdie geval “wilfulness and servility.”⁶⁰⁵

Gehoorsaamheid, in wesenlik redelike houding, is die deug van goeie onderdane. Dit is soos soldate. Hulle redeneer nie waarom nie en hulle bly by die uitvoer van hul taak sonder om te reflekteer op onderliggende vraagstukke. Gehoorsaamheid moet egter tot ‘n minimum beperk word in die geval van ‘n onverantwoordelike owerheid wat onmenslik is.

⁶⁰¹ Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. V, ad 3um. “Whoever enacts a law for another should apply the same law to himself.”

⁶⁰² Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. V, ad 3um

⁶⁰³ Thomas Gilby, *Between Community and Society*, p. 318.

⁶⁰⁴ Thomas Gilby, *Between Community and Society*, p. 320.

Summa Theologica II-II, Q. CII, A. II, ad 2, ad 3.

⁶⁰⁵ Summa Theologica II-II, Q. CIV, A. V. Drie tipes gehoorsaamheid word genoteer. “sufficient, limited to legal due; perfect, volunteered in all things lawful; indiscreet, obeying in things unlawful.”

Rommen sê dat die soewereine owerheid wesenlik vir die staat is, omdat dit die welsyn van die mens bevorder. Die staat is dus die noodsaaklike vorm vir menslike bestaan op grond van die wesenlike doel en die vryheid van die mens.

Die *communitas* leef egter nie by die wet alleen nie, maar moet ook gedagtig wees aan die ander deugde sowel as geregtigheid. Katolieke politieke filosofie prys die sosiale en politieke deugde wat strek tot die “*legal minima*” en legalistiese formaliteite soos getrouheid, vroomheid, en lojaliteit wat aan die juridiese geregtigheid verwant is.⁶⁰⁶ Die ware *communitas* (die gesin, die kerk, die staat) leef egter nie deur regsvorm nie, maar hulle leef en word gevoed deur die mag van die liefde, geloof, lojaliteit, vroomheid, gehoorsaamheid en genade. Hulle word egter bedreig deur die opponerende ondeugde van egoïsme, verraad, lus vir mag, selfsugtigheid, ontrouheid ensovoorts.⁶⁰⁷ Die goeie magte word nie deur die regstelsel geproduseer nie, ook word die ondeugde nie heeltemal daardeur onderdruk nie. Die deugde word beskerm deur die reg en word gekanaliseer tot die regte doel, die algemene welsyn. Ondeug kan teengewerk deur die reg of wet, opvoeding, godsdiens ensovoorts. Dit is die taak van die staat of *communitas* om te sorg vir die mense se algemene welsyn deur die individu of *communitas* se plig tot deug te benadruk.⁶⁰⁸

Die staat is die *ordo rerum humanarum* en die politiek het die taak om hierdie orde te bewaar, hier aan te neem en te herstel in ‘n wêreld van ewigduerende verandering. Die doel van die politiek is die staat of *communitas*, die *ordo rerum humanarum*, “the form in which the people, conditioned by its biological inheritance and fatherland, by its sagas and spiritual tradition, recognizes itself and exalts itself, expresses its hidden soul in symbols and in the form of its definite political existence, in a higher, more perfect form

⁶⁰⁶ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 285.

⁶⁰⁷ Summa Theologica I-II, Q. XCVI, A. II

⁶⁰⁸ Diktaat: *Regsleer* 300, p. 90. “The common good requires that such a system shall have a ruling part, just as the soul rules the body or any higher nature rules the lower. Hence rulership is an office or a trust for the whole *communitas*. Like the lowest subject, the ruler is justified in all that he does solely because he contributes to the common good. Broadly speaking, it is the duty of the ruler so to direct the act of every class in that state that man may live a happy and virtuous life, which is the true end of man in society. Ultimately of course, this must lead to a good beyond earthly *communitas*, to a heavenly life, but this is beyond power and is in the keeping of priests rather than of rulers. But it is characteristic of Thomas that he should regard an orderly political life as a contributing cause even to this ultimate end. More specifically it is the function of the earthly ruler to lay the foundation of human happiness by maintaining peace and order, to preserve it by seeing that all the necessary services of public administration, of

of communal existence.”⁶⁰⁹ Die staat of *communitas* moet as ondersteuner of substituut vir gebroke gesinne dien, soos in byvoorbeeld ‘n weeshuis, op so ‘n wyse dat die waarde en norme van gesinslewe voortgesit word. Hierdie neiging is so sterk dat in godsdienstige selibatistiese *communitas* die spesifieke vorm van die gesin as model dien vir leiding (“ the father abbot, the mother superior, the sons and daughters of St. Francis”).⁶¹⁰

3.1.29 Thomas Aquinas se opvatting van die *bonus commune*

Thomas Aquinas gee aan die *communitas*⁶¹¹ die inhoud van die *bonum commune* in die vryheidsomgrensende betekenis vir die enkeling en *communitas*-verbande. Die *bonum commune* gee uitdrukking aan die gerigtheid op die universele redelik-sedelike menslike natuur, binne die konteks van sy teleologies-universalistiese *communitas*-idee.

Thomas Aquinas skryf dat:⁶¹²

“ it is clear that good has the nature of an end; wherefore, a particular end of anything consists in some particular good; while the universal end of all things is the Universal Good; Which is good of itself by virtue of Its essence, Which is the very essence of goodness; whereas a particular good is good by participation. Now it is manifest that in the whole created universe there is not a good which is not such by participation. Wherefore that good which is the end of the whole universe must be a good outside the universe.”

judicature, and of defence, are performed, and to improve it by correcting abuses wherever they occur and by removing all possible hindrances to the good life.”

⁶⁰⁹ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 287.

⁶¹⁰ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 355.

⁶¹¹ Diktaat: *Regsleer* 300. Thomas Aquinas beskryf die “*communitas*” as: ‘ as a mutual exchange of services for the sake of good life to which many callings contribute, the farmer and artisan by supplying material goods, the priest by prayer and religious observance, and each class by doing its own proper work.’

⁶¹² J.L. Pretorius, *Die begrip openbare belang en burgervryheidsbeperking*. Proefskrif voorgelê om te voldoen aan die vereistes vir die graad Doctor Legum, Fakulteit Regsgeleerdheid, Dept. Staatsreg en Regsfilosofie, U.O.V.S., Junie 1986, p. 26-7.
Summa Theologica I, Q. CIII, A. II.

Die *bonum commune* dui by Thomas Aquinas in die eerste plek op die godsdienstige ingesteldheid van die ganse geskape werklikheid op God as die *bonum commune totius universi et omnium partium eius*.⁶¹³

Benewens God as die transendente doel van die heelal, die bo-tydelike *bonum commune extrinsecum*, bring Thomas Aquinas die begrip ook in verband met die tydelike menslike *communitas*-lewe, as *bonum commune intrinsecum*. Alle *communitas*-vorme is ter wille van die verwesenliking van een of ander nut of goed ingestel.

As *naturalis communitatis* ontleen die onderskeie *communitas*-vorme hul besondere doel en wese *ad aliquid necessarium vitae*.⁶¹⁴ Rondom die hoofbehoefes van die *ipsum vivere* en die *bene vivere* (deugdelike lewe), die *vitae necessaria*, en die hoër *vitae sufficientia perfecta*, organiseer die twee belangrikste *communitas* van die huis- en staats-*communitas*.

Vir Thomas Aquinas, soos vir Aristoteles, is die staat *ad per se sufficientiam vitae humanae* verordineer, die mees volkome natuurlike gemeenskap. As *communitas principalissima* sluit dit ander *communitas* in en verteenwoordig dit die belange waarop alle menslike *communitas*-vorme gerig is.

Aangesien die staat die hoogste en mees volmaakte aardse *communitas* is, moet dit aan die enkeling alles verskaf wat hy vir die vervolmaking van sy natuurlike bestaan nodig het en wat hy nie self, hetsy individueel, hetsy in laere *communitas*-vorm kan verwerf nie. Die inhoud van die staatlike *bonum commune* is vir Thomas Aquinas die aktiewe lewe in Aristoteliese sin, naamlik die beoefening van die sosiaal-etiese deugde. Die staat plaas en hou die mens op die pad van 'n deugdelike lewe. Dit is sy taak om aktief die voorwaardes vir 'n vol menslike bestaan te verseker, sodat die *bonum commune* vir Thomas Aquinas die inbegrip van die volle aardse *bonum humana* behels.⁶¹⁵

Die staat as volmaakte natuurlike gemeenskap omsluit as *totum* die enkelinge en ondergeordende *communitas*, wat na bo *partes* en na onder self weer *tota* kan wees. In

⁶¹³ J.L. Pretorius, *Die begrip Openbare belang en die burgervryheidsbeperking*, p. 27. Summa Theologica I, Q. LX, A. V, ad 5.

⁶¹⁴ J.L. Pretorius, *Die begrip Openbare belang en die Burgervryheidsbeperking*, p. 27.

R. Linhardt, *Die Sozialprinzipien des heiligen Thomas von Aquin*, Freiburg, 1932, p. 148.

⁶¹⁵ Summa Theologica II, Q. XC, A.II.

die Thomistiese teleologies⁶¹⁶-hiërargiese *communitas*-leer volg dit derhalwe logieserwys voort dat die *bonum proprium* van enkelinge en die *bona particularia* van die *societae imperfectae* nie inhoudelik van die *bonum commune* kan verskil nie en dat laasgenoemde altyd van hoër rang en waarde as die *bonum privatum* moet wees.

Op grond van sy teleologies-organiese *communitas*-idee is iedere *communitas*-geheel vir Thomas Aquinas altyd meer as bloot die som van sy samestellende dele. Individu en *communitas*, sowel as die partikuliere *communitas*-verbande onderling, verskil nie net bloot kwantitatief⁶¹⁷ nie, maar ook kwalitatief,⁶¹⁸ soos die die geheel verskil van die deel.⁶¹⁹ (oi=on ei;te trofh. tou/to, evstin ei;te cw,raj plh/qoj)⁶²⁰

Saam met Aristoteles handhaaf Thomas Aquinas dat “the good of the many is more godlike than the good of the individual, wherefore the more a virtue regards the good of the many, the better it is.”⁶²¹ In dieselfde trant het Aristoteles die weg vir Thomas Aquinas gebaan. Aristoteles verwoord dit soos volg:

⁶¹⁶ Will Durant, *Van Socrates tot Bergson*, p. 539. Teleologie – *de leer of het onderzoek van de ontwikkeling die geleid wordt door de doelen in wier dienst de dingen staan.*

⁶¹⁷ W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, p. CXV-CXVI. “St. Thomas assigned the origin of individuality to *materia sensibilis signata*, as opposed to *materia sensibilis in communi*, i.e. to the definite matter present in the individual as opposed to the type of matter present throughout species, e.g. this flesh and bone as opposed to flesh and bone in general. This view was interpreted in two ways. (a) Some Thomists took *materia signata* to mean a certain amount of matter quantitatively determined. They distinguished indeterminate quantity, which they said was eternally present in matter, and determinate quantity, which follow on form. The former was the original source of division, since it was by virtue of it that matter could be divided into parts and thus constitute separate individuals; the latter made the concrete thing indivisible in itself and divided it from other things, and thus gave it numerical identity and individuality. (b) Those who followed St. Thomas more closely held *materia signata* to mean not matter + quantity but matter + the proximate potentiality for a determinate quantity and for no other. The agent in acting on matter is all the time fitting it to receive the appropriate form and the determinate quantity.”

⁶¹⁸ W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, p. 325. 1020a 33. Quality means (1) the differentia of the essence of a thing, b2. (2) that which is present, besides quantity, in the essence of unchangeable (mathematical) objects, e.g. the ‘planeness’ or ‘solidity’ of composite numbers, 8 (3) the affections of changeable substances, in respect of which they change, e.g. heat, 12. (4) goodness and badness.

13. These fall under two main senses, of which the first is the more proper; (2) is a variety of (1), 18. and (4) of (3).

23. Goodness and badness indicate quality primarily in the case of living things, especially those which have purpose.

In cat. 8 we have the following classification of the kinds of quality:

(1) (a) e;xij (e.g. the virtues) and (b) dia,qesij (e.g. disease).

(2) o;sa kata. (a) du,namin (e.g. the power of boxing). h; (b) avdunami,an (e.g. softness).

(3) paqhtikai. poio,thtes i.e. (a) powers of producing a sensuous pa,qoj e.g. sweetness, (b) results of pa,qoj e.g. paleness.”

⁶¹⁹ Summa Theologica II-II, Q. LVIII, A. VII, ad 2.

⁶²⁰ Franz Susemihl, *The Politics of Aristotle*, Book iv, p. 504

⁶²¹ Summa Theologica II-II, Q. CXLI, A. VIII.

“For this good is the same for the individual and the state, yet the good for the state seems a grander and more perfect thing both to attain end to secure.”⁶²²

Die begronding van die voorrang van die algemene welsyn vind Thomas Aquinas in sy teleologiese deel-geheel skema: “every part is directed to the whole, as as imperfect to perfect, wherefore every part is naturally for the sake of the whole.”⁶²³ (lon w`j pa/sai me.n avgaqou/ tinoj stoca,zontai , ma,lista de.)⁶²⁴

Aangesien die *bonum commune* altyd van hoër waarde as die private belang is, is die ganse etiek in al sy vertakkinge, in die laaste instansie *communitas*-etiek. *Communitas*-belang is die integrale sin van alle deugdelikheid, want sê Thomas Aquinas : “since then every man is a part of the state, it is impossible that a man be good, unless he be well proportionate to the common good.”⁶²⁵ (...kai. tou/ kuriwta,tou pa,ntwn h` pasw/n kuriwta,th kai. pa,saj perie,cousa ta.j a;llaj).⁶²⁶

Ware *communitas*-sin bestaan nie daarin dat die enkeling die *bonum commune* vanuit sy privaat belang betrag en uitbuit nie, maar dat hy sy privaat belang volledig in diens van die algemene welsyn stel. Daaruit vloei die voorrangposisie van die *iustitia legalis* en *caritas* bo alle ander deugde voort. Beide is *virtutes generalis* aangesien dit nie bloot op ‘n beperkte aspek van die *communitas*-belang gerig is nie, maar alle deugdelikheid op die *bonum commune* betrek: die *iustitia legalis* op die *bonum commune humanum* en die *caritas* op die *bonum commune divinum*.⁶²⁷

Die lewenseinddoel van die mens bly sy ewige saligheid en in die teleologiese ordening van dinge speel die staat in hierdie verband ‘n belangrike, maar hiërargies-beperkte rol.

⁶²² Aristotle, *Ethica Nicomachea*, i, ii, 8.

Franz Susemihl, *The Politics of Aristotle*, Book I, p. 140. “ ghme,nhn me,qodon . w[sper ga.r evn toi/j a;lloij to. su,nqeton .”

⁶²³ J.L. Pretorius, *Die begrip Openbare belang en Burgervryheidsbeperking*, p. 31.

Summa Theologica II-II, Q. LXIV, A. II.

⁶²⁴ Franz Susemihl, *The Politics of Aristotle*, Book I, p. 139.

⁶²⁵ Summa Theologica II-I, Q. XCII, A. I.

⁶²⁶ Franz Susemihl, *The Politics of Aristotle*, Book I, p. 138-9. “...how this supreme society embraces all the inferior as ‘parts’ (mo,ria) of itself.”

⁶²⁷ Summa Theologica II-II, Q. LVIII, A. VI.

Binne die dualistiese orde van natuur en genade poog Thomas Aquinas om ten minste die Christelik-gefundeerde, godsdienstige waarde van die individuele persoon teenoor die Aristoteliese staatsentriese vorm-materie skema af te skei. Thomas Aquinas verklaar in sy *Summa Theologica* die volgende:

“ Man is not ordained to the body politic, according to all that he is and has; and so it does not follow that every action of his acquires merit or demerit in relation to the body politic. But all that man is, and can, and has, must be referred to God: and therefore every action of man, whether good or bad, acquires merit or demerit in the sight of God, as far as the action itself is concerned.” ⁶²⁸

In die laaste instansie is dit die Aristoteliese vorm-materie motief wat in die agtergrond van die subsidiariteits- of aanvullingsbeginsel lê.⁶²⁹ Die mens kan sy “natuurlike vervolmaking,” wat bestaan in die verwerkliking van die redelike wesensvorm van sy natuur, nie anders as in gemeenskap met ander bereik nie. Vir die doel is in sy redelike natuur die sosiale aanleg ingeplant. Thomas Aquinas stel dit soos volg:

“ *Est autem unicuique hominum naturaliter insitum rationis lumen, quo in suis actibus dirigatur ad finem...naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarat.*” ⁶³⁰

Hoewel die staatlike ordeningssisteem as *forma* eers in die individu werklikheid word en teenoor die individu geen selfstandige bestaan voer nie, is die staat nietemin op die standpunt van Thomas Aquinas en Aristoteles die volmaakte en omvattendste vorm van (natuurlike) bestaan; die mees volkome vorm vir die volle ontplooiing van die menslike

⁶²⁸ Summa Theologica II-I, Q. XXI, A. IV, ad 3.

⁶²⁹ J.C.G. Van der Merwe, “Affirmative Action” – ‘n Wysgerig-etiese Ontleding, p. 31. Die Thomistiese subsidiariteitsbeginsel voer aan dat die samelewing hiërargies opgebou is en dat die staat die *societas perfecta* is wat aan die top van die hiërargie staan. In teenstelling hiermee erken pluralisme die soewereiniteit van elke samelewingsverband. Pluralisme sien die staat nie as verhewe bo die ander instellings nie, maar as ‘n instelling naas die ander.

⁶³⁰ De Regimine Principum, Book I, Chapter I.

J.G. Dawson, *Aquinas. Selected Political Writings*, p. 2

natuur.⁶³¹ Daarom is die *bonum commune* van die staat met die inbegrip van die volle menslik-deugdelike lewe, en juis nie op 'n bepaalde 'n bepaalde deel-aspek van sy bestaan toegespits nie.

3.1.30 Die Thomistiese natuurregsteleer: 'n Refleksie op die Internasionale Reg

Thomas Aquinas verdeel die positiewe reg in tweeledige verband: naamlik die *ius gentium* (die reg van die nasies) en die *ius civile*.⁶³² Hy sê dat die *ius gentium* direk van die natuurreg afgelei is, soos die norme wat koop-en-verkoop, sowel as ander soortgelyke transaksies reguleer. Dit volgens Thomas Aquinas word van die natuurreg afgelei omdat die mens 'n sosiale wese is:

“...*ad ius gentium pertinent ea quae derivantur ex lege naturae sicut conclusiones ex principiis: ut iustae emptiones, venditiones, et alia huiusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possent; quod est de lege naturae, quia homo est naturaliter animal sociale...*”⁶³³

Thomas Aquinas stel dat die *ius gentium* 'n samestelling van die stamreg en die plaaslike Romeinse reg is. Dit het later ontwikkel tot 'n reg waarby alle nasies ooreengekom het.⁶³⁴ Dit, die *ius gentium*, is daarom volgens Thomas Aquinas 'n natuurlike reg.⁶³⁵

⁶³¹ Franz Susemihl, *The Politics of Aristotle*, Book I, p. 138. “Epeidh. pa/san po,lin o`rw/men koinwni,an tina. ou=san kai. pa/san koinwni,an avgaqou/ tinoj e[neken sunesthkui/an (tou/ ga.r ei=nai dokou/ntoj avgaqou/ ca,rin pa,nta pra,tousi pa,ntej)) “The city is the highest form of association, having the highest good for its end.”

⁶³² Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. IV. “*Est enim primo de ratione legis humanae quod sit derivata a lege naturae...*”

⁶³³ Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. IV

⁶³⁴ Summa Theologica I-II, Q. XCV, A. IV

Summa Theologica II-II, Q. LVII, A. III

Aristotle, *Ethics*, V, Lect. 12

Thomas Gilby, *Between Community and Society*, p. 225

⁶³⁵ Summa Theologica II-II, Q. LVII, Q. III

Oliver O'Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 355

Die *ius gentium* is natuurlik “ in which all animals share, for only men share in it among themselves.”⁶³⁶

In die tydperk waarin Thomas Aquinas geleef het, was daar egter baie min of indien geen interaksie tussen die verskillende nasies nie. Interaksie was beperk tot persone onderling en kon die *ius gentium* slegs opereer in die *communitas*-konteks. Soos met betrekking tot Goedere: Eiendom wat teruggegee word of weggeneem word. Persone: soos wanneer ons iemand aanrand of beledig, of alternatiewelik indien ons daardie persoon met respek behandel. Met betrekking tot arbeid: Indien ons regverdig eis vir ander se arbeid instel of ‘n werk vir hom gedoen. Op grond hiervan stel Thomas Aquinas dat die *ius gentium* deur die natuurlike rede bepaal word en in noue verband met billikheid staan.⁶³⁷ Billikheid moet dus toegepas word in die geval van eiendom waar roof of diefstal ter sprake is, ensovoorts.

Thomas Aquinas se *ius gentium* word deur die neo-Thomis Heinrich A. Rommen aangewend om die verhoudings tussen nasies onderling te reguleer. Heinrich A. Rommen, stel teen die agtergrond van Thomas Aquinas se *ius gentium*, die Katolieke perspektief van die Internasionale reg in vooruitsig

Die staat as *communitas* is die voldoening van die mens se sosiale natuur. Dit is as’t ware die “form” van die mens sodat die individualisasie van die staat deur die mense gevestig word, sowel as die geografiese ruimte waarbinne hulle bestaan.

Rommen definieer die konsep nasie soos volg:

“ ‘Nation’ derived from ‘*nasci*’ means that the individual man is not only a rational animal in the abstract sense of the philosophers, but also a being who receives his individuality by being born in a specific environment and into a specific family that is

⁶³⁶ Summa Theologica II-II, Q. LVII, A. III

Oliver O’Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 356

⁶³⁷ Summa Theologica II-II, Q. LVII, A. III

Olliver O’Donovan, *From Irenaeus to Grotius*, p. 356

itself, in its biological, spiritual, and cultural existence, a part of a greater pre-political unity, the nation.”⁶³⁸

Die historiese individualiteit van die nasie vind sy onafhanklike vorm van politieke bestaan in die *communitas*. In die geskiedenis het daar ‘n veelheid van state bestaan. Hierdie pluraliteit berus op die feit dat tussen dié state daar ‘n geneigdheid van sommiges was om tot ‘n sekere gemeenskap of *communitas* van state, ‘n familie van nasies te behoort. Sentraal hier figureer die reg ook tot sy volwaardige vlak, “wherever there is a society there is law.”⁶³⁹

In die individuele staat bestaan daar ‘n veel wyer en meer alomvattende *communitas*, naamlik die mensdom. Die filosofiese basis vir hierdie *communitas* is die feit dat alle Franse, Italianers, en Russe wesens is van dieselfde metafisiese essensie; almal is nasionale “diere”. Begaaf met ‘n onsterflike siel, is die individuele persoon die “image of God” wat onvergelykbare waardigheid ontvang het, ongeag van sy nasionaliteit.

Die mens se sosiale natuur is net soveel gebaseer op sy persoonlikheid as op sy individualiteit. Die man as mens, nie net as Fransman of Rus, partsipeer in die groot *Benedicite* van al die wesens van die Skepper. Die internasionale *communitas* was egter nie onbekend aan die Stoïsynse filosofie nie, is opgeneem in die Christelik politieke filosofie en is dus grootliks gesteun deur die Universele Kerk. Hierdie Kerk het geen grense geken nie, “where there are neither Greeks nor barbarians.”⁶⁴⁰

State word deur hulle pluralisme gedestineer om saam te leef as lede van ‘n internasionale *communitas* van nasies, met ‘n gekoördineerde konstitusie en ‘n stelsel van regsnorme. Katolieke politieke filosofie is dus nie in staat om hom te besig met ‘n droom van wêreldstaat sonder mag en gesag nie, soos die geval humanitêre pasifisme. Die pluralisme van state vind hul eksistensiële perfeksie in die orde van die gemeenskap van nasies; in die teleologiese ordening van die individuele state van die *common good* van die mensdom waarbinne die politieke lewe sy hoogste vorm van perfektering vind. State

⁶³⁸ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 615.

⁶³⁹ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 616.

⁶⁴⁰ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. p. 616. “The Church, as we said, is ordered not to the *polis*, but to the *cosmopolis*.”

vorm dus ‘n *communitas* en is nie geïsoleerd nie, maar is geroepe om in gesamentlike solidariteit te verkeer vir vrede en geregtigheid, met die reasliseing van “in interdependent action the common good of the community of nations.”⁶⁴¹

Katolieke politieke filosofie is vervolgens gefundeer op die idee van God: byvoorbeeld “there is only one God, not a pluralism of national deities; the worship of God is therefore in its essence human, not national.” Die idee van die natuurreg is gefundeer op die metafisiese orde van die wese, en sy teleologiese ordenering is die morele normatief vir die vrye wil, gevorm deur die intellek van die mens, ongeag van geboorte. Op hierdie basis is die state, as kollektiewe persone, onderworpe aan die natuurreg en is dus gerig op die finale einddoel van die skepping.

Die Romeinse juris, geïnspireed deur die Stoïsynse wêreldstaat visie, was die eerste wat die idee van internasionale reg op wetenskaplike basis benader het onder die benaming *jus gentium*.⁶⁴² Die Grieke het gefaal in hierdie proses, omdat daar te ‘n diep-gewortelde onderskeid bestaan tussen Griek en barbaar. Onder die invloed van die Stoïsynse filosofie: “all men, whether slaves or free men, are brethren, equal members of the great community of mankind.”⁶⁴³ In lyn met hierdie filosofiese gedagtegang het die beroemde Marcus Aurelius die woorde geuiter: “In so far as I am Antonine, Rome is my fatherland; in so far as I am man, the world is my homeland.”⁶⁴⁴

‘n Ware internasionale reg wat prinsipieël op die natuurreg gefundeer is, en wat geldig is in die natuurregsfeer en onafhanklik van die bo-natuur is, kan slegs op die Thomistiese filosofie as basis ontvang word. Hierdie filosofie plaas die staat letterlik op ‘n menslike en natuurlike basis. Hiervoor het Thomas Aquinas die teoretiese basis verskaf. Vervolgens het die doktore en die laat-skolastisisme, na die ontstaan van die nasie-staat en die ontdekking van die nie-Christelike state in die Ooste en die Weste, hulle konsep

⁶⁴¹ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 617.

⁶⁴² Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 621-2. Thomas gebruik die woord “*jus*” op twee wyses. “First, it means “law” as legal norm; secondly, it means the matter of the norm, the “*justum*” as the juridical good. Therefore the *jus gentium* can mean general juridical norms usually found in almost all national law systems, as a law common to all peoples. On the other hand, St. Thomas says that one must distinguish a twofold *justum naturale*: one that is common to all animals and one that belongs to man, the rational being, as a rule of his social life.”

⁶⁴³ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 618.

van die *communitas* van nasies op hierdie Thomistiese basis gefundeer. Dus het die doktore van die laat-skolastisisme voor Hugo Grotius 'n volledige stelsel van internasionale reg geprakseer.

Die *ius gentium* is, wat die inhoud betref, konklusies van die natuurregsgbeginsels; met betrekking tot vorm en sanksies neem dit die formaat aan van internasionale burgerlike reg wat in al die nasies geïnstitusioneel is as die integrale basis van die sosiale lewe.⁶⁴⁵

Die wetenskaplike konteks en die sistematiese presentasie van die internasionale reg sal slegs aanvang kan neem eers as die *communitas* erkenning geniet as 'n selfgenoegsame soewereine politieke liggaam. En op grond hiervan het die groot meesters van die laat-skolastisisme en die Thomistiese herlewing in Spanje die vaders van die internasionale reg geword. Hulle heet onder andere Vittoria en Suarez. Hulle is egter meer as net voorlopers van Grotius. Grotius self het in die voorrede van sy werk, *De jure pacis et belli*, erken hoeveel hy te danke het aan hierdie twee manne.

3.1.31 Nasionale- en internasionale reg

Teenoor die Romeinse *ius gentium* het die *ius inter gentium* gestaan. Laasgenoemde het te doen met die ordening van die menslike sosiale lewe in totaliteit. Daar bestaan 'n sfeer van regte in die menslike persoon wat voor die vorming van die politieke liggaam bestaan het. Hierdie sfeer het ontwikkel tot wat vandag bekend staan as die Handves van Menseregte wat deel is van die moderne konstitusionele reg van beskaafde nasies. Dit

⁶⁴⁴ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, p. 619.

⁶⁴⁵ Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought*, voetnoot 12, p. 622. "Because this natural-law content of the concept of *jus gentium* in St. Thomas' writings has not been clearly distinguished from the later content of *jus gentium*, namely, that it contained positive rules agreed upon by treaty-making nations, grave misunderstandings may occur. St. Thomas says that private property is an institute of *jus gentium*, while Leo XIII defends the institute of private property against socialism as based upon natural law. Some saw in this alleged difference a contradiction. Actually, there is no such contradiction if the *jus gentium* in the mind of St. Thomas contains conclusions from the principles of natural law, that is, natural law itself. The critics have overlooked the difference between the Thomistic *jus gentium*, which contains natural law, and the modern *jus gentium* since Vattel, which upon its voluntarist basis contains in contractual form freely produced positive laws that are valid only because the wills of the contractual partners have so decided."

dien as geldige beperking vir staatsinmenging. Hierdie regte is nie nasionaal nie, maar eerder menslik en heet dus gevolglik internasionale menseregte. Laasgenoemde vind sy substansie in lewe, vryheid en eiendom.

Die erkenning van universele menseregte sou beswaarlik van veel juridiese betekenis gewees het, as dit nie deur die internasionale reg of volkereg as regsreëls erken is nie. Hierdie proses, wat internasionalisering genoem word, het dan ook inderdaad plaasgevind, met die gevolg dat die volkereg vandag sekere universele menseregte as regsreëls erken. Die belangrike gevolg is dat die miskenning van menseregte in 'n bepaalde staat gesien word as 'n vergryping teen die internasionale reg of volkereg en nie bloot as 'n huishoudelike aangeleentheid van die oortredende staat nie.

Die proses het begin en ontwikkel uit die opvatting dat 'n staat 'n belang het in hoe 'n ander staat die burgers van eersgenoemde staat behandel, terwyl hulle in laasgenoemde staat vertoef. Later ontstaan die gebruik om in internasionale verdrae die belange van minderheidsgroepe in 'n ander land te beskerm, selfs al is die lede van die minderheidsgroep streng juridies gesproke burgers van die ander staat. So ontstaan verdrae wat slawerny in die ban doen en so ontstaan die beskerming van minderheidsgroepe in die mandaatstelsel van die Volkebond na die Eerste Wêreldoorlog.

Een van die beste bewyse van die *internasionalisering* van menseregte is te vinde in die uitsprake van die Amerikaanse howe. In *Filartiga v Pena-Irala*⁶⁴⁶ was die feite dat die eisers, beide burgers van Paraguay, opponente was van die diktatuur van President Alfredo Stroessner. Hulle is beide woonagtig in die Verenigde State van Amerika. Hulle stel aksie in teen die verweerder in die distriks Hof van New York op grond daarvan dat hy in Paraguay onregmatiglik die eerste eiser se seun ontvoer en tot die dood gemartel het in 1976. Verweerder was toe in Paraguay die Inspekteur-generaal van Polisie in Asuncion. Die bewering is dat verweerder die 17-jarige seun gemartel en vermoor het as weerwraak jeens eiseres se opposisie teen die repressiewe regime van die president. In 1978 besoek Pena-Irala Amerika en toe eiseres bewus word van sy teenwoordigheid in dieselfde land

⁶⁴⁶ 1980 *U S Courts of Appeals* 630 *Fed Rep.*, p. 876.

Suid-Afrikaanse Regskommissie, Werkstuk 25: Projek 58: Groeps- en Menseregte, p. 48-9

waarin hulle verkeer, word aksie ingestel vir skadevegoeding en word gevra vir sy aanhouding in Amerika, hangende die uitslag van die aksie. Eiseres baseer haar skuldoorsaak op: "...wrongful death statutes; the United Nations Charter; the Universal Declaration on Human Rights; the United Nations Declaration Against Torture; the American Declaration of the Rights and Duties of Man; and other pertinent declarations, documents and practices constituting the customary international law of human rights and the law of nations."

Die kern van die beslissing van die hof op appél is dat doelbewuste marteling gepleeg onder die dekmantel van amptelike bevoegdheid wel die universeel aanvaarde norme van die internasionale reg met betrekking tot menseregte aantas, wát ook al die nasionaliteit van die partye is, met die gevolg dat, wanneer die beweerde martelaar in Amerika verkeer en prosesstukke daar aan hom beteken word, die howe van Amerika wel jurisdiksie het. Daar is voorts bevind dat marteling deur die internasionale howe verbied word; dié verbodsbepaling is duidelik en ondubbelsinnig en laat geen onderskeid tussen die behandeling van burgers en nie-burgers toe nie. Voorts is beslis dat die howe die internasionale reg moet interpreteer, nie soos dit destyds was nie, maar soos dit ontwikkel het en vandag bestaan tussen die nasies van die wêreld.

In aansluiting by dié gedagte, kan die internasionale menseregtenorme ook gebruik word as interpretasie-middels wanneer dit kom by die toepassing van 'n huishoudelike wet. Hiervolgens kan verwys word na *Lareau v Manson*.⁶⁴⁷ In hierdie saak beslis regter Cabranes in die distrikshof van Connecticut dat om toe te laat dat 'n verbeteringssentrum oorbevolk word, "cruel and unusual punishment" strydig met die 8ste Amendement is. Die regter verwys na die Verenigde Volke se Standaard Minimum Reëls vir die Behandeling van Gevangenis, die Universele Verklaring van Menseregte, en die Internasionale Konvensie met betrekking tot Burgerlike en Politieke Regte as getuienis van "prevailing standards of decency" wat ook onderliggend is aan die 8ste Amendement.

⁶⁴⁷ 507 F Supp 1177 (1980). Uit Suid-Afrikaanse Regskommissie, Werkstuk 25: Projek 58, Groeps- en Menseregte, p. 51

Die erkenning van die *due process of law* in die regsisteem in die staat, vind naamlik sy beskerming onder die *conditio sine qua non*. Hierin word erkenning gegee aan enige staat as 'n lid van die gemeenskap van nasies. Vittoria is dit eens dat die reg tot internasionale handel 'n natuurlike reg is. En dit is prakties indien bogenoemde regte erkenning geniet. Daar is 'n sfeer van regsreëls wat geldig is, nie net omdat dit erkenning geniet by state nie, maar omdat dit ontspring uit die mens se sosiale natuur en persoonlike *dignitas*; dus 'n sfeer van regte wat menslik en daarom internasionaal is en dus verder strek as die soewereiniteit en die arbitrêre wil van state. Hierdie regte en die objektiewe reëls wat daaruit ontspring is dus gebasseer op die natuurreg.

Dit is gevolglik teen die internasionale reg om vreemdes te ontnem van lewe en eiendom sonder die "*due process of the law*"; om hulle onwettig en op arbitrêre wyse sonder grondige redes te arresteer; en om hulle toegang tot geregshowe te ontsê. Selfs as 'n betrokke staat se eie nasionale reg nie aan hierdie internasionale standarde voldoen nie, is dit geen rede vir die skending van hierdie internasionale menseregte nie. Die rede is die mens se sosiale natuur en strek verder as die mens se natuurlike situasie as 'n burger van 'n spesifieke nasie; en hierdie regte as menseregte oorskry die grense van 'n staat en maak laasgenoemde koöperatiewe lede van die mensdom.

Natuurreg word dus beskou as 'n reg wat menslike verhoudinge reël ongeag burgerskap. Die *ius gentium* van die Romeinse juris en van Thomas Aquinas reguleer menslike verhouding in die afwesigheid van die positiewe reg van die staat.

Natuurreg as die gemene basis. Op die basis van die natuurreg vind mens die verhouding tussen die interne orde van die nasionale reg en die eksterne orde van die internasionale reg. Hulle het 'n gemeenskaplike bron: menslike sosialiteit en die natuur van die mens wat sy realisering vind in die staat, sowel as in die gemeenskap van die nasies. Beide is vorme van vervolmaking van die idee van die mens in sy rasonele, spirituele, en materiële bestaan. Beide beskik oor 'n gemeenskaplike einddoel: die vervolmaking en die geluksaligheid van die mens in sy sosiale en politieke bestaan. Hulle het 'n gemeenskaplike beginsel: die natuurreg.

3.1.32 Natuurregsleer

Samevatting

Die konsep van natuureg word steeds in die regs- en politieke denke ten spyte van die probleme wat daaraan verbonde is gehandhaaf. Dit is huidiglik weer onder debat in die politiek-filosofiese denke in die Weste. Die natuurregsopvatting kom egter onder die huidige omstandighede voor nuwe probleme te staan. Hoewel daar in sommige kringe vandag groter natuurbewustheid voorkom, word die natuur deur die meeste nog steeds beskou as 'n objek wat alleen van belang is in soverre dit tot nut van die mens vir sy behoeftes en begeertes gebruik kan word. Ons moderne tegnologie het ons verder van die natuur vervreem. Ons lewe in 'n kunsmatige wêreld. Mensgemaakte nabootsing van die natuur (byvoorbeeld die “ Lost City “ by Sun City) vervang die werklikheid, soos plastieklomme vars blomme. Ons is meer beïndruk met wat 'n mikroskopiese saad kan doen as oor die wonder van 'n klein saadjie waaruit 'n groot boom ontwikkel.⁶⁴⁸

Die sedes en waardes van die mens omvat skynbaar alle vorme van normatiewe. Uit die Rooms-Katolieke moraal-filosofie ken ons tradisioneel 'n deugdeleer. Geregtigheid is teweens gesien as een van die sedelike deugde.

⁶⁴⁸ J.M. Smit, *Die Etos van Menswees*, p. 63

Met die term *communitas* of staat verstaan ons onder meer 'n groep of groepe mense wat deel het aan 'n onderlinge gemeenskapsgevoel wat 'n enkele bron van ordelikheid of gesag aanvaar. Die klem val op staatseenheid, vanaf Thomas Aquinas se definisie van die *communitas* as 'n politieke gemeenskap, wat meer as enige ander gemeenskap op die hoogste goed mik, deur tot Rousseau se beskrywing van die staat as 'n morele en kollektiewe liggaam. Thomas Aquinas het 'n natuurregtelike teorie gehandhaaf waarby reg met die universaliteit van die rede geïdentifiseer is, en in die Middeleeue is reg met die universaliteit van God se wil vereenselwig, soos Thomas Aquinas huldig in die *lex aeterna*. Hierdie ouere opvattinge word in die moderne tyd weg geredeneer.

En die term natuurreg word ook nou in 'n nuwe sin gebruik, waarmee sowel sy beroep op natuurlikheid as sy inherente legaliteit verdwyn, want hy word gebruik om die verskyning van 'n nuwe verskynsel te verklaar, naamlik die staat as *communitas* wat 'n ontkenning van die tradisionele natuurreg is. Die positivistiese fundering van reg in die *communitas* sien die natuurreg as uitgediend. Hulle verorden dus statutêre reg as substituuat vir die natuurreg. Die natuurreg-leerstuk ondervind in die 16de eeu 'n tydelike terugslag as gevolg van die leerstelling van Machiavelli en die opkoms van absolutisme in die ontwakende nasionale state. Maar twee faktore lei spoedig tot die herontwaking van die natuurreg en die gepaardgaande menseregopvattinge, naamlik die Reformasie en godsdienstige stryd; en die opbloeit van die leerstuk van die sosiale kontrak. Lauterpacht som dié twee tendense soos volg op:

“Religious intolerance and persecution brought forth the insistence, with a fervour not inferior to the religious impulse itself, on the natural right of freedom of conscience and religious belief.”

“The very notion of the social contract implies, it will be noted, the existence of rights which the individual possesses before entering organized society. Most of the propounders of the doctrine of the social contract taught that there were insurmountable

limits to the power of the State, not only on account of the terms of the contract, but also for the simple reason that some rights, because of the nature of man, are inalienable.”⁶⁴⁹

⁶⁴⁹ H. Lauterpacht, *International Law and Human Rights*, London: Stevens & Sons, 1950, p. 86. Uit *Suid-Afrikaanse Regskommissie, Werkstuk 25: Projek 58: Groeps- en Menseregte*, p. 9-10

Hobbes stel soos volg:

“ the desires and passions of men are in themselves no sin. No more are the acts that proceed from these passions, till they know a law that forbids them; which till laws be made they cannot know, nor can any law be made till they have agreed upon the person that shall make it.”⁶⁵⁰

Vandat die mens oor reg en geregtigheid begin dink het, is teorieë gehuldig dat reg natuurlik is en tot die natuurlike aard van dinge behoort. Die mense was ten gunste daarvan dat mensgemaakte reg as sodanig nie die finale gesag moet hê nie en dat ware reg afgelei word van universele beginsels wat vir alle mense, te alle tye en omstandighede geld. Natuurreg bestaan in die rede van die mens en is deur God in sy hart ingegraveer. Die mensgemaakte reg, afkomstig van ‘n wetgewer is op ‘n gegewe moment bindend vir sover dit op die natuurreg steun. Hierdie teorieë is ingrypend, want die implikasie van die leerstuk is dat die mensgemaakte reg met universele beginsels moet ooreenstem wat perke stel aan menslike optrede en aktiwiteite.

Vir wysgerige denke bring die konsep van natuurreg ewigdurende probleme, want pogings om universele beginsels by konkrete maatskaplike toestande aan te pas of in politieke administrasie te handhaaf, het nog nooit uniformiteit van optrede of ooreenstemming oor die beginsels gebring nie. Thomas Aquinas was verplig om ‘n onderskeid tussen die Helleense opvatting van natuurlike of universele reg enersyds en positiewe reg te maak. Die probleem is nie slegs dat natuurregtelike beginsels op die historiese situasie toegepas moet word nie, maar dat die historiese wêreld van plek tot plek en tyd tot tyd varieer. In ‘n kleiner wordende wêreld word die teenstelling nog skerper. Hieruit kan ons sien hoe belangrik die ryke konsep van natuurreg vir die huidige wêreld is.

Drie faktore werk in die geskiedenis van die natuurreg mee om sy mislukking in die wêreld te illustreer. Onder die invloed van Sokrates, Plato en Aristoteles is natuurreg

⁶⁵⁰ A.M. Faure, *Die Westerse politieke denke*, p. 561.

steeds met Griekse rasionalisme geassosieer, en later kon dit nie van hierdie statiese siening van sake loskom nie.

Die swakheid van die moderne natuurreg-teorie is dus nie slegs ekstern tot homself in sy antitese tussen beginsel en kontingensie nie, maar is eie aan homself. In ons tyd word die behoefte aan 'n nie-naturalistiese reg weer sterk gevoel en die regsberoep soek na 'n regsteorie wat as gids tot aksie en sosiale idealisme kan dien.

Die Volkebond en die regskele praat nog in terme van universele rede as die essensie van natuurreg.

Die nuwe belangstelling in die nog steeds statiese opvatting van natuurreg bring veral probleme met ons konsepte van reg, van vryheid en van gelykheid, want die gaping tussen die universele en die kontingente bly bestaan. Ons kan egter dalk 'n stappie in ons oplossing vorder as ons die konsep van reg in verband met natuurreg bring, want die konsep van reg bring die insig dat regte funksioneel is; dit wil sê, in noue verband met die praktyk staan – 'n reg is verbonde aan 'n situasie. Ons abstrakte beginsel van natuurreg moet dus sy konkrete inhoud van die besondere stelsel waarin hy voorkom aflei om geken te word. So nie, kan ons dalk die fout met privaateiendom herhaal, waar eiendom as 'n natuurreg beskou is in 'n situasie van gesosialiseerde produksie, wat 'n teenstrydigheid skep.

Ook die konsep van gelykheid verskil tereg van *communitas* tot *communitas*, maar dit word oral verstaan. Rousseau sê selfs jy kan gedwing word om vry te wees. Ook gelykheid verskil van gemeenskap tot gemeenskap.

Die Thomis, Versfeld betoog dat geregtigheid 'n natuurlike drang is waardeur die mens hom uitleef, sodat dit die grondslag van natuurreg is. So impliseer die deug van geregtigheid die wese van die mens en die aard van wat hom natuurlik toekom. Deur sy natuurlike, lewende aktiwiteit kom die buitewêreld in die besit van die mens en die wyse waarop die mens gebruik maak van die buitewêreld teen die peil van sy eie lewenswaarheid. Dit wil sê, die mens se gees besit die buitenste wêreld, want hy het dit sy eie gemaak. En dit is wat besit is: naamlik, die indringing van die gees in die dinge van sy omgewing. So identifiseer Versfeld die konsep van geregtigheid met die konsep van besit. Die konsep van geregtigheid, soos van besit, is primêr-oorspronklik. Die

kwaliteit van besit is dus publiek en nie privaat en subjektief nie, en die verband tussen eie karakter, gebruik en eiendom is duidelik. Thomas Aquinas, standpunt-filosof, gaan uit van die teologiese en Christelike aanvaardings van sy tyd. Die mens staan in heelal-verband omdat hy aan die wet van God, die natuurwet en menslike wette deel het. Hy het morele verpligtinge teenoor die gemeenskap en die openbare orde. Wat betref die eiendomsprobleem, wat in sy tyd die kerk intiem raak, volg Thomas Aquinas vir Aristoteles en Augustinus en vind naamlik dat die reg op privateiendom aan gemeenskaplike behoeftes onderhewig is. Thomas Aquinas se standpunt is vervat in die Middeleeuse spreuk *Omnis multitudo derivatur ab uno et ad unum reducitur* (“ Alle veelheid is uit ‘n eenheid afgelei en word tot eenheid teruggevoer “).

Versfeld staan egter baie na aan die natuurregspesiesie wanneer hy ‘n lys van menseregte vir ons tyd saamstel. Hulle is die reg op vryheid van godsdiens, lewe, vryheid, eiendom, werkkeuse en opvoeding, samelewing, huwelike en regeringsaandeel.

Versfeld sien die probleem van ‘n natuurlike reg en vryheid in die oë. Hy definieer dit as die reg wat die mens het om hom te gedra as eienaar van homself en sy optrede, maar steeds in aanpassing by sy gemeenskapstandaarde. Twee aspekte van die situasie is hierby betrokke: die eie aard van die persoon en die besondere historiese situasie. Klaarblyklik sal eise om vryheid wissel van persoon tot persoon en tussen gemeenskappe onderling. Vir die vryheid om werklikheid te word, sodat die natuurreg gehandhaaf kan word, moet hy spesifiek afgelei word van die samehangende verband tussen ‘n aktiewe persoon en dinamiese situasie.

In die Middeleeue is twee beginsels toegepas om regte en vryhede te handhaaf. Die een was die beroep op die natuurreg – ook genoem natuur-en-Goddelike reg. Die ander beginsel was die vereiste van historiese en natuurlike liggame – die “*populus*” of die korporasie of ‘n geweste of ‘n funksionele groep – dat hy die bron van sy eie wet is. Calvyn aanvaar natuurreg en sy universaliteit.

Hy sê:

“ as it is evident that the law of God which we call moral is nothing other than the evidence of natural law and the conscience which the Lord has implanted in all men, there is no doubt that the equity of which we speak is declared in it.”⁶⁵¹

Volgens Calvyn se standpunt het selfs die heidene ‘n mate van kennis van die natuurreg. Daarom is dit moontlik om die natuurreg onder veelheid van toestande te handhaaf, want elke ding is met sy eie wet geskape, sodat elke politieke corpus sy eie wet het, en politieke outoriteit is onderdanig aan die natuurwet. Gevolglik sal die konstitusies en ordinansies van groep tot groep verskil.

Natuurreg hoef nie ‘n bloot formele konsep te wees nie, want die reg staan in verhouding tot die mens. Dit ontstaan spontaan uit die spontane verhoudings tussen mens en mens, en tussen mens en gemeenskap. Dit wil sê, dit is natuurlik. Dit is oorspronklik en elementêr; dit wil sê dit is natuurlik. Natuurreg gee ‘n verklaring vir die ontstaan van korporatiewe samesyn en regverdig die bestaan en status van korporasies.

Thomas Aquinas dien as ‘n tussenbrug tussen die *salus rei publicae suprema lex* van die middeleeue en die openbare veiligheid. Hy glo dat die veiligheid van die volk en die *communitas* of staat die hoogste reg is, maar is ook gekant teen absolute staatsgesag. Daarom dat hy sekere riglyne neerlê om te verhoed dat die monarg in ‘n tirannie sou ontaard. Hy is dus geen staatsabsolutus nie, en verwerp die magstaat-idee totaal. Hy is ‘n voorstander vir die regstaat.

Thomas Aquinas het ook riglyne vir denkontwikkeling langs die lyne van die “rule of law” en die menseregtehandves verskaf. Die begrippe “rule of law” en regstaat is dus van wesenlike belang by die oorweging van menseregtebeskerming. Die “rule of law” bevat dus voorskrifte met betrekking tot die wyse waarop die regte van die onderdaan teen die staatsowerheid beskerm behoort te word.

Thomas Aquinas glo dat die *communitas* of staat deur die juridiese gekwalifiseer en die eiesoortigheid van die staat is daarin geleë dat dat dit reg moet vorm en handhaaf. Die reg het dus die ordening van die openbare lewe ten doel. Thomas Aquinas meen dat die

⁶⁵¹ A.M. Faure, *Die Westerse politieke denke*, p. 569.

staat die regte van die burgers harmonieer deur publiek-wetlike vergelding en deur integrering in die algemene belang. Hoewel die regering nie mag inmeng in die interne sake van die nie-staatlike lewensvorme nie, moet dit wel die verskeidenheid van regsbelange saambind in 'n openbare regsorde. Thomas Aquinas glo dat die kerk, en by name die Rooms-Katolieke Kerk, op die bo-natuurlike terrein die *societas perfecta* is; die staat is *societas perfecta* op die natuurlike terrein. Hy is ten gunste van die idee dat die een mag nie insae in die ander mag neem nie. Hy handhaaf dus 'n skeiding tussen hierdie twee sfere. Die staat moet handel volgens sy mandaat; die kerk volgens aangeleenthede van siele-belang.

Dit is jammer dat Thomas Aquinas hierdie begrippe van skeiding tussen kerk en staat nie in besonderhede ontwikkel het nie, want terwyl hy steeds die stelling vooropstel dat die staat sy doel nie in homself vind nie, maar die algemene belang moet dien, waarvan die beginsel deur die kerk vasgelê is. So het Thomas Aquinas daarin geslaag om 'n wysgerige regverdiging vir die se standpunt daar te stel, naamlik dat die finale gesag oor die wêreldlewe die kerk toekom. Die ideaal wat Thomas Aquinas voor oë gehad het, was 'n wêreldmonargie waarin die wêreldmonarg deur die Pous aangestel en afgesit kon word. Hy gaan van die veronderstelling uit dat 'n regering al hoe meer aan sy doel beantwoord namate dit eendrag en vrede bepaal. Aangesien die mens egter sy doel nie deur menslike deug kan bereik nie, maar deur Gods krag, daarom is die saak nie van 'n menslike nie, maar van 'n Goddelike leiding en regering om hom tot dié doel te lei. Derhalwe kom 'n sodanige bestuur aan 'n koning toe, wat nie alleen mens nie, maar ook God is, naamlik Christus.

Omdat die geestelike sodoende van die aardse te onderskei is, is die geestelike koningskap as amp nie aan aardse konings nie, maar aan priesters opgedra, en hoofsaaklik aan die opperpriester, die opvolger van Petrus, die Roomse biskop, aan wie alle konings onderdanig moet wees net soos aan die Here Jesus self.

Die belangrike kenmerk van die Thomistiese denke is ongetwyfeld die geweldige soepelheid en aanpasbaarheid van hierdie stelsel. Met dialektiese spitsvondigheid het die

hedendaagse Roomse staatsfilosowe daarin geslaag om die Thomisme te laat aanpas by elke omstandigheid, elke volk en elke vereiste. Dit verklaar ook waarom die Thomistiese filosofie en staatkunde vandag die Europese toneel in so 'n mate oorheers.

Deel IV

Konklusie

Die regsfilosofiese opvatting van die Thomistiese idee van *communitas* word effektief in sy natuurregse leer gefundeer. Hierin is die godsdienstige grondmotief van besondere belang. Godsdienst is geen kwalitatief- of kwantitatief-stagnante fenomeen nie, maar is as teleologiese ingesteldheid onkeerbaar op sy natuurregse leer-roete – ‘n teleologie wat rigting en inhoud neem volgens die godsdienstige grondmotief wat op die denke beslag gelê het. In die Westerse wêreld is daar ‘n geestelike grondverskuiwing aan die gang. Alle kulturele lewe is religieus bepaald en as sulks nie neutraal nie – trouens dit is onderhewig aan óf die nie-dualistiese skrifmatige óf aan die dualistiese grondmotiewe van Thomas Aquinas óf aan die Cartesiaanse humanisme. Die stelling dat die religieuse grondmotief slegs op die terrein van die persoonlike geloof ‘n rol speel, word as gevolg van die dogmatisme van die humanisme egter dikwels aangetref. Laasgenoemde stroming ontsê aan die religieuse grondmotief van die Thomisme die reg en die moontlikheid om vir die hele uitsig oor die sinryke totaliteit van prinsipiële-determinerende betekenis te wees, maar behou terselfdertyd hierdie transendentale monopolie vir die eie religieuse en dialektiese grondmotief.

Elke religieuse grondmotief is ‘n dinamiese geestelike dryfkrag rakende al die terreine waar menslike werksaamheid gevind word. Die religieuse grondmotief bepaal in volledige sin die lewens-en wêreldbeskouing want sy stempel rus op alle kultuuruitinge soos byvoorbeeld die vertakkinge van wetenskapsbeoefening. Die beoefening van die transendentale kritiek op die grondslae van die wysgerige denke lewer egter die resultaat dat die ganse werklikheid religieus bepaald is.

Die wysbegeerte van die Middeleeue het uit die patristiese dampkring ontwikkel en is *via* die Thomisme aan die moderne tyd gekoppel. Dit was die toeleg van die Skolastisisme om die wysgerige nalatenskap van die *patres* uit te bou. Vir ‘n verhelderende perspektief wat wetenskaplik-wysgerige vrugbaarheid bevorder, moet onthou word dat die denke van die *patres*, in die Middeleeue deur die handhawing van dié sintese beheers word.

Een van die belangrikste punte waarvoor helderheid gevind moet word, is of die funderenede natuur/genade –skema bedoel is om kennis en geloof, of om teologie en filosofie van mekaar te onderskei. Wie eersgenoemde wil beweer sal daarmee rekening moet hou dat geloof by Thomas Aquinas ook op die terrein van die “natuur” voorkom. Die tweede moontlikheid naamlik dat die tweedeling van natuur en genade met die onderskeiding van filosofie en teologie saamval, word ook gehuldig. Dit is dus slegs logies dat ‘n beoefening van die filosofie in die lig van die Woord-Openbaring vir Thomas Aquinas ‘n moontlikheid is. Die Thomistiese ideaal was die daarstelling van ‘n “*philosophia communis*” buite en sonder die lig van die woord-openbaring.

Die Skolastisisme van Thomas Aquinas bied ‘n moontlikheid vir Christelike wetenskap in die Kerklike teologie. Laasgenoemde word dan as koningin van die wetenskappe versier.

Filosofie as wetenskap word in die lig van die natuurlike rede beoefen, en teologie as “*sacra doctrina*” in die lig van ‘n hoëre, bonatuurlike oorsprong. Volgens sy metafisiese sinsleer beteken dit dat teologie as wetenskap hiërargies veel hoër as die “natuurlike” wetenskappe (en dus ook die filosofie) verhewe is. Filosofie is bestem om die teologie tot hulp te wees, en aan te vul. Die adagium van Thomas Aquinas kwalifiseer hierdie stelling: “*Gratia perficit naturam.*” Steeds moet onthou word dat die Christelike filosofie bestem is om alle vakwetenskaplike denke met die noodsaaklike totaalblik op die struktuur van die tydelike werklikheid te deurdring.

By Thomas Aquinas staan geloof en rede, teologie en filosofie in ‘n verhouding van *magistra – ancilla* teenoor mekaar. Die aard van ‘n Christelike filosofie was vir Thomas Aquinas nie problematies nie. Van Roomse kant het die sendbrief “*Aeterni Patris*” van Leo XIII die subtitel van “*de Philosophia christiana...*” gedra, en dit het ontsaglik veel bygedra tot nadenke oor die vraag na die verhouding tussen filosofie en christendom. Uit dié verhandeling moet dus rakende hierdie kwessies die logiese konsekwensie uit die natuurregsleer van Thomas Aquinas getrek word dat ‘n Christelike filosofie slegs in die Rooms-Katolisisme moontlik is. By Thomas Aquinas en by die latere Thomiste soos Gilson en Maritain bly die filosofie “*ancilla theologiae*”, maar dit impliseer dat die teologie haar dienaars sal help om sigself te wys dat Christendom en Rooms-Katolisisme

vir Thomas Aquinas (en ook vir Gilson en Maritain) sinonieme is. Die grondmotief van die denke van Thomas Aquinas het dus as religieuse *a priori* die omskrywing en uitbouing van ‘n “Christelike filosofie” wesenlik bepaal.

Soos aangetoon het Thomas Aquinas sy natuur-opvatting uit die Grieks-Aristoteliese filosofie oorgeneem waar die materie-begrip die grondslag vir die ouere natuur-godsdiens gevorm het. Hierdie materie-begrip behels die vergoddeliking van die vormlose, ewig-vloeiende stroom van die aardse lewe. Naas hierdie materie-begrip het die vorm-begrip die kronologies-jongere kultuurgodsdiens van die Grieke beheers.

Hierdie dialektiese vorm-materie-grondmotief word in die Thomistiese grondbegrip van natuur-genade aan die Skrifmatige grondmotief aangepas, en wel deur die behoud van die primêre onderskeiding van materie en vorm en deur die byvoeging van die skeppingswerkzaamheid van God. God het die mens geskape as ‘n rasonale siel en as ‘n materie-liggaam. Verder word verklaar dat God met die skepping aan die mens nog ‘n bonatuurlike genadegawe gegee het wat as bomenslike toerusting die mens in staat stel om die juiste verhouding jeens God te handhaaf. Dit het met die sondeval verlore gegaan, en lewer die resultaat dat die mens voortaan in die verswakte lig van sy natuurlike rede moet voortbestaan. Hierdie natuurlike rede staan in verband met die genadesfeer kragtens die ingeskape natuurreg. Die natuur gaan die genade vooraf en kan deur/voor arbeid bereik en verdien word. Die genade hef die natuur na hoër vlak op en vloei kragtens die filosofie van die natuurregslêer van Thomas Aquinas *via* die papalisties-sigbare kerkbegrip na die mens wat in die hiërargie ingeskakel is.

Die natuur as selfstandige voortrap van die genade is die “sekulêre onderbou” vir die “Christelike bowebou.” Dit moet onthou word dat Thomas Aquinas die Griekse grondmotief na kritiese bearbeiding by die skriftuurlike skeppingsmotief probeer aanpas het. Thomas Aquinas het nie tot die prinsipiële insig gekom dat sy logiese denke outonoom kan wees nie maar wel deur ‘n geloofshouding bepaal word.

Wanneer die Thomisme die natuurlike rede handhaaf, dan is dit immers begryplik dat dit almal wat anders dink buite die eie wysgerige denkgemeenskap sal uitsluit. Met die ernstige beoefening van die transendentale kritiek van die teoretiese denke, word egter

ingesien dat die uitgangspunt van die natuurlike rede as 'n dogmatiese gegewenheid, self as 'n religieuse *substratum* gewortel is.

Dit is reeds aangetoon dat die opvatting van Thomas Aquinas oor die sogenaamde natuurlike lewe hoofsaaklik van Aristoteles ontleen is, en hoe die mens sy natuurlike vervolmaking slegs via die sosiale aandrif kan bereik. Hierdie sosiale aandrif vind sy vergestaltung in die vorming van kleiner en groter gemeenskappe wat in onderlinge piramidale verhouding van laer tot hoër, middel tot doel, deel tot geheel staan. Alle laer kringe vind na aanleiding van die Thomistiese *communitas*-natuurregslaar hul afsluiting en kulminasie in die staat as “*societas perfecta*” op natuurlike gebied. Die natuurlike doel van die staat as *communitas* is die sosiale *eudamonia* en hieruit vloei die owerheidsgesag. Hierdie owerheidsgesag vind sy vergestaltung in die natuurregslaar (waarby al die ander wette of reg moet reflekteer) en dit moet slegs in die *communitas* opereer. Thomas Aquinas verklaar vervolgens dat die gesag van die owerheid sowel as die natuurreg van God kom. Volgens Thomas Aquinas is die staat as *communitas* die natuurlike “*societas perfecta*” en dus moet alles wat hiervan 'n wesentlike deel vorm deur die innerlike geaardheid van die omvattende geheel bepaal word, en kan geen soewereiniteit in eie kring besit nie. Die Thomisme staan skerp teenoor staatsabsolutisme en die mens (of laer lewenskring) is dele van die staat “insoverre hulle van dieselfde orde is.” Maar die mens deel ook in die bonatuurlike orde en word langs hierdie weg van die aardse owerheidsgesag weggetrek. Staatssegenskap is tot die “natuurlike terrein” beperk. Die feit dat die staat hiërargies van onder na bo opgebou is bring egter die subsidiariteitsbeginsel na vore. Volgens hierdie beginsel verleen hoër vorme aan die laere die dinge waarin die laere nie self kan voorsien of bereik nie. Die hoër vul dus die laere op sodanige wyse aan dat die laere steeds 'n integrerende deel van die totale *communitas* uitmaak.

Die staatsfilosofie van die Thomisme kan nie na behore begryp word alvorens die verhouding tussen kerk en staat in aanmerking geneem word nie. Die subsidiariteitsbeginsel word dus hier ingestel om die kerk-staat verhouding te reguleer, in die sin dat die staat aan die kerk onderworpe gestel word.

Die staat as *communitas*, is volgens hierdie natuurregsfilosofie, in die natuur gegrond en funksioneer daarom op grond van die natuurreg. Wat die bestemmingsfunksie van die staat betref, naamlik die bereiking van die hoogste goed, gebruik die skolastiek die staat om die verhewendheid en meerderwaardigheid van die kerk te beklemtoon. Aan die kerk word dus in die laaste instansie die hoogste seggenskap toegesê. Die subsidiariteitsbeginsel hef hierdie siening geensins op nie, maar is eerder hieraan onderworpe .

Die natuurreg leer dat die mens as individu op die *communitas* as 'n gevormde eenheid aangewys is vir die vervulling van daardie node of behoeftes wat hy nie as enkeling kan bereik nie. Hierdie aanvullingsbeginsel word egter ook verder deurgetrek want elke laer *communitas* is weer op sy beurt op die hoër *communitas* (in die laaste instansie op die staat) aangewese vir daardie behoeftes waarin dit nie self kan voorsien nie. Die mens as enkeling en die laer *communitas*-vorme is volgens die Thomistiese natuurregsleer op natuurlike terrein dele van die staatsgeheel.

Die staat word gesien as 'n "*societas perfecta*" met die "*bonum commune*" as hoogste doel op natuurlike terrein. Staatsabsolutisme is geensins met die stelsel van Thomas Aquinas in ooreenstemming nie, maar die verweer wat die Thomisme hierteenoor het, is die subsidiariteitsbeginsel.

Bo die natuurlike onderstruktuur van die menslike *communitas* moet die suprastruktuur van die genade oorkoepelend staan. Die mens het immers nie slegs 'n "natuurlike lewensdoel" nie, maar ook 'n "hoër bonatuurlike" einddoel en vir laasgenoemde is slegs die tydelike, sigbare kerkinstituut nodig. Hierdie bonatuurlike genade vloei deur middel van die Roomse Kerk *via* die sakramentele genademiddelle na die geïnkorporeerdes in die hiërargie. Elke aspek van die menslike *communitas* wat 'n christelike karakter wil dra moet sig noodwendig aan die leiding aan die leiding van die kerk onderwerp. Ten opsigte van die bonatuurlike einddoel van die mens is die staat dus 'n "*societas imperfecta*."

Die Roomse Kerk is die volmaakte *communitas* van die ganse Christenheid, die "*corpus christianorum*" wat as kerk in institutêre vorm die ganse Christelike lewe omspan. Om christen te kan wees moet die individu in die hiërargie en sinverlenende kerkinstituut

ingeskakel wees. Die Thomistiese grondmotief soek die geheel, die totale eenheid van die christelike *communitas* in die tydelike kerkinstituut.

Die Roomse beskouing oor die verhouding tussen kerk en staat moet steeds teen die agtergrond van die Skolastiese opvatting oor die verhouding van siel en liggaam gesien word, en laasgenoemde verhouding word immers deur die Griekse grondmotief van vorm en materie beheers. Aan die stoflike liggaam as materie verleen die redelike siel vorm. Op bonatuurlike terrein is die kerk die “*societas perfecta*” wat as hoëre vorm teenoor die laere materie van die natuurlike terrein staan. Die totale natuurlike *communitas* vind in die staat sy afsluiting en geld as materie-liggaam teenoor die bonatuurlike en christelike *communitas* van die kerk wat aan die laere sin verleen. Die kerklike instituut groei dus intensief en ekstensief bo sy grense uit en verword tot die enigste totaal-*communitas*. Uitvloeiing hiervan is dat gesinslewe, opvoeding en onderwys, verenigingslewe, politieke partyvorming, publieke mening, strafhervorming ens. slegs christelik kan wees insoverre kerklik-institusionele onderdak gevind is. Die kerk het die monopolie op alle genade en daarom kan natuur en genade volgens Thomas Aquinas nooit geskei word nie.

Die verhouding tussen kerk en staat kan uit die aard van die Thomistiese *communitas*-leer of natuurregslêre nooit gesien word as twee lewensgebiede met soewereiniteit in eie kring nie. Die bewering dat die staat by Thomas Aquinas ‘n eie outonomie besit, moet as misleidend aangemerkt word want prinsipiële en praktiese is daar in die Thomistiese *communitas*/natuurregslêre slegs vir een totaalgemeenskap (die kerk) plek wat ook die sogenaamde natuurlike sedewet gesaghebbend moet verklaar.

Die Thomistiese *communitas*-leer of staatsfilosofie is op die natuurreg van die mens gegrond. Op hierdie terrein is daar geen sprake van die *lex aeterna* nie. Die gevolg is dat die *communitas* of staat uiteindelik as die hoogste gemeenskap, vanweë sy hoëre doelstrewes, op die natuurterrein van die menslike lewe beskou word.

Indien politieke instellings as ‘n aspek van die natuurlike moraliteit dien, beteken dit dus dat die regverdiging van die staat op die grond van politieke verpligtinge by die natuur van die mens gesoek behoort te word. Dit is die leidende idee wat Thomas Aquinas van Aristoteles oorgeneem het. Willem van Moerbeke se Latynse vertaling van Aristoteles se

“*Politeia*”, was die bron van Thomas Aquinas se kennis van Aristoteles. Hy het die Aristoteliese uitdrukking politiko, n zw=on met die woorde “*animal civile*” vertaal.

Natuurreg dien hier in Thomistiese siening as ‘n onoorkoomblike keermuur waarteen die wil van die staat kragteloos is. Politiek is onderdanig aan die etiek. Die natuurreg is die waarborg van hierdie ondergeskiktheid. Daar is ‘n wesenlike verskil tussen die vindikasie van ‘n abstrakte, onskendbare reg en die handhawing van algemene beginsels wat vatbaar is vir aanneming na aanleiding van tyd en omstandighede. Jefferson sê:

“ We hold, these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain inalienable rights, that among them there are life, liberty, and the pursuit of happiness.”¹

Thomas Aquinas sou nooit hierdie standpunt gehandhaaf het nie. Hy beklemtoon egter plig en nie regte nie; hy lê vervolgens ook klem op die openbare welsyn en nie op die enkele individu nie.

Hy sê ook dat die mens nie in die staat gelyk is nie alhoewel hy deelneem aan die gemeenskaplike menslikheid. Die beste vorm van ‘n politieke *communitas* is dié wat die ongelykheid in ag neem. Natuurreg handhaaf dat God materiële goedere geskape het vir die gebruik en voordeel van die mens. Die reg op privaat-eiendom is nie in kontras met die natuurreg nie. Maar is eerder ‘n toevoeging tot die menslike rede. Privaat-eiendom moet nie van die algemene welsyn ontnem word nie. Die akkumulاسie van rykdom vir die blote maak van wins moet dus afgekeer word. Slegs matige wins moet in die handel toegelaat word. Die terugbetaling van rente op geld geleen, is woekkerente en dus sondig. Thomas Aquinas veroordeel woekkerente op die volgende basis: “ There is nothing here to make private property or the pursuit of riches a ‘natural right.’”²

In Thomas Aquinas as politieke denker, het die Rooms-Katolieke Kerk so baie eeue en steeds nog, antwoorde nie net op filosofiese- maar ook op sosiale en politieke vraagstukke gevind.

¹ J.G. Dawson, *Basic Writings of St. Thomas Aquinas*, introduction page, xxxi.

² J.G. Dawson, *Basic Writings of St. Thomas Aquinas*, p. xxxii.

Wetgewing

Grondwet van die Republiek van Suid-Afrika, Wet 200 van 1993

Grondwet van die Republiek van Suid-Afrika, 1996

Wet op die Keuse oor die Beëindiging van Swangerskap, Wet 92 van 1996

Bronnelys

Aquinas, Thomas *Summa Theologica*
 Summa Contra Gentiles
 De Unitate Intellectus
 Quaestio disputata de anima II ad XIV
 De Trinitate
 De Potentia
 De Veritate
 De Regimine Principium
 In Politicorum
 De Regno

Aristoteles – *Metaphysica*

Ethica Nicomachea

Ethics

Politica

Physica

De Libero Arbitrio

David M. Adams. 2000. *Philosophical Problems in the Law*, Third Edition, California State Polytechnic University, Pomona, Wadsworth

Acta Sancta Sedis. 1891-92. XXIV

Dante Alighieri. 1908. *Divine Comedy*. Canto I, V (tr. by H.F. Caryl. London)

Ambrose. *Decretum* (D. 1. 47.8)

Anderson, James F. 1962. *The Treatise on Man. St. Thomas Aquinas*. Translation

Bart, Sir Alexander Grant. 1874. *The Ethics of Aristotle*. vol. I, London: Longmans, Green, and Co.

Bavinch, H. 1928. *Gereformeerde Dogmatiek*. Vol. I, Kampen: Kok.

Baruch A. Brody. 1974. *Readings in the Philosophy of Religion: St. Thomas Aquinas. The Eternal Law and the Natural Law.* Part 5. An Analytic Approach, Massachusetts Institute of Technology, Prentice-Hall, Inc., New Jersey.

Biblia Sacra. Vulgate Editions, Sixti V Pontificis Maxi, Jussu Recognita et Clementis VIII, Auctoritate Edita, Novo Editio, Parissiis, Apud Garnier Fratres, Bibliopolas.

Die Bybel.

Blythe, James M. 1992. *Ideal Government and the mixed constitution in the Middle Ages.* Princetown University Press, New Jersey.

Bluhm, W.J. 1978. *Theories of Political system: Classics of Political thought and modern Political analysis.* New Jersey: Prentice-Hall.

Bohner-Gilson. 1954. *Christliche Philosophie, dritte auflage, Paderborn, imprimatur.*

Boyer, C. *Cursus Philosophiae, II*

Bourke, Vernon J., S.J. 1951. *Ethics.* New York: Macmillan.

Browne, R.W. 1867. *The Nicomachean Ethics of Aristotle.* A Translation. London: Bell & Daldy. York Street, Covent Garden, Book I.

Butterfield, Herbert. 1949. *Christianity and History.* London: G. Bell.

Carlyle, R.W. *A History of Medieval Political Theory in the West.* Third Edition. Vol. I, William Blackwood and Sons Ltd., Edinburg and London.

Carlyle, R.W. *A History of Medieval Political Theory in the West.* Vol. VI, William Blackwood and Sons Ltd., Edinburg and London.

Cicero, Marcus Tullius. *De Legibus*

Cicero, Marcus Tullius. *De Republica*

Cilliers, J. 1967. *Grondbeginsels van die Thomistiese Staatsfilosofie.* Tydskrif vir Christelike Wetenskap, derde jaargang, no. 2.

Cilliers, J. 1960. *Die Rooms-Katolieke Kerk as Staatkundige Mag.* D. Phil.-proefskrif. U.O.V.S., Bloemfontein, Oktober.

Conradie, P.J. 1997. *The literary nature of Greek myths.* Acta Classica, vol. xx.

Copleston, F.C. 1955. *Aquinas.* Penguin Books Ltd., Harmondsworth, Middlesex, England.

Copleston, F.C. 1976. *Thomas Aquinas.* Penguin Books. Middlesex. England.

Copleston, F.C. 1929. *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*. Dorset Press, New York.
Conradie, Pieter. 1999. *Grieks met begrip. 'n Inleidende Grammatika, toegespits op die Griekse Nuwe Testament*, sesde hersiene uitgawe.

Damanski, Andrew. 1999. *The quest for justice in Plato's Republic*. Tydskrif van die Hedendaagse Romeins-Hollandse Reg, band 62, no. 3, Augustus.

Dante. *De Monarchia*.

Davies, Brain. 1992. *The Thought of Thomas Aquinas*. Clarendon Press, Oxford.

Dawson, J.G. 1948. *St. Thomas Aquinas. Selected Political Writings*. Engelse vertaling deur J.G. Dawson. Oxford: Basil Blackwell.

Damich, Edward J. 1985. *The Essence of Law according to Aquinas*. The American Journal to Jurisprudence. Vol. 30.

D'Entrevés, A.P. (ed.). 1965. *Aquinas. Selected Political Writings*. Translated by J.G. Dawson. Basil Blackwell, Oxford.

D'Entrevés, A.P. 1959. *On Princely Government*. Book I. A Translation by J.G. Dawson, In Aquinas. Selected Political Writings.

Descartes. *Discourse on Method*.

Dengerink, J.D. 1948. *Critisch-Historisch naar de sociologiese ontwikkeling van het beginsel der "soevereiniteit in eigen kring."* In de 19de en 20ste eeu, Kampen.

Diepenhorst, I.A. 1932. *Die verhouding tussen Kerk en Staat in Nederland*, Utrecht.

De Kok, P. 1972. *Christelike Wysbegeerte. Standpunte en probleme*, I, Sacum Bpk, Bloemfontein.

De Kok, Prof.dr. P. 1975. *Christelike Wysbegeerte. Inleiding*. Sacum Bpk, Bloemfontein, Nasionale Boekdrukkery Bpk, Elsiesrivier, Kaapstad.

De Lange, Ds. P.N. 1935. *Rasionalisme. Koers in Krisis*. Stellenbosch, Pro-Ecclesia drukkerij. Artikels versamel deur die Federasie van die Calvinistiese Studenteverenigings in Suid-Afrika.

Diktaat. Regsleer 300.

Dooyeweerd, H. 1954. *Die Gereformeerde Vaandel*. Junie.

Dooyeweerd, H. 1949. *Reformatie en Scholastiek in die Wijsbegeerte*, I. T. Wever, Franeker.

- Dooyeweerd, H. 1959. *Vernieuwing en Bezinning*, Zutphen.
- Dooyeweerd, H. 1953. *A New Critique of Theoretical Thought*. Vol. III. H.J. Paris. Amsterdam & The Presbyterian and Reformed Publishing Co., Philadelphia.
- Dooyeweerd, H. 1969. *A New Critique of Theoretical Thought*. Vol. I.
- Dooyeweerd, H. *De Wijsbegeerte der Wetsidee*. Vol. III.
- Duynstee, W. 1956. *Over recht en rechtvaardigheid*, s'-Hertogenbosch.
- Durant, W.H. 1942. *Van Socrates tot Bergson. Hoofdfiguren uit de Geschiedenis van het denken*. Vertaald door Helena C. Pos. Tiende Druk. Den Haag.
- Du Plessis, Lourens M. *Gedurende die Middeleeue*.
- Du Plessis, Lourens M. *Westerse Regsdenke tot en met die Middeleeue*.
- Du Toit, P. 1983. *Die eerste argument in Plato se Theaetetus*. Departement Wysbegeerte. Universiteit van Suid-Afrika. Tydskrif vir Wysbegeerte, 2(1).
- Ebenstein, W. 1969. *Great Political Thinkers: Plato to the present*. Hinsdale: Dryden Press.
- Prof.dr. Edward J. Echeverria. 1986. *Dooyeweerd on God, Faith, and Reason*. Tydskrif vir Christelike Wetenskap, 22ste jaargang, 3de en 4de kwartaal.
- English Dominican Fathers from the latest Leonine Edition. 1990. *The Summa contra gentiles of St. Thomas Aquinas*. Burns Oates and Washbourne Ltd., Publishers to the Holy See.
- Everson, Stephen. 1990. *Aristotle's Epistemology. Companions to Ancient Thought, I*. Cambridge.
- Farrel, H.P. 1917. *An Introduction to Political Philosophy*. Longmans, Green and Co.
- Faure, A.M. 1987. *Die Westerse Politieke Tradisie*. Tweede Hersiene Uitgawe.
- Finnis, John. 1980. *Natural Law and Natural Rights*. Clarendon Press. Oxford. .
- Foster, F.M. *Church and State. Their Relations considered*. A Ph.D – thesis. New York City.
- Freeman, M.D.A. 1994. *Lloyd's Introduction to Jurisprudence*. Sixth Edition. Sweet and Maxwell Ltd.

Fremantle, Anne. 1954. *The Age of Belief. The Medieval Philosophers.* A Mentor Book.

Fuller, R.L. *The Morality of Law.*

George, Robert P. 1988. "Recent Criticism of Natural Law Theory." In *University of Chicago Law Review* (55).

Gierke, Otto: 1987. *Political Theories of the Middle Age.* Translated with Introduction by Frederic William Maitland, Cambridge. University Press. First paperback edition.

Gilby, Thomas. 1953. *Between Community and Society. A Philosophy and Theology of the State.* Longmans, Green and Co.

Gilby, Thomas O.P. 1975. *A Translation.* London.

Gilson, Etienne. 1929. *The Philosophy of St. Thomas Aquinas.* Cambridge.

Gilson, Etienne. 1924. *The Philosophy of St. Thomas Aquinas.* Translated by Edward Bullough. Dorset Press. New York.

Gilson, Etienne. *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas.*

Goerner, E.A. 1983. *Thomistic Natural Right.* Political Theory II.

Claeliani, Sophistae Varia Historia. 1731. *Cum Notis Integris, Conradi Gesneri, Johannis Schefferi, Tanaquilli Fabri, Joachimi Kuhnii, Jacobi Perizonii & Interpretatione Latina, Justi Vulteji, innumeris in Locis emendata Curante, Abrahamo Gronovio, Qui & suas adnotationes adjecit,* S. Luchtman & J.A. Langerak, R. & J. Weststein & G. Smith, J. Boom & H. Waasberge. Joh. Don. Beman., Jac. a Poolsum., Henr. Scheurleer.

Grabman, H. 1928. *Thomas Aquinas.* London.

Graham, Robert A., S.J. 1959. *Vatican Diplomacy. A Study of Church and State on the International plane.* Princeton University Press.

Gray, Paul. 1995. *Empire of the Spirit.* Time. December 26, 1994 – January 2.

Haight, R. 1971. *The experience and language of grace.* Paulist Press. Ramsay. New York, Toronto.

- Lord Lloyd of Hampstead. 1972. *Introduction to Jurisprudence*. Third Edition. Stevens and Sons. London. .
- Harris, J.W. 1980. *Legal Philosophies*. London. Butterworths.
- Harmon, M.J. 1964. *Political Thought. From Plato to the present*. New York: Mc Graw-Hill.
- Hart, Prof. 1961. *The Concept of Law*.
- Hendriks, H.J. 1996. *Modernisme. Ten diepste ons identiteit?* Tydskrif van die Gereformeerde Teologiese Vereniging. In die Skriflig, jaargang 30, no. 4, Desember.
- Heiberg, P.J. 1953. *Die Thomisme-sintese filosofie*. In Gereformeerde Vaandel. Junie.
- Henle, R.J., S.J. 1988. *A Comment on Edward J. Damich's "The essence of Law according to Thomas Aquinas"*. The American Journal of Jurisprudence. Notre Dame Law School, Natural Law Institution.
- Hinwood, B. *Natuur en Genade by die Heilige Thomas van Aquinas*. In Tydskrif vir Geesteswetenskappe, vol. 20. no. 4, Pretoria.
- Hobbes. *De Corpore*.
- Huss, John. *The Church – De Ecclesia*. A Translation by David S. Schaff, D.D. Greenwood Press Publishers, Westport, Connecticut.
- Hyma, Albert. 1932. *Christianity and Politics. A History of the Principles and Struggles of Church and State*. J.B. Lippincott Co., London. Toronto.
- Jonker, W.D. 1955. *Mistieke liggaam en Kerk in die Rooms-Katolieke Teologie*. Kampen.
- Ellison Kahn. 1988. *Contract and Mercantile Law*. A Sourcebook. Second Edition, vol. I, Juta & Co. Ltd.
- Kant, Immanuel. *Prolegomena zu einer jeden kunftigen Metaphysik*.
- Kates, P.H. 1928. *The two swords. A Study of the Union of Church and State*. Washington, D.C.
- Kirk, G.S. 1970. *Myth. Its meaning and functions in ancient and other cultures*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kleynhans, E.P.J., Prof. 1982. *Gereformeerde Kerkreg.* Deel I: Inleiding. N.G. Boekhandel. Transvaal, Pretoria.

Kramnick, Isaac. *Essays in the History of Political Thought.* Prentice-Hall, Inc., Yale University. A.P. D'Entrevés: Thomas Aquinas.

Kretzmann, Norman. 1993. *Law and Politics.* The Cambridge Companion to Aquinas. Cambridge University Press.

Kreuz Verlag. *Evangelisches Staatslexicon. Begründet von Hermann Kunst et al. Neu bearbeitete und erweiterte Auflage.* Band II, N-Z.

Labuschagne, Kobus. 1997. *Oor die bestaan van God en oor niksheid.* Hervormde Teologiese Studies. Jaargang/vol. 53, Aflewering 4, November.

Lategan, Prof. D. 1935. *Die Calvinisme en die Armesorg. Koers in die Krisis.* Stellenbosch, Pro Ecclesia Drukkery.

Lenin. 1917. *In the State and the Revolution.*

Leo XIII. 1887-1901. *Allocutiones, I.* Epistolae. Brugis et Insulis.

Leo XIII. 1887-1901. *Allocutiones, II.* Epistolae. Brugis et Insulis.

Leo XIII. *Allocutiones, III.* Encyclical Diuturnum Illud.

Leo XIII. *Rerum Novarum (Christian Constitution of States),* Libertas humana.

Lefére, Maurice, O.P. 1975. *London.*

Leuschner, F.W. 1998. *Skolastiek. Kernbeginsel met besondere verwysing na aspekte van Anselmus, Abelardus en Thomas Aquinas.* Studia Historae Ecclesticae, vol. xxiv, no. 2. Desember.

Linhardt, R. 1932. *Die Sozialprinzipien des heiligen Thomas von Aquin.* Freiburg.

Locke, John. *An Essay concerning Human understanding.*

Ptolomy of Lucca. *De Regimine Pricipium III.*

Luijpen, W. Prof.dr. 1969. *Fenomenologie van het natuurrecht.* Aula-Boeken. Utrecht/Antwerpen.

Maritain, J. 1931. *St. Thomas Aquinas.* London.

Maritain, J. 1937. *St. Thomas Aquinas.* London.

Maritain, J. 1945. *Les droits de l'homme et la Loi Naturelle.* Paris.

- Maritain, J. 1951. *Man and the State*. Chicago University Press.
- Maritain, J. 1954. *Man and the State*. London.
- Manschreck, Clyde L. 1555. *Melancton on Christian doctrine*. Loci communes. Translation. Baker Book House.
- Mascall, E.L. 1971. *Grace and Nature in East and West. In the Openness of Being*. Appendix 3, London.
- Meng, Jude Chua Soo. 2001. *Quodlibet*. Journal: vol. 3, no. 2, Spring. Online Journal of Christian Theology and Philosophy.
- Mc Donald, Lee Cameron. *Western Political Theory*. Part I. Ancient and Medieval. Pomona College. Harcourt Brace, Jovanich, Inc.
- Mc Ilwain. *Growth of Political Thought*.
- Mc Inerny, Ralph. 1982. *Ethica Thomistica*. Washington D.C.
- Merkelbach, B.-H. 1938. *Summa Theologiae moralis*. Vol. II, no. 252. Paris.
- Muschamp, David. 1986. *Political Thinkers*. Macmillan.
- Nelson, Brain R. *Western Political Thought. From Socrates to the Age of Ideology*. Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, New Jersey.
- Novak, M. *A Time to Build*. New York: Macmillan.
- O'Donovan, Oliver. 1999. *From Irenaeus to Grotius. A Sourcebook in Christian Political Thought, 100-1625*. William B. Eerdmans. Publishing Co., Cambridge, U.K.
- O'Leary, S.J. 1985. *Nature and Grace. Resources for a Theology of Grace. In the theology Gregory Palmas, Thomas Aquinas and Martin Luther*. A Dissertation in partial fulfilment of the requirements for the degree: M.A., in the Department of Religious Studies. University of Cape Town. August.
- Osgniach, Augustine J. 1943. *The Christian State*. The Bruce Publishing Co., Milwaukee.
- Osgniach, Augustine J. 1949. *The Christian State*. The Bruce Publishing Co., Milwaukee.

- Patrick, Dale. 1994. *Is the truth of the First Commandment known by Reason*. The Catholic Biblical Quarterly. Vol. 56, no. 3, July.
- Dennis Patterson. 1996. *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*. Blackwell Companions to Philosophy, Blackwell Publishers.
- Paul II, John (His Holiness). 1994. *Crossing the threshold of hope*. Edited by Vittorio Messori, Jonathan. Cape Town, London. Translated by Jenny Mc Phee and Martha Mc Phee.
- Pegis, Anton C. 1944. *Basic Writings of St. Thomas Aquinas*. Vol. 2. Random House. New York.
- Pegis, Anton C. 1945. *Basic Writings of St. Thomas Aquinas*. Part I. Random House. New York.
- Persson. *Sacra Doctrina. Reason and Revelation in Aquinas*.
- Phelan, Gerald. *On the Governance of Rulers*.
- Peddle, David. *Puritanism, Enlightenment and the U.S. Constitution*. Animus: A Philosophical journal for our time. <http://swgc.mun.ca/animus/1998vol13/peddle3.htm>:
- Potgieter, J.M. 1989. *Gedagtes oor die nie-Christelike aard van menseregte*. Tydskrif vir Hedendaagse Romeins-Hollandse Reg. Band 52, no. 3. Augustus.
- Potgieter, P.C. *Analogie en Openbaring*. Skrif en Kerk. Vol. 3, no. 2.
- Potgieter, P.C. 1973. *Analogia Entis in Historiese Perspektief*. D.Th. – proefskrif. Universiteit Stellenbosch.
- Pretorius, J.L. 1986. *Die begrip openbare belang en burgervryheidsbeperking*. Proefskrif voorgelê om te voldoen aan die vereistes vir die graad Doctor Legum. Fakulteit Regsgeleerdheid. Departement Staatsreg en Regsfilosofie. U.O.V.S. Junie.
- Raath, A.W.G. 1985. *Menslike vryheid in konteks en perspektief*. U.O.V.S., Bloemfontein.
- Raath, A.W.G. 1984. *Ampsbediening*. De Jure. November.
- Raath, A.W.G. 1997. *Federale Ampsreg en die Natuurreg. Ontiese grondslae van geregtigheid*. Tydskrif vir Christelike Wetenskap. (3 + 4).
- Radbruch, G. 1959. *Vorschule der Rechtsphilosophie*. 2de Aufl., Gottingen.

- Raeymaeker, L. 1947. *De Metaphysiek van het zijn*, 2de uitgawe. (Imprimatur), Standard Boekhandel, Antwerpen.
- Rendell, M.J. *An Introduction to Biblical Thought. Key writings from the major Political thinkers.* Sidgewick & Jackson. London.
- Reisma, M. *Diktaat: Algemene Regsleer.*
- Rickaby, Joseph, S.J. 1950. *Of God and His creatures. An Annotated translation. Summa contra gentiles of St. Thomas Aquinas.* The Carrol Press. Westminster, Maryland.
- Robinson, H.J. 1904. *History of Western Europe.* Part I. Boston.
- Rommen, Heindrich A. 1955. *The State in Catholic Thought.* New York.
- Ross, W.D. 1970. *Aristotle's Metaphysics. A Revised text with Introduction and commentary.* Vol. I. Oxford, Clarendon Press.
- Ross, W.D. 1970. *Aristotle's Metaphysics. A Revised text with Introduction and commentary.* Vol. II. Oxford, Clarendon Press.
- Rosenblum, Nancy L. *Liberalism and the Moral Life.* Harvard University Press.
- Roussouw, P. 1960. *Vitaliteit van die Gesagsbegrip van Thomas Aquinas.* D. Phil.-poefskrif. U.O.V.S., Bloemfontein.
- Rushdoony, R.J. 1978. *The One and the Many.* Virginia.
- Sabine, George H. 1961. *A History of Political Theory.* Third Edition. George G. Harrap & Co., Ltd., London.
- Sabine, George H. 1963. *A History of Political Theory.* Third Edition. George G. Harrap & Co., Ltd., London.
- Sanders, Thomas G. *Protestant Concepts of Church and State.* Holt, Rinehart and Winston.
- Sandel, Micheal J. 1984. *Liberalism and its Critics.* New York. University Press.
- Schmidt, Robert W., S.J. 1954. *Truth III. St. Thomas Aquinas.* Translated from the definitive Leonine text. Henrey Regnery Co., Chicago.
- Schurtenboer, Paul G. 1969. *The Liberal idea of Academic Freedom.* Bulletin van die Suid-Afrikaanse Vereniging vir die bevordering van Christelike Wetenskap. Junie.

- Smit, J.H. 1968. *Rooms-Katolisisme en die Wysbegeerte van die Wetsidee, met besondere verwysing na die religieuse grondmotiewe*. M.A. – proefskrif. U.O.V.S., Bloemfontein.
- Smit, J.H. *Thomas Aquinas. Kompendium vir Studente in die Wysbegeerte en die Wysgerige Pedagogiek*. Deel I.
- Smith, H.D. 1975. *Die Thomistiese subsidiariteitsbeginsel. 'n Staatsfilosofiese studie*. M.A. – verhandeling. Fakulteit: Lettere en Wysbegeerte. U.O.V.S., Bloemfontein.
- Smit, J.H. *Die Etos van menswees*. Opstelle in die Etiek en Filosofie.
- Smit, J.H. 1989. *Kerk en Samelewing oor Geregtheid en Menseregte*. Tydskrif vir Christelike Wetenskap. 25ste jaargang, 3de en 4de kwartaal.
- Snyman, G. 1993. *Kenteoretiese Besinning oor Teologiebeoefening aan die Teologiese Skool van Potchefstroom, die afgelope 20 jaar*. In die Skriflig 26 (2), 1993 en 27 (4).
- Spier, J.M.. 1948. *Wijsbegeerte en Levenspraktijk*.
- Spinka, Matthew. 1946. *Church History*. Vol. XV. Published by the American Society of Church History. New York.
- Stoker, H.G. 1970. *Die aard en rol van die reg. 'n Wysgerige Besinning*. Randse Afrikaanse Universiteit. Johannesburg.
- Susemihl, Franz. 1894. *The Politics of Aristotle*. A Revised Text with introduction analysis and commentary, London: Macmillan and Co.
- Suid-Afrikaanse Regskommissie. 1989. *Werkstuk 25, Projek 58: Groeps- en Menseregte*.
- Strauss, D.F.M. 1982. *The Place and meaning of Kant's critique of pure reason (1781) in the legacy of Western Philosophy*. Department of Philosophy. U.F.S., Bloemfontein. Suid-Afrikaanse Tydskrif vir Wysbegeerte, vol. I, no. 4.
- Strauss, H.J. *Diktaat (Staatsleer II)*
- Strauss, D.F.M. 1984. *Eensydighede in die kontemporêre teologiese debat rondom versoening. Die vraag na die Godsbeeld en ons eenheid in Christus*. Interim. U.O.V.S., Bloemfontein. Lente, no. 5.
- Strauss, Danie. 1982. *Aanhangsel B – Die Reformatoriese evaluering van natuur en genade. Enkele stelling*. Uit die Interim. U.O.V.S., Bloemfontein. Winter. De Gemeene Gratie, 3de druk. Kampen. Vol. III. 1932.

Taljaard, J.A.L. 1963. *Kursus in Lewens- en wêreldbeskouingsleer en menslike samelewingsverbande*. Pro Rege – pers Bpk. Potchefstroom.

Taylor, E.L. Hebden. *The Christian Philosophy of Law, Politics and the State*.

A Symposium edited by Unesco. *Human Rights “Introduction”*. London. New York.

Van der Walt, Barend J. 1974. *Die Natuurlike Teologie met besondere aandag aan die visie daarop by Thomas van Aquino, Johannes Calvyn en die “Synopsis Purioris Theologiae” – ‘n Wysgerige ondersoek*. D.Phil – proefskrif. Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys.

Van Zyl, F.J. 1982. *Inleiding tot die Regswetenskap*. Durban. Butterworth.

Van der Vyver, J.D. 1974. *Hedendaagse Calvinistiese en Rooms-Katolieke Natuurregsteorieë*. Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys. Tydskrif vir die Hedendaagse Romeins-Hollandse Reg. Band XXXVII. No. 4. November.

Van der Vyver, J.D. 1975. *Hedendaagse Calvinistiese- en Rooms-Katolieke Natuurregsteorieë*. Tydskrif vir Hedendaagse Romeins-Hollandse Reg. Band XXXVIII. no. 1. Februarie.

Van Zyl, Deon H. 1989. *Justice and Equity in Cicero*. Vol. I. Thesis: Doctor Litterarum. U.O.F.S., Bloemfontein. May.

Van Zyl, Deon H. 1994. *The growth of natural law from Cicero to Calvin*. De Jure. Jaargang 27, vol. I.

Van Zyl, Deon H. 1993. *De Jure*. Jaargang 26, vol. I.

Van Zyl, Deon H. 1987. *Justice and Equity in Cicero*. Tydskrif vir die Hedendaagse Romeins-Hollandse Reg. Band 50, no. 2. Mei.

Van Zyl, Deon H. 1989. *Justice and Equity in Cicero. A Critical Evaluation in Contextual Perspective*. Ph. D – Thesis. Faculty of Arts: Department of Latin. U.F.S., Bloemfontein. Vol. I.

Van Zyl, Deon H. 1986. *Cicero’s Legal Philosophy*. Digma Publications, Roodepoort.

Van Warmelo, Paul. 1973. *Regsleer, Regswetenskap, Regsfilosofie*. Juta en Kie, Bpk. Pretoria.

Venter, E.A. 1970. *Wysgerige Temas*. Sacum Bpk. Sasbank-gebou. Maitlandstraat. Bloemfontein. 2de Druk.

Venter, E.A. 1966. *Enkele Aspekte van die Thomistiese Filosofie*. N.G. Teologiese Tydskrif. September.

Versfeld, M. 1962. *Rondom die Middeleeue*. Kaapstad. Nasionale Boekhandel.

Veatch, B. Henrey. 1990. *Natural Law and the "Is" – "Ought" Question: Queries to Finnis and Grisez'in swimming against the current in contemporary Philosophy*. Catholic University America Press, U.S.A.

White, M. *Religion, Politics, and the Higher Learning*. Cambridge: Harvard University Press.

Wilhelmsen, Frederick D. 1978. *Christianity and Political Philosophy*. The University of Georgia Press. Athens.

Wiser, James L. *Political Philosophy. A History of the search for Order*. Loyola University of Chicago. Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs. New Jersey.

Tydskrif-artikels

- Tydskrif vir Christelike Wetenskap. 3de en 4de kwartaal. 1997.
- Tydskrif vir Christelike Wetenskap. 3de jaargang, no. 2. 1967.
- Tydskrif vir Christelike Wetenskap. 22ste jaargang, 3de en 4de kwartaal. 1986.
- Tydskrif vir die Suid-Afrikaanse Reg, Vol. II. 1998.
- Tydskrif vir die Suid-Afrikaanse Reg, Vol. IV. 2001.
- Tydskrif vir die Suid-Afrikaanse Reg, Vol. II. 1999.
- The American Journal of Jurisprudence. Notre Dame Law School. Natural Law Institution. 1988.
- The American Journal to Jurisprudence. Vol. 30. 1985.
- Suid-Afrikaanse Tydskrif vir Wysbegeerte. 2 (1). 1983.
- Animus. A Philosophical journal for our time.
<http://swgc.mun.ca/animus/1998vol13/peddle3.htm>.
- Bulletin van die Suid-Afrikaanse Vereniging vir die bevordering van Christelike Wetenskap. Junie 1969.
- Hervormde Teologiese Studies. Jaargang/vol. 53. Aflewering 4. November 1997.
- Quodlibet. Journal: vol. 3, no. 2, Spring 2001. Online Journal of Christian Theology and Philosophy.
- Suid-Afrikaanse Tydskrif vir Wysbegeerte. Vol. I, no. 4, 1982.
- Studia Historae Ecclesticae. Vol. XXIV, no. 2. Desember 1998.
- Suid-Afrikaanse Tydskrif vir Geesteswetenskappe. Vol. 20, no. 4. Pretoria.
- South African Journal on Human Rights, Centre for Applied Legal Studies, University of the Witwatersrand.
- Time. Desember 26, 1994-January 2, 1995.
- De Jure. November 1984.
- De Jure. Jaargang 27. Vol. I. 1994.
- De Jure. Jaargang 26. Vol. I. 1993.
- Tydskrif vir Hedendaagse Romeins-Hollandse Reg. Band XXXVII, no. 4. November 1974.

Tydskrif vir Hedendaagse Romeins-Hollandse Reg. Band 40, no. 3, Augustus 1977
Tydskrif vir Hedendaagse Romeins-Hollandse Reg. Band 62, no. 3, Augustus. 1999.
Tydskrif vir Hedendaagse Romeins-Hollandse Reg. Band 52, no. 3, Augustus 1989.
Tydskrif vir Hedendaagse Romeins-Hollandse Reg. Band XXXVIII, no. 1, Februarie, 1975.
Skrif en Kerk. Vol. 3, no. 2.
In die Skriflig: Jaargang 30, no. 4, Desember 1996. Tydskrif van die Gereformeerde Teologiese Vereniging.
In die Skriflig 26 (2), 1993
In die Skriflig 26 (4), 1993
Gereformeerde Vaandel. Junie 1953.
N.G. Teologiese Tydskrif. September 1966.
Tommaso D'Aquino nel suo VII centenario, 17-24 Aprile, 1974.
Rivista di filosofia Neo-Scolastica, April-September 1974- uitgawe.

Vonnisregister

Administrasie van Transvaal v Oosthuizen en 'n ander, 1990 (3) SA 387 (WPA)

Chileya v S, SC 64/90 (unreported)

Filartiga v Pena-Irala, 1980 U.S. Courts of Appeals 630 Fed. Rep. 876

Government of the Republic of South Africa v Grootboom, 2000 11 BCLR 1169 (CC)

Lareau v Manson, 507 F. Supp. 1177 (1980)

Paton v British Pregnancy Advisory Service Trustees [1979] Q.B. 276

Republic v Mbushuu [1994] 2 LRC 335

S v Essop and Others, 1973 (2) SA 815 (T)

S v Makwanyane and Others, 1995 (6) BCLR 665 (CC)

Soobramoney v Minister of Health, KwaZulu-Natal, 1997 12 BCLR 1696 (CC)

Standard Bank of South Africa Ltd. v Oneanate Investments (Pty.) Ltd. (in liquidation), 1998 (1) SA 811 (SCA)

Trust Bank of Africa Ltd. v Senekal, 1977 (2) (WLD)

Van Coppenhagen v Van Coppenhagen, 1947 (1) SA 576 (T)

Volkskas Bpk. v Meyer, 1966 (2) (CPD)

Woordelys

Analogia Entis – Synsgelykheid tussen God en die mens.

Aborsie – Die wederregtelike, opsetlike afdrywing van die lewende vrug van ‘n swanger vrou.

A priori – wat bij een redeneering uitgaat van algemeene veronderstellingen en komt tot bijzondere conclusies.

Biblisisme – Meen onder andere dat daar Skrifbeginsels bestaan vir alle lewensterreine en vir elke faset van sy doen en late.

Civitas Dei – Die Godstad, aldus Augustinus.

Civitas Terrena – Augustinus beskou dit as die stad van bose engele en mense.

Communitas – Thomas Aquinas beskryf die *communitas* as: “a mutual exchange of services for the sake of good life to which many callings contribute, the farmer and artisan by supplying material goods, the priest by prayer and religious observance, and each class by doing its own proper work.

Deontologie – Dié woord kom van die Griekse woord “*deon*” wat diens beteken. Deontologie is deel van ‘n weg om oor moraliteit te dink.

Empirisme – Reken dat die verstand ‘n *tabula rasa* is, sodat alle kennis van buite deur ervaring die verstand moet binnekom.

Epistemologie – het onderzoek naar oorsprong, werking en geldigheid der kennis (kennistheorie, kenleer).

Eskatologie – Die leer van die laaste dinge.

Eudaemonisme – Stel geluk as die hoogste goed. Dit is ‘n teorie wat handel oor die geluk van die individu.

Humanisme – Enersyds dui humanisme ‘n besondere geestesstroming aan wat hom teen die einde van die Middeleeuse verset het teen die bekrompenheid van daardie tyd en uitkoms gaan soek het in die verlede. Die humanisme is egter ook ‘n term wat die lewens- en wêreldbeskoulike gees van die na-Middeleeuse moderne tyd uitbeeld. In hierdie breër sin van die woord is die humanisme daardie geestesstroming wat aan die moderne wysbegeerte sedert ongeveer 1600 ten grondslag lê en wat die mens in die middelpunt stel.

In duplum-reël – Die reël dat rente nie die kapitale bedrag mag oorskry nie.

Magstaat – In ‘n magstaat geskied die uitoefening van die owerheidsamp op ‘n outoritêre wyse en geen politieke opposisie, kritiek of teenstand word geduld nie.

Ma’et – (Geregtigheid) – kom in die korrekte optrede met betrekking tot persone en situasies tot uitdrukking.

Metafisika – Kan op die wetenskaplikheid nie aanspraak maak nie, met ander woorde, ons kan die metafisika nie op die teoretiese rede bou nie. Die metafisika as die wetenskap van die laaste en diepste werklikheid.

Nasie – afgelei van die woord ‘*nasci*’ beteken: “ that the individual man is not only a rational animal in the abstract sense of the philosophers, but also a being who receives his individuality by being born in a specific environment and into a specific family that is itself, in its biological, spiritual, and cultural existence, a part of a greater pre-political unity, the nation.

Natuurlike teologie – Wil die bestaan van God bewys buite om die Skrifopenbaring. Gebruik die rede om God se bestaan te bewys

Nous – Die redenerende denkvermoë wat mettertyd vergoddelik is.

Ontiese reg – Is deur God aan die mens toebedeel. Omdat dit God is wat reg toebedeel dat die ontiese reg eintlik ‘n voorreg is. ‘n Ontiese reg is ‘n toebedeling, ‘n vergunning wat die mens met sy mens-wees ontvang, wat hom met ander woorde deur God geskenk is. Hierdie “dieper reg” noem Stoker ontiese reg omdat “...dit met die syn of bestaan van die mens gegee is, ‘n synde en dus bestaan.”

Thomas Aquinas se “ontologiese vewerping van die Godsbestaan” – Thomas Aquinas sê dat ons slegs God ken op die basis van wat aan ons duidelik is. Dit sê hy dit is wat ons waarneem deur ons getuies. Volgens hom moet ons van die wêreld beweeg en voortgaan tot God, van effek tot oorsaak. Ons begin (bore) nie met kennis oor God nie. Ons begin ken deur die wêreld waarin ons leef.

Panteïsme – Erken geen prinsipiële onderskeid tussen Skepper en skepping nie. God word in beginsel met die sibare wêreld vereenselwig. Alles in die geskape werklikheid is God, of kan God wees. Hier is dan twee moontlikhede; sommige laat die wêreld opgaan in God (idealisme), en ander laat God weer opgaan in die wêreld (materialisme).

Praembula fidei – Dit waarborg as’t ware die waarheid van die onbewysbare Skrifgegewens en rugsteun aldus die geloof.

Patria potestas – Die vaderlike mag.

Rasionalisme - Teenoor die *empirisme* staan die rasionalisme. Nie die ervaring nie, maar die ratio, die rede is die enigste bron van sekerheidskennis. Reeds by die Grieke tref ons die rasionalisme aan. Die waarneming kan ons alleen bied empiriese werklikheid wat,

vanweë sy veranderlikheid vir die Griekse bewussyn nie die ware werklikheid is nie. Eers die denkende rede kan ons tot laasgenoemde laat deurdring.

Die term rasionalisme is afgelei van die woord ratio, wat rede (denke) beteken, en onder rasionalisme verstaan ons dan die rigting, wat die rede as die enigste of in elk geval as die vernaamste kenbron en maatstaaf van die waarheid beskou en sodoende sy betekenis en waarde oorskat. Hierdie gesonde verstand van die individuele mens as maatstaaf gestel vir die bepaling en beheersing van alle objektiewe waarheid.

Die grondveronderstelling waarvan die rasionalisme uitgaan, is dat die kriteria van waarheid implisiet in die gees van die mens aanwesig is. Sinlike waarneming verskaf vir die rasionalis geen juiste kennis nie, omdat dit slegs vlugtige indrukke lewer, maar nie die wese van dinge leer ken nie. Die wesenlike kennis moet uit die mens se eie gees kom, selfbesinning leer ons die wêreld buite ons sien en ken.

Regstaat – Lui dat sowel staatsonderdane as die staatsowerheid aan die reg onderworpe gestel is.

Salus rei publicae suprema lex – Die veiligheid van die volk is die hoogste reg.

Skolastiek – Skolastiek kan gedefinieer word as ‘n rasonele poging om deur logiese apparaat die geopenbaarde geloofsinligting binne te dring. Een van die kenmerke van die Skolastiek was die aanvaarding van ‘n gemeenskaplike ondersoekmetode, die metode van ontdekking en verdediging van filosofiese en teologiese waarhede deur Aristoteliese logika of dialektiek. Vir die *Skolastici* was daar twee bronne van kennis: Kennis uit die natuur of rede; Kennis uit die metafisiese of geloof.

Die dialektiese metode het uit drie stappe bestaan: die stel van ‘n vraag (*questio*); argumente vir en teen antwoorde wat deur vroeëre gesaghebbendes gegee is (*disputatio pro et contra*); ‘n gevolgtrekking wat logies verantwoordbaar is (*sententia*).

Subsidiariteitsbeginsel – Hierdie beginsel voer aan dat die samelewing hiërargies opgebou is en dat die staat die *societas perfecta* is wat van die top van die hiërargie staan.

Staat – ‘n Publiekregtelike georganiseerde gemeenskap waarin owerheid en onderdane tot ‘n staatkundige eenheid saamgebind word, op die basis van die staatsowerheid se monopolie oor die swaardmag en onder leiding van die idee van publieke geregtigheid.

Summum bonum – Beteken die hoogste goed

Soewereiniteit - Die staat of *communitas* as ‘n selfgenoegsame *unitas ordinis*, met die “common good” as orde van die reg, vrede, geregtigheid en sekuriteit en vervolgens met die kompetensies om finaal en gesaghebbend te beslis oor konflikte wat binne die orde bestaan, dat dit beteken die vryheid, die politieke onafhanklikheid, ens.

Theodisee – Die woord Theodisee kom van die Griekse terme: *Theos* = God + *diké* = regverdig, dit wil sê regverdiging van God. Anders as die Natuurlike Teologie wil dit nie die bestaan van God bewys nie, maar bepaalde eienskappe, naamlik onder andere sy regverdigheid en goedheid.

Tabula rasa – Die wete verwerf kennis van die natuur op empiristiese wyse, dit wil sê deur middel van afdrucke op die *tabula rasa* wat *via* die (liggaamlike) sintuie van die kenbare buitewêreld kom.

Teïsme – Erken die soewereiniteit van God in die lotgevalle van die menslike lewe, die liefdevolle wyse beskikking in die Goddelike doel in die toestande van rykdom en armoede.

Teleologie – *de leer of het onderzoek van de ontwikkeling die geleid word door de doelen in wier dienst de dingen staan.*

Tweeterreineleer – Die Rooms-Katolieke Kerk as draer van die besondere genade staan teenoor die wêreld daarbuite (die staat en die maatskappy). Thomas Aquinas se tweeterreineleer veronderstel ‘n tweedeling op die gebied van die nie-transendente of die kosmos

Trias Politicas – Die onderskeid tussen die drie bekende funksies van die staatsowerheid, te wete die wetgewende funksie, die uitvoerende funksie en die regsprekende funksie. Hierdie funksies moet elkeen deur verskillende owerheidsorgane, wat deur verskillende persone beman word, uitgeoefen word.

Utilitarisme – Waar die hedonisme en eudaemonisme die genot en geluk van die individu in die oog het, gaan die utilitarisme om die geluk van die samelewing. Die utiliteitsbeginsel berus op die feit dat die mens se geaardheid sodanig is dat hy altyd na geluk en genot strewe en pyn vermy.

Unitas ordinis – Elke lewensvorm word as ‘n orde-eenheid gekarakteriseer deur die bepaalde doel wat dit nastreef.

Wysgerige bewys vir die bestaan van God – Geen ding kan self die oorsaak wees van sy eie beweging of verandering nie. Wat wàr is van die afsonderlike objekte in die verskynselwêreld, moet ook waar wees van die kosmos in sy geheel. Die kosmos moet ‘n oorsaak, ‘n oorsprong hê wat buite hom staan. En aangesien Aristoteles die heelal as ewig-bestaande beskou, moet sy oorsprong ook ewig wees. Voorts moet sy oorsprong volmaak wees, want hy is die maatstaaf waaraan alles in die materiële wêreld getoets moet word. Ook is hy die eerste oorsaak van alles wat op aarde beweeg en verander. Self kan hy egter nie beweeg word nie (want beweging, vir die Griekse bewussyn, beteken onvolmaaktheid). Daarom is God vir Aristoteles: die oorsaak van alle beweging, wat self nie beweeg nie. God is die suiwere Vorm, die einddoel van volmaaktheid waarna alle materie moet strewe

Zoon politikon – die mens as sosiale wese is polis-georiënteerd.