

wergroep thomas van aquino

**jaarboek
1983**

De "Werkgroep Thomas van Aquino" bestaat op dit moment uit de volgende leden:

Dr. J.A. Aertsen (Centrale interfaculteit, V.U.)

Drs. P. van Elswijk O.P. (secretaris, Assendorperstraat 29,
8012 DE Zwolle)

Drs. J.G.J. van den Eijnden (Z.W.O./K.T.H.U.)

Prof. Dr. F.J.A. de Grijs (K.T.H.U./Faculteit der Godgeleerdheid,
R.U.U.)

Dr. H.P.F. Mercken (Centrale interfaculteit, R.U.U.)

Dr. H.W.M. Rikhof (Faculteit der Godgeleerdheid, K.U.N.)

Drs. W.G.B.M. Valkenberg (Z.W.O./K.T.H.U.)

Dr. A. Vos (Faculteit der Godgeleerdheid, R.U.U.)

Drs. L.G.M. Winkeler (Katholiek Documentatie Centrum, K.U.N.)

Adviserend lid:

Prof. Dr. J.C.P.A. van Laarhoven (K.U.N.; Theologie van de
twaalfde eeuw)

wergroep thomas van aquino

jaarboek 1983

Typografische verzorging: M.M. Schippers-Winkeler.

Drukwerk: Huisdrukkerij Transitorium II - De Uithof, Utrecht.

Auteursrecht voorbehouden.

© Werkgroep Thomas van Aquino, 1983.

Het Jaarboek 1983 van de Werkgroep Thomas van Aquino kan worden besteld door overmaking van f 8,50 op postrekening 1999338 ten name van de secretaris, L.G.M. Winkeler, Rembrandtstraat 73 te Nijmegen, onder vermelding van: "Jaarboek 1983".

INHOUDSOPGAVE

Ien geleide pag.
5

ARTIKELN

A. Vos, Thomas en Duns over de goddelijke wil 7

J. van den Eijnden OFM, In gesprek met M.-D. Chenu OP. 31

L. Winkeler, Thomisme in de twintigste eeuw.
De Dominicaanse filosofie- en
theologie-opleiding. Een inventari-
satie 59

KRONIEK-BIJDRAGEN

J. van den Eijnden OFM, Studiedagen over Petrus Johannis
Olivi 75

J. van den Eijnden OFM, Onderzoek 'Draaiboek voor een onder-
zoeksprogramma betreffende de invloed
van Thomas van Aquino op de theologie' 78

TEN GELEIDE

De *Werkgroep Thomas van Aquino* werd in 1979 gevormd om onderzoek naar de receptie van de theologie van Thomas van Aquino te stimuleren en te initiëren. Vanaf het begin heeft de werkgroep zich daarbij gerealiseerd, dat het ondoenlijk is deze receptie te bestuderen als er niet een beter zicht wordt verkregen op vragen als: welke thema's zouden moeten worden aangepakt, welke personen komen als Thomas-receptoren in aanmerking en welke methode zou bij receptie-onderzoek gevolgd moeten worden. De totstandkoming van een 'onderzoeksdraaiboek' heeft zodoende naar de mening van de werkgroep de hoogste prioriteit. In de vijf bijeenkomsten, die de werkgroep sinds het verschijnen van het vorige jaarboek heeft gehad, is alle aandacht uitgegaan naar de tussentijdse resultaten van het project, dat dankzij de subsidie van de Stichting Z.W.O. kon worden gestart om een dergelijk 'draaiboek' samen te stellen. Evenals in de vorige twee jaarboeken bericht de uitvoerder, J. van den Eijnden, over de voortgang van dit project. In het volgende jaarboek hopen wij uitvoeriger op de inhoud van het dan voltooid draaiboek te kunnen berichten.

In dit derde jaarboek treft de lezer twee 'nevenproducten' aan van het draaiboek-onderzoek, namelijk het gesprek, dat J. van den Eijnden in 1981 voerde met M.-D. Chenu. Daarnaast bracht zijn onderzoek naar de dertiende eeuwse theoloog Petrus Johannis Olivi hem in contact met een aantal Olivi-kenners en -geïnteresseerden, die in september j.l. congresseerden. Van dit congres wordt in dit jaarboek eveneens verslag gedaan.

Het jaarboek opent met een artikel waarin het denken van Thomas van Aquino zelf aan de orde komt: A. Vos zet zijn vergelijking voort tussen Thomas en Duns Scotus. Betrof zijn artikel in het vorige jaarboek het thema van de *goddelijke alwetendheid*, ditmaal confronteert hij beider standpunten ten aanzien van de *goddelijke wil*. Voorts bevat het jaarboek een artikel van L. Winkeler, waarin hij verslag doet van enig vooronderzoek betreffende de receptie van Thomas in deze eeuw. Hij inventariseerde het studiemateriaal dat aan de opleiding van de paters Dominicanen in Nederland werd gebruikt.

Het jaarboek 1983 is dunner dan de lezer van de werkgroep gewend is. Tot onze grote spijt kregen wij echter niet alle toegezegde bijdragen tijdig binnen. De prijs van het jaarboek is uiteraard aan de omvang aangepast.

Antonie Vos

THOMAS EN DUNS OVER DE GODDELIJKE WIL

1. Inleiding

De kennistheorieën van Thomas van Aquino (+ 1260) en Johannes Duns Scotus (+ 1300) vertonen karakteristieke verschillen. Hun theorieën van de goddelijke kennis lopen niet parallel aan het algemeen kennistheoretische onderscheid. In de godsleer werkt bij de grote christelijke denkers een diep geworteld *patrimonium* van intuïties¹. In de logisch-wijsgerige articulatie van deze geloofsinzichten worden verschillende wegen ingeslagen. Daardoor komt het concrete profiel van de verschillende grote theologen er verschillend uit te zien. Tot het onderzoek dat zowel in systematisch constructief als in oecumenisch opzicht het meest dringt, hoort dat naar de diepere oorzaken en strekking van de theologische structuurverschillen. Is het punt van de verschillen in de wijsgerige theorieën waarmee men werkt, onoplosbaar, dan zijn ook de onderlinge theologische verschillen onoplosbaar. Is het filosofische instrumentarium neutraal ten opzichte van de diepste inhouden van de kerkelijke geloofaverkondiging, dan is een beslissing van de theologische structuurverschillen onnodig of ongewenst. Verbindt echter de ene optie zich harmonischer met de diepste intenties van het Credo van de Kerk, dan is een constructieve evaluatie van de verschillende grondpatronen wel wenselijk. Is het ene logisch-filosofische instrumentarium kwalitatief duidelijk minder dan het andere, dan moet er wel degelijk gekozen worden. Het zou ideaal zijn, als het inhoudelijk theologische spoor, ook historisch, zelf al in de richting van een formeel wijsgerig spoor wijst. Tegen de achtergrond van deze dringende vragen geven we nu aandacht aan Thomas' leer van de *voluntas Dei* in de *Summa Theologiae* en die van Duns in zijn *Lectura*.

2. Summa Theologiae I 19

In de *Summa Theologiae* (S.Th.) is een boeiende en veelomvattende

quaestio aan de *voluntas Dei* gewijd. Uiteraard komt het willen van God in het geheel van dit gigantische werk aan de orde, maar in *S.Th.* I 19 vindt een heel belangrijke concentratie plaats. Voor de contrastwerking met wat Thomas zelf eigenlijk wil, bepaal ik eerst de positie die uit de *obiecta* naar voren komt. Vervolgens tracht ik de visie te beschrijven die Thomas daar tegenover stelt. Willen we deze visie exact interpreteren, dan stuiten we op enkele niet geringe hermeneutische moeilijkheden.

2.1 Het perspectief van de *obiecta*

Op een intrigerende manier worden in artikel 3 enige argumenten naar voren gebracht voor het standpunt dat God noodzakelijkerwijs wil, alwat Hij wil:

(1) Als God wil dat *p*, dan wil God noodzakelijkerwijs dat *p*.² Het eerste argument is kort en krachtig en zeer instructief. Het uitgangspunt is dat al het eeuwige noodzakelijk is. Wordt Thomas' denken gekenmerkt door een enorme spanning tussen de eleatische, de diachronische en de synchronische contingentie en de eleatische, de diachronische en de synchronische noodzakelijkheid³, de *obiecta* laten dit allemaal impliciet.

(2) *Omne aeternum est necessarium* is binnen elke kontekst te plaatsen. Eleatisch geldt (2) voor het eeuwigheidsmoment. Aristotelistisch is de meest voor de hand liggende interpretatie dat (2) opgaat voor alwat in de ene mogelijke kosmos zonder begin en zonder einde is. In een ontologie met echte, synchronische contingentie is het eeuwige het altijdurende (*sempiternum*) en hierdoor wordt geen noodzakelijkheid geïmpliceerd of er ontstaat een nieuw begrip eeuwigheid, dat zowel altijddurendheid als noodzakelijkheid insluit.

In de gedachtengangen van de *obiecta* blijft deze theoretische pluriformiteit onbesproken en ze laten zich het meest natuurlijk plaatsen binnen een ontologische structuur, die niet verder dan de diachronische contingentie gaat. Dan is het eeuwige wat altijd was, is en altijd zal zijn, het is zonder begin en zonder einde. Als zodanig is het dan ook diachronisch noodzakelijk: Het is er en het is zus of zo voor alle momenten van het universum. 'Neces-

sarium' betekent in deze theorie niet *synchronisch noodzakelijk*. Met deze term wordt niet gewerkt, maar het type noodzakelijkheid dat erdoor uitgedrukt wordt, is wel voorondersteld.

Wat God wil, wil Hij van eeuwigheid. Hij wil het in absolute zin altijd. Zo niet, dan wil Hij het soms wel en soms niet. Dan zou zijn wil veranderlijk zijn. Zijn wil is echter onveranderlijk. Ergo: Wat Hij wil, wil Hij noodzakelijkerwijs. Het kenmerkende van deze argumentatielijn is dat eeuwigheid, altijd zo zijn, onveranderlijkheid en noodzakelijkheid gelijkwaardig zijn. De grote vooronderstelling van deze denkbeweging is dat de diachronische noodzakelijkheid synchronische noodzakelijkheid impliceert. Omdat God (er) noodzakelijk is, is wat voor Hem natuurlijk is, noodzakelijk. Hij is *per se necesse esse* en aldus het beginsel van al het mogelijke. Maar is iets willen natuurlijk? Wat voor God *natuurlijk* is, komt uit de goddelijke natuur, het goddelijke wezen, de goddelijke essentie voort. Nu wordt hier iets geformuleerd, wat uiterst gewichtig is. Hier wordt niet alleen van het (kunnen) willen als vermogen gezegd dat het natuurlijk, wezenlijk of essentieel voor God is, maar het willen van wat God maar wil:

(3) *Naturale est ei velle quidquid vult.*⁴

Hiermee is gezegd dat het willen van een feit voor God essentieel en aldus noodzakelijk is, welk feit het dan ook moge zijn. Kortom:

(4) Als God wil dat p, dan is het noodzakelijk dat God wil dat p. Laten we nu veronderstellen:

(5) Het is mogelijk dat God wil dat p.

Uit (5) en (4) volgt nu:

(6) Als het mogelijk is dat God wil dat p, dan is het mogelijk dat het noodzakelijk is dat God wil dat p.

Maar omdat de mogelijkheid van de noodzakelijkheid van q impliceert dat q noodzakelijk is, leidt dit tot:

(7) Als het mogelijk is dat God wil dat p, dan is het noodzakelijk dat God wil dat p.

Wat in feite het geval is, laat God toe. Als God toelaat dat p, dan is het mogelijk dat God wil dat p. Ergo: Als God toelaat dat p, dan is het noodzakelijk dat God wil dat p. Wat in feite gebeurt,

is wat God noodzakelijkerwijs wil, en wat niet gebeurt, is onmogelijk. Dit alles wordt nog bekrachtigd met een beroep op *Metaphysica* IV 5: 1015 b 15: In God kan niets anders dan zijn wezen zijn. Voorts wil Hij ook het andere vanuit zijn goedheid, die Hij noodzakelijk wil. Al het andere dat Hij wil, wil Hij dus ook noodzakelijkerwijs (*ex necessitate*).

We stuiten hier voorts op een treffende parallel tussen de goddelijke kennis en de goddelijke wil. De theorie van de goddelijke alwetendheid die de *scientia Dei* als iets noodzakelijks ziet, leidt tot determinisme.⁵ Een strikte parallel van *voluntas Dei* en *scientia Dei* laat dit ook van de goddelijke wil gelden. Via de identificatie van beide met Gods *essentia* wordt deze strikte parallelie in *obiectum* 6 onder woorden gebracht. De logische grond van dit alles wordt in *obiectum* 4 blootgelegd. Terecht wordt daar gewezen op de gelijkwaardigheid (*aequipollentia*) van

(8a) Het is niet noodzakelijk dat p

en

(8b) Het is mogelijk dat niet-p.

Gegeven dat het niet noodzakelijk is dat God wil dat p, terwijl Hij wil dat p, en dat het aldus mogelijk is dat Hij niet wil dat p. Als het mogelijk is dat Hij niet wil, wat Hij wil, is de goddelijke wil contingent en veranderlijk en dus onvolmaakt. Dit is onmogelijk. Ergo: God wil noodzakelijkerwijs wat Hij wil.

Volledig hiermee in overeenstemming is de gedachte dat de eerste oorzaak door zijn essentie en natuur niet door zijn wil handelt. De goddelijke natuur en de goddelijke kennis zijn dan de oorzaak van de schepselen.⁶ Hierbij sluiten ook de *obiecta* van artikel 8 aan, die verdedigen dat de *voluntas Dei* aan de dingen noodzakelijkheid oplegt. Wat immers niet belemmerd kan worden, brengt noodzakelijkerwijs zijn gevolg voort. Dit niet-contingente werkt immers van nature. Met andere woorden:

(9) Als God wil dat p, dan p.

Deze implicatie is noodzakelijk waar en dus is p noodzakelijk⁷. Een boeiende spanning levert dan artikel 7 op, want daar is het nu juist Thomas die de onveranderlijkheid van de goddelijke wil verdedigt. Laten we nu deze positie als uitgangspunt nemen voor de beschrijving van Thomas' inzichten.

2.2 Thomas over de voluntas Dei

In *obiectum* 4 van *S.Th.I* 19,7: 'Utrum voluntas Dei sit mutabilis' wordt een beroep gedaan op wat Thomas zelf in artikel 3 heeft verdedigd:

(10) Als God wil dat *p*, dan is het niet noodzakelijk dat God wil dat *p*. Hieruit wordt afgeleid dat God dan hetzelfde kan willen en niet willen. Zo'n potentie tot wat tegengesteld is, wijst echter op veranderlijkheid. Wat ook hier weer treft, is de massieve spontaneïteit, waarmee *mogelijkheid*, *potentie* en *veranderlijkheid* in een diachronisch kader worden gezet. Een 'potentia ad opposita' houdt in, dat het ene op een ander tijdstip gesitueerd wordt dan het andere. Potentie is verandering op de ene tijdslijn van de feitelijke wereld. Veranderlijkheid gaat op in de feitelijke verandering, maar God verandert niet. Hij is zonder begin en zonder einde en hetzelfde geldt voor zijn wil:

(11) *Voluntas Dei est omnino immutabilis*⁸.

Dit werkt Thomas naar twee kanten uit. Daar is enerzijds de vereenzelving van *substantia Dei*, *scientia Dei* en *voluntas Dei* en dit houdt in dat ook de goddelijke wil geheel en al onveranderlijk is. Hieraan kunnen we nog toevoegen dat dit ook inhoudt dat de goddelijke wil synchronisch noodzakelijk is, want de *natura Dei* verandert niet alleen door de tijd heen niet, maar ze kan ook niet anders zijn dan ze is, evenals het onmogelijk is dat God er niet is. Deze vereenzelving van Gods wezen, kennis en wil heeft Thomas al eerder verdedigd⁹, maar ze was ook al een beroepsinstantie in *obiectum* 6 van artikel 3, waarin Thomas zelf pleitte voor de niet-noodzakelijkheid van de goddelijke wil.

Hoe beweegt Thomas zich nu in deze onmiskenbare spanning? Laten we daarvoor eerst bezien, hoe hij de veranderlijkheid van Gods willen invult. Allereerst komt er dan een belangrijk onderscheid naar voren, namelijk dat tussen *de wil veranderen* en *een verandering van iets willen*. In hoeverre hoeft nu het laatste niet het eerste met zich mee te brengen. Binnen het diachronische kader werkt Thomas dit precies uit: Met het onveranderlijk blijven van iemands wil is het te rijmen, dat hij of zij wil dat dit NU gebeurt en dat LATER het tegengestelde gebeurt.¹⁰ Iemands willen is niet

in een eleatische noodzakelijkheid opgesloten, zodat NU iets willen het ALTIJD willen impliceert. Onveranderlijkheid van wil houdt aldus niet in dat men geen verandering wil, maar men kan juist ook veranderlijk willen dat p NU gebeurt en niet- p LATER zal gebeuren. Veranderlijk of contingent willen van een verandering betekent dat men iets gaat willen wat men eerst niet heeft gewild, of dat men ophoudt te willen wat men eerst wel heeft gewild.

Hoe moet deze gedachtengang uitgewerkt worden? Men kan het object p van de wil van a en het willen zelf zo parallel laten lopen dat op de tijdstippen t_k, \dots, m waarop p het geval is, a wil dat p en dat op de tijdstippen t_n, \dots, p waarop p niet het geval is, a niet wil dat p . Bij deze verbinding brengt een verandering in de gewilde situatie ook een verandering van de wil met zich mee. Hier gaat Thomas juist tegenin. Dan moeten we zijn gedachtengang als volgt opvatten: Stel nu dat God op tijdstip t_k wil dat p het geval is op tijdstip t_k , dan is er geen tijdstip t_x waarop God niet wil dat p het geval is op tijdstip t_k . Nu is de temporele indexering van de stand van zaken of het feit dat God wil, niet in een strakke correspondentie gekoppeld aan die van Gods willen zelf. Als God wil dat p op tijdstip t_k het geval is, dan wil hij op elk tijdstip t dat p op tijdstip t_k het geval is, en als God wil dat p op tijdstip t_1 niet het geval is, dan wil Hij op elk tijdstip t dat p op tijdstip t_1 niet het geval is. Zo zijn er dus een universaliteit en onveranderlijkheid van de goddelijke wil, die de verandering van wat God wil, insluiten. Het accidentele karakter van het gebeuren-dat God wil, leidt niet tot het accidenteel zijn van Gods willen. Gods kennis en disposities veranderen immers niet, zodat Hij zich plotseling opnieuw zou moeten instellen op wat Hij zou willen. Niets kan Hem verrassen.

In dit licht behandelt Thomas dan ook de noodzakelijkheid van

(12) Als God wil dat p , dan p .¹¹

Hij beschouwt dat wat God wil (p), niet als noodzakelijk: De consequent van (12) is niet noodzakelijk (*non necessarium absolute*), maar de implicatie (12) zelf is noodzakelijk: *ex suppositione*. De implicatieve noodzakelijkheid van (12) veronderstelt het willen van God. Is dit willen van God noodzakelijk? Dat zal uiteindelijk

de grote vraag in verband met Thomas' visie zijn: In welke zin is Gods wil noodzakelijk? Het eerste antwoord is: Met de goddelijke wil gaat de implicatieve noodzakelijkheid (*necessitas consequentiae*, *necessitas ex suppositione*) gepaard.

Het tweede antwoord wordt dus ingegeven door de toevoeging 'propter immutabilitatem divinae voluntatis' en luidt dus: de noodzakelijkheid van de 'onveranderlijkheid' (*necessitas immutabilitatis*). Wat God wil met iets wat op een bepaald ogenblik plaatsvindt, wil Hij op elk ogenblik, altijd (*sempiternus*). Binnen de samenhang van een diachronische contingentietheorie komt dit neer op diachronische noodzakelijkheid, want dan betekent 'contingent' voor sommige tijdstippen en niet alle tijdstippen en 'noodzakelijk' voor alle tijdstippen. Het tweede antwoord luidt dus: De goddelijke wil is ook noodzakelijk in de zin van diachronisch noodzakelijk. Hierbij moeten we ons wel realiseren dat dit type noodzakelijkheid van de goddelijke wil niet voortvloeit uit de implicatieve noodzakelijkheid, terwijl het omgekeerde ook niet geldt. De aard van de verbinding van deze noodzakelijkheden lijkt in Thomas' visie een probleem op te leveren.

Laten we overgaan op Thomas' kritiek op

(4') Als God iets wil, dan wil God het noodzakelijkerwijs (ex *necessitate*).

De verwerping van (4') is daarom zo cruciaal, omdat we ook volgens Thomas moesten stellen dat de wil van God de oorzaak van de schepselen is: God handelt door zijn wil en niet vanuit de noodzakelijkheid van zijn natuur.¹² Allereerst noteert Thomas dan dat de term 'noodzakelijk' tweeledig gebruikt wordt: a) in absolute zin en b) hypothetisch. Wat de absolute noodzakelijkheid betreft, deze zijn we al tegengekomen in verband met de conditionele of implicatieve noodzakelijkheid. De noodzakelijkheid van een conditionele of implicatieve propositie wordt dan onderscheiden van de noodzakelijkheid van de consequent - in dit laatste geval is deze niet afhankelijk van een alsnog te (veronder)stellen antecedent. Is er die - hypothetische - afhankelijkheid wel, dan is de conditionele noodzakelijkheid van de consequent te rijmen met zijn contingentie. Is hij in absolute zin noodzakelijk, wat constitueert dan

zijn noodzakelijkheid? In de determinatie van *S.Th.* I 19,3 beantwoordt Thomas deze vraag als volgt: Dat doet de onderlinge relatie van de termen, omdat de definitie van het subject het predicaat impliceert of omdat het predicaat (*even of oneven zijn*) het structurele niveau van het subject (*het getal*) bepaalt. De propositie

(13) Socrates zit (*Socratem sedere*)

is echter niet in deze zin noodzakelijk, maar *ex suppositione*. Thomas rondt dan deze uiteenzetting met een dubbelzinnige uitspraak af: 'Wanneer immers verondersteld is dat hij zit, is het noodzakelijk dat hij zit, terwijl hij zit'.¹³ Nu is *God wil iets* wel absoluut noodzakelijk, maar niet met betrekking tot alles wat hij wil, maar alleen met betrekking tot zijn eigen goedheid. Het andere wil God niet essentieel, maar gesteld dat Hij het wil, kan Hij het niet-willen wegens de onveranderlijkheid van zijn wil.¹⁴ Erg belangrijk is dat volgens Thomas uit

(14) God wil iets van eeuwigheid
niet volgt

(15) Het is noodzakelijk dat God dit van eeuwigheid wil.
Uit Gods eeuwige en altijd willen dat p volgt niet dat Gods willen dat p absoluut noodzakelijk is. Hier onderstreept Thomas dat eeuwigheid, en daarmee universaliteit, niet absolute noodzakelijkheid impliceert. Al wat Hij niet noodzakelijkerwijs wil, is niet essentieel voor God, maar gaat ook niet tegen zijn natuur in. Het willen van wat anders dan Hijzelf is, is volontair.

Hierbij sluit ook aan dat Thomas tussen de aard van het goddelijke weten en die van het goddelijke willen onderscheidt. Ievens komt hier de centrale moeilijkheid van de vereenzelviging van de goddelijke natuur met Gods kennis en wil terug.

Eerst wordt namelijk gesteld dat zoals het goddelijke zijn in zichzelf noodzakelijk is, zo ook het goddelijke weten en het goddelijke willen in zichzelf noodzakelijk zijn.¹⁵ De noodzakelijkheid van God heerst hier in alle glorie. Onmiddellijk voegt Thomas er echter aan toe: Het goddelijke weten heeft een noodzakelijke relatie tot wat Hij kent, maar het goddelijke willen heeft dat niet tot het door God gewilde. Alwat God weet, weet Hij noodzakelijkerwijs, want het gaat om de kernobjecten voorzover ze in de weter,

Godzelf, zijn, maar het willen Gods is niet noodzakelijk, want het betreft de wilsubjecten, voorzover ze in zichzelf zijn.¹⁶ De goddelijke kennis is noodzakelijk, de goddelijke wil is dat slechts relatief vanuit het geponoerd zijn van die wil.

3. Duns' theorie van de goddelijke wil

Door de gehele *Lectura* verspreid treffen we intrigerende opmerkingen over de wil aan. In de brede samenhang van de leer van de *scientia Dei* en contingentie krijgt de *voluntas Dei* in *Lectura* I 39 een diepgaande behandeling. De kwestie die dan aan de orde is, luidt: Is de contingentie van de werkelijkheid met de kennis van God te rijmen? Het probleem dat hierbij rijst, is of het toelaten van de contingentie van de dingen niet met zich meebrengt dat Gods kennis feilbaar is. Het stramen van denken dat dit verband tussen contingentie en feilbaarheid evident acht, associeert *niet weten* en *contingent zijn* en aldus *weten* en *noodzakelijk zijn*. Maar Duns kritiseert niet alleen dit stramen van denken, maar ook verschillende typen antwoorden, die contingentie wel degelijk met onfeilbaarheid willen verbinden.¹⁷ Duns is echter niet alleen gespitst op contingentie naar de letter, maar hij waakt ook over de echte contingentie, terwijl hemzelf ook steeds meer gaat dagen wat deze eigenlijk inhoudt. Wanneer we deze loslaten of niet eens binnen ons gezichtsveld halen, is alles noodzakelijk en zou het niet moeilijk lijken om de zekerheid van Gods kennis waar te maken.

Er is dus contingentie in de werkelijkheid en dit moet inhouden dat de Eerste Oorzaak niet noodzakelijkerwijs werkt, want als de contingentie alleen hing aan de contingentie van de naaste oorzaken, zou men daarmee wel een zekere onvolmaaktheid kunnen verbinden, maar desondanks niet aan de noodzakelijkheid ervan ontkomen. Hier grijpt ook de tegenstelling tot de optiek van Boëthius¹⁸ en Thomas van Aquino¹⁹ diep in. Voor Duns is dat er iets contingents is, evident.²⁰ De vraag naar de verbindbaarheid van contingentie en *scientia Dei* spitst zich aldus toe op de aard en het waarvandaan van de contingentie. In het algemeen gesproken - God is de oorzaak van de contingentie, en in het bijzonder genomen - Gods wil is de oorzaak van de contingentie van de dingen.

Duns' grote thema van de vrijheid wordt door zijn grootse visie op de goddelijke vrijheid beheerst.²¹ Gods wil is wezenlijk (essentieel) vrij. Maar het is niet genoeg te zeggen of te zingen dat God vrij is. De harde kern van de moeilijkheid van wijsgerige en theologische arbeid is dat de termen en de proposities die de hoofdinhouden bepalen, gewoonlijk wel op het eerste gezicht duidelijk zijn, maar bij nader inzien een systematische dubbelzinnigheid met zich meebrengen. We debatteren over de menselijke vrijheid of onvrijheid, alsof de aard van deze vrijheid geen probleem vormt. Vele heetgebakerde discussies missen de nodige scherpte, omdat op het vlak van de begripsvorming een fundamentele onhelderheid blijft heersen. Het is niet voldoende te stellen dat de mens vrij is. Al naar gelang de modale status van deze eigenschap en de soort vrijheid waarom het gaat, heeft zo'n stelling een andere inhoud. Is men zich hiervan niet bewust, dan is de kans groot dat de eensgezindheid of de bestrijding van elkaar in de lucht hangt. Juist in dit opzicht is de jonge Duns reeds een meester. Hij realiseert zich het enorme belang van de verschillende alternatieve samenhangen, die de grondstructuur van ons denken op steeds wisselende wijze bepalen. Dat is ook het geval in de theorie van de goddelijke wil en vrijheid.

Nu veronderstelt vrijheid contingentie. De rijkdom en de ingewikkeldheid van Duns' systematische denken houden juist verband met zijn leer van de dubbele contingentie: de diachronische en synchronische contingentie. Wat vrijheid van wil inhoudt, kan men dan ook zowel via de ene als via de andere soort contingentie uitleggen. In het eerste geval houdt de vrijheid van de wil in dat men niet altijd hetzelfde wil. Men wil weliswaar iets, maar men kan het ook niet willen. Men wil weliswaar iets, maar men kan ook iets anders willen. Dit anders kunnen van de wil dat hem contingent en vrij laat zijn, heeft met een verandering in de tijd te maken: Nu wil ik weliswaar dit, maar vroeger wilde ik dat of later zal ik weer iets anders willen. Mijn willen is - binnen deze systematiek van begrippen - niet eeuwig. Het is niet altijd hetzelfde, onveranderlijk en noodzakelijk.

De verbinding van vrijheid en contingentie levert in het geval

van synchronische contingentie een heel ander beeld op. De theorieën van de diachronische vrijheid stellen in feiten de echte contingentie van het willen niet eens aan de orde. De fundamentele noodzakelijkheid van het willen en de vrijheid wordt niet eens ter discussie gesteld, laat staan dat ze wordt aangevochten. Vrijheid wordt dan via de tegenstelling uiterlijke dwang en het ontbreken daarvan belicht. Waar uiterlijke dwang ontbreekt, heerst vrijheid. Via deze innerlijke vrijheid en deze zelfontplooiing maakt dan de leer van vrijheid als spontaneïteit de cirkel van het noodzakelijkheidsdenken rond. Deze bankring wordt echter doorbroken, als we inzien dat het zus of zo willen steeds gepaard gaat met de gelijktijdige mogelijkheid van niet zus of zo te willen. De beroemde logische contingentie die we zo'n overheersende rol in Duns' theorie zien spelen, is in de huidige logica een voorondersteld sleutelbegrip en de vanzelfsprekende basis van logisch verantwoorde begripsvorming geworden. Traditioneel is echter een mysterieus alternatief voor de ingeburgerde diachronische contingentie. Deze logische contingentie is namelijk de variabiliteit, die naar voren komt, als we in het onderzoek naar de structuur van begrippen en eigenschappen afzien van veranderingen die zich vroeger of later kunnen voordoen. Doordat we van deze tijdelijke verandering abstraheren, variëren we het tijdsmoment niet meer, waarop iets zus of zo is of iemand iets zus of zo doet of de dispositie heeft iets zus of zo te doen. Het gevolg is dat we als het ware hetzelfde ogenblik vasthouden, ook al hebben we het verder expliciet helemaal niet over de tijdsfactor. De grote vooronderstelling is dan immers dat het steeds om hetzelfde tijdstip gaat.

Dit is nu ook voor Duns' theorievorming van het grootste gewicht. Contingentie van de wil houdt nu in dat als iemand op een bepaald tijdstip iets wil, hij het op hetzelfde tijdstip ook niet willen kan. Wil iemand op t dat p , dan is het ook mogelijk dat hij op t niet wil dat p . Deze synchronische contingentie constitueert de synchronische vrijheid van de wil.

We keren nu eerst terug naar de onderscheidingen die Duns in de vrijheid van de wil aanbrengt en die op de achtergrond van zijn nieuwe contingentietheorie staan. Als voorbereiding op de uiteen-

zetting van de wijze waarop Gods wil met contingentie te maken heeft, behandelt hij het verband tussen menselijke wil en vrijheid. Onze wil is nu op drie manieren vrij: Hij is vrij tot tegengestelde acten, hij is vrij tot tegengestelde objecten en hij is vrij tot tegengestelde gevolgen (*effectus*).²² Laten we nu achterenvolgens deze actieve, objectieve en effectieve vrijheid nader bezien en, vervolgens, deze drie soorten vrijheid van de menselijke wil met de theorie van de dubbele contingentie verbinden. Hoe helpt dit ons dan bij de doordenking van de structuur van het goddelijk willen?

Het eerste type vrijheid is de actieve vrijheid: Onze wil is vrij voor tegengestelde acten, zoals willen en niet willen, liefhebben en niet liefhebben of haten.²³ Hij kan willen en hij kan niet willen. Het is mogelijk dat een menselijke persoon iemand liefheeft, en het is mogelijk dat dezelfde menselijke persoon dezelfde ander niet liefheeft of haat. Verschillende soorten wilsacten liggen binnen de actieradius van de menselijke persoon en zowel de mogelijkheid van een bepaalde soort wilsact is voor ons reëel als de mogelijkheid van de ontkenning ervan. Als *willen* (*dat p*) voor ons mogelijk is, is het complement ervan *niet willen* (*dat p*) ook mogelijk. We zullen ons nog moeten afvragen, welke mogelijkheid of potentie bij deze actieve vrijheid (vrijheid tot tegengestelde (wils)acten) in feite in het geding is.

Het tweede type vrijheid is de objectieve vrijheid: Door de bemiddeling van tegengestelde acten is de wil vrij voor alle objecten om zich vrij daarop te richten.²⁴ De wil kan immers met betrekking tot verschillende objecten werken. De wil en het verstand kunnen zich op alles richten.

Het derde type vrijheid is de effectieve vrijheid: de menselijke wil is vrij om tegengestelde effecten voort te brengen.²⁵ Deze effecten brengt hij onmiddellijk of door bemiddeling van uitvoerende vermogens voort. De vrijheid is niet primair, maar veronderstelt de objectieve vrijheid.

Bij deze indeling doet zich echter een lastige complicatie voor. Deze drie typen vrijheid karakteriseert Duns namelijk ook

in termen van *perfectio*, volmaaktheid of volledigheid (compleet zijn). Het laatste type van de effectieve vrijheid brengt dan geen imperfectie, onvolmaaktheid of onvolledigheid met zich mee²⁶, terwijl de objectieve vrijheid juist een zaak van volmaaktheid of volledigheid is, want dat alles, inclusief de tegenstellingen die daarin opgesloten liggen, binnen het bereik van de wil en het verstand ligt, maakt de operaties van de wil compleet.²⁷ Nu stelt Duns echter van de actieve vrijheid dat deze een zaak van imperfectie, onvolmaaktheid of onvolledigheid is, omdat in dit opzicht de wil dan noodzakelijkerwijs receptief en aldus veranderlijk is.

Hoe verhoudt zich nu deze evaluatie tot de theorie van de dubbele mogelijkheid en contingentie? Allereerst valt op dat Duns zegt dat de actieve vrijheid iets imperfects (onvolledigs) aankleeft, omdat ze veranderlijk is, want de vrije wil heeft niet *tegelijk* tegengestelde acten. In de traditie functioneert deze reden gewoonlijk om de synchronische contingentie uit te schakelen. Omdat Duns deze juist op de volgende bladzijde gaat introduceren, zullen we niet aannemen dat dit argument deze strekking heeft. Daarvoor pleit ook dat Duns even later schrijft: Er is immers niet zo'n vrijheid in onze wil, dat hij tegelijk tegengestelde *objecten* wil, omdat ze geen termen van het ene, gelijktijdige vermogen zijn. Op grond van de actieve vrijheid volgt er echter met betrekking tot de objectieve vrijheid een tweeledige contingentie, namelijk de diachronische en de synchronische contingentie. Later herhaalt Duns nog eens dat op die vrijheid, die dan de eerste vrijheid van de tegengestelde acten moet zijn, ook de synchronische contingentie volgt.²⁸

Zo ontstaat het volgende problematische beeld:

de objectieve vrijheid brengt, op grond van de actieve vrijheid, een tweeledige mogelijkheid of contingentie (diachronisch en synchronisch) met zich mee:

van de tegengestelde objecten, waarop de wil zich contingent richt, worden de volgende voorbeelden gegeven:

- (a) *album potest esse nigrum,*
- (b) *voluntas amans illum , potest odire illum,*
- (c) *mundum posse esse, terwijl er geen wereld is,*
- (d) *voluntas volens in a, potest esse nolens in a;*

de tweeledigheid van de objectieve vrijheid laat Duns uit de aard van de actieve vrijheid volgen, terwijl de actieve vrijheid iets onvolmaakt aan zich heeft en de objectieve vrijheid niet.

Nu zijn (a) en (b) illustraties van de diachronische contingentie, terwijl het in (a) over tegengestelde objecten en in (b) over tegengestelde acten gaat. Hetzelfde zien we met betrekking tot (c) en (d), die beide de synchronische contingentie illustreren, terwijl (c) in objectieve termen en (d) in actetermen verloopt. Op enkele, vrij gemakkelijk te overwinnen complicaties na is Duns' uiteenzetting over de tweeledige contingentie van het menselijk willen consistent te interpreteren, maar de koppeling met het perfectie-argument blijft problematisch. Bovendien lijkt het contingentieonderscheid op de beide niveaus van actieve en objectieve vrijheid te spelen. Dit blokeert dan weer de interpretatie van 'veranderlijk (mutabilis)' als *diachronisch veranderlijk* in de redenering: Actieve vrijheid is onvolledig, want ze is receptief en daardoor (*diachronisch*) veranderlijk. We zouden logisch en systematisch de moeilijkheden uit de weg kunnen ruimen door de eerste vrijheid als een soort diachronisch veranderlijke en de tweede vrijheid als synchronisch contingente vrijheid op te vatten, maar de feitelijke bewoordingen verraden een problematische complexiteit van verschillende soorten onderscheidingen. In de vloed van traditionele en nieuwe onderscheidingen raakt zelfs Duns het spoor een beetje bijster.

Wel is in de theorie van de menselijke wil duidelijk dat de synchronische contingentie constitutief is voor de vrijheid. Het wilsvermogen rijk zijn is wel wezenlijk voor het mens zijn, maar *willen dat p* is geen essentiële eigenschap van de mens.²⁹ Wanneer we de wilsactiviteit slechts naar één ogenblik beschouwen, dan wil hij vrij, en hij wil alleen maar vrij, als hij niet willen kan.³⁰ Aldus is *in sensu divisionis* waar:

voluntas volens in a, potest esse nolens in a.

Dit inzicht dat de wil die op tijdstip a iets wil, datzelfde op datzelfde tijdstip a ook niet willen kan, is beslissend voor de slagkracht voor welke wilstheorie dan ook, omdat anders de alternativiteit waarom het juist gaat, wordt uitgeschakeld. Duns' uit-

eenzettingen maken het echter ook heel duidelijk dat het hier om tegengestelde acten van de wil gaat. Een bepaalde wilsact is met de mogelijksoperator van de tegengestelde wilsact niet alleen te verzoenen, maar de vrijheid van de desbetreffende wilsact impliceert zelfs dat dat niet te willen mogelijk is.

In de godsleer gaan nu deze onderscheidingen een belangrijke rol spelen. In de theorie van de menselijke wil zijn de eerste en de tweede vrijheid van het grootste gewicht. In de theorie van de goddelijke wil gaat het echter veel meer spannen.

In eerste instantie laat ik de complicaties van het perfectieargument rusten. Duns gaat enerzijds uit van Gods effectieve vrijheid en anderzijds van de eenheid van Gods wil, en dit laatste werkt hij uit via de notie van het ene eeuwigheidsmoment. Dit is het initiële scheppingsmoment, het moment van Gods unieke keuze van de feitelijke wereld uit de oneindige overvloed van mogelijke werelden. Duns Scotus verdiept hier zich verder niet in het verband tussen de aard van Gods willen voor dit eeuwigheidsmoment of eeuwige scheppingsmoment, maar vanuit de unieke eenheid van Gods wil en de permanentie van Gods scheppen is er een directe actualiteit van Gods eeuwige wilen zijn creatieve activiteit voor elk tijdstip van de feitelijke wereld. Zo is op zichzelf inzichtelijk dat Duns zich op dit aspect van de *voluntas Dei* concentreert.

Het uiteindelijke oriëntatiepunt van het betoog is Gods effectieve vrijheid: De dingen die Hij schept, zijn contingent: Hij brengt effecten voort en deze zijn contingent.³¹ In welke zin moet Duns hier 'contingent' bedoelen? Het antwoord moet luiden: In de zin van de echte of synchronische contingentie, want de andere contingentie is te rijmen met de opvatting dat alles noodzakelijk is. Daartegen verzet Duns zich juist met hart, hoofd en ziel. Dan gaat Duns verder met een problematische vergelijking: Zoals op hetzelfde tijdstip a onze wil een bepaalde wilsuiting met betrekking tot iets verricht, terwijl het mogelijk is dat hij op datzelfde tijdstip a datzelfde niet wil en aldus de tegengestelde wilsact verricht, zo wil de goddelijke wil in één wilsuiting in eeuwigheid dat er een steen is en is het mogelijk dat Hij in eeuwigheid wil dat er geen steen is of is het mogelijk dat Hij

niet wil dat er een steen is. Dit is uitstekend te begrijpen in termen van wat we tot nu toe van Duns gehoord hebben, maar ik heb een tussenzinnetje weggelaten: De goddelijke wil kan geen tegengestelde acten hebben, omdat de goddelijke wil hetzelfde is als zijn wilsuiting. Dit is een raadselachtige stelling. Wil en wilsact of wilsuiting zijn bij God één. Akkoord! Wel verdedigt Duns de consistentie van *God wil in eeuwigheid dat p* en *Het is mogelijk dat Hij in eeuwigheid niet wil dat p*. Dat is ook een voorbeeld van actieve vrijheid, maar zulke vrijheid brengt veranderlijkheid met zich mee en dat doet de volmaakte compleetheid van Gods willen tekort. Men is dan geneigd te zeggen: Dan gaat het om het diachronische aspect van de goddelijke wilsvrijheid, maar dat te ontkennen midden in een betoog over de synchronische consistentie van de goddelijke wil lijkt niet erg verhelderend. De complicatie wordt opgeroepen door het feit dat Duns de notie *actieve vrijheid* in de leer van de menselijke wil opbouwt en in deze notie dan het diachronische moment aan het synchronische moment blijft koppelen, terwijl hij dat laatste moment van de logisch-reële contingentie juist vanuit het eerste moment van de diachronische contingentie beredeneert. Zijn diepste vertrekpunt hierbij is de onderscheiding *voluntas volitio*. De beweeglijke en labiele wil impliceert als vermogen van de mens niet een nauw samenhangende eenheid van wilsuitingen. De menselijke wilsuitingen zijn niet als één wilsact of wil op te vatten. De goddelijke wil heeft dit fragmentarische karakter niet. Het menselijke wilsvermogen heeft aldus een ontische prioriteit ten opzichte van een wilsact v_1 en gezien vanuit deze wilsact v_1 is de wil weer vrij voor wilsact v_2 , ook al impliceert v_2 het tegendeel van v_1 , maar de goddelijke wil kan geen tegengestelde acten hebben.³²

De interpretatie- en constructiemoeilijkheid die hiermee gegeven is, kunnen we systematisch aftasten door de speelruimte voor *de goddelijke wil kan geen tegengestelde acten hebben* in de logisch-conceptuele infrastructuur van Duns' denken na te gaan. Duns had er al op gewezen dat ook de menselijke wil geen vrijheid om *tegelijk* - binnen hetzelfde werkelijkheidsveld - tegengestelde objecten te willen. Met andere woorden: voor hetzelfde

de tijdstip en binnen de totaalverzameling van gebeurtenissen of mogelijke wereld is het onmogelijk tegengesteld te willen. Zowel Duns als wie hij kritiseert, verwerpen de consistentie van

Het is mogelijk dat a op t wil dat p en dat a op t niet wil dat p. Hiermee is niets wat de goddelijke wil zou kunnen typeren, gewonnen.

De tweede mogelijkheid is dat God in de loop van de tijd van gedachten of wil verandert. Hierdoor zou inderdaad geblokkeerd worden dat het goddelijke willen over één totaalverzameling van standen van zaken als een eenheid wordt opgevat. Enerzijds brengt Duns met dit diachronische aspect veranderlijkheid in verband³³ en past deze interpretatie goed in de structuur van zijn gedachtengang, maar anderzijds weigert Duns te spreken over een actieve vrijheid van God, als het gaat om de consistentie van

God wil op eeuwigheidsmoment t dat p en het is mogelijk dat God op t niet wil dat p.

Kortom, dan rijst de vraag waarom Duns het onderscheid tussen successievelijke of diachronische en logisch-reële of synchronische contingentie niet doortrekt naar de goddelijke wilsact(en) en het kardinale verschil tussen de menselijke wil en de goddelijke wil niet eenvoudigweg tot het volgende structuurverschil terugbrengt: *Menselijk en goddelijk willen zijn logisch-reëel (synchronisch) contingent*

en

Goddelijk willen is diachronisch onveranderlijk en menselijk willen is diachronisch veranderlijk en veranderend.

Dan zou met ook kunnen zeggen: In diachronisch opzicht heeft God geen tegengestelde wilsacten, maar in synchronisch opzicht - genomen over verschillende, alternatieve mogelijke werelden - heeft God wel tegengestelde wilsacten. Maar we moeten vaststellen dat Duns' gedachtengang niet hierop neerkomt, hoe verwant deze positie ook aan die van Duns is. Het komt mij voor dat hiervoor twee oorzaken in het spel zijn. De eerste is de moeilijkheid om de precieze aard van Gods contingente wil en alwetendheid vast te stellen. In feite wijdt de jonge Duns geen uitvoerige beschouwingen aan de structuur van wat wel mogelijk, maar niet in feite zis of zo is. De tweede is de moeilijkheid dat de wil als één wilsact

(*unica volitio*) wordt bepaald, maar die ene wilsact kan juist daarom tegengestelde objecten hebben, omdat zijn ene wilsact alle geschapen wilsacten met betrekking tot verschillende dingen beheerst, zoals zijn ene inzicht dominant is met betrekking tot alle inzichten van de schepselen. De goddelijke wil heeft een praec boven alle wilsacten en de volstreckte ontgrenzing van het menselijk willen legt naar het goddelijk willen toe al het mogelijke open voor de goddelijke wil, zodat hij zich in één wilsact op tegengestelde objecten kan richten. Vanuit dit fundamentele contrast met de menselijke wil die in zijn synchronische contingentie op de diachronische contingentie voortbouwt, zodat de actieve vrijheid tegelijk door die dubbele contingentie beheerst wordt en blijft worden, ligt het in de rede dat Duns de vrijheid van tegengestelde acten, als iets onvolmaakts, aan de goddelijke wil ontzegt. Daarmee spoort de terminologische moeilijkheid, die door de *simplicitas Dei*-taal van de ene wilskracht wordt opgeroepen. Als er maar één wilsact (mogelijk) is, kunnen er geen termen voor een tweeledige potentie zijn en wordt toch het onderzoek naar de diepestructuur van de goddelijke wil afgekneld.

De integratie van alle consistente bouwsteentjes die Duns voor de wilstheorie bij elkaar gebracht heeft, zal nog een enorme arbeid vergen. Behalve *Lectura I 39* hebben we echter nog een parallel commentaar, in Appendix A van het zesde deel van de kritische uitgave van de *Ordinatio* gepubliceerd.³⁴ Deze tekst stemt verregaand overeen met I 39 uit het zogenaamde *Opus Oxoniense* van de edities van Wadding en Vivès. Wat is dit voor een tekst? De *Commissio Scotistica* geeft in de inleiding van het genoemde deel van de *Opera Omnia* de volgende overtuigende argumentatie. Deze tekst stond niet in het *liber Scoti*, Duns' eigen exemplaar van de *Ordinatio* in statu nascenti. Enerzijds is het noch een hoofdstuk uit de *Lectura*, noch uit de *Reportatio*, anderzijds komt het materiaal van deze tekst wel in beide voor. Als Duns zelf deze tekst had samengesteld, is het volstrekt onverklaarbaar, waarom hij hem niet in zijn eigen origineel heeft opgenomen. Tenslotte bevatten alle oude handschriften deze tekst. De conclusie moet dan ook zijn: De eerste redacteur van Duns' Sententiëncommentaar heeft deze tekst op grond van

de *Lectura*, de *Reportatio* en notities en schriften van Duns samengesteld. Dit zal omstreeks 1312 in Zuid-Engeland gebeurd zijn.

In deze tekst, die in feite vroeg-scotistisch is, maar tegelijk ook inhoudelijk nog als scotiaans bestempeld mag worden, signaleren we een boeiende voortuitgang ten opzichte van de tekst van de *Lectura*. Hoewel we ons realiseren dat deze tekst ook van de *Lectura* afhankelijk is, weerspiegelt hij tevens de groei van Duns systematisch inzicht. In de analyse van de gedachtengang in *Lectura* I 39 heb ik opgemerkt dat het problematisch is dat Duns de synchronische contingentie uit de diachronische ontwikkelt en zo fundamenteel blijft vastzitten aan een wilsvrijheid, die door die diachronische contingentie gekenmerkt wordt. Daardoor wordt het spreken over een actieve vrijheid van God geblokkeerd.

Nu bevat de tekst van de oorspronkelijke redactie van het *Opus Oxoniense*, dat niet door Duns gecomponeerd is, en dus geen werk van Duns is, en ook niet in Oxford geschreven is, een compacte analyse van vier soorten potentie of mogelijkheid, die erg verhelderend is. Allereerst is er de traditioneel zo vertrouwde mogelijkheid dat iets en het tegengestelde ervan voor verschillende tijdstippen, achtereenvolgens (*successive*) mogelijk zijn. De tweede soort is die van de synchronische mogelijkheid (*potentia ad opposita pro eodem instanti*). Dan is er de reële mogelijkheid van een potentie om te handelen. Het wilsvermogen is een werkelijk vermogen tot activiteit en een werkelijk vermogen om tot daden te komen. In verband met dit type mogelijkheid ziet Duns het willen als zodanig als het ware als een stam-activiteit, die in het in concreto *z*us of zo willen verbogen wordt. De wilsact als zodanig wordt dan gezien als een primaire act, die in het dit of dat wel of niet willen contingent (*accidenteel*) uitwerkt. De structuur van deze werkelijke mogelijkheid wordt door de logische of synchronische mogelijkheid bepaald, die niet verward mag worden met de onmogelijkheid van de directe en gelijktijdige verbinding van een propositie en haar ontkenning.

Hoe moeten we nu deze verheldering met Scotus' visie op het willen van God verbinden? Volgens Scotus is de goddelijke wil niet indifferent. Verschillende acten van willen en niet willen maken

voor God verschil. De actieve vrijheid van onze menselijke wil heeft het kenmerk dat zij onvolmaakt of incompleet is, omdat deze wil vrij is tot tegengestelde acten, daar elk van beide acten van willen en niet willen ten aanzien van het eigen object beperkt is. Is de wil onbeperkt vrij tot verschillende objecten, dan wordt deze actieve vrijheid geblokkeerd. Dit geldt echter niet van de effectieve vrijheid. De in zichzelf complete wil van God kan zich in een unieke en eenvoudige wilsact op verschillende wilsobjecten richten. De goddelijke wil kan immers niet slechts één ding dat te willen is, gelden, want dan zou hij niet op het tegendeel gericht kunnen zijn, terwijl dit vanuit zichzelf wel te willen is. De goddelijke wil is niet receptief, maar werkt, is een *operatio*, die als zodanig en primair vrij is, omdat het iets in het feitelijke bestaan voortbrengen niet noodzakelijkerwijs met de werking van Gods wil gepaard gaat. De werking ervan is eeuwig, het scheppen is een kwestie van tijd en tijdelijke verandering. Kortom: Gods wil werkt eeuwig en contingent en de eenheid van Gods feitelijke wil is een contingente zaak. De differentie van de goddelijke wil sluit bij Duns de contingentie ervan niet uit. Dit alles mag ons er echter niet aan voorbij doen zien dat ook in deze tekst de uitwerking systematische lacunes vertoont, ook al zijn de uitgangspunten duidelijk. Het fragmentarische karakter ervan wordt reeds opgedrongen door het contingentiebegrip, waarvan de feitelijkheid een hoofcomponent blijft. Hoewel er op het niveau van de uitdrukkingwijze raadsels blijven, tekent zich de theorievorming inhoudelijk wel duidelijk af. Het momentane karakter van Gods wil sluit het historische karakter van zijn scheppen of *productio* in het feitelijke bestaan niet uit, maar in. Het feit dat God zijn wil, als zodanig en niet via een temporale receptiviteit, differentieert naar acten van willen of niet willen, schakelt het contingente karakter van zijn willen en niet willen niet uit, maar afgezien van het noodzakelijke willen van zijn eigen wezen en de noodzakelijke zelfbeaming van zijn eigen identiteit, werkt Gods wil ontisch contingent. Omdat het eeuwigheidsmoment van de goddelijke wil als zodanig op elk tijdstip geldt, werkt de goddelijke wil synchronisch contingent. Omdat het willen in het temporele

handelen structureel het willen van één moment is, is de goddelijke wil diachronisch noodzakelijk, onveranderlijk en eeuwig. Hoewel het begrip van de actieve vrijheid zich van de diachronische contingentie losmaakt, blijft de term 'actieve vrijheid' of 'libertas ad oppositos actus' toch met het diachronische moment verbonden. Maar de terminologische labiliteit ondermijnt de gehele structuur van de theorie in kwestie niet echt. De onveranderlijkheid en eenheid van de goddelijke wil leiden niet tot determinisme in de leer van Gods wil en aldus ook niet in de werkelijkheidstheorie. De doorbraken die Duns in de logica, semantiek en ontologie weet te forceren, bieden ook een rijke en consistente oplossing in de leer van de goddelijke wil. Tevens is hiermee de ruimte voor echte menselijke vrijheid gevonden. De goddelijke vrijheid schakelt de vrijheid van de mens niet uit. De godsleer leidt, ook op het vlak van de expliciete theorievorming, niet meer tot determinisme.

4. Slotbeschouwing

Laat ik eerst pogen de noodzakelijkheid te karakteriseren die Thomas aan de goddelijke kennis toeschrijft. We hebben reeds opgemerkt dat er ook bij de voluntas Dei sprake is van noodzakelijkheid:

(16) God wil dat p
brengt de implicatie van p met zich mee. Naast deze implicatieve noodzakelijkheid van

(17) Als God wil dat p, dan p
is er het ALTIJD en EEUWIG willen van God. Mijns inziens kunnen deze implicatieve en diachronische noodzakelijkheid ons op vele plaatsen uiterst doeltreffend helpen bij de interpretatie van moeilijke teksten van Thomas, maar daarmee komen we niet altijd uit. Met betrekking tot de noodzakelijkheid van de goddelijke kennis, natuur en bestaan gaat Thomas duidelijk verder. Deze is niet meer *ex suppositione* te plaatsen. Zelfs de absolute noodzakelijkheid van

(18) *Homo est animal*
helpt hier niet echt, want het fundamentele thomasisaanse onder-

scheid van *essentia* en *esse* geeft aan *het mens zijn* een potentialiteit mee, die de goddelijke natuur en kennis niet kennen. Het noodzakelijk *per aliud* geeft ook zijn eigen moeilijkheden, maar de goddelijke noodzakelijkheid moet anders gekarakteriseerd worden. We kunnen hier niet volstaan met: de onmogelijkheid er niet te zijn, zonder ontstaan en zonder vergaan of de diachronische noodzakelijkheid. In verband met *Deus est* kan men de synchronische noodzakelijkheid niet ontlopen.

Parallel hieraan loopt bij Thomas de moeilijkheid van de noodzakelijkheid *ex suppositione*. Systematisch kan dit wel als implicatieve noodzakelijkheid geïnterpreteerd worden, maar dit lijkt me historisch niet correct. Ter zake van de modale status van wat presentisch is, sluit Thomas zich aan bij de aristotelistische visie dat wat presentisch is, dat noodzakelijkerwijs is, evenals wat verleden is, dat noodzakelijkerwijs is. Gods willen is volgens Thomas eeuwig en onveranderlijk en Gods presentisch willen krijgt een synchronisch noodzakelijk karakter. Door zijn aristotelistische modale theorie kan Thomas zijn differentiatie van Gods kennis en wil niet waar maken, want in dit stramen van mogelijkheid, contingentie en noodzakelijkheid worden implicatieve en feitelijke noodzakelijkheid naar elkaar toe gezogen. Op het vlak van de theoretische explicatie stort Thomas' visie op Gods weten, willen en handelen in elkaar tot een theologisch determinisme.

Afgezien van het feit dat ik dit betreur vanwege de inconsistentie van zo'n theologisch determinisme, moeten we ook opmerken dat het semi-aristotelistische denkkader van Thomas zijn eigen theologische onderscheidingen als die tussen de aard van Gods kennis en zijn wil sneuvelen, omdat zijn modale onderscheidingen uiteindelijk geen structurele slagkracht hebben. Op deze immense verlegenheid van Thomas' theologisch ontwerp en van veel theologische traditie van de twaalfde en dertiende eeuw is Duns' contingentie- en wilsvrijheidstheorie het systematische antwoord. Werkt men ook in Thomas' theorie van de goddelijke kennis en wil de tegenstrijdigheden op het modale vlak van act en potentie, mogelijkheid, werkelijkheid, contingentie en noodzakelijkheid weg, dan krijgt men ongeveer de positie van Duns Scotus. Die Thomas is dan een

theoloog Thomas, die de logisch-semantische grondfouten van het aristotelistische *Organon* in beginsel achter zich gelaten heeft. Dat heeft de theologie van nu nodig.

Noten:

1. Zie A. Vos, 'Thomas' en Duns' theorie van de goddelijke alwetendheid', *Jaarboek 1982* (Werkgroep Thomas van Aquino), Utrecht 1982, 40-68.
2. *S.Th.* I 19,3: 'Videtur quod quidquid Deus vult ex necessitate velit'.
3. Zie voor de termen 'diachronische contingentie' en 'synchronische contingentie' A. Vos, *Kennis en Noodzakelijkheid (KN)*, Kampen 1981, I 4 en VII 3.2, 5 en 6, II 2 en VII 3.9. Vergelijk *KN* VII 3.7, 8 en 10. Onder de noodzakelijkheid van het eleatische determinisme begrijp ik niet alleen de uitschakeling van de synchronische contingentie à la Duns Scotus, maar ook die van de synchronische contingentie van het aristotelisme. Het effect is dat alle gebeurtenissen verschijnen als de noodzakelijke feiten van een eeuwig heden, en aldus van het ene mogelijke 'tijd's-moment, de ene mogelijke punt des tijds (= eeuwigheid).
4. *S.Th.* I 19,3. *obiectum* 3.
5. Zie *KN* VI 5, VII 2 en 3.10. vergelijk *KN* IX.
6. *S.Th.* I 19,4: *obiecta*.
7. Zie *S.Th.* I 19,8: *obiectum* 3.
8. *S.Th.* I 19,7 c.a.
9. Zie *S.Th.* I 9,1 en 14,5.
10. *S.Th.* 19,7 c.a.: 'Potest enim aliquis eadem voluntate immobiliter permanente velle quod nunc fiat hoc, et postea fiat contrarium. Sed tunc voluntas mutaretur si aliquis inciperet velle quod prius non voluit, vel desineret velle quod voluit'.
11. Zie *S.Th.* I 19,7 ad 4: 'Licet Deum velle aliquid non sit necessarium absolute, tamen necessarium est ex suppositione propter immutabilitatem divinae voluntatis'. Vergelijk *S.Th.* I 19,8 *obiectum* 3.
12. Zie *S.Th.* I 19,4 c.a.: 'Necesse est quod agens per intellectum et voluntatem sit prius agente per naturam. Unde cum primum in ordine agentium sit Deus, necesse est quod per intellectum et voluntatem agat'.
13. A.w.: 'Supposito enim quod sedeat, necesse est eum sedere dum sedet'.
14. *S.Th.* I 19,3 c.a.: 'Unde cum bonitas Dei sit perfecta et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur quod alia a se eum velle non sit necessarium absolute. Et tamen necessarium est ex suppositione. Supposito enim quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas ejus mutari'.
15. *S.Th.* I 19,3 ad 6: 'Sicut divinum esse in se est necessarium, ita et divinum velle et divinum scire. Sed divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum velle ad volita: quod ideo est quia scientia habetur de rebus secundum

- quod sunt in sciente, voluntas autem comparatur ad res secundum quod sunt in seipsis'.
16. Ibidem.
 17. *Lectura I* 39:18-30. 'I' geeft het boek van Petrus Lombardus' *Sententiae* aan, '39' de distinctie, ':18-30' de alinea's in de kritische editie van de *Commissio Scotistica: Scotus, Opera Omnia XVII*, Rome 1966.
 18. *Lectura I* 39:33 (= a.w.: 33).
 19. A.w.: 33 en 34.
 20. A.w.: 38 en 40.
 21. A.w.: 53, vergelijk 45 en 48-49.
 22. A.w.: 45.
 23. Ibidem, en vergelijk 50-51.
 24. A.w.: 45 en 46: 'Libertas autem ad obiecta opposita est perfectionis, quia quod voluntas possit operari circa obiecta opposita, non est imperfectionis sed perfectionis, sicut quod intellectus intelligere obiecta opposita est perfectionis'.
 25. A.w.: 45 en 53.
 26. A.w.: 46.
 27. Ibidem.
 28. A.w.: 48 en vergelijk 50 en 51.
 29. A.w.: 51.
 30. A.w.: 52.
 31. A.w.: 53 (begin) en 54 (begin).
 32. A.w.: 54: '... licet non possit habere actus appositos' (regels 9-10).
 33. A.w.: 48 en 53.
 34. *Ordinatio VI*, Rome 1963, 401-444.
 35. Zie *KN VII* en *IX*.

J.G.J. van den Eijnden ofm
IN GESPREK MET M.-D.CHENU

In het kader van het project 'Draaiboek betreffende de invloed van Thomas van Aquino op de theologie'¹, heb ik in december 1981 twee gesprekken gevoerd met M.-D.Chenu. Dit gesprek was, zoals ook die met andere deskundigen op het gebied van de theologie van Thomas van Aquino², bedoeld om inzicht te krijgen in het feitelijke verloop van receptieprocessen, als het gaat om receptie van Thomas' theologie.

Alleen al als document humain verdient het gesprek met de hoogbejaarde Chenu een publicatie. Maar zeker ook de inhoud van het gesprek is de moeite waard en de Werkgroep Thomas van Aquino vindt het daarom zinvol dit gesprek in haar Jaarboek te publiceren.

+ De publicatie van het verslag van de gesprekken vindt plaats met toestemming van pater Chenu, maar valt onder de volledige verantwoordelijkheid van de auteur.

Parijs, 7 en 8 december 1981. De omgeving van onze gesprekken wordt gevormd door de uiterst eenvoudige werk- en slaapkamer van Chenu, waarvan de wanden bedekt zijn met boekenkasten vol van die bekende grauw-gele banden van zovele franse wetenschappelijke uitgeverijen. Gezellig kan deze omgeving dus niet genoemd worden. De sfeer moet gemaakt worden door degene, die hier zijn thuis heeft en die nog volop vitaal en sprankelend deze ruimte vult en leven doet, ondanks zijn ouderdom van, op het tijdstip van deze gesprekken, 66 jaren!

Chenu heeft duidelijk op mijn komst zitten wachten. De brieven, die ik hem geschreven heb liggen, voorzien van aantekeningen op zijn overigens lege werktafel. Het enthousiasme voor de zaak, waar het in deze gesprekken over moet gaan, bleek zo groot, dat er niet veel terecht kwam van het plan om ons in een eerste gesprek vooral te oriënteren omtrent die kwesties, die het zouden verdienen aan de orde te komen in een tweede gesprek. In het eerste gesprek zaten wij al onmiddellijk 'in medias res'.

Bekijken we nu de beide gesprekken achteraf, dan blijkt dat verschillende zaken in beide gesprekken terugkomen. Er vinden overlappingen en herhalingen plaats, zaken worden hernomen en herhaald

en soms worden accenten in het tweede gesprek ook iets anders gelegd, dan in het eerste.

Wij geven de gesprekken weer zoals die gehouden zijn. Daardoor behouden ze hopelijk nog iets van hun levendigheid. En dat is belangrijk, omdat aan die levendigheid natuurlijk wel afbreuk gedaan wordt in onze weergave, want daarin wordt de nadruk gelegd op de inhoud en niet op een *verbatim*sgewijze weergave.

Chenu is een rappe spreker en zeer levendig. Geen moment zal hij stilzitten. Hij is ook ongeduldig, als hij meer dan eens met zijn antwoorden vooruitsnelt op mijn vragen. Ik hoef dan ook geen inleidende vraag te stellen. Chenu begint zelf wel met te onderstrepen hoe belangrijk een onderzoek naar de invloed van Thomas van Aquino op de theologie is.

Een dergelijk onderzoek vindt hij zeer noodzakelijk, juist nu er, in de griekse zin van het woord, een 'crisis' bestaat in het evenwicht van speculatieve, pastorale en bijbelse theologie, en daarbinnen dan ook wat betreft het vertrouwen in Thomas.

Deze crisis heeft zich in de recente geschiedenis ontwikkeld en een historisch herkenningspunt daarin is de interventie van *Leo XIII*, met zijn encycliek *Aeterni Patris*, in 1879. Deze encycliek is een loflied op de filosofie van Thomas en dat is dan al meteen een fout, want Thomas is een theoloog. Het isoleren van de filosofie van de theologie is een groot gebrek van deze interventie, maar geeft het permanente probleem aan van de moeilijke relatie van filosofie en theologie, die steeds in beweging is onder invloed van de omstandigheden.

Het te constateren overwicht van studies betreffende filosofische onderwerpen op die betreffende theologische acht Chenu een verstoring van het evenwicht van Thomas' initiatief, dat een zekere autonomie heeft willen geven aan de filosofie, binnen het kader van de theologische reflexie. Het is misschien wel legitiem om de filosofie uit dit kader los te maken, maar overeenkomstig Thomas is het niet.

Leo XIII moet als chronologisch herkenningspunt van onderzoek genomen worden, omdat hij een grote bijdrage heeft geleverd aan het *magisterium* van Thomas; daaraan heeft hij in de kerk een grote

autoriteit gegeven. Leo's interventie is Thomas ook ten goede gekomen, omdat zij geleid heeft tot een uitvoerige bestudering van Thomas, maar het feit dat Thomas de officiële *magister* geworden is, heeft ook de nodige ongemakken veroorzaakt.

Wat het 'samen' moet zijn van theologiebeoefening is een concentratie geworden op één theoloog, wiens theologie dan ook nog op een zeer schoolse manier uitgewerkt is. Er zijn handboeken van gemaakt en dat is het begin van het einde!

Eenzelfde gevaar ziet Chenu in het genre theologie van de commentatoren. Er zijn daar heel goede bij, maar het gevaar is groot, dat de inspiratie van de meester versteend wordt. Toch kan dit 'herhalende' genre niet gemist worden, maar men moet goed weten, dat het een verstarren is van 'denken aan het werk'; dat er sprake is van een overgang van de creatieve intuïtie van de auteur naar een 'herhaling'.

Het lijkt erop, dat Chenu van mening is, dat *Leo XIII* met zijn encycliek '*Aeterni Patris*' een geschikt uitgangspunt is voor onderzoek betreffende Thomas' invloed, omdat we hier te maken hebben met het meest recente voorbeeld van verstenend omgaan met Thomas' denken. Dat is ook gebeurd, aldus Chenu, waar *Pius X* Thomas is gaan gebruiken in zijn strijd tegen het modernisme. Dat is een perversie van Thomas, want Thomas heeft niet tegen het modernisme geschreven.

Het is deze gang van zaken, die ertoe geleid heeft, dat Thomas de behoeder van de orthodoxie geworden is, terwijl hij toch zelf zo'n geweldige vernieuwer was. Dit vernieuwende element, dat wezenlijk is voor het verstaan van Thomas, is verdwenen en hij is zelf de onbeweeglijkheid geworden van de orthodoxie.

Nu snijdt Chenu een onderwerp aan, dat meer dan eens in de gesprekken zal terugkomen: de relatie tussen orthodoxie en orthopraxie. Volgens hem heeft de praktische-pastorale theologie meer waarde gekregen dan de theoretische theologie. Het onderzoek naar Thomas' invloed is, volgens Chenu, daarom ook zo belangrijk, omdat het licht zal werpen op dit probleem van de relatie orthodoxie - orthopraxie, wat een 'mooi maar moeilijk probleem is'. De pastorale

theologie vindt haar *locus* in de praxis van de kerk en niet louter in tekst-*loci*, zoals de Heilige Schrift en de Vaders enz. Zo geeft dit project een goede gelegenheid om na te denken over de actuele situatie, want voortaan is dé *locus*, die onmiddellijk bij de hand is, het concrete leven van de kerk. Het gaat niet meer om teksten, zelfs niet om die van de Heilige Schrift, maar om de Heilige Schrift in het lezen van de kerk van vandaag. Vandaar dat vandaag de dag hermeneutiek eigenlijk nog belangrijker is dan exegeese.

Waarom heeft Leo XIII nu juist het systeem van Thomas zo naar voren geschoven?

Daarvoor zijn volgens Chenu twee redenen: subjectieve en objectieve. De subjectieve reden is dat Leo XIII zelf Thomas heeft bestudeerd en leren gebruiken om antwoord te geven op de vragen van het sciëntisme van de 19e eeuw. Daarom gaat zijn encycliek ook over de filosofie en niet over de theologie. Er is in deze encycliek een hoge waardering voor de 'scientia', méér dan voor de 'sapientia'. Deze laatste was irrationeel en Thomas wordt juist om het rationele in zijn denken zo geprezen. De objectieve reden is, dat Thomas, juist dankzij zijn rationaliteit het meest geschikt was voor de rationalistische dialoog, die op dat moment zo nodig was.

Chenu herhaalt dan nog eens, dat Leo XIII een geschikt uitgangspunt voor onderzoek is, omdat bij hem het Thomisme officieel wordt. Dat wil zeggen: een gefixeerd systeem, dat geheel geprepareerd gedoceerd werd. Het ging niet meer om teksten maar om handboeken. Leo XIII is dan misschien wel niet het enige vertrekpunt, maar bij hem ligt wel het zenuwcentrum van alle problemen en daarom stelt zich daar ook heel nadrukkelijk het probleem van de invloed van Thomas in de kerk.

Vóór Leo XIII was er ook invloed, met name op het *Concilie van Trente*, in confrontatie met *Luther*, toen Thomas instrument geworden is voor de verwerping van Luther. Luther was zeer anti-scholastiek en Thomas werd gezien als de eerste der scholastici en daarom werd door de tridentijnse concilievaarders gebruikt in hun strijd tegen Luther. 'Dat was voortreffelijk, maar had ook zijn 'inconvenienties''.

Wanneer ik opper, dat Thomas dan bij Leo XIII wel officieel geworden is, maar dat er toch eigenlijk altijd wel wat te doen geweest is over Thomas, verwijst Chenu naar de periode onmiddellijk na Thomas. In de eerste vijftig jaar na Thomas begint zich al dat onbeveeglijke systeem te ontwikkelen in de scholastieke traditie, later nog verergerd door commentatoren als *Capreolus* en *Cajetanus*. Nu zijn commentatoren wel onvermijdelijk, maar het is nodig de beperkingen te zien en de commentatoren mogen ons niet afhouden van het lezen van de tekst zelf, die een intuïtie in zich bergt en een dynamiek, wat in de hoofdstuk voor hoofdstuk werkende commentaar dikwijls verloren gaat. En bovendien wordt het bekende commentaar van Cajetanus helemaal bepaald door de afwijzing van het Scotisme. Cajetanus leest Thomas tégen Scotus.

Het blijkt dus, dat Thomas zelden omwille van zichzelf is gelezen, maar altijd in confrontatie met anderen: tegen Scotus, tegen Luther en de Reformatie en tegen het 19e-eeuwse sciëntisme.

Chenu gaat er dan verder op in, dat in de 19e eeuw Thomas door *Leo XIII* vooral gezien werd als een rationele theoloog en niet als een mystieke. *Leo XIII* was zelf helemaal niet mystiek. Hij was een apologet en een wetenschapper en zo verdwijnt bij hem heel het mystieke aspect van Thomas. Thomas is verwezen naar de geschiedenis van de theologie en binnen de spiritualiteit is hij nooit gelezen. Zo is er, volgens Chenu, een deplorabel schisma ontstaan tussen de theologie, die geacht werd speculatief te zijn en de spiritualiteit/ascese, die geacht werd mystiek te zijn, en voor deze splitsing is Thomas ook gebruikt.

In Chenu's jonge jaren werden de geschiedenis van de theologie en van de spiritualiteit en ascese gescheiden gedooceerd en dat was catastrofaal. Voor een groot deel is dit de schuld van *Leo XIII*, sinds wie ook het mystieke aspect van Thomas helemaal verdwenen is. Dit wordt nu wel weer enigszins hersteld, want als je Thomas' teksten leest, zie je welk een gevoeligheid Thomas heeft voor het mysterie. Dat blijkt bijzonder in zijn theologie van het geloof. Maar gebleven is de dwaling, dat Thomas thuis hoort in het domein van de theologie en *Bonaventura* in dat van de spiritualiteit.

Ik constateer dat er toch, na *Leo XIII*, ondanks het ontstaan van de handboeken met hun kwalijke gevolgen, veel werk gemaakt is van het lezen van de teksten van Thomas zelf: met wil toch steeds met Thomas zelf begrijpen!

Chenu noemt dit een nieuwheid met grote voordelen, waarbij de namen genoemd moeten worden van *Ehrle* uit Duitsland en *Mandonnet* uit Fribourg in Zwitserland. Die lezen Thomas 'in ipso textu', niet meer abstract en absoluut, maar historisch. In Rome werd dat overigens niet geaccepteerd. Daar wilde men de onbeweeglijkheid van Thomas' scholastieke beschermheerschappij handhaven. Chenu ziet trouwens parallellen tussen het afwijzen van de historische methode met betrekking tot Thomas en de afwijzing daarvan met betrekking tot de Heilige Schrift en verwijst naar het lot van *Lagrangé*. Chenu zelf behoort ook tot de generatie van degenen die de historische methode met betrekking tot Thomas hebben ingevoerd en historisch bekijken betekent altijd: relativiseren. Dat wilde Rome niet, want relativiseren aan de geschiedenis is voor Rome modernisme.

Betekent het voorgaande dan niet, dat niet Thomas invloed heeft gehad op de theologie, maar thomismen?

Chenu hecht zeer aan het onderscheid 'Thomas - thomisme(n)'. Thomas heeft intuïties, ook in zijn methodische opzet. Dat is voorbi wanneer gesloten thomistische systemen ontstaan. Daarom is de geschiedenis van het thomisme een geschiedenis van een kerkhof. Er zijn eerbiedwaardige souvenirs te vinden, maar Thomas' scheppend initiatief is er verloren gegaan. En als Thomas invloed heeft via deze thomismen, zal het altijd om zeer partiële invloed gaan, want deze thomismen zijn zeer aan historische omstandigheden gebonden, zoals het thomisme tegen Luther en dat tegen het sciëntisme. Deze historische bepaaldheid is er ook de oorzaak van, dat bepaalde gedeelten van Thomas helemaal vergeten zijn zoals *Summa Theologiae* III, over het leven van Christus, zijn bijbelse theologie, terwijl er wel heel veel over de *unio hypostatica* gediscussieerd is.

Wanneer ik opmerk, dat het toch moeilijk anders kan dan dat steeds weer gedeelten/aspecten van Thomas naar voren worden ge-

haald, merkt Chenu op, dat het voordeel van de historische methode is, dat die een zekere objectiviteit vereist, die op alle teksten steunt, terwijl de thomismen die objectiviteit niet kennen. Via de historische methode zal zo langzamerhand en beetje bij beetje een patroon van invloed ontdekt worden. Er zullen veranderingen opgespoord kunnen worden van historische omstandigheden en dan kan ook ontdekt worden, dat het discrediet van Thomas ook te maken heeft met de huidige situatie, waarin de kerkelijke praxis zo uitdrukkelijk als eerste *locus theologicus* wordt beschouwd. De pastorale theologie refereert niet rechtstreeks aan Thomas. Thomas spreekt zelf van een 'theologia simul speculativa et practica'. In de thomismen is het helemaal 'theologia speculativa' geworden. De 'theologia practica' is verworpen tot een casuïstische moraal.

Dit betekent, dat Thomas niet zonder meer bruikbaar is in een theologie, die de kerkelijke praxis als uitgangspunt neemt. Toch heeft Thomas' moraal een grote actualiteit, die verborgen is gebleven binnen de thomismen, die de IIa-IIae nooit becommentarieerden ! De actualiteit van Thomas' moraal is zo groot, omdat het geen prescriptieve moraal is, maar een moraal van de gelukzaligheid (*beatitudo*). De IIa-IIae begint met vijf *Quaestiones* over de gelukzaligheid als het einddoel van de mens. Het lijkt wel alsof dit in de kerk volkomen is vergeten.

Het is te constateren, merk ik op, dat veel literatuur over Thomas' theologie zich beperkt tot het *prima pars* van de *Summa*. Ik heb me wel eens afgevraagd, of het ook niet hierdoor kan worden verklaard, dat men vooraan in de *Summa* met studeren en becommentariëren is begonnen en zo niet aan andere delen is toegekomen.

Dit kan toch niet een goede verklaring zijn, want men heeft ook wel aandacht besteed aan het *tertia pars*, zij het wel gedurig onder speculatief opzicht, en zonder die te beschouwen als bijbelse theologie.

De IIa-IIae is duidelijk een stiefkind, zodat ook nooit goed de driedeling van Thomas bestudeerd is, zoals hij die in de IIa-IIae maakt van:

Lex Antiqua

Lex Nova = vrijheid van de Geest.

De aandacht hiervoor is verdwenen, want het gezag wil, aldus Chenu, gehoorzaamheid en weigert de vrijheid van Thomas. Ook nu nog. Deze nadruk op de gehoorzaamheid begint ten tijde van *Luther*, die zich beriep op de vrijheid van de Geest, maar zich daarmee in feite tegen de kerk keerde. Dan wordt de wet tegenover de Geest geplaatst. Dan wordt gekozen voor het *magisterium* in plaats van voor de Geest, terwijl toch de Geest inwoont in het Godsvolk en het *magisterium* enkel een conditie voor het Godsvolk is. Dit zet zich in verhevigde vorm door in de anti-modernistenstrijd en dat, terwijl Thomas toch juist beweert: "Lex Nova est ipse Spiritus Sanctus!"

We gaan de verschillende perioden maar eens op een rij zetten, die tot nu toe de revue zijn gepasseerd, als het gaat om de geschiedenis van het thomisme: de eerste jaren na Thomas, de Reformatie en de 19e eeuw.

Chenu begint met opnieuw op het conflict met *Scotus* te wijzen, waardoor het vroege thomisme lang bepaald is geweest. Wanneer ik ernaar vraag, onderstreept Chenu ook het belang van de *Spaanse scholastiek*. Daar is sprake van vernieuwing tegen de onbeweeglijkheid. Dat heeft met de Renaissance te maken, wanneer men de theologie ook in de eigen tijd wil incultureren, ook in de wijze van probleemstellen en het redigeren van teksten. Maar deze binding met de Renaissance geeft aan deze Spaanse Scholastiek ook weer haar beperkingen.

Als feitelijke belangrijkste ontwikkeling in deze periode noemt Chenu het opzetten van een theologie van het natuurrecht, onder invloed van de politieke situatie, en het feit dat *da Vittoria* als eerste het zelfbeschikkingsrecht van de volkeren verdedigt, alsmede de godsdienstvrijheid, met als politieke consequentie, dat het geloof niet als dwang kan worden opgelegd.

Ik stel het begrip 'receptor' aan de orde. Onder welke voorwaarden kan volgens Chenu een theoloog een receptor van Thomas worden genoemd?

Chenu onderscheid: - de receptor die Thomas als voornaamste referentiepunt neemt binnen het geheel van een vastgesteld programma van school of universiteit, zoals b.v. *Billuart* dat deed. Dit is een passief recipiëren; de vernieuwende receptor, zoals b.v. *da Vittoria* en heel de Spaanse school, die in hun thomisme creativiteit handhaven.

Leo XIII is een receptor, maar geen vernieuwer. Hij heeft Thomas gerestaureerd. Chenu vindt dat een verschrikkelijk woord, want restauratie is dodelijk. Thomas heeft geen restauratie, maar vernieuwing nodig! Omdat deze restaurateurs echter deel uitmaken van de geschiedenis, kunnen ze niet buiten beschouwing worden gelaten bij het bestuderen van de invloed van Thomas. Maar men moet de beperkingen weten: wanneer het thomisme gerestaureerd wordt, is het dood. Dat is als het proberen te laten lopen van een kadaver. Vooral moet onderzocht worden, waar in de geschiedenis het thomisme vernieuwd wordt en wie daarvan de meesters zijn. Maar na *Leo XIII* vind je geen vernieuwers meer, enkel restaurateurs.

Ik vind deze bewering toch te boude en voel me geroepen Chenu te wijzen op de uitzondering van de historische school, waartoe hij toch zelf ook behoorde. Daar kun je toch moeilijk van restauratie spreken!

Chenu wijst er dan op, dat deze school in Rome toch maar mooi veroordeeld is, en iets dergelijks ziet hij nog steeds gebeuren. Ook de moeilijkheden van *Schillebeeckx* hebben er mee te maken, dat zijn thomisme een vernieuwend thomisme is.

Ervan uitgaande, dat Chenu zelf toch een vernieuwende receptor kan worden genoemd, vraag ik of en hoe hij de relatie ziet tussen zijn Thomasstudie en zijn geweldige, zelfs wel enigszins revolutionaire maatschappelijke geëngageerdheid.

Het eerste wat Chenu zegt is, dat hij daarvoor door Rome ook is veroordeeld.

Chenu heeft veel gestudeerd op de antropologie van Thomas, wat

in het officiële thomisme niet gebeurde en verder heeft heel zijn denken zich steeds bezig gehouden met de ontwikkelingen in de wereld, en dat deed het officiële thomisme ook nooit. Om thomist te zijn moest je de wereld uit, de speculatie in.

De tijd, die ons ter beschikking stond voor dit oriënterend gesprek is zo goed als voorbij. We spreken af, dat in het vervolggerek in ieder geval Chenu's eigen geschiedenis met Thomas aan de orde moet komen.

Verder zal dit eerste gesprek voldoende stof hebben aangedragen om mee verder te gaan. Wanneer wij elkaar de volgende morgen in eenzelfde hartelijke sfeer ontmoeten, ligt het dus voor de hand, dat ik Chenu uitnodig iets te vertellen over zijn eigen geschiedenis met Thomas van Aquino.

Chenu ziet in zijn leven twee episoden, als het gaat om het bekend en vertrouwd raken met Thomas.

De episode: Dit is de periode van zijn studies te Rome, waar hij, na zijn noviciaat bij de Dominicanen, naartoe gestuurd werd, en waar hij gedurende de eerste wereldoorlog verbleef. Volgens de 'ratio studiorum' van de Dominicanen was de *Summa Theologiae* van Thomas tekstboek voor zowel de dogmatiek als de moraal. In beide vakken kreeg Chenu vier jaar lang, vijf uur per week les. Het ging daarbij niet om een constructie van thomistische theologie, zoals dat in de handboeken het geval was, maar om een 'lectura' in de strikte zin van het woord, waarbij iedere professor natuurlijk wel zijn eigen accenten legde. Voordelen van deze methode zijn voor Chenu, dat je 1) gewend raakt aan en vertrouwd met de eigen werkwijze van Thomas, met zijn eigen denkwijze en met zijn vocabulaire en dat je 2) ziet welke elementen hij kiest om zijn tractaten mee op te bouwen.

Dat is bijvoorbeeld duidelijk in de moraal, waar Thomas begint met een verhandeling over de gelukzaligheid. Het is belangrijk dit te zien, want het is heel wat anders om een moraal te ontwik-

kelen, uitgaande van de gelukzaligheid, dan uitgaande van voorschriften. Thomas is uit een voorschriftenmoraal gestapt en ingegaan in een moraal van de vrijheid, gericht op geluk.

Zo is het ook belangrijk om te zien hoe Thomas zijn tractaat over de mens een plaats geeft in het scheppingstractaat: de mens participeert in de schepping en dat is iets wat in de handboeken verloren gegaan is. Zo heeft Chenu het synthetische van Thomas leren zien en dat is juist het grote van het genre van de *Summa*: de ordening van de materie is al vol intelligentie.

Deze methode van de 'lectura', die zo geschikt is om kennis te maken met het synthetische van Thomas, is momenteel geheel verdwenen, "même chez nous", aldus Chenu.

Toch kleefden er ook wel bezwaren aan deze methode van de 'lectura'. Op de eerste plaats loopt ze het risico van de lezers fundamentalisten te maken, die de tekst nemen in hun onmiddellijke letterlijkheid. Op de tweede plaats kan deze methode je zo in de tekst opgesloten doen raken, dat je niet alleen geen contact meer hebt met andere theologen, maar ook niet meer met het leven van de kerk.

Chenu geeft toe, deze gevaren pas later te hebben gezien en toch vindt hij het goed een jaar of vijf op deze manier met Thomas te zijn bezig geweest. Het werken met handboeken is, hiermee vergeleken, altijd inferieur. Zelfs als die al door Thomas zijn geïnspireerd brengen ze een kunstmatige constructie aan. In zijn eigen opleiding kwam Chenu in contact met de inspiratie zelf van Thomas.

Het kan ook nog zo zijn, dat deze methode tot gevolg heeft, dat je vast blijft zitten aan de *Summa Theologiae*. Een dat is niet goed, omdat de *Summa* een secundair werk van Thomas is. Zijn hoofdwerken zijn toch de Schriftcommentaren en de *Quaestiones Disputatae*. Chenu's docenten lazen die *Quaestiones Disputatae* niet. Er was hooquit sprake van af en toe een verwijzing, en dat terwijl deze toch op een zo typerende wijze de middeleeuwse theologie 'in actu' laten zien, want je ziet gedachten ontstaan en de tekst groeien in het dispuut van docenten, collega's en studenten. In de *Quaestiones Disputatae* is de *magister* aan het werk! Bij na-

vraag blijken Chenu's docenten geweest te zijn: *Garrigou-Lagrange*, *Hugon* en *Pègues*.

Chenu kan zonder veel moeite een aantal probleemvelden en tekstgedeelten opnoemen, die hem al in zijn studententijd bijzonder hebben getroffen, zoals: *STh.I.q.1*: over de aard van de theologie; *STh II-II*, q1-16: over het geloof; wat Chenu zelf, zonder tekstverwijzing overigens, 'het tractaat over de mens' noemt en 'het tractaat over de Nieuwe Wet' (waarschijnlijk *STh I-II*, qq106-108). Vermoedelijk hebben deze kwesties hem zo getroffen omdat hij ook toen al, zij het nog impliciet, volop geïnteresseerd geweest is in methodische kwesties, méér dan in inhoudelijke. Chenu is altijd in de scholastieke methode geïnteresseerd geweest. Tot zijn leedwezen trouwens, wordt deze term 'scholastieke methode' tegenwoordig niet meer zo geapprecieerd. maar ze kan goed gebruikt worden waar ze voor staat: introductie van de rede in het geloofsmysterie "Ik heb bij Thomas geapprecieerd, hoe hij de absoluteheid van het mysterie handhaaft en tegelijk toch de rede introduceert in het geloof: *intellectus fidei*". Al in zijn studententijd is Chenu gaan zien, dat er niet alleen sprake is van een empirische en een wetenschappelijke, maar ook van een theologische rede.

Chenu heeft zijn Romeinse periode afgesloten met het schrijven van een dissertatie over de contemplatie. Het ging om een psychologische en mystieke analyse van de contemplatie. Hij heeft de contemplatie bestudeerd als psychologisch fenomeen - op het niveau van de 'rede aan het werk' en als theologisch probleem - contemplatie als gave van de Geest. Op deze manier heeft ook Chenu gepoogd de mysterie-elementen weer binnen te brengen in het domein van de theologie. De in Rome goed ontvangen these is overigens nooit gepubliceerd.

Ook Chenu ziet een verband tussen het onderwerp van zijn these en het belang, dat hij hecht aan het samengaan van spiritualiteit en theologie. Deze these was een eerste poging dit verband zichtbaar te maken. Chenu moet niets hebben van denken à la: theologie is Thomas, spiritualiteit is *Bernardus*. Theologie en spiritualiteit vinden hun eenheid in het Woord Gods, dat in het geloof 'in

actu' is. Er is natuurlijk sprake van nuances. Dat woord kan speculatief geanalyseerd worden en het kan worden 'gecontempleerd'. Maar beide aspecten worden verenigd in het religieuze leven, waarin het contemplatief element het grootste is. En deze beide elementen komen ook samen, waar de theologie uitgaat van de pastoraal als *locus theologicus* en van het evangelie.

2e episode: Na de eerste wereldoorlog en zijn Romeinse tijd gaat Chenu deel uitmaken van de *équipe* van *Le Saulchoir*.

Daar wordt gedoceerd via de historische methode, hetgeen dus zeggen wil, dat Thomas in relatie gebracht wordt tot zijn tijd en zo dus ook gerelativeerd wordt. Dat gebeurt bijvoorbeeld in een voortdurende dialoog met *Bonaventura* en met *Albertus Magnus*. In *Le Saulchoir* wordt de geschiedenis niet als iets accidenteels ten aanzien van het begrijpen gezien, maar als , van binnenuit, er in thuishorend. Men begon met Thomas te doen wat men al begonnen was te doen met de Heilige Schrift. En net als bij de Heilige Schrift staat Rome ook nu, bij Thomas, zeer wantrouwend tegenover het aanwenden van de historische methode.

Chenu heeft aan *Le Saulchoir* een boekje gewijd: *Une école de Théologie, Le Saulchoir*. Dit boekje ontstond uit een in 1937 gehouden inleiding als regent van *Le Saulchoir*, op het feest van Sint Thomas. Chenu zet erin de beginselen van de te *Le Saulchoir* gevolgde historische methode uiteen. Op aandringen van studenten en docenten is tot publicatie van deze inleiding overgegaan. In 1942 werd het boekje op de *Index* geplaatst, omdat Thomas in discrediet gebracht werd door hem historisch te relativieren.

Deze historische methode werd, aldus Chenu, door de studenten zeer gewaardeerd, omdat zij zo anders was dan de zuiver speculatieve en analytische Romeinse methode. De historische methode impliceerde een theologisch pluralisme, omdat die liet zien, hoe Thomas stond temidden van en in gesprek was met andere theologen en theologien, terwijl men in Rome uit was op een theologische monocultuur. Het textualisme van Rome en de historiciteit van *Le Saulchoir* liggen inderdaad mijlenver uit elkaar.

Als docent is Chenu vooral geïnteresseerd geweest in de socio-

logische kontekst van Thomas' theologie en de methodische kwesties. Thomas' theologie staat in de sociologische kontekst van de overgang van het feodalisme naar het communitarisme, en dat brengt nogal wat veranderingen mee ten aanzien van de patristische theologie. Chenu kenmerkt het feodalisme als verticaal, met een God, die hoog verheven is en paternalistisch; het communitarisme kenmerkt hij als horizontaal, met een God, die zich in de gemeenschap heeft geïncarneerd.

Methodische kwesties blijken vooral Chenu's belangstelling te hebben gekregen, omdat de methode heel de oppervlakte van een theologische leer bestrijkt en inhouden steeds beperkt zijn tot bijzondere tractaten.

Bij navraag blijkt, dat Chenu Thomas' belangrijkste methodische inbreng in de theologie ziet in de zelfstandige plaats, welke hij aan de 'ratio' gegeven heeft binnen het geloof. Wanneer het geloof de rede gebruikt, accepteert zij, in Thomas conceptie, ook de methoden van de rede. Zo is er, in tegenstelling tot het augustinisme, bij Thomas sprake van een theologisch rationalisme. Hierin zijn Bonaventura en Thomas het beiden eens, want beiden behoren tot dezelfde cultuur van de 13e eeuw, die een nieuwe communautaire cultuur van broederschap is. Maar het blijft wel waar, dat Bonaventura meer een leerling van Augustinus blijft, dan Thomas, die de invloed van Aristoteles meer autonomie geeft aan de rede. Bonaventura heeft dan ook een van zijn jaarlijkse vastenconferenties te Parijs tegen Thomas kunnen houden. Chenu zegt de tegenstellingen tussen het augustinisme van Bonaventura en het aristotelisme van Thomas uitvoerig bestudeerd te hebben, maar die moeten zijns inziens niet worden overdreven.

Hoe ligt nu de relatie bij Chenu tussen zijn historische studie van Thomas van Aquino en zijn maatschappelijke betrokkenheid?

Chenu begint vrij algemeen: een theoloog moet altijd een engagement hebben. Wanneer een studie of een school op zichzelf blijft, wordt ze een intellectueel ghetto. Het concrete leven van de kerk moet invloed hebben op de speculatie.

Chenu was, naar zijn zeggen, gepredisponerd voor wat vandaag

de dag 'pastorale theologie' genoemd wordt en wat in Rome niet veel meer was dan gewetenscasuïstiek. Voor Chenu werd de pastoraal steeds meer *locus theologicus* en daarmee overschreed hij het textualisme van Thomas zelf, die weinig allusies heeft op zijn eigen maatschappelijke kontekst. Die is impliciet aanwezig, zoals blijkt uit de manier, waarop Thomas spreekt over de mens als sociaal wezen. Daarin zitten verwijzingen naar de politieke situatie van zijn tijd.

Naarmate Chenu meer pastorale activiteiten kreeg, werd hij er zich steeds meer van bewust, dat de scholastieke theologie naar de pastoraal toe moest worden opengemaakt, met andere woorden, dat er meer gewicht gegeven moest worden aan de theologie als 'scientia practica'. Pastoraal en kerkelijke praxis mochten niet langer beschouwd worden als enkel het veld van toepassing van theologie, maar als volwaardige *locus theologicus*. Bij Thomas wordt dit zo niet aangetroffen.

Heeft Thomas Chenu dan kunnen helpen bij het nadenken over de theologische kwesties, waarvoor hij in zijn maatschappelijk engagement kwam te staan?

Onmiddellijk en volmondig antwoordt Chenu: ja. Dat was vooral met de antropologie het geval, maar eigenlijk vond hij bij Thomas overal wel een 'élément réactif' om de actualiteit duidelijker te kunnen zien. Als voorbeeld noemt Chenu de evolutie van de moraal. Bij Thomas vind je een moraal van de vrijheid van de Geest en van de Nieuwe Wet, tégen de tijdgeest in, die een louter prescriptieve moraal kende. Alles was gebouwd op Gods gebonden, het Oude Testament. Bij Thomas, maar ook bij Bonaventura, wordt de Wet geleid door het Evangelie, het goede nieuws, dat toch een andere dan een prescriptieve inspiratie heeft.

Momenteel leest Chenu Thomas minder dan vroeger. Hij heeft het er te druk voor. Als hij het niettemin doet, dan doet hij altijd nog met de scherpste van de historicus, de filoloog bijna, met bijzondere aandacht voor woorden en concepten, en met name de schepping van nieuwe concepten, die sleutels vormen tot het verstaan van een theologie. Chenu heeft er ooit van gedroomd een

dictionnaire te maken van de voornaamste concepten van Thomas, maar die droom is nooit werkelijkheid geworden.

Is het nog mogelijk Thomas te gebruiken bij de vragen van de hedendaagse theologie?

Chenu vindt van wel, maar met de nodige relativeringen en niet als model dat gevolgd of opgelegd moet worden. Thomas intuïties zijn heel goed bruikbaar in andere omstandigheden en het gaat om de intuïties, niet om de conclusies. Daarom ging het in het scholastieke thomisme wel. Maar het gaat om Thomas' manier van denken over bijvoorbeeld de wet, de mens, God.

Zo vindt Chenu ook vandaag nog Thomas' 'agnosticisme' zo belangrijk, dat sterk verschilt van het 19e-eeuwse deïsme, dat over God sprak met een vanzelfsprekendheid alsof het over een mens ging. Thomas neemt juist, onder invloed van de griekse theologie, het mysterie van God in acht. Het geheim van God is onkenbaar. Alleen Christus kent God. Dat is in de scholastiek van de 19e eeuw vergeten. Om God tegen de atheïsten in te bewijzen, heeft men het mysterie Gods achter zich gelaten en dat werkt ook door op Vaticanum I. Van Thomas heeft Chenu weer geleerd, dat God een mysterie is en hij denkt daarbij met name aan STh I. 1.13,1-12, waar Thomas van de godsnamen zegt, dat die allemaal ontoereikend zijn.

In dit verband komt ook Chenu's treurnis aan de orde over het feit, dat Thomas praktisch helemaal uit het theologisch curriculum is verdwenen. Hij betreurt dat niet om wat Rome wil: het terugvinden van een absoluut model. Chenu blijft voor een theologisch pluralisme; ook andere theologen dan Thomas kunnen zaken verhelderen. Ook Thomas is wel degelijk zo'n verhelderende referentie. Hij is als een oog om mee te lezen en zijn intuïties kunnen temidden van andere worden toegepast. Maar zeker wanneer de pastorale actualiteit de *locus theologicus* is, kan Thomas niet meer rigoreus worden toegepast en is pluralisme in de theologie geboden.

Ik keer terug naar de geschiedenis, die Chenu aan het vertellen was. Hoe is het met Chenu verder gegaan sinds zijn boekje over *Le Saulchoir* op de *Index* geplaatst is?

Chenu heeft ontslag moeten nemen en is gaan doceren aan de *École des Hautes Etudes*. Hij werkte daar vooral in werkcolleges, waar hij nog meer en exclusiever gespecialiseerd geraakt is in de historische methode. Zeven jaar heeft Chenu op deze manier gewerkt, zij het overigens op privé uitnodiging van de deken van de universiteit, want Chenu beschikte niet over de voor de officiële staatsbenoeming vereiste graden. Frankrijk erkent namelijk de Romeinse graden niet.

Na verloop van jaren komt Chenu opnieuw in moeilijkheden met Rome, omdat hij de raadsman is van de 'prêtres ouvriers'. Wanneer Rome deze beweging verbiedt, krijgt Chenu als hun geestelijk leider en met hen solidair, het consigne *Parijs* te verlaten en hij gaat 'in ballingschap' naar *Rouen*. Toen kreeg hij eindelijk tijd om te publiceren, wat hij tot dan toe praktisch niet gedaan had, hooguit wat geïsoleerde artikelen. Uit deze tijd stamt bijvoorbeeld ook zijn *La Théologie au douzième siècle*, dat een neerslag is van wat hij op *Le Saulchoir* begonnen was en later in *Parijs* heeft uitgewerkt.

De 'grotere' werken van Chenu dateren allemaal van na 1950. Daarvóór had hij het veel te druk om te publiceren, omdat hij *regens* van de studies was en overvol met pastorale activiteiten.

Ik uit er mijn verbazing over, dat iemand met een geëngageerdheid als die van Chenu in een toch revolutionaire beweging als die van de 'prêtres ouvriers', met zulke historische studies komt. Maar omdat mijn Frans toch geen Frans is, komt deze opmerking kennelijk niet duidelijk over, want Chenu gaat onmiddellijk door naar de periode van het *Tweede Vaticaans Concilie*. Op dit concilie is voor het eerst het woord 'historia' deel gaan uitmaken van het officiële vocabularium. Het komt maar liefst 63 keer voor, wat er op wijst, dat dit concilie in het perspectief stond, waarin ook Chenu had gewerkt. Toen is het vertrouwen in Chenu weer officieel hersteld en kon hij van *Rouen* naar *Parijs* terugkeren. Chenu heeft ook aan het concilie deelgenomen, zij het niet als officiële deskundige, maar als adviseur van een oud-leerling van hem, de bisschop van Madagascar.

Vanaf deze tijd leidt Chenu opnieuw werkcolleges, nu aan de katholieke theologische faculteit. Het prettige hierbij vond Chenu onder andere de internationale samenstelling van de groepen. Dat werkte verruimend. Het deed hem niet alleen uitstappen uit de Franse theologie, maar bracht hem ook in contact met andere disciplines. Er werd veel aandacht gegeven aan de socio-culturele invloed op de theologie en aan de pastorale theologie. Het gereedschap voor de theologie bleek het '*vita praesens ecclesiae*' en daarbinnen de Heilige Schrift. Het is vanaf toen, dat Chenu het primaat gegeven heeft aan de *praxis ecclesiae*.

Betekent dit, dat vanaf deze tijd de theologie voor Chenu ook een '*scientia practica*' geworden is?

Dat is wel zo, maar niet absoluut, want Chenu blijft de waarde handhaven van, misschien niet zozeer de speculatie als wel de contemplatie. Chenu betreurt enigszins het overheersen van het activisme, zodat men de contemplatie en het innerlijk leven wat links laat liggen. Chenu betreurt dit niet, omdat hij piëtist zou zijn, maar omwille van de waarheid van de theologie. Theologie moet contemplatief blijven en verbonden met de doxologie, die als lofprijzing Gods een onderdeel is van de contemplatie en dus van de theologie. Zo wil Chenu de pastorale optie en het contemplatieve leven verbonden houden.

Wanneer voor Chenu theologie nu op de eerste plaats '*practica*' is, is dat niet zozeer een verschil in opvatting met Thomas. Het gaat in ieder geval niet om een tegenstelling, wel om een verplaatsing van het zenuwcentrum van de theologie. Dat is niet meer de school, maar de evangelische daad. Daarvan zijn bij Thomas ook wel elementen te vinden, want die laat het evangelie en de vrijheid van de Geest prevaleren boven de pure speculatie

Heeft Thomas Chenu ook geholpen om zich te openen voor de *praxis* van de kerk?

Niet de Thomas van de Romeinse theologen, maar wel de Thomas van de geschiedenis. De Thomas dus, die met *Franciscanen* en *Dominicanen* een nieuwe cultuur is ingegaan. Thomas was zich daarvan wel

degelijk bewust en heeft gezien hoe de nieuwhed van de cultuur ook vroeg om de vrijheid van het evangelie. Er is dan ook een sterk verschil te voelen met de monastieke theologie, die feodaal was. Wanneer ik opmerk, dat Thomas, volgens Chenu zelf, toch weinig refereert naar zijn eigen maatschappelijke kontekst, herhaalt Chenu, dat Thomas dat impliciet doet, waar hij bijvoorbeeld spreekt over de mens als sociaal wezen. Thomas doet het ook, zo voegt hij er aan toe, waar hij stelt, dat de relatie met God via de broederliefde loopt. Thomas deelt zo helemaal in de spiritualiteit van de bedelorden, volgens welke spiritualiteit ik tot God kom via mijn broeders. De scholastiek van de 17e en 18e eeuw ignoreert dit helemaal. Men heeft totaal geen oog voor de theologische waarde van de broederlijke ontmoeting. Ook nu krijgt men weer aandacht voor de broederschap, zoals, in hun tijd, *Franciscus* en *Dominicus* de broederschap herstelden als plaats van de aanwezigheid van Christus. Daarom verhelderen de theologie van *Bonaventura* en Thomas ook veel voor vandaag en is hun theologie veel actueler, dan die van de 17e eeuw. Daarom moeten wij ook tot over Trente heen terug in de theologie. Dat werd veel te veel bepaald door de oppositie tegen Luther.

Ik probeer te resumeren. Wij hebben veel gesproken over: Chenu's eigen geschiedenis met Thomas, over zijn interesse in methodische vragen, over de kerkelijke praxis als *locus theologicus* en over het wetenschappelijk statuut van de theologie, in zoverre gesproken is over de plaats van de rede in de theologie.

Dan neemt Chenu alweer meteen het woord om te zeggen, dat hij aan die intuïtie blijft vasthouden: de rede heeft mee te praten in de theologie en dit element mag niet verloren gaan onder het voorwendsel, dat het nu om de praxis zou gaan. Dat is wel iets, waar Chenu wat bang voor is: dat de rationele analyse wordt verwaarloosd.

Het feit, dat de rede in de theologie heeft mee te praten, betekent voor Chenu ook, dat wij nu gebruik mogen maken van de ons ten dienste staande rationele methoden. Zoals Thomas de natuurwetenschappen in de theologie heeft geïntroduceerd, zo moeten wij

nu de menswetenschappen als sociologie, psychologie, geschiedenis, linguïstiek enz. inschakelen. Dit doen is volop trouw zijn aan Thomas, want het is op een nieuw terrein doen wat Thomas gedaan heeft op het zijne. Het zal ook dezelfde moeilijkheden oproepen, die Thomas opgeroepen heeft met zijn vernieuwend ondernemen. Dat het er hierbij niet om gaat, dat wij Thomas' eigen systeem overnemen, is voor Chenu duidelijk. Ook hier gaat het erom hem in zijn intuïties te volgen.

Chenu heeft noqal wat met Rome te stellen gehad. Heeft Thomas een rol gespeeld in Chenu's opvattingen over de relatie theologie-*magisterium*?

Wel degelijk. Theologen, de theologie zijn autonoom met betrekking tot het *magisterium*. Theologie is niet enkel de dienaar van het *magisterium*, want de 'raison théologique' is autonoom. Onderzoek is niet enkel een executief van het *magisterium*. Dat is het geworden in de strijd tegen Luther toen het *magisterium* zeer in de hoogte is gestoken. Theologie is een werk onder invloed van de heilige Geest en diens gaven. Daarna komen pas de condities van het leergezag. De vrijheid van onderzoek moet dan ook weer worden teruggewonnen.

De *regula suprema* van de theologie is niet het *magisterium*, maar het geloof dat aan het werk is in de christelijke gemeenschap, de *fides/praxis ecclesialis*. Het Godsvolk is de drager van het Woord Gods en niet het *magisterium* alleen. Chenu zegt dit onder inspiratie van Thomas, bij wie het *magisterium* ook maar een zeer bescheiden plaats inneemt van namelijk maar één artikel in de *Summa Theologiae*, binnen een tractaat van 50 artikelen over het geloof (STh II-III, ql.10).

Wanneer Rome zich dus op Thomas beroept voor haar eigen theologie van het *magisterium*, is dat een puur autoritair beroep. Daarom is de historische methode ook zo gevaarlijk voor de officiële theologie.

Wanneer ik wat nader inga op Chenu's docerarbeid, wordt mij duidelijk, dat hij meer dan 50 jaar gedoceerd heeft en eigenlijk pas sinds vijf jaar met emeritaat is. Hij kon zolang doorwerken,

omdat hij op privé-invitatie doceerde en geen staatsaanstelling had.

Als docent heeft Chenu de bedoeling gehad zijn studenten kennis te laten maken met de theologische methode in het algemeen en daarbinnen heeft hij Thomas gesitueerd, omdat Thomas een *locus theologicus* van grote kwaliteit is. Hij heeft een theologie ontwikkeld in relatie met de cultuur van zijn tijd en dat voorbeeld moet gevolgd worden in de moderne cultuur.

Chenu heeft Thomas ook belangrijk gevonden voor het moderne verstaan van de sacramentele praxis.

Zo was Thomas voor Chenu in zijn doceren hét voorbeeld, maar altijd gerelativeerd aan anderen. Chenu kon ook teruggaan op *Augustinus* of *Bonaventura*. Het is precies de beperking van het thomisme van *Leo XIII*, dat dit restauratie wilde in plaats van renovatie, en dan ook nog alleen in de filosofie en niet in de theologie. Bovendien hechtte het een te groot gewicht aan het aristotelisme bij Thomas, omdat Thomas vooral gehanteerd werd als dé *opponens* tegen het sciëntisme van de 19e eeuw, en *Aristoteles* was nu eenmaal opener voor de wetenschappelijke ervaring dan *Plato*. Maar Chenu heeft ontdekt, dat de aristotelicus Thomas meer dan eens terugvalt op neoplatoonse filosofieën, met name in de bemiddeling van *pseudo-Dionysius* en de griekse Vaders. Thomas is zelfs een van de eerste theologen in het Westen, die de griekse Vaders kent, zoals blijkt uit zijn vervaardiging van de *Catena Aurea*, een verzameling van Vaderteksten bij de evangeliën.

Wat zou Chenu ervan vinden, wanneer hij een thomist genoemd zou worden?

Chenu wenst onderscheid te maken tussen Thomas en zijn intuïties en het 'onderproduct' van het thomisme. Hij wijst op het handboek van *Billuart*, prototype van pure speculatie, die in veel thomistische scholen in plaats van Thomas gekomen is, en dat is een doodzonde. Met nu nog bespeurbare verontwaardiging merkt Chenu op, dat hem in Rome nog aangeraden is enkel *Billuart* te lezen, ter verkrijging van het licentiaat in de theologie. "Dat is zoiets als in plaats van een goede maaltijd een pil te nemen".

Chenu houdt dus niet van het woord 'thomist'. Hij heeft trouwens iets tegen alle '-ismen'. Dat zijn allemaal fossielen, waar het leven uit is. Niettemin voelt Chenu zich door Thomas beïnvloed, want die heeft bij hem theologische en evangelische intuïties naar boven geroepen.

Ik wil een vraag gaan stellen naar aanleiding van het gesprek van de dag ervoor. Ik zou toch nog wat meer duidelijkheid erover willen hebben, waarom nu juist *Leo XIII* met zijn *Aeterni Patris* als historisch referentiepunt voor ons onderzoeksproject genomen zou moeten worden.

Ik heb mijn vraag nog niet eens goed geformuleerd, of Chenu begint al te roepen, dat het daar om een officiële referentie naar Thomas ging. Het was allemaal wel helemaal onvoldoende, maar sindsdien wordt er, altijd als er over Thomas gesproken wordt, over *Leo XIII* en zijn encycliek gesproken. Goed is dat niet, en Chenu houdt ook niet van dat thomisme, maar realiteit is het wel. Er zijn natuurlijk ook wel andere historische referentiepunten te vinden, maar dit is het meeste recente en meest bekende.

Nog een ander onderdeel uit het gesprek van de dag ervoor wil ik terughalen, en ook in dit gesprek is het alweer een keer aan de orde geweest: ik bedoel de verhouding orthodoxie-orthopraxie.

Er is een verplaatsing waar te nemen, zegt Chenu, van abstracte principes en teksten als *locus theologicus* naar het 'vita ecclesiae concreta' als *locus theologicus*. Dit verklaart ook het huidige belang van wetenschappen als geschiedenis en moraal, die wetenschappen van de *concreta* zijn, terwijl het in de speculatie om abstracte concepten gaat. Dit is een verplaatsing ten opzichte van Thomas, want Thomas was voornamelijk deductief. Wij zijn vandaag de dag over het algemeen inductief. De huidige ontwikkeling vindt dan ook, strikt genomen, geen uitgangspunt in Thomas, van wie derhalve nauwelijks teksten gebruikt worden op Vaticanum II.

Deze ontwikkeling hoeft niet te betekenen, dat wij Thomas voortaan terzijde kunnen laten. Thomas blijft perspectief bieden, op voorwaarde, dat wij de evolutie volgen. Chenu heeft deze evolutie in

zichzelf beleefd. Aanvankelijk was hij zeer gevoelig voor het speculatieve karakter van Thomas' theologie: de rol van de rede in het geloofsmysterie. Later heeft hij ontdekt, dat het mysterie niet enkel in de Heilige Schrift te vinden is, maar ook 'in actu' is in de gemeenschap van de kerk.

Niettemin blijft de naadacht voor de rol van de *ratio* in de theologie voor Chenu belangrijk. Verwaarlozing daarvan betreurt hij, Hoe hij ook is vóór het benadrukken van de praxis. Het is gevaarlijk, wanneer in de apostolische activiteit afkeer ontstaat van de theologische *ratio* 'sub lumine fidei'. Ons onderzoek zal op dit probleem veel licht kunnen werpen: het teruggeven van waarde aan de *ratio theologica*, zoals Schillebeeckx dat zo goed doet, die in deze zin dan ook een groot thomist is. Maar ons onderzoek zal ook duidelijk de verplaatsing van de *locus theologicus* op het spoor komen. Het zal ons confronteren met het belang van de actuele evolutie, die echter geen minachting van de scholastiek mag gaan inhouden, d.w.z. het geven van een plaats aan de *ratio*, als een autonome waarde in het begrijpen van het mysterie van het geloof. In plaats daarvan heeft men het *magisterium* ontwikkeld, en dat is enkel een conditie en heeft geen enkele causaliteit in het theologisch begrijpen. Met het *magisterium* is het als met mijn ruggegraat. Die heb ik voor mijn leven nodig, om mijn lichaam overeind te kunnen houden, maar mijn ruggegraat is mijn leven niet. Het vervangen van de Geest door het *magisterium* is dan ook een gruwel.

Dat dit heeft kunnen gebeuren, hangt volgens Chenu hiermee samen, dat iemand die gezag heeft, denkt dat dat gezag absoluut is. Hij wil zijn macht niet meer relativieren.

Deze ontwikkeling gaat ook tegen Thomas zelf in en in die zin is het dan ook een fictie dat Thomas tot *Doctor Ecclesiae* gemaakt is. Theologie mag/kan zo niet aan de macht worden gebracht. Dat is heel gevaarlijk.

Het gesprek gaat nu meer in de richting van het onderzoeksproject, in het kader waarvan het gevoerd wordt. De problematiek van receptor en receptie komt opnieuw aan de orde.

Chenu wijst erop, dat receptie ook een middel tot verstaan is, zowel van dogma's als van een toneelstuk. Je kunt een dogma niet verstaan, zonder de manier te begrijpen, waarop het door de christelijke gemeenschap gerecipiëerd wordt. En dat geldt ook voor Thomas. Inzicht in de manier, waarop Thomas gerecipiëerd wordt geeft een historisch begrip van Thomas; het geeft inzicht in zijn staan in de geschiedenis. Receptie is zo een belangrijk principe van exegese, dat toestaat en mogelijk maakt kritisch te zijn.

Op de vraag welke perioden nu belangrijk zijn voor nader onderzoek, in heel de lange geschiedenis van zeven eeuwen na Thomas, wijst Chenu eerst weer naar de periode van *Leo XIII* en daarna. Maar ook de periode van het *Concilie van Trente* is van groot belang. Op dit concilie is de rol van Thomas en thomisten groot geweest. Het is natuurlijk ook weer een periode met beperkingen, omdat Thomas zó tegen *Luther* gebruikt is, met name in de strijd van natuur en genade, met daarna de controverse tussen *Banez* en *Molina* en het dispuut over 'de auxiliis'. Dit is allemaal verdwenen nu *Vaticanium II* al het anti-Luther achter zich heeft gelaten.

Wanneer ik opmerk, dat er wel geen thomisten zonder beperkingen zullen zijn, wijst Chenu op *Salamanca*, waar sprake is geweest van de vernieuwing van *Da Vittoria*. (Ik kan mij niet aan de indruk onttrekken, dat Chenu de beperkingen van de restauraties zwaarder laat wegen, dan die van de vernieuwingen. Iedere vernieuwing kent tenslotte ook de beperkingen van de situatie, waarin ze wordt ondernomen).

Ik leg Chenu het methodische uitgangspunt voor om ons bij receptoren te beperken tot theologen, die aanwijsbare contacten hebben gehad met (delen van) het oeuvre van Thomas. Wij laten voorlopig de hele generatie priesters en theologen buiten beschouwing, die de theologie geleerd hebben via thomistische handboeken.

Chenu reageert met te zeggen, dat sinds het laatste concilie alle vertrouwen in handboeken is verdwenen. Het probleem van nu is, dat Thomas wordt gebruikt voor incidentele consultaties en niet meer in zijn geheel bestudeerd wordt, zeker niet buiten de *Summa Theologiae*. De *Quaestiones Disputatae* worden nog steeds vergeten,

en die vormen toch Thomas' hoofdwerk. De *Summa* is een globaal visioen van het geheel, de *Quaestiones Disputatae* zijn veel belangrijker voor analyse en kritische reflectie.

Maar Chenu merkt ook op, dat zelfs theologen, die Thomas niet gestudeerd hebben, toch grofweg thomistische elementen gebruiken, want dat doet praktisch iedereen, zonder ooit de werken van Thomas te hebben geopend.

Het gesprek loopt langzaam naar zijn einde toe. Ik neem de gelegenheid te baat om Chenu te vragen welke andere theologen dan Thomas in de theologie van Chenu een rol gespeeld hebben.

Chenu noemt allereerst *Albertus Magnus*, die erg van Thomas verschilt en die met name veel neoplatoonser is dan Thomas. Hij heeft ook altijd veel belangstelling gehad voor de meer augustijnse *Bonaventura*. *Duns Scotus* heeft hij nooit bestudeerd, evenmin als de *Nominalisten*, die altijd zeer verdacht zijn geweest, omdat zij *Luther* de weg zouden hebben gebaad.

Van moderne theologen noemt Chenu *Drey* en *Möhler* van de *Tübinger Schule*. Door deze school is Chenu sterk beïnvloed, want daar ontdekte men weer de rol van de Geest en de gemeenschap tegen het abstracte autoritarisme van Rome in. *Möhler* werd daarom ook wel als voorloper van het Modernisme beschouwd, hetgeen Chenu onduidelbaar vindt. *Möhler* is een groot theoloog, wiens waarde men opnieuw heeft leren schatten. Hij is een voorloper van de vernieuwing. Chenu noemt ook nog *Newman*. Hij beschouwt hem en *Möhler* als twee 19e-eeuwse theologen 'extra scholasticam romanam', al kent hij *Newman* beduidend minder dan *Möhler*. Hij vindt *Newman* belangrijk, omdat hij het woord 'ontwikkeling' introduceerde in de dogmageschiedenis.

Chenu moet zich een ogenblik verwijderen. Wanneer hij terugkomt, is hij alweer (nog?) in gesprek. Kennelijk is hij voor zichzelf doorgedaan. Hoe de band met de voorafgaande gezien moet worden is niet helemaal duidelijk. Misschien, dat Chenu wat heeft doorgedacht op het begrip 'ontwikkeling'.

Chenu wijst op het verschil tussen wat Thomas en *Scotus* houden omtrent het 'motivum incarnationis'. Volgens Thomas zou er zonder

de zonde geen incarnatie geweest zijn. Die is wezenlijk verbonden met de zondengeschiedenis van de mensen. Volgens Scotus daarentegen, die Chenu in deze kwestie, maar dan ook alleen in deze, wel wat kent, zou God zich altijd geïncarneerd hebben, ook wanneer er geen zonde geweest zou zijn.

Beide posities hebben zich verhard. Volgens Chenu elimineert Thomas echter de kosmische rol van de incarnatie niet, maar hij insisteert op de historische verworteling van de incarnatie als restauratie van de mens, terwijl Scotus meer het primaat van Christus verdedigt. Beide theologiën moeten dan ook niet met elkaar in tegenspraak gebracht worden. Het gaat om verschillende accenten. Vandaag de dag geniet de scotistische positie veel belangstelling: incarnatie als het optimistische fenomeen van de transformatie van de wereld, 'etiam si peccator non sit'. Iets eenders neemt Chenu waar in de theologie van de arbeid, waar er een overgang plaats gevonden heeft van 'straf voor de zonde' naar 'opbouw van de wereld'.

Chenu geeft nog een voorbeeld van ontwikkeling, en wel dat van de relatie *fides-religio*.

Bij Thomas gaat voorop: *fides evangelica et theologica*. Binnen deze 'référéncie à Dieu' is de *religio* een morele deugd (waarbij moet worden bedacht, dat *religio* een voornamelijk cultureel begrip is). De *cultus* is ondergeschikt aan het geloof, dat in de godsrelatie het absolute primaat heeft. In Thomas' eigen indeling van de moraal komt de *religio* dan ook pas op de derde plaats, na de gelukzaligheid en de theologale deugden, wanneer Thomas plaats inruimt voor de morele deugden. Een en ander vindt Chenu erg belangrijk in verband met de controverse met Bonhoeffer, die geloof en religie heel erg ver uit elkaar legt.

In de latere scholastiek is het bewustzijn van de bescheiden plaats van de *religio* geheel verdwenen. Het leergezag heeft alle nadruk op de *cultus* gelegd. Er is een geheel culturele spiritualiteit ontstaan, waarbij nadruk kwam te liggen op gehoorzaamheid aan de clerici, die immers de meesters van de *cultus* waren, en dat terwijl in het geloof de leek gelijk is aan de clerici! Chenu ver-

wijst in dit verband vol vuur naar *Franciscus*. Als die een broederschap begint, is de priester niet de machtige man. Maar de kerk heeft de orde van franciscus geclericaliseerd en dat is doodzonde!

Wanneer ik in dit verband de naam *Bonaventura* noem, schudt Chenu bedenkelijk het hoofd en maakt gebaren, die vermoedelijk willen zeggen, dat je bij Bonaventura eigenlijk nooit zo goed weet waar je aan toe bent. Chenu vindt het in ieder geval betreurenswaardig, dat Bonaventura een leven van franciscus 'gefabriciseerd' heeft tégen de eerste broeders in. Een dergelijke ontwikkeling krijg je, zo zegt Chenu, wanneer de theologie prescriptief wordt. Wanneer theologie is 'l'évangile en acte', dan gaan de dingen anders. Bij 'l'évangile en acte' spreekt Chenu uitdrukkelijk over 'acte rationel' en 'acte de praxis'.

Als ordegenoot van Bonaventura kan ik het niet laten te vragen, waarom het nu juist de theologie van Thomas geweest is, die tot zoveel '-ismen' aanleiding gegeven heeft, zodat er nog steeds over 'thomisme' kan worden gepraat. Waarom is dat niet gebeurd met Bonaventura en wordt er niet over 'bonaventurisme' gesproken?

Chenu antwoordt, dat Leo XIII wel een encycliek over Thomas geschreven heeft om hem in de hoogte te steken, maar dat hij ook Bonaventura en Anselmus in de hoogte gestoken heeft, wat een teken van zwakte van Leo geweest is.

Bij de Franciscanen heeft Scotus meer school gemaakt dan Bonaventura. Chenu beschouwt Bonaventura als evangelischer dan Scotus. Chenu eindigt met een anecdote, die laat zien hoe weinig Bonaventura school gemaakt heeft. Het speelt in de periode die Chenu in Canada doorbracht. (Een periode overigens, die hij in zijn eigen biografie niet ter sprake gebracht heeft). In Montreal heeft hij ooit bij Franciscanen een cursus over Bonaventura gegeven, aan de hand van diens *Itinerarium Mentis ad Deum* (een prachtwerk, zucht Chenu). Het bleek, dat niemand daar ooit een bladzijde in gelezen had. Chenu wordt er nog wanhopig van, als hij vertelt, hoe hij toen uitgeroepen heeft, dat de kerk wel vraagt, dat wij thomisten zijn, maar wat is dat? De gehoorzaamheid aan de kerk mag toch niet zo overdreven worden, dat Bonaventura niet meer

gelozen wordt, zelfs niet in zijn meest bewonderenswaardige werk, dat het *Itinerarium* is.

Gelukkig komt daar de laatste tijd wel wat verandering in. Longpré heeft veel bijgedragen aan de herwaardering van Bonaventura bij de Franciscanen, zoals ook Gilson dat gedaan heeft, die aan de staatsuniversiteit meerdere christelijke theologen geïntroduceerd heeft.

Er moet een einde komen aan ons gesprek. Het moge duidelijk zijn, dat dit gesprek veel aangedragen heeft, wat voor receptieonderzoek van belang is. Wij willen dit gesprek hier voor zichzelf laten spreken. Het werkelijke belang ervan vraagt om een uitvoeriger en kritische analyse.

Geheel in de geest van Chenu verenigen wij theologie en spiritualiteit door, met de gemeenschap van Chenu, de eucharistie te vieren op het 'scotistische' feest van Maria's Onbevleete Ontvangenis.

Noten:

1. Zie in dit *Jaarboek*, p. 78.
2. Vgl. J. van den Eijnden, 'Een gesprek met Karl Rahner', in: *Jaarboek 1982 Werkgroep Thomas van Aquino* (Utrecht 1982), p. 69-94.

Lodewijk Winkeler

THOMISME IN DE TWINTIGSTE EEUW

De Dominicaanse filosofie- en theologie-opleiding
Een inventarisatie

1. Inleiding

De werken van Thomas van Aquino, en met name de *Summa Theologica*, vormen al eeuwenlang de gebruikelijke en voorgeschreven studie-stof aan de filosofische en theologische opleidingen van de Dominicaanse orde. Wat de twintigste eeuw betreft gaan de voorschriften hieromtrent terug op een rondschrif van de generale overste Johannes Thomas de Boxadors uit 1757, dat in 1898 nogmaals werd benadrukt.¹ De verplichting trouw de leer van Thomas te doceren werd vervolgens in 1935 opnieuw bevestigd in de *ratio studiorum* van M. St. Gillet, in aansluiting op de apostolische constitutie *Deus Scientiarum Dominus* van Pius XI (1931): "finis facultatum Philosophiae et Theologiae in Ordine nostro est, ut in eisdem "scientia tam philosophica quam theologica, undequaque plena, solid atque aetatis nostrae subveniendis necessitatibus confutandisque erroribus apta apposite traderetur" (Ex Litt. Pii Pp. XI, 7 Mart. 1933) duce Angelico Doctore et alumni gradibus academicis donentur."² De meest recente *ratio studiorum* (1965) schrijft, wat minder apologetisch, het in ere houden van de 'heilige erfenis' van de leer van Sint Thomas voor, met name in de studie van de *philosophia rationalis* en de theologie.³

Het onderhavige artikel heeft slechts het bescheiden doel enig overzicht te krijgen van de lesstof aan het Dominicaanse filosoficum en theologicum in Nederland in de twintigste eeuw. Behalve op sporadisch voorhanden secundaire literatuur baseer ik mij daarbij op gegevens uit het archief van de Nederlandse provincie der Dominicanen⁴ en op een in het voorjaar van 1983 uitgevoerde enquête onder auspiciën van het Katholiek Documentatie Centrum van de Katholieke Universiteit Nijmegen.⁵

2. De filosofieopleiding

Algemeen overzicht.

De filosofieopleiding van de Dominicanen was sinds 1901 gevestigd in het St. Thomasklooster in Zwolle. Aanvankelijk was deze opleiding vierjarig, bestaande uit twee jaar filosofie en twee jaar apologie (*loci* geheten);⁶ maar reeds aan het begin van deze eeuw was het een driejarige opleiding geworden. Als belangrijkste vakken werden gedoceerd: logica en metafysica (gewoonlijk in het eerste, ook wel in het tweede jaar), kosmologie en psychologie (in het tweede of eerste jaar), theodicee (wijsgerige Godsleer) en ethica in het derde jaar, en apologetica in het tweede en derde jaar. In de loop van de eeuw nam bovendien de betekenis van het vak geschiedenis van de filosofie toe, met name na 1946. Ook aan de sociale wetenschappen (sociologie, psychologie⁷) werd na 1950 toenemend aandacht besteed. Naast een *introductio generalis* in de H. Schrift op het filosoficum werd de studie van de bijbel verdeeld over de filosofie- en de theologiecursus; kerkgeschiedenis verhuisde in 1938 van de filosofie naar de theologie.

Verschuivingen in het curriculum waren nooit ingrijpend; ook een reorganisatie tot 'zuivere filosofie cursus' van twee jaar, waarbij het derde jaar naar het theologicum in Nijmegen werd overgebracht (1937) was van korte duur. Kort na 1945 was het derde jaar weer terug in Zwolle. In 1966 werd de gehele filosofieopleiding overgeplaatst naar Nijmegen. Aan deze overplaatsing was een jarenlange wrijving vooraf gegaan tussen de beide studiehuizen, een wrijving die men op deze wijze tot een oplossing hoopte te brengen. De voornaamste oorzaak ervan was wel, dat de filosofiedocenten in Zwolle meer aandacht gingen geven aan nieuwere opvattingen over het thomisme en aan andere wijsgerige stromingen, terwijl men in Nijmegen vasthield aan de *Summa Theologica* en de klassieke commentaren als lesstof, met als gevolg dat beide opleidingen niet goed meer op elkaar aansloten. In 1967 werd in Nijmegen een geheel nieuw georganiseerd curriculum gestart, dat nog twee jaar zou draaien. In 1969 werd de opleiding in handen gelegd van de pas opgerichte katholieke theologische hogescholen

en van de theologische faculteit van de Nijmeegse universiteit.

De filosofische vakken.

Het is opvallend dat voor de verschillende filosofische vakken in de loop van deze eeuw nauwelijks handboeken zijn gebruikt. Alleen rond 1900 maakte men gebruik van de *Summa Philosophica* van Th. M. Zigliara OP.⁸ Het handboek raakte echter al in het eerste decennium van de eeuw in onbruik. Sindsdien maakten de docenten hun eigen dictaten. Zij beschouwden handboeken over het algemeen als té handboek-achtig - ook toen al een negatieve kwalificatie. Men mag veronderstellen dat omgang met de veel subtielere benadering van Thomas zelf, zowel tijdens hun theologische studie als zelfstudie daarna, een bron vormde voor een kritische houding ten aanzien van de synthetische benadering van de handboeken. Maar daarnaast is duidelijk, dat de zelfgemaakte dictaten niet uitsluitend uit eigen koker kwamen, al zijn de bronnen ons dikwijls niet bekend. Aan het begin van de eeuw maakte men, aldus F. Weve, wel gebruik van de handboeken van A. Goudin OP, B. Lorenzelli, en later van die van kardinaal D. Mercier.⁹ In de jaren twintig en dertig werd in colleges geregeld verwezen naar het handboek van J. Gredt OSB.¹⁰ Dit alles was echter sterk afhankelijk van de inzichten van het wisselende docentencorps. De opvolger nam gewoonlijk de dictaten van zijn voorganger over, om er vervolgens in de loop der jaren veranderingen in aan te brengen of ze zelfs te vervangen. Behalve dit vrij algemene beeld valt er over een aantal afzonderlijke vakken nog wat meer te zeggen.

De vakken *metaphysica* en *logica*, tot 1939 door dezelfde docent onderwezen, hebben tot in de jaren dertig sterk onder invloed gestaan van A. Doodkorte. Deze doceerde van 1904-1912 en 1916-1918 filosofie, maar zijn aanpak werkte door bij zijn opvolgers, P. Kreling (1918-1923) en C. van Benthem (1923-1926). Hij beheerste de Aristotelische logica uitmuntend en nam deze ook als uitgangspunt van zijn denken. Iperend is zijn uitspraak: "Begrijpen is definiëren, definiëren is begrijpen: mijn naam is Doodkorte."¹¹ Zijn analyserende en rationalistische filosofische aanpak werd

niet door alle (thomistische) wijsgeren op prijs gesteld; hem werd 'onverschrokken dogmatisme' en 'conservatief thomisme' verweten.¹² Anderzijds maakte hij na zijn docententijd aan de Dominicaanse studiehuisen school onder de studenten van onder andere de Technische Hogeschool in Delft (F. Tellegen, H. de Gooij). Zijn betekenis was juist in het rationalistische gelegen: hij dwong zijn studenten zelfstandig na te denken en geen dingen op voorhand als waar aan te nemen. Doodkorte publiceerde weinig: slechts enkele deeltjes in de toenmaals bekende en door hem gereedige serie 'geelrugjes'.¹³

Pas in de doceerperiode van Chr. (B.A.M.) Barendse begon deze strakke thomistische filosofie barsten te vertonen. Barendse, benoemd in 1934 en na 1939, toen de logica werd overgedragen aan B. Brink, uitsluitend docent metafysica, kwam in de loop van de jaren veertig onder invloed van het meer open thomisme van de Leuvense school, en met name van D. de Petter.¹⁴ Hij ontwikkelde zich tot een zelfstandig denker, wiens ideeën uit die tijd vooral zijn terug te vinden in zijn artikel 'Over de graden in het zijn' (1949).¹⁵ Barendses ontwikkeling veroorzaakte het begin van de wrijving tussen filosofie- en theologieopleiding; in 1950 werd hij met 'studieverlof' naar Le Saulchoir gezonden, waarna hij in 1951 hoogleraar werd in Amsterdam. Zijn opvolger A. van Breemen (1950-1957) werd algemeen beschouwd als iemand die de vermeende brokken moest opruimen, die Barendse had gemaakt. Hij was rationalistisch à la Doodkorte, maar daarin ook zeer bekwaam. Deze 'corrector' overspande zeven jaar. N. Versluis (1957-1969) sloot opnieuw aan bij het werk van Barendse in zijn collegedictaten, en oriënteerde zich vanaf 1963 eveneens op de Petter, bij wie hij van 1960-1962 studeerde. Inmiddels was in 1936 het vak methodologie ingevoerd. Na 1946 werd het samen met logica door eenzelfde docent gegeven: B. Brink (1946-1948), R. Thuis (1948-1955), S. van Haaren (1955-1956, met uitzondering van 1960-1962, toen hij voor Versluis inviel en hier vervangen werd door G. Goes). Aanvankelijk was methodologie een nevenvak, gedoceerd door docenten met een andere hoofdopdracht - C. Pauwels (1939-1946) gaf openlijk toe er geen verstand van te hebben -, maar in de loop van de

jaren vijftig werd de combinatie logica/methodologie belangrijker. Overigens maakten ook hier de docenten hun eigen dictaten.

De vakken *kosmologie* en *psychologie* waren wijsgerig, scholastiek-thomistisch van aard en sloten niet of nauwelijks aan bij de moderne bèta-wetenschappen. Hierom en omdat de studenten meestal van seminaries met een alfa-opleiding kwamen, werden sinds ca. 1920 lessen in natuurkunde of chemie gegeven, vanaf 1933 *capita selecta* uit de chemie, atoomfysica, erfelijkheidsleer en hormonen-leer (door A. Seelen), onder de naam *positieve kosmologie* en *psychologie*. Het ging hier om bijvakken bij de wijsgerige kosmologie en bij wat in die tijd 'rationele psychologie' werd genoemd. Het scholastieke karakter was tot ver na de oorlog verzekerd door de collegedictaten van Th. de Valk (1946-1961). Naast hem was A. Bronkhorst aangesteld voor *positieve kosmologie*; deze maakte voor zijn dictaten gebruik van de door de Jezuïeten uitgegeven Berchmanianum-serie¹⁶ en later de Aula-reeks. Na 1961 nam Bronkhorst de beide delen alleen voor zijn rekening, en ging de betekenis van het vak ook achteruit, in concurrentie met de opkomende sociale wetenschappen.

De vakken *theodicee* en *ethica* werden tot 1936 door één docent gegeven. Met name over de cursus wijsgerige Godsleer is verder niet veel bekend. Hij werd voor de oorlog gedoceerd door A. van Oorschot (-1934), A. Schellekens (1934-1939) en S. Deenen (1939-1946), en van 1946-1960 door C. Pauwels. Daarna werden voor het vak ad hoc docenten aangetrokken, in 1960-1961 zelfs een driemanschap. Het vak *ethica* onderscheidde men in *ethica generalis* en *ethica socialis*. Het was het enige vak waarbij men, in ieder geval eind jaren dertig, met Thomas zelf in aanraking kwam (*Summa* I-II). Na de oorlog werd de algemene ethiek jarenlang gedoceerd door A. Arntz (1948-1952, 1954-1969), die in 1967 hoogleraar werd in Tilburg. Zijn denken werd in de loop van de jaren vijftig toenemend beïnvloed door het existentialisme en de fenomenologie. Van daaruit bekritiseerde hij het wettische denken van de katholieke moraaltheologie.¹⁷ De sociale ethiek concentreerde zich vooral op de katholieke sociale leer van de encyclieken *Rerum*

Novarum (1891) en *Quadragesimo Anno* (1931). Van daaruit ontwikkelde zich in de loop van de jaren vijftig de cursus sociologie (W. Plattel, F. van Waesberghe, A. Arntz).

Aan het slot van deze paragraaf moet tenslotte gewezen worden op de toenemende betekenis van het vak *geschiedenis van de filosofie*. De ontwikkeling daarvan weerspiegelt die van een Thomasopvatting als een tijdloze, voor alles criterium zijnde *doctor angelicus*, naar een historische, en onvermijdelijk ook relativerende, benadering van zijn werk en de hele thomistische wijsbegeerte. Nadat Th. de Valk (1922-1934) de geschiedenis van de filosofie altijd geheel in het licht had gelezen van het thomisme, ging R. Thuis (1934-1939) meer aandacht aan de filosofen zelf besteden. In de loop van de jaren dertig en nogmaals in 1946 werd het aantal lessen uitgebreid tot uiteindelijk vijf uur per week in het tweede en derde jaar. Aan het eind van de jaren zestig exististen echter ook hier de sociale wetenschappen hun tol. Vanaf 1939 werden oude en moderne filosofie opnieuw¹⁸ afzonderlijk gedoceerd: de antieke en middeleeuwse filosofie door B. Brink en P. van Elswijk, de moderne filosofie door C. Pauwels, P. van Elswijk en R. Thuis. De docenten maakten ook hier zelf hun dictaten, en boden daarnaast geselecteerde teksten te bestudering aan. In de jaren zestig werd de *Prisma geschiedenis van de filosofie* van H. Störig¹⁹ wel aanbevolen.

Apologetica.

nadat aan het begin van de twintigste eeuw de verdeling van de eerste studie jaren in filosofie en *loci* was weggevallen, ging het vak apologetica een belangrijk onderdeel vormen voor de filosofieopleiding in de laatste twee jaar. Tot 1958 zijn voor dit vak altijd handboeken gebruikt, zij het dat die in de loop van de jaren vijftig steeds meer door dictaten werden aangevuld. Het oudst gebruikte handboek in de twintigste eeuw kwam van de Dominicanen zelf: het was de *Summa apologetica* van J.V. de Groot.²⁰ de Groot doceerde van 1876-1894 *loci*, zodat wij kunnen aannemen dat aan dit handboek gedicteerde colleges vooraf zijn gegaan. Na-

dat die eenmaal in druk waren verschenen, bleef het aan de filosofieopleiding in gebruik tot circa 1927. Daarnaast gebruikten de docenten (M. Nieuwbarn (1894-?), J.M. van Wely (ca. 1916-1932)) ook het handboek van de Warmondse professor C.C. van Noort, *De vera religione*;²¹ dit bleef tot het eind van de jaren vijftig in gebruik. In plaats van De Groot gebruikte Van Wely na 1927 *De ecclesia Christi* van R. Schultes.²² C. Pauwels (1932-1958) echter ging over tot het gebruik van de kerk-apologetiek van Van Noort²³ naast diens al genoemde andere handboek. De beide handboeken werden 'tamelijk rigoureuus' gebruikt, hoewel Pauwels vanuit zijn ervaringen in de groeiende oecumenische beweging vooral de nadruk legde op het aspect van de *geloofwaardigheid* van de geloofsverdediging.²⁴ Onder Pauwels' opvolger B.A. Willems (1956-1963) werd het vak apologetica omgevormd tot ecclesiologie, waarvoor Willems zelf de dictaten schreef. Hij werd daarbij beïnvloed door onder andere de existentiële filosofie en de theologen K. Rahner SJ en E. Schillebeeckx OP.²⁵

Balans.

Hoewel het kloosterleven in de Dominicaanse studiehuzen doortrokken was van aandacht voor Thomas van Aquino - er waren de Thomasfeesten, en men werd aangespoord veel over Thomas te lezen - kwamen de studenten tijdens hun filosofiestudie amper met Thomas zelf in aanraking. De handboeken en dictaten werden geacht de leer van Thomas weer te geven (de meeste titels lieten ook niet na dat te vermelden), en daarmee moesten de studenten het gewoonlijk doen. De benadering van het thomisme was bovendien tot in de jaren vijftig niet 'up to date'; pas daarna begon een meer historische en kritische benadering veld te winnen. Dit betekende tegelijkertijd dat de docenten meer aandacht gingen geven aan andere filosofische stromingen, niet in de laatste plaats aan de toen invloedrijke existentiële en fenomenologische filosofie. Daardoor begon het thomisme naar de achtergrond te verschuiven nog vóór men het goed en wel had kunnen lospellen uit de dogmatische, neoscholastieke benadering ervan. Daarmee wil niet gezegd zijn dat de filosofieopleiding slecht was; met name werden

de studenten gestimuleerd om zelfstandig na te denken, zo niet volgens de methode, dan toch in de traditie van Doodkorte.

3. De theologieopleiding

Algemeen overzicht.

Het theologicum van de Dominicanen was gevestigd in Huissen en sinds 1866 als zodanig erkend. Tot 1901 werd er ook filosofie gegeven. In 1932 verhuisde de theologieopleiding naar het nieuwe Albertinum in Nijmegen. In feite ging het om twee gedeeltelijk verschillende opleidingen. De *cursus minor* of *materialis* was bestemd voor die fraters-studenten die later in de zielzorg of in de missie werkzaam zouden zijn. Het was een drie-jarige cursus, gevolgd door een vierde pastoraal-jaar in Huissen. De *cursus maior* of *formalis* duurde vier jaar en werd gegeven aan studenten voor wie men een docenten- of anderszins leidende functie op het oog had. Het curriculum van beide cursussen onderging in de loop van de eeuw nauwelijks veranderingen. Hoofdvakken waren dogmatiek en moraal. Verder werden kerkrecht, exegetische, patrologie en na 1934 kerkgeschiedenis gedoceerd.

Pas in de jaren zestig werden wezenlijke veranderingen aangebracht. In 1962 werd het onderscheid tussen de *cursus minor* en *maior* opgeheven, en in 1964 werd de opleiding tevens bestemd voor studenten van de Minderbroeders Conventuelen, de Passionisten en Salesianen van Don Bosco. Beide veranderingen werkten volgens sommigen niet erg bevorderlijk op het niveau van de opleiding. Nadat in 1966 het filosoficum van Zwolle naar Nijmegen was gehaald, werd in 1967 de hele studie-opzet gewijzigd. In plaats van een filosofie- en een theologiestudie programmeerde men drie historisch-encyclopedische jaren (exegetische, kerkgeschiedenis, filosofiegeschiedenis), twee thematische jaren (waarin thema's vanuit verschillende vakgebieden zouden worden doorlicht en menswetenschappen werden gedoceerd) en twee specialistische jaren, hetzij om een doctoraal-examen aan een theologische faculteit af te leggen, hetzij om een pastorale opleiding met stages te volgen. Zoals gezegd kwam in 1969 een eind aan deze studieopzet en aan de eigen Dominicaanse priesteropleiding.

Dogmatiek.

In de dogmatiek maakte men voor de *cursum minor* gebruik van handboeken, achtereenvolgens rond de eeuwwisseling de *Synopsis theologiae dogmaticae* van A. Tanquerey SS, de dogmatiek van E. Hugon^{OP} in de jaren twintig tot 1946 en de *Katholische Dogmatik* van F. Diekamp tot begin jaren zestig.²⁶ De docenten waren A. Doodkorte (1898-1904), 'die toen nog niet toe was aan de vernieuwing in het denken die hij later teweeg zou brengen'²⁷, B. Luyckx (-1929)²⁸ en F. Otten, de redacteur van de spreekwoordelijke rubriek in *Het Schild* 'Verlossende antwoorden op kwellende vragen'. Vanaf 1932 tot 1944 doceerde Th. de Valk de dogmatiek, opgevolgd door B. Melkert (1945-1962), die Diekamp als handboek invoerde. Het is moeilijk precies vast te stellen in hoeverre de docenten zich hielden aan de letter van het handboek. Zij zullen in de colleges wel de nodige aantekeningen hebben laten maken, vooral, gezien de 'geest van de tijd', in de jaren vijftig en zestig. Dat zou echter nader uitgezocht moeten worden.

In de *cursum maior* werd Thomas' *Summa Theologica* zelf gelezen, en wel de delen I en III. Dit gebeurde vijf uur per week, vier jaar lang, in een roulerende cursus van vier jaar. Zo kon het gebeuren dat net aankomende theologiestudenten verzeild raakten in de engelenleer. De tekst werd *articulativ*, artikelsgewijze gelezen; tot in de jaren veertig was het niet ongebruikelijk dat de studenten voor bijvoorbeeld het lectoraatsexamen een groot aantal artikelen uit het hoofd moesten leren. De docenten voorzagen de tekst van commentaar, dat zij vooral ontleenden aan de bekende Thomas-commentatoren, onder andere Capreolus (+1444) en Cajetanus (1469-1534). De belangrijkste bron was echter C.R. Billuart,²⁹ die 'er steevast op nageslagen werd', hoewel volgens P. Kreling al aan het begin van de eeuw de tijd voorbij was, waarin Thomas "slechts in het lauwe water van Billuart werd opgediend". Niettemin kwam in Kreling's studietijd (1912-1916, onder Doodkorte) Thomas maar gebrekkelijk tot leven.³⁰ Voor afzonderlijke kwesties verwees men wel naar meer hedendaagse auteurs³¹ en voor 'positieve gegevens' (kerkvaders, kerkleraren, kerkelijke leeruitspraken en dergelijke) naar de handboeken, met name de Latijnse uitgave van Diekamp.³²

De dogmatick werd vóór de oorlog aan de *cursus maior* gedoceerd door Th. van Hoogstraten (1912-1916), P. Kreling (1923-1926), C. van Benthem (1926-1929) en gedurende langere tijd B. Luyckx (1929-1945). Deze laatste stond bekend als een 'tekst-thomist', die slechts aan de buitenkant van de *Summa* bleef hangen, zonder de studenten echt inzicht te geven. Voor veel studenten was in deze jaren P. Kreling inspirerender. Deze was in 1928 hoogleraar in Nijmegen geworden, maar gaf nog geregeld lezingen op het filosoficum en theologicum³³.

Na 1945 doceerden A. van der Putte (1945-1964) en A. Maltha (1948-1962) aan de *cursus maior*. Er kwam een werkverdeling tot stand, waarbij Maltha de tractaten *de Deo Uno* en *de Christo* gaf, terwijl Van der Putte *de Deo Trino* en de sacramentenleer behandelde. Met name Maltha hield zich in zijn colleges zoveel mogelijk aan de tekst van de *Summa*, uitgelegd door Thomas zelf en de genoemde commentatoren. Hij raapleegde daarbij de door hem zelf gemaakte aantekeningen uit de tijd dat hij hoogleraar was aan het Angelicum in Rome en de universiteit van Fribourg (1932-1946).³⁴ Van der Putte gebruikte voor de sacramentenleer behalve de *Summa* ook het betreffende boek van E. Schillebeeckx.³⁵

Nadat in 1962 het verschil tussen *maior* en *minor* was opgeheven, werden de diverse 'trataten' door verschillende docenten gegeven. Van der Putte, R. Dupont en Th. Willemse doceerden *de deo Uno*, Van Buchem gaf triniteitstheologie en B. Willems christologie en sacramentenleer. Daarbij werd de *Summa* als handboek geleidelijk afgeschreven. Veel docenten beschouwden het werk als historisch geteerd en dus ongeschikt. Er was in de tweede helft van de jaren zestig zelfs een anti-Thomas-stemming op het Albertinum te bespeuren. De invloed van theologen als K. Rahner SJ en Schillebeeckx nam in de jaren vijftig en zestig toe.³⁶

Moraaltheologie.

Ook voor de moraaltheologie werden aan de *cursus minor* handboeken gebruikt. Het handboek van A. Haine was in gebruik rond de eeuwwisseling tot aan het verschijnen van het *Manuale theologiae moralis* van D. Prümmer OP.³⁷ Dit handboek bleef in gebruik tot

het halverwege de jaren zestig 'onverdraaglijk' was geworden. De moraal werd omstreeks 1900 gedoceerd door Th. van den Acker, waarschijnlijk tot 1922. Zijn opvolgers waren A. Jurrius (1922-1928), L. Bender (1928-1934), die daarna hoogleraar aan het Angelicum werd in kerkelijk recht, en Ang. Vismans (1934-1939). L.H. Cornelissen doceerde moraal van 1934-1954. In dat jaar werd hij benoemd aan de Nijmeegse universiteit. Van hem is bekend dat hij 'achter het boek om' toch telkens terug ging op Thomas zelf, en aan het beginsel vasthield dat de moraal niet allereerst een plichtenleer, maar een deugdenleer was.³⁸ Na Cornelissen werd de moraal enige tijd gedoceerd door twee 'oudgedienden': C. Friethoff (1954-1955) en St. Iesser (1955-1957). In 1957-1958 doceerde R. Bartels, eerder moraaldocent aan de *cursus maior*, het vak. Aan het eind van de jaren vijftig trad een jonge generatie aan. L. Anderson (1958-1962) en W. van der Marck (1959-1967) hadden, net als vele studenten ongetwijfeld, grote problemen met het handboek van Prümmer. Van der Marck, die deel III (sacramenten) op het programma had staan, gaf voor zijn colleges de voorkeur aan de *Codex Iuris Canonici* en "in dictaat al de geschiedenis die ik kon vinden". nadat het onderscheid *maior - minor* was opgeheven gaf Van der Marck hoofdzakelijk fundamentele moraal, terwijl Van Amerongen de speciale moraal doceerde (1962-1967).

Aan de *cursus maior* vormde de *Summa Theologica* (I-II en II-II) de stof voor de moraallessen. Hier geldt hetzelfde als ik al voor de dogmatiek noteerde: het *articulatim* lezen in een vierjarige roulerende cursus en het naslaan van de commentatoren. Voor de 'praktische moraal' werden de studenten verwezen naar zelfstudie van handboeken, met name Prümmer. Tot de oorlog werd het vak gedoceerd door A. Rijken (+ 1900), A. Weve (+ 1923-1927), C. Friethoff (1927-1928), R. van Sante (1928-1934) en J.M. van Wely (1934-1945). Na de oorlog kwam er door R. Bartels meer aandacht voor de historische situering van Thomas. Bartels doceerde van 1945-1953 en werd opgevolgd door H. van Dongen (1954-1959). A. van der Putte overbrugde voor een jaar deze opvolging. In 1959 werd L. Anderson met de moraaltheologie belast, in 1961 samen met Van der Marck. Onder hun docentschap nam ook de betekenis van de *Summa* sterk af.

Beiden waren bovendien nauw betrokken bij zowel de opheffing van het onderscheid tussen *maior* en *minor* als de studiereorganisatie in het algemeen.³⁹ In de nieuwe studicopzet van 1967-1969 doceerden zij echter geen van beiden meer. De moraaltheologie werd in die jaren gegeven door Bartels, J. Dijkman SCJ en H. Spee SSSC.

Balans.

Voorals de studenten aan de *cursus maior* zijn, zo is het duidelijk geworden, met de teksten van Thomas zelf in aanraking gekomen. De wijze waarop de docenten aan de *cursus minor* met de handboeken omgingen, zal per docent verschillend zijn geweest en zou nader onderzocht moeten worden aan de hand van collegedictaten. In ieder geval namen zij die handboeken tot ver in de jaren vijftig als uitgangspunt - desnoods om zich er tegen af te zetten. Daarmee werd Thomas aan de *minor*-studenten gepresenteerd in een neoscholastiek kader 'ad mentem sancti Thomas', maar ook wel 'hodiernis moribus accomodata'.⁴⁰ Dit aanpassen aan de zeden van de tijd deden de docenten zelf na 1950. Thomas (en de handboeken) werden in hun historische context geplaatst, gerelativeerden vervolgens als verouderd terzijde gelegd. In plaats daarvan ontleenden de docenten hun dictaten vooral aan de contemporaine theologie, terwijl het verleden eerder werd opgevat als interessant voor de vraag 'hoe het allemaal gekomen is' dan als autoritatieve traditie.

Ook in de *cursus maior* werd de *Summa* rijkelijk van (neoscholastiek) commentaar voorzien, maar men bleef toch dichter bij de tekst. De invloed van vooral de kritische en nauwkeurige *methode* die Thomas gebruikte is volgens veel ex-studenten van blijvende waarde gebleken, terwijl men geneigd is de *inhoud* als verouderd te beschouwen. Lezing van de *Summa* bezorgde bovendien de theologieopleiding van de Dominicanen een niveau dat uitsteeg boven de simplificaties van een handboekentheologie, waarin een 'videtur quod non' zelden werd geopperd. En dit ondanks het feit dat de Dominicanen hun beste filosofen en theologen, gewoonlijk al in een vroeg stadium, moesten afstaan aan de Romeinse Angelicum of de Nijmeegse universiteit, en er zelden één van daar terug kregen.

4. Besluit

Het is duidelijk dat onderzoek naar de wijze, waarop receptie van Thomas van Aquino in de Dominicaanse opleiding heeft plaatsgevonden, behalve uit de handboeken ook bestudeerd zal moeten worden aan de hand van college-aantekeningen en (gestencilde) dictaten. Het lijkt zaak enig zicht te houden op wat er nog van dit materiaal over is. Uit ervaring blijkt dat nog levende docenten hun collegedictaten nog bewaard hebben, en soms ook wel de aantekeningen uit hun studietijd. Veel is echter al verloren gegaan.⁴¹ Het archief van het Katholiek Documentatie Centrum bevat veel collegedictaten, waaronder zogeheten 'doorschoten' en van notities voorziene exemplaren van handboeken. Deze zijn echter nog niet op hun herkomst geïventariseerd. Het archief van de Dominicanen is, wat de studie betreft, nog grotendeels ongeordend. Oppervlakkige beschouwing leert, dat er colleges van A. Doodkorte, B. Brink en anderen (cursussen van het filosoficum), C. Pauwels en B. Kuhlman (kerkelijk recht) berusten, alsmede aantekeningen uit de studietijd van B. Barendse (1925-1928), B. Brink (1929-1936), en W. Nielen (circa de jaren vijftig). In de komende jaren hoop ik aan een verdere inventarisatie een bijdrage te kunnen leveren.

Noten

1. A. Walz OP, *Wahrheitskünder. Die Dominikaner in Geschichte und Gegenwart* (Essen 1960), p. 100, 146.
2. *Statutum de studiis in Ordine Praedicatorum* Rev.mi P. Fr. Martini St. Gillet eiusdem Ordinis Magistri Generalis iussu editum (Rome 1935), p. 20 (art.17).
3. *Ratio studiorum Fratrum S. Ordinis Praedicatorum reverendissimi patris Fr. Aniceti Fernandez eiusdem ordinis magistri generalis iussu editum* (Rome 1965), p. 45 (art. 70).
4. Het archief van de Dominicanen is wat de studie betreft nog onvoldoende geordend, zodat diepgaand onderzoek nog niet mogelijk is. Voor de vanaf 1923 zeer volledige gegevens over docenten en curricula en enige indruk van de aanwezige collegedictaten ben ik de archivaris, W. Bronkhorst OP, zeer erkentelijk.
5. De betreffende enquête richtte zich op diegenen, die tot het eind van de jaren zestig doceerden aan een van de seculiere of grote reguliere priesteropleidingen. Daarbij werd vooral gevraagd naar het gebruik van handboeken. Overzichten van de

- verzamelde gegevens zullen verschijnen in het *Jaarboek van het Katholiek Documentatie Centrum*. Voor dit artikel maak ik dankbaar gebruik van gegevens, verstrekt door C. Brakkece OP, W. Bronkhorst OP, B. Dechesne, P. van Elswijk OP, G. Goes OP, A. Kreykamp, A. Malha OP, M. Plattel, J. van der Ploeg OP, W. Thuis OP, W. VanderMarck, N. Versluis, J. Vink, J. Visker OP, F. van Waesberghe OP en A. Willems OP.
6. F.A. Weve, 'Het Huissens Convent in 't begin van deze eeuw', in: *Neerlandia Dominicana*, 13(1958), speciaal nummer 'Eeuwfeest dominicanenklooster Huisser', p. 41.
 7. Er werden onder de naam 'psychologie' verschillende vakken gegeven. De 'positieve psychologie' was in feite biologie, de 'rationele psychologie' wijsgerige antropologie, terwijl wat tegenwoordig psychologie wordt genoemd na 1950 werd gedoecerd als 'experimentele psychologie'.
 8. Th.M. Zigliara OP, *Summa philosophica in usum scholarum*, 3 dln. Rome (S.C. de Propaganda Fide) 1876, 13e dr. Parijs 1902.
 9. Aldus Weve, 'Het Huissens Convent', p. 51. Teksten: A. Goudin OP, *Philosophia iuxta inconcussa tutissimaque divi Thomae dogmata*, 4 dln., Coloniae Agrippinae 1907 (2e dr.), vert. *Philosophie suivant les principes de Saint Thomas*, Parijs 1864; B. Lorenzelli, *Philosophiae theoreticae institutiones secundum doctrinam Aristotelis et S. Thomae Aquinatis...*, 2 dln., Rome (S.C. de Propaganda Fide) 1896; van D. Mercier vele handboeken over afzonderlijke delen van de filosofie, alsmede *Cours de Philosophie*, 2 dln., Leuven 1892-1897.
 10. J. Gredt OSB, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, 2 dln., Freiburg i.Br., 1909-1911 (2e dr.), 1946 (8e dr.).
 11. *Terugblik en uitzicht. 75 jaar Dominicanen in Zwolle 1901-1976* (Zwolle z.j.), p. 29.
 12. F. Sassen, *Wijsgeerig leven in Nederland in de twintigste eeuw* (Amsterdam 1941), p. 119.
 13. Serie *Wijsgeerige grondbegrippen*, 16 deeltjes vanaf ca. 1932. Van Doodkorte zijn deel 1 *Begrippen*, deel 4 *Maat en meten* en deel 8 *Oorzaak en veroorzaakt*. Vgl. verder F. Iellegen, 'Ter gedachtenis aan magister Albertus Carel Doodkorte OP', in: *Roeping*, 16(1937-38), p. 376-391.
 14. Th. van velthoven, 'Inleiding', in: Dr. B.A.M. Barendse OP, *Zich door het leven heendenken* (Kampen 1982), p. 11-12.
 15. In: Barendse, *Zich door het leven...*, p.42-75; oorspr.in: *Tijdschrift voor Philosophie*, 11(1949), p. 155-202.
 16. De Berchmanianum-serie werd van 1946-1962 uitgegeven in Roermond/Maaseik en bevatte delen over wiskunde, economie, sociologie, natuurkunde, chemie, pedagogiek, biologie, psychologie en geschiedenisfilosofie.
 17. H. Coenen, 'De levende filosoof: enkele motieven in het wijsgerig werk van prof. dr. Jos. Arntz OP', in: *Sociale wetenschappen*, 24(1981), 344-359; vgl. ook M.C. Rijk, 'M.G. Plattel en enkele sociaal-wijsgerige ontwikkelingen in de jaren '53-'78', in: *Ontwikkelingen in het sociale denken* (Baarn 1978), p.10-20.
 18. De moderne filosofie werd van 1922-1934 ook afzonderlijke gegevens, maar "men kwam niet verder dan een paar lessen over Kant" (aldus R.W. Thuis).

19. H.J. Störig, *Geschiedenis van de filosofie*, 2 dln., Utrecht/ Antwerpen 1972 (11e druk), Prisma 409-410.
20. J.v. de Groot OP, *Summa apologetica de Ecclesia Catholica ad mentem S. Thomae Aquinatis*, 2 dln., Ratisbonae 1890, 3e dr. 1906.
21. G. van Noort, *Tractatus de vera religione, quem in usum auditorum suorum concinnavit...*, Loyn 1901, Amsterdam 2e dr. 1907, vanaf de 4e druk (1923) begewerkt door J.P. Verhaar.
22. R. Schultes OP, *de Ecclesia Catholica, Praelectiones apologeticae*, Parijs 1925.
23. G. van Noort, *Tractatus de Ecclesia Christi, quem in usum auditorum suorum concinnavit...*, Lyon 1902, Amsterdam 2e dr. 1909, vanaf de 5e druk (Hilversum 1932) bijgewerkt door J.P. Verhaar
24. "Gardeil meer dan Garrigou", aldus J. Visser. Vgl. A. Willems over Pauwels in: A. Willems, *Terug naar de ervaring. Geeloof tussen vrijheid en bevrijding* (Baarn 1980), p. 14.
25. Zelf schrijft Willems over deze invloeden in *Terug naar de ervaring*, p. 17-18.
26. A. Ianquerey SS, *Synopsis theologiae dogmaticae ad mentem S. Thomae Aquinatis hodiernis moribus accomodata*, 3 dln., Rome 1895-1896, 25e dr. 1947; E. Hugon OP, *Tractatus dogmatici ad modum commentarii in praecipuas quaestiones dogmaticas Summae Theologiae divi Thomae Aquinatis*, 5 dln., Parijs 1920-1924; F. Diekamp, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*, 3 dln., Münster i.W. 1918 (2e dr.), 11e-13e dr. 1958-1959.
27. Aldus Weve, 'het Huissens Convent', p. 50. Volgens P. Kreling miste Doodkorte de *sensus theologicus*. "Hij had geen oog voor Thomas de theoloog", geciteerd door F. Haarsma, 'Gerardus Kreling (1888-1973). Een biografische schets', in: *Het goddelijk geheim. Theologisch werk van G.P. Kreling OP* (Kampen 1979), p. 16.
28. Luyckx doceerde in ieder geval al in 1923, mogelijk zelfs al kort na Doodkorte.
29. C.R. Billuart OP (1685-1757), *Summa S. Thomae hodiernis Academicarum moribus accomodata sive cursus theologiae*, 19 dln., Leodii 1746-1751, nog in 1895 herdrukt.
30. G. Kreling, 'H. Thomas van Aquine', in: *Het goddelijk geheim*, p. 441. Niet eerder uitgegeven voordracht voor het Philosophicum der Dominicanen in Zwolle op 14 juni 1959.
31. A. Maltha (studie theologie 1928-1932) noemt Garrigou Lagrange over God, Buonpensieri over de Triniteit. Taille en Lepin over het misoffer, Kors over de erfzonde, Manser over de voortbeweging.
32. F. Diekamp, *Theologiae dogmaticae manuale quod secundum principia S. Thomae Aquinatis exaravit...*, 4 dln., Parijs/Turnhout/Rome, 6e dr. 1933 (bezorgd door A.M. Hoffmann OP.).
33. Hoewel Kreling alleen als beginnend theoloog en slechts kort aan de theologieopleiding verbonden was, moet zijn invloed niet worden onderschat; in de enquête wordt zijn naam herhaalde malen met nadruk genoemd. Studies van en over Kreling vindt men in *Het goddelijk geheim*.
34. Maltha's collegedictaten werden nooit uitgegeven als handboek, omdat "het klimaat toen al ongunstig was". Wel publiceerde hij

- samen met R.W. Thuys OP *Katholieke dogmatiek*, Roermond/Maas-eik 1951.
35. E. Schillebeeckx OP, *De sacramentele heilseconomie. Theologische bezinning op St. Thomas' sacramentenleer in het licht van de traditie en van de hedendaagse sacramentenproblematiek*, Antwerpen/Bilthoven 1952.
 36. Van Schillebeeckx geldt hetzelfde als wat in noot 32 van Kreling werd gezegd. Schillebeeckx doceerde weliswaar niet op het theologicum, maar woonde wel in het Albertinum. Al voor zijn komst naar Nederland als opvolger van Kreling (1958) was de aandacht van de studenten en docenten op hem gevallen, met name na het verschijnen van *De sacramentele heilseconomie*, vgl. Willems, *Terug naar de ervaring*, p. 15-18.
 37. A.J.J.F. Haine, *Theologiae moralis elementa ex S. Thoma aliisque probatis doctoribus*, 2 dln., Leuven 1889 (2e dr.): D.M. Prümmer OP, *Manuale theologiae moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis in usum scholarum edidit...*, 3 dln., Freiburg i.Br. 1914, 8e dr. 1935-1936.
 38. Th. Beemer, 'In memoriam Prof. dr. H.P.A. Cornelissen', in: *Jaarverslag katholieke universiteit Nijmegen 1976* (Nijmegen z.j.), p. 2-1.
 39. In het archief van de Dominicanen bevinden zich voorstellen voor veranderingen in de studieopzet uit 1960, door Anderson en Van der Marck gedaan.
 40. Ontleend aan de titel van de verschillende handboeken en met name Tanquerey, *Synopsis*.
 41. In *Het goddelijk geheim* wordt een uitvoerig overzicht gegeven van ongepubliceerde stukken van Kreling. Daarvan valt in dit verband op dat collegedictaten uit zijn docententijd aan het filosoficum en theologicum geheel ontbreken!

STUDIEDAGEN OVER PETRUS JOHANNIS OLIVI

Op 9, 10 en 11 september 1983 hield de Johannes-Duns-Scotus-Academie te Mönchengladbach studiedagen, gewijd aan Petrus Johannis Olivi. Deze dagen vonden plaats in het franciscanerklooster te Mönchengladbach, de zetel van de voornoemde academie.

Er was een klein gezelschap bijeen - 12 personen - van voornamelijk filosofen en historici en slechts een tweetal theologen, die golden als Olivideskundigen of als, om welke reden dan ook, in Olivi geïnteresseerden.

Vier referaten stonden op deze dagen centraal. *D. Flood ofm* uit Mönchengladbach sprak over: Politik und Theorie im Franziskanerorden des 13. Jahrhunderts; *J. Duvernoy* uit Toulouse over: Vie chrétienne et société de Béliers à Toulouse autour de 1300. *D. Burr* uit Blacksburg (Virginia) hield een inleiding met als titel: Apocalyptic Expectation and the origin of the *usus pauper* controversy en *J. Schlageter ofm* uit Münster besprak Die Entwicklung der Kirchenkritik Olivis van de *Paupertate Altissima* (QPE VIII) zur *Lectura in Apocalypsim*.

Zowel in de inleidingen als in de eropvolgende discussies ging de meeste aandacht uit naar Olivi's opvattingen omtrent het z.g. *Usus Pauper* en naar zijn apocalyptische geschiedenisopvatting, en naar een mogelijk verband tussen beide.

Gezien de vakgebieden van de inleiders en de meeste deelnemers, is het niet verwonderlijk, dat vooral werd stilgestaan bij de maatschappelijke en binnenordelijke context van Olivi's theorieën. Men kwam daarbij tot een door de meeste deelnemers onderschreven *communis opinio* dat Olivi, als eigenlijk de enige filosoof-theoloog van formaat uit het zuiden van Frankrijk, wel een bijzondere figuur is geweest, maar noch binnen de orde der Minderbroeders noch binnen de Kerk een excentrieke positie heeft ingenomen. *Duvernoy* maakte in zijn inleiding duidelijk, dat de richting van de Spirituelen, waartoe Olivi behoorde, nooit op ketterse wegen geraakt is, evenmin als dat het geval geweest is met de Begijnen, die Olivi ook als hun voorman beschouwen. Wanneer het gaat om de positie

van Olivi binnen de orde van de Minderbroeders, moet, aldus Flood, niet vergeten worden, dat Olivi tot aan zijn dood en ondanks rondom hem gerezen problemen, de taak van 'lector ordinis' vervuld heeft. Dat wil zeggen, dat hij behoorde tot degenen, wier taak het was min of meer officieel vast te stellen wat de theorie van de orde in bepaalde kwesties zou moeten zijn. Het is moeilijk in te zien, dat deze positie zou kunnen worden ingenomen door iemand, die in de broederschap niet geaccepteerde wegen zou zijn gegaan. Burr kwam tot een vergelijkbare conclusie en liet in zijn referaat zien dat Olivi's opvattingen omtrent het *Usus pauper* tijdens zijn leven in de orde geaccepteerd waren. Het grote conflict erover brandt pas later los. Volgens Burr kan hieruit ook worden afgeleid, dat voor Olivi de derde periode van de geschiedenis, die van de heilige Geest, nog niet is aangebroken, want Olivi ziet de strijd om de religieuze armoede als een van de voortekenen, dat deze derde periode voor de deur staat. Schlageter wees erop, dat Olivi's opvattingen over armoede en rijkdom zich in wezen niet veranderd hebben tussen een van zijn eerste werken - *de Altissima Paupertate* - en de aan het einde van zijn leven geschreven *Lectura in Apocalypsim*. In dit latere werk is wel sprake van een bredere en meer algemene kritiek op de rijkdom van de kerk en staan zijn gedachten uitdrukkelijker in een apocalyptische context. Al met al bleek Olivi, met zijn door Joachim van Fiore gekleurde denken, tijdens zijn leven een binnenordelijke en een binnenkerkelijke figuur te hebben kunnen blijven.

Het is deze dagen niet gekomen tot een waardering van Olivi's opvattingen. Dat is niet zo erg, want alles hoeft niet tegelijk. Maar na een aantal dagen intensief met historische kwesties bezig te zijn geweest, nam, bij mij althans, sterk de behoefte toe om met Olivi zelf in gesprek te gaan en als theoloog of filosoof met hem mee te denken. En die behoefte wordt nog groter, wanneer mijn indruk juist is, dat alle huidige belangstelling voor Olivi vooral van historische aard is. ik wil hier uiteraard geen tegenstelling suggereren tussen historisch en inhoudelijk onderzoek. Op het terrein van de geesteswetenschappen gaat deze tegenstelling

trouwens al helemaal niet op. En juist omdat er geen tegenstelling dient te zijn, pleit ik voor een meer gelijk opgaan van het historisch onderzoek en het voeren van het inhoudelijke filosofische of theologische gesprek.

Slechts twee van de aanwezigen waren theoloog van professionele aard. Wijst dat erop, dat Olivi het lot deelt van menige middeleeuwse denker, namelijk dat met hem meer als met een filosoof dan met een theoloog wordt gesproken? Een lot dat bijvoorbeeld Thomas van Aquino getroffen heeft en die daarmee geen recht gedaan is.

Mijns inziens biedt de kwestie van de religieuze armoede een uitgelezen gelegenheid om een theologisch gesprek met Olivi aan te gaan. Het is een van de weinige meer theologische kwesties, waarover de theologen aan het einde van de 13e eeuw met elkaar in gesprek zijn. Het gaat bovendien om een van de weinige theologische kwesties, waarover in de zogenaamde Correctoriastrijd fel wordt gestreden. Dat betekent, dat er genoeg gesprekspartners voorhanden zijn om een theologische discussie te kunnen voeren. Olivi zelf heeft o.a. Thomas van Aquino als gesprekspartner gekozen, die hij als een gevaarlijk tegenstander op het terrein van de religieuze armoede beschouwt.

Een nadere analyse van dit gesprek en een inhoudelijke waardering ervan zou een belangrijke bijdrage kunnen zijn aan de geschiedschrijving van de franciscaanse en thomistische theologie en zou van groot nut kunnen zijn voor de voortgang van de 'Ideengeschichte' betreffende de religieuze armoede.

Wanneer de Duns Scotus Akademie deskundigen en geïnteresseerden ook eens rond deze vragen zou kunnen samenbrengen, zou zij zichzelf een goede dienst bewijzen. Waarmee niets gezegd wil zijn ten nadele van de nu gehouden studiedagen.

drs. J. van den Eijnden ofm

J.G.J. van den Eijnden

ONDERZOEK 'DRAAIBOEK VOOR EEN ONDERZOEKSPROGRAMMA BETREFFENDE DE INVLOED VAN THOMAS VAN AQUINO OP DE THEOLOGIE'.

Wat volgt sluit aan bij en veronderstelt de bijdragen over het onderzoeksproject met bovengenoemde titel, zoals die verschenen zijn in het *Jaarboek 1981* en het *Jaarboek 1982* van de Werkgroep Thomas van Aquino.¹

1 Sinds het verschijnen van het *Jaarboek 1982* is in het kader van het onderzoek ten behoeve van het z.g. 'Draaiboek' historisch onderzoek gedaan naar de geschiedenis van de theologie van Thomas van Aquino. Zo nauwkeurig mogelijk is vastgesteld welke perioden, stromingen, scholen en auteurs uit de zeven eeuwen na Thomas van een dergelijke betekenis zijn, dat zij nader op hun Thomasreceptie onderzocht moeten worden als een wezenlijke bijdrage aan het antwoord op de vraag, of en waar de theologie van Thomas van Aquino in de loop der eeuwen op een creatieve manier is begrepen. Dat is immers het doel, met het oog waarop het 'Draaiboek' wordt ontworpen.

Er is een selectie gemaakt van vijf perioden, waarbij o.a. de volgende criteria gehanteerd zijn: - het belang van een bepaalde periode voor de geschiedenis van de theologie in het algemeen; - de feitelijke aandacht, die in een bepaalde periode aan Thomas besteed wordt en het beroep, dat op hem gedaan wordt; - de mate van historische en theologische belangstelling voor een bepaalde periode of auteur in hun betrekking tot Thomas van Aquino.

De gemaakte selectie omvat de volgende perioden:

- a De periode van de eerste vijftig jaar na Thomas' dood. Dat is de periode die samenvalt met het z.g. 'vroegste thomisme' en het is een tijd, waarin belangrijke en soms voor de toekomst beslissende discussies gevoerd worden over Thomas' orthodoxie.
- b De periode van de beginnende Reformatie en de opkomst van de z.g. gereformeerde Scholastiek en 'Lutherse Orthodoxie'. Het is aantoonbaar, dat verschillende protestantse auteurs uit deze

perioden en stromingen (delen van) het oeuvre van Thomas hebben gekend.

c De periode van de Spaanse Thomasrenaissance/Barokscholastiek.

Het gaat hier om een periode, die samenvalt met die van b. Er is hier sprake van een hernieuwde en vermoedelijk ook creatieve belangstelling voor Thomas van Aquino, zonder welke ook de Gereformeerde Scholastiek en de Lutherse Orthodoxie niet zijn te begrijpen.

d Het Neothomisme in de 19e eeuw en de voorbereidingen daarop.

De keuze voor deze periode/stroming behoeft nauwelijks enige toelichting.

e De twintigste eeuw, waarin vooral het fenomeen van belang is,

dat ondanks de verplichting theologie te doceren 'ad rationem Angelici Doctoris', de belangstelling voor de theologie van Thomas in het theologisch curriculum van faculteiten en seminaries praktisch geheel verdwenen is.

2 Het inzicht in wat er nu precies van Thomas' theologie geworden

is in de verschillende perioden, en dat in zijn samenhang een breed inzicht moet geven in wat er in het algemeen van Thomas' theologie geworden is, zal vooral verkregen worden door nader onderzoek van de afzonderlijke auteurs uit deze perioden. De uitvoerige nota, waarin de resultaten van dit historisch onderzoek verzameld zijn, bevat daarom een lijst van de belangrijkste auteurs uit deze perioden/stromingen, voorzover van hen kan worden aangetoond, dat zij ook persoonlijk (delen van) het oeuvre van Thomas hebben verwerkt. In een eerdere fase van het onderzoeksproject ten behoeve van het 'Draaiboek' is namelijk al vastgesteld, dat voor receptieonderzoek in de door ons bedoelde zin van het woord, alleen die auteurs in aanmerking komen, die zelf in direct contact geweest zijn met (delen van) het oeuvre van Thomas.

3 Er zijn proefonderzoeken uitgevoerd en onderzoeksopdrachten

uitgewerkt. Deze 'proefwerken' zijn vooral bedoeld om meer inzicht te krijgen in wat er methodisch zoal bij receptieonderzoek komt kijken. Deze 'proefwerken' hebben o..a. de volgende zaken duidelijk gemaakt:

- Vergelijkend onderzoek dat begint aan de kant van de receptor blijkt eenvoudiger en vruchtbaarder dan onderzoek, dat begint aan de kant van Thomas. Het terrein van onderzoek kan dan namelijk overzichtelijk blijven, omdat de keuze voor een auteur al een beperking betekent. Een beperking aanbrengen aan de kant van Thomas en zijn theologie is ook wel mogelijk, maar moeilijker te verantwoorden, zolang wij nog niet beschikken over de resultaten van onderzoek naar wat Thomas' theologie centraal staat of origineel is. Bovendien is het niet eenvoudig te bepalen, welke auteurs het beste nader onderzocht kunnen worden, zodat ook werkelijk iets gevonden wordt omtrent de geschiedenis van juist dit onderwerp uit Thomas' theologie.

- Receptieonderzoek is erbij gebaat en kan eigenlijk alleen goed slagen, wanneer er in de buurt van het receptieonderzoek gericht aan inhoudelijke Thomasstudie gedaan wordt, waarbij te denken valt aan: - een *lectio continua* van het oeuvre van Thomas; - het verrichten van onderzoek betreffende de theologie van de verschillende werken van Thomas; - het verrichten van onderzoek naar onderwerpen, die in Thomas' theologie centraal staan of waarin hij origineel is; - het zoeken naar begrippen en termen, die voor Thomas' theologie van vitaal belang zijn.

4 Gezien het voorafgaande wordt het steeds duidelijker, dat er erg veel aandacht besteed zal moeten worden aan de coördinerende functie van het 'Draaiboek': het bij elkaar brengen van de verschillende vergelijkende en inhoudelijke onderzoeken, zodat het inderdaad kan komen tot een breed inzicht in de geschiedenis van Thomas' theologie.

Noten:

1. In: *Jaarboek 1981 Werkgroep Thomas van Aquino* (Utrecht 1981), p. 133-136, en: *Jaarboek 1982 Werkgroep Thomas van Aquino* (Utrecht 1982), p. 131-134.

Nog verkrijgbaar:

JAARBOEK 1981 WERKGROEP THOMAS VAN AQUINO

Inhoud:

- J.A. Aertsen, 'Natura' en 'creatura': De denkweg van Thomas van Aquino.
A. Vos, Theologie, wetenschap en alwetendheid volgens Thomas van Aquino.
F. de Grijs, Thomas' Schriftgebruik bij de systematische overdenking van het willen van Christus.
L. Winkeler, De Schrift in dogmatische handen. Het Schriftgebruik bij vier neoscholastieke auteurs in de kwestie van de tweevoudige wil van Christus.
P. Valkenberg, Thomas van Aquino in "Beyond God the Father" van Mary Daly. Enkele notities.

Koniek-bijdragen.

JAARBOEK 1982 WERKGROEP THOMAS VAN AQUINO

- J. van den Eijnden ofm, Petrus Johannis Olivi: een tegenstander van Thomas van Aquino?
A. Vos, Thomas' en Duns' theorie van de goddelijke alwetendheid.
J. van den Eijnden ofm, Een gesprek met Karl Rahner
J. van den Eijnden ofm en P. Valkenberg "Liber scriptus proferetur in quo totum continetur".
Over: T. Miethe / V. Bourke, *Thomistic Bibliography 1940-1978*.
A. Vos Thomas van Aquino en de gereformeerde theologie. Een theologie-historische impressie.
H. Rikhof, Johann Baptist Heinrich. Overwegingen bij de keuze voor een onderzoek naar de receptie van Thomas' oeuvre in de 19e eeuw.

Kroniek-bijdrage

Deze jaarboeken kunnen worden besteld door overmaking van f 12,50 per deel op postrekening 1999338 ten name van de secretaris, L.G.M. Winkeler, Rembrandtstraat 73 te Nijmegen, onder vermelding van "Jaarboek 1981" en/of "Jaarboek 1982".



