

werkgroep thomas van aquino

**jaarboek  
1985**

De **Werkgroep Thomas van Aquino** (opgericht 30 maart 1979) stelt zich ten doel:

1. De bestudering van de theologie van Thomas van Aquino en de invloed daarvan van de 13e eeuw tot op heden te bevorderen;
2. Een onderzoeksprogramma te ontwikkelen en gaande te houden betreffende de invloed van Thomas van Aquino op de theologie;
3. Onderzoeksprojecten op kleine of op grote schaal te stimuleren of te initiëren waardoor onderdelen van dat onderzoeksprogramma gerealiseerd worden.

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

Prof. Dr. J.A. Aertsen, Centrale Interfaculteit, V.U. Amsterdam

Drs. P. van Elswijk OP, Zwolle

Drs. J.G.J. van den Eijnden OFM, Amsterdam

secretariaat: Robert Scottstraat 7, 1056 AW Amsterdam  
020-165047

Prof. Dr. F.J.A. de Grijjs, KTHU/Faculteit der Godgeleerdheid, RU, Utrecht

Dr. H.P.F. Mercken, Centrale Interfaculteit RU, Utrecht

Dr. P.G.J.M. Raedts SJ, KTHU, Utrecht

Drs. J.W.C.M. van Reisen, KTHU, Utrecht

Dr. H.W.M. Rikhof, Faculteit der Godgeleerdheid, KU Nijmegen

Drs. W.G.B.M. Valkenberg, ZWO/KTHU, Utrecht

Drs. R. te Velde, Amsterdam

Drs. P. van Veldhuijsen, Centrale Interfaculteit, V.U. Amsterdam

Dr. A. Vos, faculteit der Godgeleerdheid RU, Utrecht

Drs. J.H.J.M. Vossenaar OFM, Oslo (Noorwegen)

Drs. L.G.M. Winkeler, Kath. Documentatie Centrum KU Nijmegen

Dr. J.B.M. Wissink, Utrecht, secretariaat. .

Adviserende leden:

Prof. Dr. J.C.P.A. van Laarhoven, Faculteit der Godgeleerdheid  
K U Nijmegen

Prof. Dr. Th.J.F.M. van Velthoven, Centrale Interfaculteit UvA,  
Amsterdam

werkgroep thomas van aquino

# jaarboek 1985

Typografische verzorging: M.M. Schippers-Winkeler  
Drukwerk: Huisdrukkerij Transitorium II - De Uithof, Utrecht  
Auteursrechten voorbehouden  
© Werkgroep Thomas van Aquino, 1986

Het Jaarboek 1985 van de Werkgroep Thomas van Aquino is te bestellen door overmaking van f 12,50 op postrekening 3955950 van Stichting Thomàsfonds Zeist, onder vermelding van 'Jaarboek 1985'.

## INHOUDSOPGAVE

pag.

### TEN GELEIDE

5

### ARTIKELEN

- A. Baastiaensen : De Hymne *Sacris Solemnis*: tekst, poëtische vorm, problemen van interpretatie. 9
- F. de Grijs : Het schriftgebruik in *De Regno* van Thomas van Aquino. 34
- H. Schoot : Theologisch miniatuur: De proloog op het *Scriptum*, 73
- F. Broeyer : Whitaker en Thomas. Een calvinistische Thomas-interpretatie. 85
- L. Winkeler : Dr. H.J.A.M. Schaepman, *St. Thomas van Aquino* . 117
- J. Wissink : Een notitie over de Thomasreceptie in 'Der Gott Jesu Christi' van W. Kaspar. 126

### KRONIEKBIJDRAGEN

- P. Valkenberg : Verslag van het onderzoeksproject naar het gebruik van de H. Schrift in de theologie van Thomas van Aquino 142



## TEN GELEIDE

In het 'Ten Geleide' op het jaarboek 1984 werd melding gemaakt van het voorbereiden door de Werkgroep Thomas van Aquino van een symposium over de Thomasreceptie, met bijzondere aandacht voor een aantal personen uit de geschiedenis van Thomas' theologie<sup>1</sup>. Met deze voorbereiding is de commissie nog steeds doende, maar de doelstelling is wat bescheidener geworden. Het bleek namelijk enkel mogelijk een studiegroep samen te stellen, die zich wil bezig houden met de Thomasreceptie in de periode van het Vroegste Thomisme, in het bijzonder met betrekking tot de problematiek van de eeuwigheid van de wereld. Er wordt nu gewerkt aan een studiedag over dit onderwerp in het najaar van 1986.

Haar doelstelling - studie van de theologie van Thomas van Aquino en van de receptie daarvan - verwezenlijkt de Werkgroep Thomas van Aquino verder door middel van regelmatige bijeenkomsten, waarop leden of gastsprekers verslag doen van eigen onderzoek en de resultaten daarvan ter kritische bespreking aanbieden.

Zo werd de publicatie van J. van den Eijnden, *Thomas van Aquino in de theologie. Een draaiboek voor receptieonderzoek*<sup>2</sup>, door de auteur ingeleid en gezamenlijk besproken. Hetzelfde gebeurde met de doctoraalscripties van de leden R. te Velde: *Het zijnde en het ware. Over de verhouding tussen het zijnde en het ware in de Quaestiones disputatae de veritate 1 van Thomas van Aquino*; en van J. van Reisen: *Dienstbaar aan de vrede. Een onderzoek naar de theologische verwerking van het oorlogsvraagstuk in de Summa Theologiae van Thomas van Aquino*.

Th. van Velthoven sprak over het zijnde als godsnaam in Thomas' commentaar op De divinis nominibus van Dionysius, in vergelijking met het werk zelf van Dionysius. F. Broeyer hield een inleiding over de Thomasreceptie bij de anglicaanse theoloog uit de 16e eeuw, William Whitaker. Deze inleiding ligt ook ten grondslag aan een bijdrage van de hand van F. Broeyer in dit Jaarboek over dit zelfde onderwerp.

Daarnaast treft de lezer verschillende andere bijdragen aan: A. Bastiaensen bespreekt de hymne Sacris Sollemniis uit het Sacra-

mentsofficie van Thomas. De aandacht gaat daarbij vooral uit naar de hymnisch-poëtische aspecten, waarmee een heel eigen kant van de engelachtige doctor wordt belicht. F. de Grijs onderzoekt het schriftgebruik van Thomas in diens *De Regno*. Hij gaat in op de vraag of het theologisch karakter van dit werk ook blijkt uit de wijze waarop Thomas daarin omgaat met de Heilige Schrift. H. Schoot vraagt zich in zijn bijdrage af of de ordening van Lombardus' *IV Libri Sententiarum* en Thomas' *Scriptum* een christologische relevantie heeft. Hij toont dat aan middels een *divisio textus* van de proloog van Thomas op zijn sententieëncommentaar.

L. Winkeler geeft een oordeel over het thomistisch gehalte van het denken van de katholieke voorman uit de 19e eeuw, dr. Schaeppman en J. Wissink noteert en evalueert hoe W. Kasper in zijn boek *Der Gott Jesu Christi* omgaat met gedachtengoed van Thomas.

In kroniekbijdrage doet P. Valkenberg verslag van zijn STEGON-onderzoek naar het schriftgebruik van Thomas in zijn *Christologie*.

Tenslotte spreekt de Werkgroep haar erkentelijkheid uit voor de financiële steun, verleend door de Radboudstichting/Wetenschappelijk Onderwijs Fonds, om haar werkzaamheden en de uitgave van het Jaarboek ook dit jaar weer te kunnen voortzetten.

#### Noten

1. Vgl. Ien Geleide, in *Jaarboek 1984*, p. 5.
2. Gepubliceerd als publicatie no. 1, in de reeks Publicaties van de Werkgroep Thomas van Aquino, Utrecht 1985.  
(Deze uitgave is niet in de handel, maar te bestellen bij het secretariaat van de Werkgroep).





DE CORPORE CHRISTI

AD NOCTURNUM

Sacris sollemnibus iuncta sint gaudia,  
Et ex praecordiis sonent praeconia,  
Recedant vetera, nova sint omnia,  
Corda voces et opera.

Noctis recolitur cena novissima,  
Qua Christus creditur agnum et azima  
Dedisse fratribus iuxta legitima  
Priscis indulta patribus.

Post agnum typicum expletis epulis  
Corpus dominicum datur discipulis  
Sic totum omnibus, quod totum singulis  
Eius fatemur manibus.

Dedit fragilibus corporis ferculum,  
Dedit et tristibus sanguinis poculum,  
Dicens; accipite, quod trado vasculum,  
Omnes ex eo bibite.

Sic sacrificium istud instituit,  
Cuius officium committi voluit  
Solis presbyteris, quibus sic congruit,  
Ut sumant et dent ceteris.

Panis angelicus fit panis hominum  
Dat panis caelicus figuris terminum;  
O res mirabilis! Manducat Dominum  
Servus pauper et humilis.

Te trina deitas unaque, poscimus,  
Sic nos tu visita, sicut te colimus,  
Per tuas semitas duc nos, quo tendimus,  
Ad lucem, quam inhabitas.

A. Bastiaensen C.M.

**DE HYMNE SACRIS SOLLEMNIIS: TEKST, POETISCHE VORM, PROBLEMEN VAN INTERPRETATIE**

Aan het begrijpen en genieten van dichtwerk gaat technische arbeid vooraf<sup>1</sup>. Allereerst is er het onderzoek naar de persoon van de schrijver en naar de omstandigheden waaronder hij gewerkt heeft. Daarnaast heeft men zich bezig te houden met het vaststellen van de precieze tekst en met het kennis nemen van de poëtische vorm waarin de dichtelijke inspiratie zich heeft uitgedrukt. Als dit alles voltooid is, zijn de voorwaarden geschapen voor verantwoorde interpretatie en objectieve waardering. Wellicht ten overvloede zij hierbij aangetekend dat deze "werkverdeling" niet een opeenvolging van streng gescheiden bezigheden is: met name onderzoek betreffende juiste tekst en poëtische vorm sluit vaak een eerste begrijpen en genieten in van het dichtelijk werkstuk.

Wat nu, met betrekking tot de hymne *Sacris sollempnis*, het eerste voorbereidende werk aangaat, het vaststellen van de identiteit van de dichter en het weervinden van de omstandigheden waaronder het gedicht is ontstaan, daarvoor verwijs ik naar wat de ter zake kundige Franse Dominicaan P.-M. Gy poneert, dat namelijk het sacramentsofficie, waarvan *Sacris sollempnis* als hymne der metten deel uitmaakt, hoogstwaarschijnlijk het werk is van Thomas van Aquino, geschreven rond 1264 op aandrang van paus Urbanus IV<sup>2</sup>. Mijn studie zal zich dus met het authenticiteitsprobleem als zodanig niet bezig houden en ook niet met de onduidelijkheden die nog rond het ontstaan zweven, maar zich in eerste instantie wijden aan de andere serie van voorbereidende werkzaamheden, de vaststelling van de tekst en de bestudering van de poëtische vorm. Gedeeltelijk zal dit reeds tot interpretatie van bepaalde passages leiden. Daarnaast en daarna zal ik me, met betrekking tot ook andere plaatsen uit de hymne, aantekeningen en opmerkingen veroorloven die wellicht het begrijpen kunnen vergemakkelijken.

## Poëtische vorm: prosodie, assonantie en ander klankspel

Ik begin met de poëtische vorm van het gedicht. Reden van deze vooropstelling is de omstandigheid dat voor de andere taak, het vinden van de juiste tekst, bij een bepaalde passage, zoals verderop zal blijken, kennis van een onderdeel van de poëtische vorm, het assonantieschema, van groot belang is.

Allereerst de prosodie van *Sacrum sollemniis*. Deze is, als bij het overgrote deel van de middeleeuwse latijnse poëzie, ritmisch, niet metrisch, dat wil zeggen zij berust op de accentuering van de woorden, niet, zoals in de klassieke poëzie, op de lengte van de lettergrepen. Het is ondertussen wel zo dat bepaalde vormen van ritmische teruggaan op bepaalde vormen van metrische prosodie. In ons geval is het de structuur van de metrische zogenaamde asclepiadeïsche strofe die het ritmische schema van het middeleeuwse gedichten heeft bepaald<sup>3</sup>. Deze asclepiadeïsche strofe, met name bekend uit Horatius, bestaat uit vier regels, de eerste drie twaalflettergrepig met cesuur (de opeenvolging van lange en korte lettergrepen vertoont het schema --|-vv|-|-|-vv|-v|<sup>v</sup>, de zogenaamde *asclepiadeus minor*), de laatste, korte, regel achtlettergrepig zonder cesuur (met als schema --|-vv|-v|<sup>v</sup>, de zogenaamde *glyconeus*). In de ritmische omzetting nu telt niet meer het lang of kort van de lettergrepen, maar het vierregelige schema en de aantallen lettergrepen blijven gehandhaafd: de *asclepiadeus minor* met zijn cesuur wordt zo een regel van tweemaal zes lettergrepen, de *glyconeus* wordt er een van acht. Bekend is de volgens dit schema in de negende eeuw, misschien door Hrabanus Maurus, vervaardigde hymne ter ere van de martelaren *Sanctorum meritis inclyta gaudia*<sup>4</sup>, waarvan de laatste strofe dezelfde beginregel heeft als de laatste strofe van *Sacris sollemniis*: *te trina deitas unaque poscimus*, duidelijke aanwijzing dat Thomas dit *Sanctorum meritis* als voorbeeld heeft gekozen<sup>5</sup>. Als in *Sanctorum meritis* vinden we dan ook in *Sacris sollemniis* als opvolger van de *asclepiadeus minor* een regel van twee halfverzen met ieder zes lettergrepen (*sacris sollemniis / iuncta sint gaudia*), als opvolger van de *glyconeus* een regel van acht lettergrepen (*corda voces et opera*).

Wat nu het accent betreft, in de klassieke *asclepiadeus minor* is er verschil tussen het halfvers vóór en het halfvers na de cesuur. Het tweede halfvers is in structuur sterk dactylisch: de eerste voet is een dactylus (-vv), de tweede en derde samen nagenoeg ook (-v|<sup>v</sup> = -vv). Omdat nu in het Latijn een drielettergrepig metrisch dactylisch woord (*Incl̄ȳtā*; *posc̄im̄ūs*) ook ritmisch, naar het accent dus, dactylisch is (*Inclyta*; *poscimus*), lag in de structuraanpassing van de middeleeuwse ritmiek een dactylisch ritme in het tweede halfvers voor de hand: *ágnum et ázyma; únaque póscimus; iúncta sint gáudia*. Aan het begin van het eerste halfvers is, in de klassieke situatie, geen ritmisch dactylisch woord als *inclita* of *poscimus* mogelijk, aangezien de tweede lettergreep lang moet zijn en dit bij een drielettergrepig woord veronderstelt dat die lettergreep ook het accent heeft (*laud̄are* = *laudáre*). Maar ook hier heeft het dactylische ritme de overhand gekregen. Over het geheel genomen, ondanks afwijkingen als *recédant vetera; dedisse fratribus; explétis epulis; post ágnum typicum*, vertonen de beide halfverzen van een regel, en daarmee het ritme van het hele gedicht, de neiging tot dactylische prosodie: *sácris sollémniis / iúncta sint gáudia*. Mutatis mutandis geldt dit ook voor de *glyconeus*. In deze regel vertonen de laatste tweemaal drie lettergrepen ook de neiging tot een dactylisch ritme: *vóces et ópera; sérvus et húmilis*, enz. sluiten aan op het klassieke metrische schema -vv|-v|<sup>v</sup>. In het geheel van de hymne is aldus een sterk dactylisch ritme voelbaar. Nader toezien toont aan dat de situatie in de eerste strofen deze is: in de beide versheften van de drie eerste regels zijn de eerste drie lettergrepen bij vóórkeur, de volgende drie verplicht dactylisch; verplicht dactylisch zijn ook de laatste drie lettergrepen van de vierde regel.

Dit betekent dat iedere strofe zeven verplichte dactylen telt. Als we nu de zes halfverzen van een strofe tot zelfstandige regels maken en als slot de vierde regel van de strofe toevoegen, dan krijgen we volgend schema van zeven steeds dactylisch eindigende regels:

*sacris sollénniis  
iuncta sint gáudia  
et ex praecórdiis  
sonent praecónia  
recedant vétera  
nova sint ónnia  
corda voces et ópera.*

Opvallend is dan nu dat in de eindhactylen steeds klankovereenkomsten optreden: geen volledig de drie lettergrepen omvattend rijm, maar assonantie, gelijke klinkerwaarde van de laatste twee lettergrepen. Het schema is volgens de formule a b a b c b c, die terugkeert in alle strofen. Het feit dat de eerste, beklemtoonde, lettergreep van de dactylen niet als rijmdrager meetelt, vermindert voor ons het klankeffect. Voor de middeleeuwer gold dit wellicht in mindere mate: zijn oudchristelijke voorbeelden (bijvoorbeeld Sedulius' hymne *A solis ortus cadine*) leren hem vormen van assonantie die het door accent gedragen volle rijm nog niet kennen. Dit volle rijm is in de middeleeuwen overigens wel bekend, met name bij trocheïsche wordeinden, die de klemtoon op de voorlaatste lettergreep hebben. Zo in die andere hymne van het sacramentsofficie: *Pange lingua gloriósa / corporis mysterium, / sanguisque pretiósí / quem in mundi pretium, / fructus ventris generósi / rex effudit gentium*, en bovendien in de sequentie *Lauda Sion*, waarvan bijvoorbeeld de laatste dubbelstrofe luidt: *Bone pastor, panis vére, / Iesu, nostri miséré; / to nos pasce, nos tuére; / tu nos bona fac vidére / in terra viventium. // Tu qui cuncta scis et váles, / qui nos pascis hic mortáles, / tuos ibi commensáles, / coheredes et sodáles / fac sanctorum civium*. Overigens ook deze liederen kennen het zwakke rijm van de dactylische wordeinden als in *Sacrum sollempiis*: in *Pange lingua* is er de echo (*mysterium* - (*pretium* - (*gentium*); in *Lauda Sion* assoneren (*viventium* en (*civium*).

Het klankspel in onze hymne dient niet alleen ter kleuring van de ritmische belangrijke halfvers- en regeleinden. Overal in de tekst zijn klankeffecten waarneembaar: zo alliteratie (*sacris sollempiis; praecordiis ... praeconia; noctis ... novissima; fragilibus ... ferculum*, enz), in de vierde strofe samengaand met anafora (*de-*

dit ... dedit ... dicens; verder ook binnenrijm (*agnum typicum; expletis epulis; dominicum datum... totum ... totum*, enz.). We hebben hier te maken met technieken afkomstig uit een ver verleden. Veel ouder dan regeleindassonantie en regeleindrijm, die zich pas in de late oudheid en de vroege middeleeuwen een plaats veroveren, zijn zij verworvenheden die in ononderbroken lijn teruggaan op de vroegste periode van de latijnse poëzie, toen Ennius en andere pioniers wat in de volksmond leefde opnamen in het nieuwe poëtische arsenaal.

### Vaststelling van de juiste tekst

Ik keer nog een ogenblik terug tot het assonantieschema, omdat een beroep hierop van dienst kan zijn bij het oplossen van een tekst-kritisch probleem. Als we de laatste lettergreep van de assonerende verseinden bezien, dan constateren we volstrekte identiteit: in strofe één *-is*, *-a* en *-ra*, in strofe twee *-tur*, *-ma* en *-bus*, enz. In de laatste strofe springt de tweede regel, het derde halfvers, zoals gepresenteerd in de vertrouwde tekstvorm: *sic nos tu visita*, uit het schema: niet *visita*, maar *visitas* valt na *deitas* van de eerste regel te verwachten. De gangbare tekstvorm is die van de *editio romana* van Thomas' werken, uitgekomen in 1570: zij is overgenomen door alle latere grote Thomas-uitgaven: Parma, Mandonnet, Marietti, Busa<sup>6</sup>. Nu beschikken wij in de tekst van het Parijse handschrift Bibliothèque Nationale lat. 1143 vermoedelijk over de authentieke door Thomas samengestelde tekst van het sacramentsofficie, zoals deze door paus Urbanus IV in 1264 tegelijk met de bulle *Transiturus*, die het feest van sacramentsdag verplicht stelde, is gepubliceerd. Met de lezing van dit kostbare handschrift is de lezing van de *editio romana* in alles identiek, behalve juist in de problematische regel van de laatste strofe, waar het handschrift leest: *sicut nos visitas*<sup>7</sup>. Merkwaardig is overigens dat er met betrekking tot dit halfvers in de oude handschriften de grootste verwarring heerst, hetgeen enigszins begrijpelijk maakt dat de verder goede tekst van de *editio romana* op dit punt te kort schiet. Een beeld van die verwarring verschaffen ons de mededelingen over

handschriftgegevens van Roth, Chevalier en Dreves, die naast *sic nos tu visita* en *sicut nos visitas* (dit de eigen goed getroffen ke van Chevalier) als varianten nog vermalde<sup>8</sup>: *sic tu nos visita* (door Dreves als juiste lezing aanvaard), *sic nos tu visitas*, *sic tu nos visitas*, *sic nosque visitas*, *sic tu nos visites*, *sic nos tu visites*, *sicut nos visites*.

Het lijkt geen twijfel dat *visitas* van het Parijse handschrift juist is. Het assonantieschema vraagt om die vorm én het handschrift is van de hoogste kwaliteit. We winnen er bovendien een fraaie, harmonische versregel mee. De ontsporing, die, gezien het grote aantal en de brede verspreiding van de varianten, vroeg moet hebben plaats gevonden, zou veroorzaakt kunnen zijn door de paleografisch licht begrijpelijke uitval van de letter *s* in de opeenvolging (*visita*)*s* (*sicut*), die een aantrekkelijke parallellie deed ontstaan met de verder volgende gebiedende wijs *duc*: omzetting van *sicut* in het paleografisch nabije *sic tu* was dan geboden. Spijtig is het dat de aldus ontstane variant door de *editio romana* gemeengoed is geworden. Wat de betekenis van de regel in discussie aangaat, die zal, met *sicut nos visitas*, *sicut te colimus* als juiste tekstvorm, in causale richting gaan, hetgeen bij *sicut* allerminst ongewoon is: wij vragen U, o God - want Gij komt met Uw genade tot ons en wij komen met onze verering tot U - voer ons over uw paden ...: de omstreden regel moet begrepen worden als een rechtvaardiging en versterking van de bede vervat in de twee laatste regels.

Een radicale wijziging van onze passage, met herinvoering overigens van *visitas*, had de Engelse medievist St. Gaselee voorgesteld<sup>9</sup>: hij wil lezen, met verwisseling van regel:

*Sic tu nos visitas sicut te colimus:*  
*te, trina deitas unaque, poscimus,*  
*per tuas semitas dus nos ...*

Het behoeft geen betoog dat de ingreep veel te fors is: hij strijdt met de gegevens van de hele teksttraditie, en klopt ook niet met wat we lezen in *Sanctorum meritis*, het model van onze hymne (zie boven): daar is *te, trina deitas unaque, poscimus* de doxologische beginregel van de laatste strofe. Stylistisch gezien



spreekt het ook vanzelf dat te, als nadrukkelijk zich richten tot de godheid, de eerste plaats krijgt in het gebed waarmee de hymne sluit.

In de verschillende uitgaven van onze hymne vindt men nog een aantal tekstvarianten, teruggaande op lezingen van bepaalde handschriften. Merkwaardig zijn én tekst én kritisch apparaat van onze hymne, zoals deze verzorgd zijn door de bekende Duitse hymnoloog G.M. Dreves, reeds boven<sup>10</sup> geciteerd. In het kritisch apparaat worden de geraadpleegde handschriften opgesomd; ze stammen uit Duitsland, Oostenrijk, Bohemen en Zweden; afwezig zijn de beste getuige, de Parijse codex Bibliothèque Nationale lat. 1143, en vele andere manuscripten uit Frankrijk, Italië en van elders<sup>11</sup>. Zien we naar de tekst, op deze te smalle grondslag opgebouwd, dan constateren we drie afwijkingen ten opzichte van de gangbare vorm en het Parijse handschrift: in strofe drie regel twee *datur* in plaats van *datum*; in strofe zes regel vier *servus pauper* voor *pauper servus*; in strofe zeven regel twee *sic tu nos visita*<sup>12</sup>. Het kritisch apparaat geeft verder nog twaalf varianten, maar van deze zijn er slechts twee van betekenis: in strofe drie regel twee *datum* en in strofe zeven regel twee *sicut nos visitas*, beide de juiste lezing<sup>13</sup>.

Over de problemen rond strofe zeven regel twee is in het voorafgaande gesproken. Blijven over de twijfels - als ze werkelijk die naam verdienen - met betrekking tot strofe drie regel twee: *datum* of *datur* en strofe zes regel vier: *pauper servus* of *servus pauper*. Wat de keuze tussen *datum* en *datur* betreft, afgezien nog van de waarde van het Parijse handschrift, de lezing met *datur* maakt de strofe zeer onhandig. Het *eius manibus* van de laatste regel veronderstelt dan, vanwege zijn terugwijzen naar *corpus dominicum datur discipulis*, een verzwegen *dari* of *datum esse* afhankelijk van *fatemur*. Onduidelijk is verder waar *sic totum omnibus quod totum singulis* bij hoort, bij de voorgaande of de volgende regel. Bovendien na de tweede strofe, waarin sprake was van het door Christus gevierde joodse paasmaal, spreekt strofe drie vanaf de tweede regel over het daarna door hem ingestelde nieuwe paasmaal, de maaltijd van het nieuwe verbond: niet meer lam en ongedesemd brood, maar het lichaam van de Heer, door de Heer zelf uitgedeeld. Er zit een

strakke eenheid in die strofe, voelbaar in het opnemen van *dominicum* in regel twee door *eius*, dat is *domini*, van regel vier, en die slechts volledig tot haar recht komt bij één syntactisch geheel: *corpus dominicum datum (esse) discipulis ... eius fatemur manibus*. En tenslotte, is er niet een echo van onze passage te beluisteren in de tweede dubbelstrofe van het *Lauda Sion*, de sequentie uit hetzelfde officie, waar dezelfde gebeurtenis, de uitdeling van het lichaam, met eenzelfde nadruk op een belijdend geloof, in een verwante constructie wordt uitgedrukt: *panis ... quem turbae fratrum ... datum (esse) non ambigitur?*

Wat de omstreden woordvolgorde in de zesde strofe aangaat, *pauper servus* of *servus pauper*, de keuze hier is op zich genomen moeilijker. Er is nauwelijks onderscheid tussen beide versies, tenzij men de tegenstelling *dominus - servus* onderstreept wil zien door nabije plaatsing: *manducat dominum servus pauper et humilis*. Maar het is ongetwijfeld veiliger de hoge waarde van het Parijse handschrift te honoreren. Men kan zich trouwens indenken dat de aantrekkelijkheid van de opeenvolging *dominus - servus* een copist verleid heeft *pauper* en *servus* van plaats te laten wisselen. Een opmerking is hier tenslotte nog op haar plaats. In veel uitgaven<sup>14</sup> vinden wij, voor de laatste regel van de zesde strofe, de volgende interpunctie: *pauper. servus et humilis*. Ik meen dat de komma misleidend is: zij insinueert dat het aan de komma voorafgaande *pauper*, en dan ook *humilis* verderop, zelfstandige naamwoorden zijn, in ten opzichte van *servus* gelijkwaardige positie. Het lijkt mij beter om, met weglating van de komma, *pauper* en *humilis* te zien als bijvoeglijke bepalingen (de plaats van *humilis* in de regel is een kwestie van rijmtechniek), die de begripsinhoud van *servus*, dat zelf in tegenstelling staat tot *dominus*, op poëtisch zeer werkzame wijze uitdrukken en onderstrepen.

## Verdere toelichtingen bij de tekst

### Eerste strofe

De eerste regel van de hymne geeft meteen aanleiding tot commentaar. Een dubbel begrijpen is mijns inziens mogelijk. Ofwel de woorden

*sacris sollemniis* zijn dativus en de betekenis is: "laat vreugde verbonden zijn met het heilige feest", "laat vreugde het heilige feest vergezellen", ofwel ze staan in de ablativus en we moeten begrijpen: "laat vreugde samenkomen op het heilige feest", "laat er gemeenschappelijke vreugde zijn op het heilige feest". Het meervoud *gaudia* wijst heel concreet op de gevoelens van vreugde die moeten leven in het hart van de onderscheiden deelnemers aan de plechtigheden, maar niet duidelijk is hoe de dichter deze gevoelens syntactisch met het feest in verband gebracht wil zien.

De interpretatie die *sacris sollemniis* als dativus ziet verdient misschien de voorkeur, omdat zij mogelijkijkerwijze naklinkt in de tekst van *Transiturus*, de bulle als appendix waarbij paus Urbanus IV het nieuwe officie met de hymnen publiceerde. Hier volgt de, wat langere, aanhaling uit de bulle, die in deze context van belang zou kunnen zijn<sup>15</sup>: *Nos ... duximus statuendum, ut de tanto sacramento ... sollempnior annuatim memoria celebretur, certum ad hoc designantes ... diem, ... ut in ipsa quinta feria devote turbe fedelium propter hoc ad ecclesias affectuose concurrant, ut tunc cleri et populi pariter congaudentes in cantica laudis surgant, tunc omnium corda et vota, ora et labia ymnos personent letitiae salutaris, tunc psallat fides, spes tripudiet, exultet caritas, devotio plaudat, iubilet puritas et sinceritas iocundetur, tunc singuli alacri animo promptaque voluntate convenient, sua studia laudabiliter ad exequenda tanti festi sollempnia transfundentes; et utinam ad Christi servitatem sic eius fideles ardor dilectionis inflamet, ut per hec et alia proficientibus ipsis meritorum cumulo apud eum, ipse qui se pro illis dedit in pretium tribuitque se ipsis in pabulum tandem post huius vite decursum eis se in premium largiatur.* Aan het slot horen we een zeer duidelijke echo van de vierde strofe van *Verbum supernum*, de hymne van de lauden van het nieuwe sacramentsofficie. Gedachten en woorden van die strofe: *Se nascens dedit socium, / convescens in edulium, / se moriens in pretium, / se regnans dat in praemium* komen terug in *se ... dedit in pretium tribuitque se ... in pabulum ... se in premium largiatur* van de bulle. Dit teruggrijpen van de paus op de tekst van het nieuwe officie lijkt ons te veroorloven om een herinnering aan *Sacris sollemniis*, hymne uit hetzelfde officie, te beluisteren

in de zinsnede uit het citaat die over de toeleg spreekt waarmee de gelovigen het nieuwe feest moeten vieren: *singuli ... sua studia laudabiliter ad exequenda tanti festi sollempnia transfundentes*. De uitdrukking *sua studia ... ad exequenda ... sollempnia transfundentes*, letterlijk: "hun belangstelling overdragend op het vieren van de plechtigheid", zou geïnspireerd kunnen zijn door *sollemniis iuncta sint gaudia* "laat vreugde verbonden zijn met de plechtigheid", dat ook een beweging aanduidt van 's mensen innerlijk gericht op de viering van het feest<sup>16</sup>. De veronderstelling is natuurlijk aan twijfel onderhevig, maar het is wel merkwaardig te constateren dat in de vertalingen steeds deze, of een in deze richting wijzende, interpretatie gegeven wordt. Zo Boelen: "Aan 't plechtig feestgetij ontbreek' de feestvreugde niet"; Sertillanges: "Aux saintes solennités que nos joies soient égales"; Huf: "Nu treê de vreugde in bond met 't heilig feestgetij"; Stallaert: "Aan d' heil'ge plechtigheid nemen wij deel met vreugd"; Van der Meer: "Vreugde vergezelle dit plechtig hoogtij"; Spitzmuller: "Que notre joie accompagne ces saintes solennités"<sup>17</sup>. Het is blijkbaar de interpretatie die zich als vanzelfsprekend aan de lezer opdringt; zij heeft alle kans ook diegene te zijn die de dichter voor ogen stond.

Met betrekking tot de eerste regel vragen nog twee taalkundige bijzonderheden onze aandacht. De vorm *sollemniis* wijkt af van het klassieke gebruik, dat, vanwege de herkomst uit het bijvoeglijk naamwoord *sollemnis*, voor de dativus en ablativus meervoud de vorm *sollemnibus* vraagt. Het middeleeuwse Latijn aarzelt vaak tussen (of moet men zeggen: behoudt zich vaak de keus voor tussen?) het via religieuze teksten rechtstreeks overgeërfde laat-latijnse taalgebruik en de eisen van een kunstmatig in ere hersteld klassiek Latijn. Hier is gekozen voor wat vanuit de late periode was blijven voortleven. De vorm *sollemniis*, teruggaande op een nominativus *solempnia*, die in de verzwakking van het naamvalsysteem in het laat-latijn als een onzijdig meervoud van de tweede declinatie werd gevoeld, treffen we aan in gebedsformules van de Latijnse liturgie: zo, voor het feest van Maria Geboorte, in *sacramentarium gregorianum* 156,2: *in nativitatis eius sollempniis*, overgenomen door *sacramentarium sangallense (codex sangallensis 348 1162)*<sup>18</sup>. In middel-

eeuwse teksten vinden we *solemniis* bij *solemnia -orum* en het daarop geconstrueerde enkelvoud *solemnum*, waarvoor bewijsplaatsen uit hagiografische en andere bronnen worden aangevoerd door de lexica van middeleeuws Latijn<sup>19</sup>.

Verbinding met de laat-latijnse ontwikkeling vertoont misschien ook de vorm *iuncta sint* in plaats van *iungantur*. Er zou hier overeenkomst kunnen zijn met het "romaanse" passivum, waarin vormen geconstrueerd met het hulpwerkwoord "zijn" optreden voor de onvoltooide tijden van de lijdende vorm: men denke aan constructies als "je suis loué", "sono lodato" (= ik word geprezen), romaansé erfgenamen van *sum laudatus*, dat *laudor* van de klassieke periode is opgevolgd. Niet te ontkennen valt overigens dat het voltooid deelwoord *iunctus* in klassiek Latijn gemakkelijk als bijvoeglijk naamwoord, "tijdloos" dus, gebruikt wordt: *amicus iunctus amico, sapientia iuncta eloquentiae*, e.d.: een constructie als die in onze hymne zou daarom voor het antieke oor, hoewel misschien wat gewrongen overkomend, toch ten volle begrijpelijk zijn.

De tweede helft van de strofe benadrukt dat voor de viering van het grote feest de gelovigen zich helemaal moeten vernieuwen. De nieuwigheidsgedachte is uiteraard oerchristelijk: *si qua ... in Christo nova creatura, vetera transierunt: ecce facta sunt omnia nova* zegt Paulus in een bekende passage van de tweede brief aan de Korinthiërs<sup>20</sup>; en luid hebben ook steeds in de westerse christelijke traditie de vele woorden weerklonken die Augustinus sprak over het *canticum novum* dat de christen, als *homo novus* moet zingen<sup>21</sup>. Vernieuwing is dagelijkse christenplicht, maar zij klemt bijzonder bij het naderen van hoogtijdagen: dit dan ook, aldus de gedachte van de dichter, als voorbereiding op het nieuwe feest. De wijze waarop hij de oproep tot vernieuwing verwoordt, verdient alle aandacht. Naast het door Paulus (zie boven) geïnspireerde *nova sint omnia* is er nog de formule *recedant vetera*, afkomstig van een bekende lyrische passage uit het Oude Testament, het *canticum Annae*, het lied van Anna, Samuels moeder: *recedant vetera de ore vestro, quia deus scientiarum dominus est, et ipsi praeparantur cogitationes*<sup>22</sup>. Het *recedant vetera* van de hymne is zeker geen toeval: waar kan de dichter van christelijke religieuze lyriek beter te rade gaan dan bij de psalmen (zie vierde en zesde strofe van onze hymne) en can-

tica, de grote lyrische composities van de bijbel? Misschien valt ook nog in (*nova sint omnia*), *corda, voces et opera* iets van de echo op te vangen van het *ipsi praeeparantur cogitationes* uit het citaat van het *canticum Annae*. Hoe dan ook, de gedachte van vernieuwing als voorbereiding op de viering heeft in de eerste strofe alle nadruk. In verband daarmee spreekt Breuer<sup>23</sup> terecht van "äusserste Vorbereitung". Zeer logisch valt dan in de tweede strofe *recolitur cena*, aanduidend datgene waarop men zich geeft voorbereid, de herdenking van het laatste avondmaal. Boelen<sup>24</sup> wil in de verzen drie en vier van de eerste strofe een zinspelning zien op de nieuwigheid van sacramentsdag in de kring van het kerkelijk jaar. Maar het gaat niet zo zeer om de nieuwigheid van het feest als om de nieuwigheid van de mens bij het feest. Dat anderzijds in deze lyrische eerste strofe iets doorklinkt van het enthousiasme om de nieuwe hoogtijdag, dat ook waar te nemen is in de hooggestemde passages van Urbanus' bulle *Transiturus*, lijdt geen twijfel.

#### **Tweede tot en met vierde strofe**

Van de tweede tot en met de vierde strofe loopt de gedachtengang als volgt. In de eerste regel van strofe twee wordt de herinnering opgeroepen aan de maaltijd op de avond vóór het lijden. De drie volgende regels zijn gewijd aan het eerste gedeelte daarvan, de viering van het joodse paasmaal. In de strofen drie en vier wordt dan het tweede deel bezongen, de viering van het nieuwe paasmaal, dit weer uiteenvallend in twee delen: van het eerste vers van de derde strofe tot en met het eerste vers van de vierde strofe de uitdeling door de Heer van zijn lichaam, in de verdere verzen van de vierde strofe de uitdeling van zijn bloed. De twee eerste regels van strofe vier, door Breuer<sup>25</sup> terecht gezien als herinnering aan psalm 103(104), 15: *vinum laetificet cor hominis ... et panis cor hominis confirmet*, zijn belangrijk in de structuur. De zinspelning op de tweede helft van het psalmcitaat, die de versterking door brood van de zwakke mens vermeldt, staat hier voorop als afsluiting van de passus over de uitdeling van het lichaam onder broodsgedaante. Daarna - het verbindende *et* in de tweede regel van strofe vier heeft zijn volle waarde - volgen de verzen over de

uitdeling van het bloed, gezien, volgens de gedachte van de eerste helft van het psalmcitaat, als de wijn die het hart van de bedroefde mens verheugt. Misschien heeft de dichter het psalmwoord over de wijn als opwekking en troost van de mens, geldend voor alle gelovigen, toch speciaal verwezenlijkt gezien in het verdere leven van de apostelen, bedroefd om de scheiding van hun uit de wereld weggenomen Heer: in de lezing voor de nocturn van het sacraments-officie *Immensa divinae largitatis beneficia*, waarschijnlijk evenals de hymnen het werk van Thomas, heet het: *hoc sacramentum instituit (Christus) ... de sua contristatis abs densia solacium singulare*<sup>26</sup>. De voorafgaande regel over het brood dat de mens versterkt zou dan in betrekking gebracht kunnen worden met de steun (voor *ferculum* in dit verband zie verderop) die de apostelen bij het werk in de tweede helft van hun leven zo zeer nodig hadden.

Enkele details uit de tweede tot en met de vierde strofe verdienen misschien onze aandacht.

Het *noctis ... cena novissima* van de eerste regel van de tweede strofe staat naast *in supremae nocte cenae* uit de derde strofe van de hymne voor de vespers *Pange lingua* en *in sacrae mensa cenae* uit de tweede dubbelstrofe van de sequentie *Lauda Sion*. Thomas gebruikt dus drie verschillende predikaten ter aanduiding van het avondmaal van Christus en zijn apostelen: *cena novissima*, *cena suprema*, *cena sacra*. Opvallend is daarbij natuurlijk de parallel *cena novissima/cena suprema* (*suprema* ongetwijfeld te nemen in de zin van "laatste", niet die van "hoogste"). Waarschijnlijk moet niet gedacht worden aan een puur technisch woordgebruik als in ons "laatste avondmaal". De benaming voor het maal 's avonds vóór het lijden was in de christelijke oudheid en middeleeuwen *cena domini*, *cena dominica* of *cena alleen*<sup>27</sup>. Het feit dat Thomas zowel *novissima* als *suprema* gebruikt wijst erop dat het gebruik van deze predikaten vrij was: poëtische inspiratie casu quo poëtische dwang was het bepalende element, zowel voor de toevoeging van de bepaling "laatste" - die, indien niet technisch, het afscheidsidee versterkt - als voor het daartoe gebezigde woord. Terloops zij hier nog de correspondentie vermeld tussen het *cena recolitur* van de eerste regel van strofe twee en de formulering van de derde dubbelstrofe van het *Lauda Sion: mensae prima recolitur huius institutio*.

Voor *agnus et azyrna* als voedsel bij het joodse paasmal is de terminologie ontleend aan het bijbelboek Exodus: 12,3-15. In de derde strofe van *Pange lingua*, waar, als in *Sacris sollempniis*, ook eerst het joodse paasmal vermeld wordt dat Jezus met zijn leerlingen vierde, heten deze spijzen *cibi legales* = spijzen voorgeschreven door de joodse wet (vgl. het onmiddellijk voorafgaande *observata lege plene*). In *Sacris sollempniis* beantwoordt daaraan, maar met *legitimus* tegenover *legalis* is een wat vrijere formulering: *iuxta legitima priscis indulta patribus* "in overeenstemming met de wettelijke regelingen, het voorgeschreven ritueel, gegeven aan de oude vaders". Het bijvoeglijk naamwoord *legitimus* wordt in christelijke teksten sinds de oudheid gebruikt voor wat bepaald is, in oud- en nieuwtestamentische wetgeving; het onzijdig meervoud duidt vaak een voorgeschreven ritueel aan<sup>28</sup>. Het *legitima* van de hymne wijst ze, volgens oude traditie, naar het ritueel van het joodse paasmal. Toegevoegd is *indulta*, van *indulgere*, een werkwoord dat de gedachte oproept van een welwillend toestaan door de keizer of iedere andere hoogste autoriteit, die goedgunstig haar onderdanen tegemoet treedt<sup>29</sup>: het joodse paasmal was een onverdiend geschenk van God aan zijn oudste volk.

In de strofe heten verder de leerlingen *fratres*, in verband te brengen met het *recumbens cum fratribus* van de derde strofe van het *Lauda Sion*. De aanduiding van de apostelen als *Christi fratres* is nieuwtestamentisch: men vergelijk de passages van het evangelie van Mattheüs 28,10 en Johannes 20,17, waar Jezus zijn leerlingen *fratres mei* noemt. Eveneens bijbels is *patres* voor het joodse volk, voorloper van de kerk: Paulus in zijn brief aan de Romeinen 11,28 noemt *patres* het uitverkoren joodse voorgeslacht, in zijn eerste brief aan de Korinthiërs 10,1 *patres nostri* de Joden op doortocht uit Egypte naar het beloofde land. Het *Lauda Sion* in de elfde dubbelstrofe spreekt over een gebeurtenis tijdens de tocht: *datur manna patribus*.

In de derde strofe valt de term *typicus* op, bijvoeglijk naamwoord bij *typus* "voorafbeelding in het Oude Testament". Dit *typus*, ontleening uit het christelijke Grieks van de vroegste periode, is in het westen zeer snel ingeburgerd: na een eerste gebruik bij Tertul-



lianus en Cyprianus blijkt het woord gemeengoed bij Hilarius, Ambrosius, Augustinus en heel de latere traditie<sup>30</sup>. In de zesde strofe treffen we het synoniem *figura*, semantische ombuiging van een oud latijns woord, in zijn christelijke betekenis ook stammend uit vroege traditie: *haec ... in figura contingebant illis* zegt Paulus in zijn eerste brief aan de Korinthiërs 10,11 over de fouten van het joodse volk, waarschuwend voorafbeelding voor het christelijk gedrag<sup>31</sup>. Telkens blijkt het taalgebruik van onze hymne de kenmerken te vertonen die het middeleeuws Latijn tot de rechtstreekse voortzetting maken van het christelijk idioom dat zich in de oudheid had gevormd.

Voor de syntactische constructie van de derde strofe verwijs ik naar wat boven in het hoofdstuk "Vaststelling van de juiste tekst" is uiteengezet. Ik voeg alleen een opmerking toe over de uitdrukking *sic totum omnibus quod totum singulis*. Wellicht moet in de ongewone verbinding *sic ... quod* het voegwoord *quod* begrepen worden als de inleiding van een gevolgaanduidende bijzin: "op die wijze ongebroken aan allen, die het ook ongebroken aan ieder apart ...", "evenzeer één en ongebroken aan ieder apart als één en ongebroken aan allen". Het gebruik van *quod* in plaats van het consecutieve *ut* is niet ongewoon in de Middeleeuwen<sup>32</sup>; een sprekend voorbeeld treffen we in de ons niet meer onbekende bulle *Transiturus*, waar de paus schrijft: *taliter se studeant preparare quod huius ... sacramenti ... mereantur fieri participes*<sup>33</sup>. Voor het vaststellen van de betekenis van de uitdrukking *corpus ... datum ... sic totum omnibus quod totum singulis* lijkt de overeenkomst met passages uit het *Lauda Sion* belangrijk. De achtste en tiende dubbelstrofe van deze sequentie luiden: *A sumente non concisus, / non contractus, non divisus, / integer accipitur; / sumit unus, sumunt mille, / quantum isti, tantum ille, / nec sumptus consumitur. // ... Fractodemum sacramento / ne vacilles, sed memento / tantum esse sub fragmento / quantum toto tegitur. // Nulla rei fit scissura, / signi tantum fit fractura, / qua nec status nec statura / signati minuitur*. In de verzen spreekt de theoloog, die afrekent met wat in zijn dagen als filosofische objectie tegen Christus' tegenwoordigheid onder de gedaanten van brood en wijn werd ingebracht, dat namelijk het breken van het brood die aanwezigheid ten enenmale uitsloot<sup>34</sup>.

In *Lauda Sion* en in *Sacris sollempniis* krijgt wie onzeker is op het hart gedrukt dat verdeling van de gedaanten de aanwezige Heer onverlet laat. Hij is het éne brood gebroken voor allen en aan allen gegeven, maar voor ieder in elk afgebroken en toegereikt stuk geheel aanwezig.

De eerste regel van strofe vier: *Dedit fragilibus corporis ferculum* heeft een echo in de verzen drie en vier van de tweede strofe van *Verbum supernum*, hymne van de lauden: *in vitae ferculo se tradidit discipulis*. Breuer<sup>35</sup> vermoedt dat de zegswijze *vitae ferculum* overgenomen is uit de eerste strofe van een zesde-eeuwse hymne: *Tellus ac aethra iubilent / in magni cena principis, / quae protoplasti pectora / vitae purgavit ferculo*. Met *vitae ferculum* moet hier bedoeld zijn het "voedsel van (= voor) het leven", de eucharistie, die de van Adam (*protoplastus*) afstammende zondige mens van schuld zuivert: *ferculum* is gebruikt in de gewone zin van "gang van een maaltijd", "spijs". Bij Thomas lijkt naast deze ook een andere betekenis mee te spelen: "hulpmiddel bij het dragen", "ondersteuning". In het klassieke Latijn betekent *ferculum* ook "draagbaar", zoals bij voorbeeld gebruikt voor godenbeelden, overledenen e.d.; in een latere periode, o.a. in een bekend bijbelcitaat bij de christenen, ook "draagstoel": Vulgaat *canticum canticorum* 3,9: *ferculum fecit sibi rex Salomon de lignis Libani*. In de Middeleeuwen blijft deze "draag"-betekenis, met afgeleide toepassingen als "van ondersteuning voorziene zit- en staanplaatsen in een kerk"<sup>36</sup>, en meer algemeen als "hulpmiddel", "steun"<sup>37</sup>. In onze passage zal *ferculum* dan inderdaad "dubbelzinnig" zijn: *corporis ferculum* is de spijs van Christus' lichaam als ondersteuning gegeven aan wie zwak is en hulp nodig heeft onderweg.

#### Vijfde strofe

De vijfde strofe heeft bij de deskundigen geen goede naam: *versiculus ieiunus* volgens het door Dreves met instemming aangehaalde oordeel van de negentiende-eeuwse hymnoloog H.A. Daniel<sup>38</sup>. De lyriek heeft hier inderdaad plaats gemaakt voor een bijna technische uiteenzetting over de functie van het ambtelijk priesterschap, onmisbaar voor de bediening van het sacrament. Het *sic* van de eerste regel verwijst naar de twee voorgaande strofen, waarin beschreven

is hoe de Heer het sacrament van zijn geofferd lichaam en bloed heeft ingesteld. In de regels twee tot en met vier wordt gezegd dat het de ambtelijke priesters zijn aan wie alleen de bediening (*officium*) van dit sacrament is toevertrouwd; aan hen dan (*sic* in de derde regel in eerder zwakke betekenis) komt het toe (*congruit*) de spijs en drank niet alleen - hetgeen iedere gelovige toekomt - zelf te nuttigen, maar ook - hetgeen hun is voorbehouden - aan de andere gelovigen uit te delen. Vanuit taalkundig oogpunt is het gebruik van het woord *officium* op het eerste gezicht merkwaardig: men verwacht eerder een term als *ministerium* of *administratio*. Ioch zijn het niet alleen de eisen van metrum en rijm die zich hier doen gelden. In de latijnse tekst van de brief aan de Hebreeën 9,6 wordt gesproken over priesters van de oude wet *sacrificiorum officia consummantes*; en in het middeleeuwse Latijn zijn uitdrukkingen als *officium missarum (absolutionis, sacrae unctionis etc.) complere (peragere, exhibere etc.)* voor het voltrekken van sacramentele handelingen normaal<sup>39</sup>.

De term *officium*, aanduiding voor de bediening van het offer (*sacrificium* in regel één), lijkt hier overigens gezegd van wat in strikte zin de priesters voorbehouden is, de *confectio sacramenti*, het tegenwoordig stellen van het sacrament door het uitspreken van de instellingswoorden over brood en wijn: het zelf nuttigen en aan anderen uitdelen komt immers, volgens kerkelijke traditie, Thomas natuurlijk niet onbekend, ook diakens toe. Nuttigen en uitdelen is hier als een aan de priesters normaal toekomende taak gezien, maar zonder het exclusieve karakter dat eigen is aan het *officium*, zoals dat in regel twee bedoeld lijkt.

### Zesde strofe

In de twee laatste strofen herneemt de lyriek haar rechten. Wat de interpretatie aangaat, na wat in het voorgaande naar aanleiding van tekstkritische problemen is gezegd, kunnen enkele opmerkingen volstaan. In de eerste regel van strofe zes, en doorwerkend in de tweede, speelt de herinnering aan het oudtestamentische manna. De psalmist, opgetogen over Gods hemelse gave aan zijn volk, roept uit: *panem angelorum manducavit homo* (psalm 77 (78), 25; vgl.

ook Wijsheid 16,20: *angelorum esca*); de dichter - en de paus na hem in *Transiturus*<sup>40</sup> - kent die vreugde toe aan het christenvolk dat een nog ongelofelijker spijs uit de hemel te eten krijgt, genoemd *panis angelicus* in de formule van *Sacris sollempniis*, in de elfde dubbelstrofe van het *Lauda Sion* aangeduid met het oorspronkelijke psalmwoord: *ecce panis angelorum*. Die spijs maakt trouwens, als voltooiing, een einde aan wat in het oude verbond voorafbeelding was. Het *Lauda Sion*, van alle liederen van sacramentsdag het nauwst met onze hymne verwant, maakt in de reeds geciteerde elfde dubbelstrofe duidelijk aan welke gebeurtenissen uit het oude verbond in de tweede regel van de strofe van *Sacris sollempniis* gedacht is: *In figuris praesignatur, / cum Isaac immolatur* (het offer van Isaac: Genesis 22,1 e.v.), *agnus paschae deputatur* (het paaslam bij de uittocht uit Egypte: Exodus 12,1 e.v.), *datur manna patribus* (het manna: Exodus 16,13 e.v.); de formulering van Wijsheid 16,20 over het manna: *paratum panem de coelo* zal met die van het evangelie van Johannes 6,33: *panis ... qui de coelo descendit* de uitdrukking: *panis coelicus* van *Sacris sollempniis* opgeroepen hebben). Nadergepreciseerd is het de jaarlijkse viering in het joodse paasmaal van die allergrootste der voorafbeeldingen, het maal in Egypte, die door het nieuwe paasmaal beëindigd wordt. Het oude verbond, met heel zijn geschiedenis, al zijn herinneringen; en de maaltijd waarin dat alles herdacht wordt, heeft afgedaan: de voorafbeeldingen - *figurae* genoemd in *Sacris sollempniis* en *Lauda Sion* (zie in het voorafgaande voor de oudchristelijke achtergrond van dit woord) - wijken voor de voltooiing.

### Zevende strofe

Het eerste vers van de laatste strofe, ontleend aan de hymne *Sanctorum meritis* en ongetwijfeld, als in *Sanctorum meritis*, doxologische beginregel van die strofe, is boven reeds terloops vermeld. Uitvoerig is verder gesproken over lezing en interpretatie van vers twee. De slotregel is een duidelijke reminiscentie van de eerste brief van Paulus aan Timotheus 6,16, waar van God gezegd is dat Hij *lucem inhabitat inaccessibilem*. De hele strofe is doortrokken van bijbels en oudchristelijk taalgebruik: *deitas*, waar de heidense oudheid voor de godheid alleen de term *divinitas* kende; de

sinds Augustinus voor deze *deitas* vanzelfsprekende epitheta *trinus* en *unus*; de woorden *visitare* en *semita* in bijbelse toepassing voor Gods naderen tot de mens en 's mensen naderen tot God<sup>41</sup>: het zijn allemaal onderdelen van een taalgebruik dat vanuit de christelijke oudheid voortleeft in de middeleeuwse latiniteit. De strofe is een waardig slot voor een lied dat met ere zijn plaats inneemt in de literaire traditie van de westerse kerk.

### Enkele opmerkingen met betrekking tot het probleem van Thomas' auteurschap

Betreffende de problematiek van Thomas van Aquino's auteurschap kan, gedeeltelijk bij wijze van samenvatting, misschien het volgende worden opgemerkt. Het onderzoek van Gy (P.-M. Gy, *L'office du Corpus Christi et S. Thomas d'Aquin. Etat d'une recherche*, en: *L'office du Corpus Christi et la théologie des accidents eucharistiques Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, achtereenvolgens 64 (1980), pag. 491-507 en 66 (1982) pag. 81-86) lijkt op weg naar een bevestigend antwoord op de sinds jaar en dag omstreden vraag of Thomas van Aquino de auteur is van het sacramentsofficie. Maar tot op heden is volledige zekerheid niet bereikt. Het probleem is ook hierom ingewikkeld, omdat het niet gaat om het eenvoudige alternatief of Thomas al dan niet de auteur is van het sacramentsofficie; er moet uit drie mogelijkheden gekozen worden: dat hij dat officie of volledig of gedeeltelijk of helemaal niet geredigeerd heeft. Dit laatste, dat Thomas niet de redacteur van het officie is geweest, hoogstens een bestaande tekst heeft aangepast, is in het begin van deze eeuw, met de nodige voorzichtigheid overigens, verdedigd door Dom G. Morin (*L'office cistercien pour la Fête-Dieu comparé avec celui de saint Thomas d'Aquin, Revue Bénédictine* 27 (1910) pag. 236-246). Ondanks de spoedig daarna verschenen pertinente kritiek van Cl. Blume (Thomas von Aquin und das Fronleichnamsoffizium, insbesondere der Hymnus Verbum Supernum, *Theologie und Glaube* 3 (1911) pag. 358-372) werd nog in de vijftiger jaren sympathie voor Morin's opvatting uitgesproken door L. Delaissé (*A la recherche des origines de l'office du Corpus Christi dans les mss. liturgiques, Scriptorium. Revue internationale des*

*études relatives aux manuscrits* 4 (1950) pag. 220-239), bijgevallen door Dom H. Vanderhoven (Saint Thomas d'Aquin a-t-il composé un office de Fête-Dieu? *Paroisse et Liturgie* 33 (1951) pag. 168-173). Het gevaar dat door voortgaan in dit spoor het onderzoek dood zou lopen is bij een dreiging gebleven.

Wat de zich hierna opdringende vraag betreft, of Thomas auteur van het gehele officie of van slechts een gedeelte is, in dit verband was belangrijk de stellingname van Dom C. Lambert in een uitvoerig artikel, verschenen in het jaar 1942 (L'office de la Fête-Dieu. Aperçus nouveaux sur ses origines, *Revue Bénédictine* 54 (1942) pag. 61-123) en berustend op de bestudering van nieuw handschriftmateriaal. Hij maakt duidelijk dat in of kort vóór 1264, jaar van afkondiging door paus Urbanus IV van de bulle *Transiturus*, waarin het nieuwe feest van sacramentsdag voor de hele kerk voorgeschreven en het daarvoor samengestelde officie als bijlage gepubliceerd werd, in de omgeving van de paus twee sacramentsofficiëes vervaardigd zijn, met beide waarvan de paus en Thomas, die toen bij de paus vertoefde te Orvieto, te maken moeten hebben gehad. Het ene officie is duidelijk een bewerking van het andere: bepaalde onderdelen (o.a. *Sacris sollempniis*) zijn identiek. Omdat Thomas verder niet als dichter bekend is, laat staan als lyrisch dichter, Urbanus daarentegen, blijkens de redactie van de bulle *Transiturus*, zich juist uitermate gevoelvol kon uitdrukken, acht Dom Lambert het mogelijk dat, terwijl Thomas zorg droeg voor de uiteindelijke redactie van andere delen van het officie, *Sacris sollempniis* en de verdere liederen (hymnen en sequentie) van de hand van de paus zijn (zie aangehaald artikel, pag. 93-94). Dom J. Leclercq, in een recensie van Lambert's studie (*Bulletin Thomiste* VI 17-19 (1940-42) pag. 119), stemt hiermee in. De grote kenner van Thomas' oeuvre, H. Grabmann, waagt het niet stelling te nemen (zie *Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literarhistorische Untersuchung und Einführung*,<sup>3</sup> Münster 1949, pag. 367).

Toch is, in de laatste twintig jaar, instemming met Lambert's door geen enkele objectieve aanwijzing ondersteunde ingeving een zeldzaamheid geworden. Hoewel er uiteenlopende meningen zijn met betrekking tot de tekst van de lezingen der nocturnen, is toch de algemene opinie dat er voor het officie één redigerende hand aan

het werk is geweest; en, met meer stelligheid bij de een, en minder bij de ander, wordt als zodanig de hand van Thomas gezien. E. Franceschini (*Origine e stile della Bolla <<Transiturus>> Aevum. Rassegna di Scienze Storiche, Linguistiche e Filologiche* 39 (1965) pag. 218-243; zie pag. 230 voetnoot 44) houdt vast aan Thomas als auteur van het hele officie en kent hem zelfs een groot deel toe in de redactie van de bulle *Transiturus*. I. Bertamini (*La Bolla <<Transiturus>> di papa Urbane IV e l'ufficio del <<Corpus Domini>> seconde il codice di S. Lorenzo di Bognance, Avenue* 42 (1968) pag. 29-58; zie pag. 57-58) wijkt ook niet af van de traditionele opinie over Thomas als auteur. Uit Gy's studies (zie boven) valt af te leiden dat deze al evenmin aan een gedeeltelijke redactie door Urbanus denkt. Voor Thomas schrijver van het officie, hymnen ingesloten, spreekt zich, weliswaar behoedzaam, uit de liturgist J. Pascher (zie *Das liturgische Jahr*, München 1963, pag. 269-272). Eveneens met voorbehoud W. Breuer (zie *Die lateinische Eucharistiedichtung des Mittelalters von ihren Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts. Ein Beispiel religiöser Rede*, Wuppertal - Kastellaun - Düsseldorf 1970, pag. 224-250).

Het wachten is op verdere resultaten van Gy's onderzoek. Misschien mag van mijn kant opgemerkt worden dat de hier ondernomen studie, hoewel geen aanwijzingen verschaffend voor Thomas' auteurschap van *Sacris sollemnis*, in ieder geval lijkt te wijzen in de richting van éénzelfde dichterhand voor de verschillende liederen van het officie. Talrijk zijn de raakpunten van *Sacris sollemnis* met *Lauda Sion* vooral; daarnaast ook met *Pange lingua* en, hoewel in mindere mate, met *Verbum supernum*. De gradatie in verwantschap zal te maken hebben met ons niet bekende omstandigheden van toch wel Thomas' dichterlijke arbeid.

#### Noten

1. Deze studie is, in hoofdlijnen, de uitvoerige redactie van een artikel, gepubliceerd in *De gelovige Thomas. Beschouwingen over de hymne Sacris Sollemnis van Thomas van Aquino* (Baarn 1986). De hier afgedrukte tekst is omvangrijker en in het notenapparaat is meer materiaal aangevoerd ter toelichting en documentatie.
2. Zie de uitgebreide noot aan het eind van deze studie.

3. Zie D. Norberg, *Introduction à l'étude de la versification latine médiévale*, Stockholm 1958, pag. 100.
4. Over Hrabanus' auteurschap van deze hymne bestaat nog altijd onzekerheid: zie J. Szöverffy, *Die Annalen der lateinischen Hymnendichtung. Ein Handbuch I*, Berlin 1964, pag. 223.
5. In handschrift lat. 1143 van de Bibliothèque Nationale te Parijs het beste handschrift voor de tekst van het sacramentsofficie (zie verderop), staat bij *Sacris sollempniis* als aanduiding voor de zangers *Sanctorum meritis* (zie C. Lambot, *L'office de la Fête-Dieu. Aperçus nouveaux sur ses origines*, *Revue Bénédictine* 54 (1942) pag. 61-123; zie pag. 66-67 en 95). Men vergelijk ook J. Boelen, *De Sacraments-Hymnen van den H. Thomas van Aquino, Studiën. Tijdschrift voor godsdienst, wetenschap en letteren* NR 43 (1911), pag. 810-862; zie pag. 811-822; ten onrechte zegt overigens de auteur dat *Sanctorum meritis* een nog geheel metrisch gedicht is: er zijn veel fouten tegen het metrum en er is een duidelijk ritmische prosodie. In de andere liederen van het sacramentsofficie, de hymnen *verbum supernum en Pange lingua* en de sequentie *Lauda Sion*, zijn eveneens elementen uit vroegere hymnen opgenomen: zie de zojuist aangehaalde studie van Boelen en W. Breuer, *Die lateinische Eucharistiedichtung des Mittelalters von ihren Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts. Ein beispiel religiöser Rede*, Wuppertal - Kastellaun - Düsseldorf 1970, pag. 253-288.
6. Zie editie Parma dl. 15, 1864 (repr. New York 1950), pag. 234; editie Mandonnet dl. 4, Paris 1927, pag. 464; editie Marietti (Spiazzi, *Opuscula theologica* dl. 2), Romae 1954, pag. 276, overgenomen in editie Bussà dl. 6, Stuttgart - Bad Cannstatt 1980, pag. 580.
7. Aan P.-M. Gy, die in *L'office du Corpus Christi et S. Thomas d'Aquin. Etat d'une recherche*, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 64 (1980), pag. 491-507 (zie pag. 499-500) terecht wijst op de zeer grote waarde van het dertien-eeuwse van de romeinse curie afkomstige Parijse handschrift, is het ontgaan dat er op één punt onderscheid is tussen de *editio romano* en het handschrift; dit laatste leest: *sicut nos visitas* (mededeling van drs. M. van der Poel uit Nijmegen, die zo vriendelijk is geweest tijdens een verblijf te Parijs het handschrift voor mij te raadplegen: ik betuig hem graag daarvoor mijn dank). Voor de bulle *Transiturus* verwijs ik verder naar de uitgebreide noot aan het einde van dit artikel. Een Nederlandse vertaling van deze bulle, van de hand van A. Munsters, is verschenen in *Ons Geestelijk Leven* 22 (1945-46), pag. 76-82.
8. Zie achtereenvolgens F. Roth, *Lateinische Hymnen des Mittelalters. Als Nachtrag zu den Hymnensammlungen von Daniel, Mone ... herausgegeben*, Augsburg 1887, pag. 34; E. Chevalier, *Poésie liturgique traditionnelle de l'Église catholique en occident*, Tournai 1894, pag. 96; G.M. Dreves, *Analecta hymnica* dl. 50, Leipzig 1907, pag. 587.
9. St. Gaselee, *An emendation in Sacris Sollempniis*, *Medium Aevum* 10 (1941) pag. 101. Tegenstander verklaart zich terecht W. Breuer in aangehaald werk, pag. 263-265, maar zijn voorstel voor de tweede regel van de strofe: *sicut nos visitas qui nunc te colimus* is ook product van willekeur.



10. Zie in het voorafgaande en voetnoot 8.
11. Voor een hele reeks manuscripten uit Frankrijk, Italië, Zwitserland en Engeland zie U. Chevalier, *Repertorium hymnologicum* II, Louvain 1897, pag. 492-493; V. Louvain 1921, pag. 350-351.
12. Breuer, in aangehaald werk pag. 267 en 269, volgt Drevès' tekst in *datur* en *servus pauper*; voor zijn conjunctuur ten aanzien van strofe zeven regel twee, zie voetnoot 9. Zonder meer neemt Drevès' tekst over H. Spitzmuller, *Poésie latine chrétienne du moyen âge. IIIe - XVe siècle. Textes recueillis, traduits et commentés par* -, éd. Desclée - de Brouwer (Paris - Tournai ?) 1971, pag. 884.
13. Roth, in aangehaald werk pag. 34, citeert verder nog uit een Keuls handschrift van de vijftiende eeuw: strofe drie regel twee: *datur*; strofe vijf regel één: *sacrificium iustis*; strofe zeven regel twee: *sicut nos visitas*; de lezing van strofe vijf regel één verdient geen verdere aandacht; voor de onzekerheid in strofe drie regel twee en strofe zeven regel twee, zie in de tekst van deze studie. O. Huf, in *De Sacramentshymnen van den H. Thomas van Aquino*, Maastricht 1924, pag. 46, vermeldt nog, naar Dom G. Morin in *Revue Bénédictine* 27 (1910), pag. 242-243, de - onbetekenende - variant van de Cisterciënser teksttraditie: in strofe twee, regel één en twee: *cena recolitur Christi novissima, qua suis creditur agnum et azyma*, en verder weer in strofe zeven regel twee: *sicut nos visitas*.
14. Zie bijvoorbeeld in editie Parma, editie Mandonnet, editie Spiazzi, editie Busa (voor de referenties, zie voetnoot 6); eveneens in Chevalier (voetnoot 8); verder F. Clément, *Carmina e poetis christianis excerpta ad usum scholarum*, Parisiis 1854 pag. 524; P. Guéranger, *L'année liturgique. Le temps après la Pentecôte I*, Paris 1882, pag. 244, en elders.
15. Zie de kritische uitgave van de bulle in E. Franceschini, *Origine e stile della Bolla <<Transiturus>> Aevum. Rassegna di Scienze Storiche, Linguistiche e Filologiche* 39 (1965), pag. 235-240; het citaat op pag. 239. In de redactie van de bulle bewaard in het handschrift van S. Lorenzo di Bognance (van ongeveer dezelfde ouderdom als het door Franceschini uitgegeven handschrift; de uitgave is verzorgd door I. Bertamini in *Aevum* 42 (1968) pag. 43-49; zie pag. 47) vinden we volgende niet-essentiële afwijkingen: *et (tunc cleri); (jubilet) chorus (et sinceritas); (ad Christi) servitium; (meritorum) comulis*; met weglating van *ipse (apud eum qui se pro illis)*.
16. Klinkt soms in *corda et vota, ora et labia* van het citaat van de bulle een echo na van de slotregel van de eerste strofe: *corda voces et opera*? Blume lijkt dit te veronderstellen (zie Cl. Blume, *Das Fronleichnam-Fest. Seine ersten Urkunden und Offizien, Theologie und Glaube* 1 (1909) pag. 337-349, op pag. 341), maar de echo is mijns inziens wel erg zwak.
17. Achtereenvolgens Boelen, aangehaalde studie, pag. 837; A.D. Sertillanges, *Prières de saint Thomas d'Aquin*, Parisiis 1921, pag. 27; Huf, aangehaald werk, pag. 121; Th. Staliart, *Officie van het Allerh. Sacrament des Altaars*, Nijmegen 1940, pag. 35; F. van der Meer, *Lofzangen der latijnse kerk, vertaald door* -, Utrecht - Antwerpen 1970, pag. 267; Spitzmuller, aangehaald werk, pag. 885.

18. Zie J. Deshusses, *Le sacramentaire grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits I*, Fribourg 1971, pag. 268 en K. Mohlberg, *das Fränkische Sacramentarium gelasianum in alamannischer Oberlieferung*, Münster i.W. 1971, pag. 179.
19. Zie bijvoorbeeld R.E. Latham, *Revised Medieval Latin Word-list from British and Irish Sources*, London 1965, pag. 443 en A. Blaise, *Dictionnaire latin - français des auteurs du moyen âge*, Turnholt 1975, pag. 852.
20. Zie tweede brief aan de Korinthiërs 5,17.
21. Zie bijvoorbeeld 2 *enarratio in psalmum* 32, 1,8; *enarr. in ps.* 39,4; *enarr. in ps.* 95,2; *enarr. in ps.* 97,1 (respectievelijk *Corpus Christianorum Series Latina*, 38, pag. 253 en 427; 39, pag. 1343 en 1372) en elders.
22. Vulgaat eerste boek Samuel 2,3.
23. Zie aangehaald werk, pag. 265.
24. Zie aangehaalde studie, pag. 838.
25. Zie aangehaald werk, pag. 266-267.
26. Aangehaald in artikel Gy (zie voetnoot 7), pag. 505.
27. Men vergelijkte canon 28 van het concilie van Hippo in 393: *die anniversario quo cena domini celebratur*: (cf. *Concilia Africanae* ed. Ch. Munier, *Corpus Christianorum Series Latina*, dl. 149, pag. 41; Augustinus neemt in *epist.* 54,5,7 en 54,7,9 (CSEL 34, pag. 166 en 168) de uitdrukking *dominica cena* over uit de latijnse tekst van Paulus' eerste brief aan de Korinthiërs 11,20; in een brief van het jaar 519 heet Witte Donderdag: *quinta feria hoc est cena domini* (uit *Collectio Avellana*: zie CSEL 35,2, pag. 683; verdere plaatsen voor de oudheid in *Thesaurus Linguae Latinae* III, col. 779, reg. 78 e.v. Voor de zeer veel plaatsen met *cena domini*, *cena dominica* of *cena* in middeleeuwse teksten, te beginnen met de merovingische concilies, zie *Mittelateinisches Wörterbuch*, redigiert von Otto Prinz unter Mitarbeit von Johannes Schneider II, Lieferung 3, München 1970,, col. 445, reg. 51 e.v. (o.a. *capit. reg. Franc.* 293: *cena quae specialiter appellatur dominica*), en, vanaf Beda, in R.E. Latham, *Dictionary of Medieval Latin from British Sources*, fasc. 2, London 1981, pag. 312; van *cena novissima* of *cena suprema* zijn bijgeen van beiden plaatsen opgevoerd. Men zou de vraag kunnen stellen of wij ons "laatste avondmaal" en de Engelsen hun "Last Supper" niet aan Thomas' hymnen te danken hebben.
28. Zo voor joodse rituele handelingen Hieronymus *epist.* 112,13: *ut iudaeos cum legitimis suis suscipiamus, et licebit eis observare* en 112,17: *Petris ... simulavit legis custodiam, iste autem reprehensor Petri audacter observavit legitima* (CSEL 55, pag. 382 en 386-387); voor de christelijke liturgie, in casu een eucharistieviering, vgl. de vierde-eeuwse pelgrim Egeria in *Itinerarium Egeriae* 43,2 (*Corpus Christianorum Series Latina* 175, pag. 85): *aguntur omnia legitima, id est offertur*.
29. Zie voor *indulgere* met als voorwerp woorden als *privilegia*, *beneficia*, *honores*, etc., *Thesaurus Linguae Latinae* VII 1, col. 1253, reg. 56 e.v.
30. Vgl. Tertullianus *de exhort. cast.* 6,1, over de patriarchen in het Oude Testament: *typi futuri ... sacramenti* (*Corpus Christianorum Series Latina* 2, pag. 1023); ook Cyprianus *de dom. orat.* 5: *Anna in primo regnorum libro ecclesiae typum por-*

- tans (CSEL 3,1, pag. 269); voor verdere plaatsen zie A. Blaise, *Dictionnaire latin - français des auteurs chrétiens*, Strasbourg 1954, pag. 834.
31. Zie voor *figura* "voorafbeelding" bij de oudchristelijke schrijvers, Blaise in zo juist aangehaald werk, pag. 352.
  32. Voor dit verachijnsel raadplege men K. Langosch, *Lateinisches Mittelalter. Einleitung in Sprache und Literatur*, Darmstadt 1969, pag. 57.
  33. Zie uitgave Franceschini, pag. 240; de tekst is identiek in het handschrift van S. Lorenzo di Bognanco: zie uitgave Bertamini, pag. 48 (beide uitgaven vermeld in voetnoot 15).
  34. Vgl. P.-M. Gy, L'office du Corpus Christi et la théologie des accidents eucharistiques, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 66 (1982), pag. 81-86; zie pag. 82.
  35. Zie aangehaald werk, pag. 276.
  36. Zie Latham, *Revised Medieval Latin Word-list*, pag. 188.
  37. Zie Blaise, *Dictionnaire latin - français des auteurs du moyen âge*, pag. 378.
  38. Dreves' aanhaling in *Stimmen aus Maria Laach* 42 (1892). pag. 521.
  39. Te raadplegen het zeer rijke materiaal bijeengebracht in *Novum Glossarium mediae latinitatis*; edendum curavit consilium academiarum consociatarum; fasc. OD - *Opertorium*, cui conficiendo praefuit F. Blatt, Hafniae 1979, col. 410-413.
  40. Zie Franceschini, aangehaald artikel, pag. 237; Bertamini, aangehaald artikel, pag. 45.
  41. Zie voor *deitas* de plaatsen in *Thesaurus Linguae Latinae* V, col. 413, reg. 8 e.v.; zie verder bij de trefwoorden *semita*, *trinus*, *unus en visitare* in Blaise, *Dictionnaire latin - français des auteurs chrétiens*, pag. 750, 829, 858 en 852.

Ferdinand de Grijs

## HET SCHRIFTGEBRUIK IN DE *REGNO* VAN THOMAS VAN AQUINO

### 1. Inleiding

#### 1.1 Het kader

In de *Regno*, dat Thomas wel geschreven zal hebben in 1267 tijdens zijn verblijf in Rome en dat denkkelijk door de dood van de geadresseerde onafgemaakt is gebleven, komen nogal wat uitdrukkelijke en impliciete verwijzingen voor naar de bijbelse geschriften.

Weisheipl rangschikt het werkje onder 'Treatises on special subjects'<sup>1</sup> en wijdt er een tamelijk uitvoerige beschouwing aan. Hij noemt het 'the only explicit treatise written by Thomas on the relation of Church and State' en zo behandelt hij het ook, discussieert met I.T. Eschmann<sup>2</sup>, verwijst naar Aristoteles' *Politica* in de vertaling van Willem van Moerbeke<sup>3</sup> en ook naar R.M. Spiazzi<sup>4</sup>, die het werkje in de Marietti-editie van 1954 heeft uitgegeven onder de *Opuscula Philosophica*<sup>5</sup>.

Spiazzi noteert in zijn inleiding op de tekst: 'Tres fontes indicat suae expositionis: scripturae divinae auctoritatem, philosophorum dogma et exempla laudatorum principum ...'<sup>6</sup>. In de literatuur welke Spiazzi geeft, is o.a. sprake van staatsleer, vortenspiegel, oorsprong van de soevereiniteit, politieke theorie, politieke filosofie, het koningschap.

Wat voor soort werk heeft Thomas nu eigenlijk geschreven met *De Regno*? Zelf heb ik het eerder 'een handleiding van de ars politica' genoemd<sup>7</sup>. Eerder had ik geschreven: 'Zijn bronnen en werkwijze geeft hij aldus aan: binnen de ruimte welke wordt bepaald door de Heilige Schrift, de inzichten van de wijsgeren en de menselijke ervaring in historie en cultuur, wil hij zelfstandig denken. Alleen zo kan zijn geschrift in overeenstemming zijn met zijn *professio* van predikbroeder en met zijn *officium* van *magister*'. En ik heb daaruit destijds geconcludeerd, dat Thomas in *De Regno* theologische arbeid wil verrichten.

Momenteel lijkt mij de beste omschrijving van het werkje: een

theologische handleiding voor de *ars politica*. Het betreft dus wel degelijk een praktisch werk, dat wil zeggen: de schrijver onderzoekt het goede, waarop menselijke gedragingen en handelingen gericht zijn (*bonum moris*) en het nuttige en doeltreffende ervan (*bonum artis*)<sup>9</sup>.

Het is duidelijk een gelegenheidsgeschrift, en B. Smalley ziet zeker goed, wanneer ze opmerkt dat Thomas er lust in had, zijn gedachten eens te laten gaan over politieke vraagstukken<sup>10</sup>. Maar dat sluit geenszins uit, dat het een theologisch opuskel is. Want in *De Regno* spreekt Thomas over die menselijke daden en handelingen 'voor zover de mensen daardoor geschikt worden, geordend op de volkomen kennis van God, waarin de eeuwige gelukzaligheid in bestaat'<sup>11</sup>. Dat houdt niet in, dat er geen aandacht meer zou zijn voor menselijke handelingen, maar wel, dat het menselijke werk zelf niet het uiteindelijk beoogde is - behalve in het ene geval van de aanschouwing Gods<sup>12</sup>. Dit karakteristieke van de theologische interesse in menselijke houdingen, daden en gedrag is in *De Regno* onmiskenbaar<sup>13</sup>.

De vraag die mij in dit artikel bezighoudt is, of dit theologische karakter van *De Regno* ook blijkt uit Thomas' schriftgebruik in dit praktische kader.

### 1.3 De spreiding van de bijbelcitatien

In het voorwoord, *proemium* en soms ook *argumentum* geheten<sup>14</sup>, geeft Thomas twee vragen aan, die hem in dit opuskel zullen leiden. Dat zijn de vraag naar de oorsprong of de wortels van een rijk, en die naar de taak of de functie van een koning. Dat levert voor het werk, zoals Thomas dat heeft geconcipeerd, een tweedeling op. Maar die tweedeling is al uitgewerkt in het eerste boek. In het vervolg had Thomas, blijkens het afgekomen gedeelte, de tweede vraag uitvoeriger en meer gedetailleerd willen behandelen.

Het schema van het opuskel ziet er zo uit:

Boek I. (Algemene inleiding)

A. De oorsprong van een koninkrijk.

Aa. Wat betekent het woord 'rex'? (c. 1-2).

- Ab. Welke bestuursvorm is voor een staatkundige eenheid het beste? (c.3-7)
  - Ac. Welke beloning hoort een koning te krijgen voor zijn werk? (c.8-12)
  - Ad. Samenvatting (c.12 slot).
  - B . De taak of functie van een koning.
  - Ba. Welke taak heeft een koning en welke kwaliteiten moet hij hebben? (c.13)
  - Bb. Het stichten van een stad of een koninkrijk (c.14)
  - Bc. Het besturen (c.15-16)
  - Bd. Slot en overgang (c.16 slot)
- Boek II. (Uitwerking van de eerste taak: het stichten van een stad of rijk)
- A. Het kiezen van een goede landstreek (c.1)
  - B. Het kiezen van geschikte plaatsen: gezond, vruchtbaar, aangenaam om te verblijven (c.2-4).

Binnen dit overzicht zijn enige concentraties van bijbelcitatien aan te geven.

Ten eerste in de gedeelten die over tyrannie handelen: in het stuk over de beste staatkundige bestuursvorm (Ab): C.4, nrs. 758 en 760 en c.7 nrs. 769 en 772; en in het gedeelte over het loon voor de koning (Ac), waar het wedervaren van de koning wordt vergeleken met dat van een tyran: c. 11, nrs. 800-801.

Ten tweede in enige teksten, die het loon van een koning en het einddoel van de mens betreffen (eveneens in Ac): c.9, nrs. 781, 784, 785; c.10, nr. 789.

Deze stukken bevinden zich in het eerste deel (A), waarin Thomas uiteenzet wat een koning is, dat het goed is voor een menselijke samenleving, een eenhoofdig koningschap te hebben, en dat zulk een koning er goed aan doet, geen tyran te zijn<sup>15</sup>:

Een derde groep bijbelcitatien is te vinden in het tweede deel (B) waarin Thomas de functie van een koning onderzoekt, en wel ten aanzien van het besturen (Bc). Hier komen, op grond van het bovennatuurlijke karakter van het einddoel van de mensen de genade van God en het koningschap van Christus aan de orde: c.15, nrs. 818, 819. In het tweede deel (B) zijn de bijbelcitatien aanmerkelijk minder in aantal dan in het eerste.

### 1.3 Het Oude Testament en het Nieuwe Testament

Wat al snel opvalt is, dat in *De Regno* meer dan driekwart van het aantal schriftverwijzingen afkomstig is uit het Oude Testament. Van de totaal 90 citaten tel ik 69 uit het Oude en 21 uit het Nieuwe Testament.

Daarbij is het interessant, dat van de 72 citaten uit de bijbel welke in het eerste deel van boek I te vinden zijn, er 60 aan het Oude Testament zijn ontleend tegen 12 aan het Nieuwe Testament. Dat is dus in het gedeelte over wat een koning is en hoe een koning moet zijn. In het tweede deel, waarin de uitoefening van het ambt wordt onderzocht, wordt de bijbel 12 maal geciteerd en daarvan zeven maal uit het Nieuwe Testament en vijf maal uit het Oude. Over het geheel genomen blijkt dus een groot overwicht van het Oude Testament. Is dit iets vanzelfsprekends, omdat de bijbel de bijbel is, of valt er een verklaring voor te geven?

In ieder geval moet in herinnering worden geroepen wat B. Smalley al in 1940 heeft opgemerkt, dat er in de tweede helft van de 13e eeuw een groeiende aandacht heeft bestaan voor vraagstukken betreffende de politieke instituties; dat de lancering van Aristoteles' *Politica* als 'schoolboek' (waarschijnlijk door toedoen van Albert Magnus en Thomas) heeft bijgedragen tot verdere concentratie van die aandacht; en dat tenslotte hieruit ook wel verklaard zou kunnen worden, dat met name de magisters die de bijbel hebben te lezen met hun studenten, hun teksten gaan kiezen uit boeken welke over politieke en morele problemen gaan. Want de bijbel handelt immers 'about man in society: after Genesis its references to nature, apart from man, are incidental'<sup>16</sup>. En van de bijbelse boeken kiest men dan bij voorkeur de wijsheidslitteratuur<sup>17</sup>.

Op het totaal aantal verwijzingen naar het Oude Testament (69) zijn er in *De Regno* 26 naar de Wijsheidsboeken: 12 naar Spreuken, zes naar Ecclesiasticus (Jezus Sirach), drie naar Ecclesiastes (Prediker), drie naar Job, en twee naar Wijsheid. Ter vergelijking: 20 citaten uit de profeten, tien uit de historische boeken, zeven uit de pentateuch en zes uit de psalmen.

Het Oude Testament wordt bij Thomas met veel zorg en eerbied gelezen. Door de oude wet van de eredienst wordt de menselijke geest

op veelvuldige wijze op God betrokken, zegt hij in de *Summa*<sup>18</sup>. In *De Veritate* legt hij uit, hoe het geloof dat de mensen vanaf het begin door Gods genade gekregen hadden, met het voortgaan van de tijd steeds uitdrukkelijker was geworden. En sedert de dagen van Jezus Christus kunnen de mensen expliciet geloven wat tevoren al besloten lag in het ontvangen onderricht. Alleen, het moest uitdrukkelijk worden voorgehouden voor het ook uitdrukkelijk kon worden aanvaard<sup>19</sup>. Omdat dus het geloof de mensen bindt aan een en dezelfde God, daarom is er in het Oude en in het Nieuwe Testament een en hetzelfde geloof. Maar dat wordt om zo te zeggen met een verschillend gehalte aan uitdrukkelijkheid onder woorden gebracht<sup>20</sup>.

Verder is het Oude Testament voor Thomas vol van geestelijke betekenissen. Weliswaar zijn deze pas in het Nieuwe Testament voluit aan het licht gekomen, maar zowel Mozes als de priesters en profeten hadden, zij het ook niet volledig, wel degelijk een uitdrukkelijk geloofsbesef en een helder vooruit-zien omtrent wat in het Nieuwe Testament geopenbaard zou worden<sup>21</sup>. Dat moet niet in psychologische zin begrepen worden, iets dergelijks lag geheel buiten het gezichtsveld. Maar het betreft datgene wat ze hebben verkondigd en beleden<sup>22</sup> en daardoor wordt Thomas' aandacht bepaald.

De geschriften van het Oude Testament blijven voor Thomas echter - theologisch gesproken - iets onvolkomens houden in vergelijking met die van het Nieuwe Testament<sup>23</sup>. Daarom blijft het opvallend, dat hij in *De Regno* zoveel meer aanhaalt uit het Oude, dan uit het Nieuwe Testament.

## 2. Het gezag van de heilige Schrift

### 2.1 Wijzen van citeren

Het expliciet citeren (waarbij de bedoeling om te 'quoteren uit de tekst blijkt), gebeurt hier anders dan hedentendage gebruikelijk is. Ook wat dit betreft is *De Regno* volop een middeleeuws geschrift.

Wel is men (volgens een bepaalde overlevering sedert Stephen Langton, gestorven in 1228) bekend geweest met de indeling van de bijbelboeken in hoofdstukken<sup>24</sup>, maar Thomas citeert ook nog op de traditionele wijze, door eenvoudig naar een bijbelboek te verwijzen.



zen. Bijvoorbeeld: '... unde et in libro sapientiae ... dicitur:' (1,12 nr. 804); '... et in iob dicitur ...' (1,9 nr. 772). Dit soort verwijzingen betreffen behalve Wijsheid en Job ook Exodus, Ecclesiasticus, Zacharias. Tweemaal wordt nog globaler geciteerd: '... in veteri testamento...' (1,7 nr. 769).

Behalve naar bijbelboeken wordt ook dikwijls verwezen naar bijbelse personen, aan wie bepaalde uitspraken worden toegeschreven. Zo negen maal naar Salomon<sup>25</sup>, acht maal naar de *apostolus* (altijd Paulus) en twee maal naar Petrus (1,7 nr. 769; 1,9 nr. 781). Verder wordt vijf maal *sapiens* sprekend opgevoerd ter inleiding van een citaat uit Ecclesiasticus, eenmaal Job (1,4 nr. 759), één maal Samuel (1,7 nr. 767), twee maal Isaias (1,8 nr. 775; 1,9 nr. 781), één maal Jeremias (1,15 nr. 819), twee maal David de koning, als inleiding op een psalmcitaat (1,9 nr. 784 en 785), één maal Mozes waar Genesis I wordt geciteerd (1,14 nr. 809) en één maal de bekeerde Nabuchodonosor (1,7 nr. 772).

Niet alleen wordt verwezen naar bijbelse personen, maar ook - op stereotiepe wijze ingeleid - naar uitspraken in de bijbel. 'Secundum sententiam salomonis' (1, 7 nr. 769; 772); 'secundum sapientis sententiam'<sup>26</sup>, (1,10 nr. 789). Ook vindt men dikwijls: 'secundum illud sapientis', dat is 'volgens dat (woord, gezegde, die uitspraak) van de wijze (1,7 nr. 772); 'iuxta illud apostoli' (1,15 nr. 818); 'secundum illud mal.' (1,16 nr. 824).

De gehele *auctoritas*-cultuur van de scholastiek ligt hierin besloten: *auctoritates* zijn gezaghebbende, dat wil zeggen: betrouwbare want ware inzichten en uitspraken, waarop men kan bouwen. De bijbel heeft een dergelijk gezag, ontleend aan de waarheid van de uitspraken.

De eigen aard van dat gezag kom ik op het spoor, door nog enige andere stereotiepe wendingen nader te beschouwen.

## 2.2 Het gezag van God

Behalve naar boeken, personen en uitspraken, wordt in de inleidende formules in *De Regno* ook verwezen naar God zelf. Misschien gebeurt dat het meest opvallend in verband met de profeten. Daar komt telkens deze formule terug: '... dominus ... comminatur per ezech.,

dicens:' (I,2 nr. 746); '... dominus per ezech. dicit:' (I,2 nr. 748); '... quod dominus per prophetam conqueritur, dicens:' (I,3 nr. 753); 'promittit enim populo suo per isaiam ...' (I,7 nr. 772); '... unde per oseae dominus dicit:' (I,11 nr. 800). Dit type formuleringen<sup>27</sup> komt dertien maal voor en alleen bij profeten. In *De Veritate* is een beroemde kwestie gewijd aan de profetie en de profeten. In de laatste *articulus* wordt onderzocht, 'utrum moyses fuerit excellentior aliis prophetis'. Thomas heeft daar vier kenmerken voor de profetie. Elk van die vier wordt op eminente wijze bij Mozes aangetroffen. En van Mozes wordt daar gezegd, dat hij de eerste is geweest, die gesproken heeft namens God (*ex parte dei*) met de woorden: 'Dit zegt de Heer:'<sup>28</sup>. Later, in de *Summa* voert Thomas het verschil op tussen profeten en 'hagiographi', dat al bij Hieronymus te vinden is<sup>29</sup>. In het betreffende *responsum*<sup>30</sup> karakteriseert hij profeten en hagiografen dan aldus: bij alle verschil in de gave van de profetie functioneren toch alle profeten op grond van hun taak en ambt: daarom spreken zij *ex persona domini* en zeggen tot het volk: 'Dit zegt de Heer'. En daarin zit het verschil met de hagiografen. Want de meesten van de hagiografen spraken nogal dikwijls over dingen, die mensen ook met hun eigen verstand wel kunnen weten. Zij spraken niet *ex perona dei*, maar *ex persona propria*, zij het wel met de hulp van het goddelijke licht ('*cum adiutorio tamen divini luminis*').

Zo zijn die stereotiepe inleidingsformules te begrijpen: de profeten spreken op een eigen en karakteristieke wijze Gods eigen woorden.

Vervolgens vind ik, zonder dat uit de profeten wordt geciteerd, vier maal een verwijzing naar *deus*, die spreekt. Misschien wordt in dit soort formule de bijbel het sterkste aangeduid als Gods woord<sup>31</sup>.

De eerste keer komt een dergelijke verwijzing voor, waar Thomas de nadelen beschrijft van de eerezucht als de beweegreden voor bestuurders om macht uit te oefenen. Daar vloeien gevaarlijke en slechte dingen uit voort. Daarbij worden voorbeelden aangehaald uit Augustinus' *De civitate dei*, uit Sallustius' *Bellum catalinae*, en dan lees ik: 'Sed et salvator noster eos, qui bona opera faciunt ut ab hominibus videantur, hypocritas, id est simulatores, vocat'. Impliciet citaat uit Mattheüs 6,5 onder verwijzing naar

onze zaligmaker (I,8 nr. 777).

Verderop wordt de ware motivering voor de bestuurder gegeven en uitgelegd, namelijk als gelegen in het loon dat God voor de koning heeft bereid. Tijdens het leven op deze aarde bestaat dat loon in de trouwe omgang van de bestuurders met God: hogere eer is niet te bedenken. De verificatie hiervan gebeurt door verwijzing naar de koning David, en vervolgens naar de bevestiging ervan 'dei testimonio', door Gods getuigenis. Want Die heeft beloofd aan degenen die hem zouden belijden, dat hij hen zou belijden in de glorie van de Vader voor de engelen Gods. Impliciet citaat van Lucas 12,8. En de 'deus' is de 'salvator' van eerder: de vleesgeworden God Jezus Christus (I,9 nr. 785).

De derde maal komt deze manier van citeren voor in het gedeelte waarin Thomas de uitzonderlijkheid en de royaliteit van God jegens de goede bestuurders uitwerkt. Want juist dat hun functie zwaar is, maakt dat ze ook een groter loon waard zijn. En mochten ze uit zwakheid wel eens gezondigd hebben, dan zullen de mensen en God hun dat niet te zwaar aanrekenen. Tenminste als ze hun zonden niet verdoezelen en ze in hun houding, gedrag en gebed goedmaken. Als voorbeeld wordt gewezen op Achab, over wie de Heer tot Elia heeft gezegd: 'Omdat Achab zich heeft vernederd, zal ik deze ramp niet tijdens zijn leven teweegbrengen'<sup>32</sup>. 'De achab ... dominus ad heliam dixit:' (I,10 nr. 791).

De vierde maal wordt naar Godzelf verwezen waar het gaat over de wet van God, die leert welke weg leidt tot de ware gelukzaligheid, en welke obstakels daarvoor er zijn. Het onderricht in die leer van de wet Gods behoort tot de bevoegdheid van de priesters 'volgens het woord van Malachias: "De lippen van de priester moeten de wetenschap bewaren en men vrage uit zijn mond de wet op". En daarom heeft de Heer in Deuteronomium bevolen, "dat de koning van deze wet een afschrift moet laten maken en daarbij onderricht (*exempla*)<sup>33</sup> moet krijgen van de priester uit de stam Levi"' (I,16 nr. 824). Hier geeft de vulgaat het woord van God niet in de directe rede weer, evenin wordt God hier sprekend opgevoerd, wat in 3 Koningen 21,29 wel het geval was. Eveneens spreekt Christus in Lucas 12,8 en in Mattheüs 6,5. Wat dit betreft valt het inleidende woord op het Deuteronomiumcitaat enigszins uit de toon. Het woord:

van de wet, het woord uit Deuteronomium, heeft hier het gezag van God zelf. Daarbij kan een derde element aansluiten, aangeduid in de term 'sacra scriptura' zelf: de gehele schrift is van God.

Meteen al in het *proemium* op *De Regno* spreekt Thomas van de 'scripturae divinae auctoritas' (nr. 739). Daarin ligt de specifieke functie van de bijbel uitgedrukt.

De *auctoritas divina* bevestigt wat mensen vragend en zoekend en niet zonder God op het spoor komen. Ik vind dit een van de mooiste trekken van de scholastieke traditie: 'non autem solum ratione ostenditur ... sed etiam auctoritate divina firmatur. Dicitur enim:' (I,10 nr. 792). Ik kom hier nog op terug.

Waar het me hier echter omgaat is, dat de schrift van goddelijke herkomst is, hetgeen niet exclusief begrepen moet worden omdat immers alle dingen van God zijn, maar wel als bijzonder: 'scriptura divina', 'auctoritas divina' onderstrepen een bijzonder verband van iets creatuurlijks, iets menselijks met God, dat toch al met hem verbonden was<sup>34</sup>. Dus een bijzondere bevestiging wordt gegeven, zegt Thomas met een verwijzing naar Zacharias 12,8. Het gezag van God staat hier klaarlijklijk borg voor de waarheid, vanwege een belofte. De profetentekst is dan ook geen neerslag van al dan niet religieuze, algemeen-menselijke ervaringsgegevens, geen uitkomst van ondervinding op grond waarvan mensen door *rationes et exempla* iets kunnen leren. Maar dat woord is neerslag van een onthulling van Godswege, welke niet uit een mensenhart opkomt of uit menselijk inzicht, maar wordt gegeven, aangeboden, gezegd.

Ook wordt soms op hiermee verwante wijze in hetgeen de bijbel zegt het 'iudicium divinum' gezien.

Nadat Thomas in I,11 koningen argumenten heeft gegeven om zich zorgvuldig ervoor te hoeden een tyran te worden en vervolgens (in nr. 799) naar *exempla* heeft verwezen, komt er een ander type argument met een sterker werking: het oordeel Gods. Thomas gebruikt 'oordeel' hier in het spreken over God natuurlijk analoog, en wel op basis van de door hem niet afgewezen betekenis die het woord bij Augustinus heeft<sup>35</sup>. Een oordeel van een *superior* betreffende een *inferior* omtrent hoe of wat iets behoort te zijn.

Allerlei dingen die men misschien al had vermoed of ontdekt, kunnen door dit goddelijk oordeel ten zeerste verhelderd worden.

Zoals bijvoorbeeld dat tyrannie en onderdrukking feitelijk (let wel: er wordt hier niets gelegitimeerd!) een betekenisvolle functie kunnen krijgen in de geschiedenis van een volk. Zo ziet Thomas een 'divinum iudicium' in een reeks getuigenissen uit de bijbel over onderdrukkers, het trouweloze volk, en God.

Dat oordeel houdt in:

- God laat toe, dat een 'hypocriet' mens aan het bewind komt vanwege de zonden van het volk. Hypocriet is hier iemand die het koningsambt op zich neemt en zich vervolgens gedraagt als een tyran. God laat zoiets dus toe als straf voor de zonden van de onderdanen (Job 34,30). Straf is een ander woord voor woede, toorn van God (Osee 13,11).
- Maar zulk een koning gaat het niet goed (is 'infelix') omdat een dergelijk bewind nooit lang stand kan houden. Want God vergeet zijn barmhertigheid niet (psalm 76,10), sterker nog: God blijft de boosheid van zijn volk verdragen en dulden (Joel 2, 13).
- Conclusie: de straf/tyrannie houdt niet lang aan, maar na de woelingen brengt God rust en geeft milde bestuurders (Ecclesiasticus 10,17).

Het oordeel van God wordt hier dus opgevat als een beschikking van Godswege, als oordeel hoe de dingen moeten zijn en niet als een oordeel over wat is. En dit wordt betuigd als een daad van God, die niet achterhaald kan worden door middel van redeneringen of uit een algemeen toegankelijke ondervinding, maar alleen uit feitelijke gebeurtenissen waarvan de bijbel getuigt. Het betreft hier in vrijheid voltrokken 'gedrag' van God<sup>36</sup>.

In het verlengde hiervan heeft de bijbel niet alleen gezag bij het zoeken van de waarheid, maar ook een normerend gezag. Dat is misschien het meest sprekend in het enige schriftcitaat van het gereed gekomen stuk van het tweede boek van *De Regno*. Daar loopt een aanhaling uit de *Epitoma rei militaris* van Vegetius uit in: 'en dit stemt overeen met de leer van de heilige schrift' (documentis sacrae scripturae concordat'). Dan volgt een citaat uit Ecclesiasticus.

### 2.3 Het gezag van het inzicht

Behalve door een herleiding van de bijbelwoorden tot God zelf, wordt het eigen karakter van het schriftgezag ook bepaald langs nog een andere weg, te vinden in de stereotiepe overgangsformule 'unde' of 'propterea': 'en daarom ...', 'reden, waarom ...', 'vandaar, dat...'. In deze formule stoten we op een ander aspect in de omgang met de schrift, dat iets nauwer aansluit bij de joodse traditie, maar in de katholieke theologie verdwenen is. De reden daarvan is misschien wel dat de bijbel bij ons helemaal 'verboekt' aan het raken is, 'ver-tekst- of 'vertaald'. En misschien ook wel dat de bijbel in de West-Europese polarisatie van sacraal en profaan (hetgeen niets heeft uit te staan met geloof en ongeloof) in de afdeling 'sacraal' is terecht gekomen.

Het *unde*-signaal in Thomas' tekst legt telkens een direct verband van de heilige Schrift met menselijke inzichten en ervaringen. In het voorwoord van dit opuskel heeft Thomas dat omschreven als de leer (*dogma*) van de wijsgeren en de *exempla* van hoe het er in het bestaan van de mensen aan toe gaat. De grondgedachte van dit procédé is zo eenvoudig, dat deze dikwijls over het hoofd wordt gezien. Het is het inzicht dat het bestaan, het leven, het kennen, de vrijheid een geschenk is<sup>37</sup> van dezelfde God, die in de geschiedenis aan allen en alles zijn liefde en genadige nabijheid aanbiedt.

Het 'unde'-signaal zegt, dat de geïnspireerde Schriften het werk is van mensen, wier inzichten en ervaringen niet worden vernietigd ('sacrificium intellectus') maar door de Geest Gods worden aange-trokken en aangewend. En dat uitspraken niet waar zijn omdat zij staan opgeschreven in de bijbel, maar omgekeerd: dat er geen non-sens staat in die geschriften en dat de dingen zijn opgeschreven omdat ze waar zijn.

Het 'unde'-signaal is een hermeneutisch teken. Daar ligt een be-roep in besloten op onze eigen gedeelde ervaringen en inzichten, wanneer het aankomt op zoeken van begrip van wat we lezen.

'Unde' komt 18 maal voor, 'Hoc igitur' drie maal, en verder telkens één keer: 'propterea', 'propter quod', 'et inde est quod', 'et ideo', en 'quod considerans Salomon dicit...'.  
.

Ik werk dit uit aan een concreet voorbeeld. In *De Regno* gaat het voortdurend over de tegenstelling tussen de *rex* en de *tyrannus*. Thomas ontwikkelt daarover met behulp van een doelstellings- en motivatie-analyse een 'theorie van de praxis'. Al in het begin van I,2 geeft hij een bondige samenvatting van zijn visie. Een gegeven voor het menselijk bestaan is dat er een bepaalde doelordering is. Wat je ziet gebeuren is, dat men binnen die gegeven ordening op een juiste wijze voort kan gaan naar dat doel, maar ook op een onjuiste manier, en dit is vanzelf ook te vinden bij bestuurders. Er is een juist bestuur, wanneer de dingen geleid worden naar het hun voorgegeven doel, dat dus bij ze past ('ad finem convenientem'). Onjuist wordt geregeerd wanneer dat niet gebeurt. Als nu een gemeenschap van vrije mensen door de koning wordt bestuurd in de richting van het gemeenschappelijke goed van die samenleving, zal dat een juist en rechtvaardig bestuur zijn zoals hoort bij vrije mensen. Maar als het hele regeren alleen maar het privé welzijn van de bestuurder dient, is dat een onrechtvaardig en verdorven bewind. 'Unde et dominus talibus rectoribus comminatur per ezech. dicens: Vae pastoribus qui pascebant semetipsos quasi sua propria commoda quaerentes: nonne greges a pastoribus pascuntur?' En omdat herders het welzijn van hun kudde moeten zoeken, dienen ook alle bestuurders stuk voor stuk het welzijn te zoeken van de gemeenschap die hun is toevertrouwd<sup>38</sup>.

Het mooie van dit schriftgebruik is, dat men op deze wijze de bijbel beter kan leren verstaan. Maar ook dat de bijbel (op een bescheiden wijze: Thomas voert vele andere *auctoritates* en *exempla* aan) bijdraagt tot een beter begrip van hoe te besturen: zowel wat de moraliteit als wat de doeltreffendheid betreft.

Deze manier van schriftgebruik heeft dus als karakteristiek, dat een met 'unde'ingeleid citaat aan het einde van een (gedeelte van een) betoog staat.

Zo meen ik langs twee wegen een eigen karakteristiek te kunnen aanwijzen van het schriftgebruik bij Thomas: via de herleiding van de bijbelteksten tot de openbaring vanwege God, en met behulp van de visie op de bijbel als een werk van menselijke ervaring en inzicht.

### 3. Het gebruik van de heilige Schrift

Na de beschrijving van het gezag dat Thomas aan de heilige Schrift toekent, onderzoek ik hier de manier waarop hij de bijbel in *De Regno* gebruikt.

Eerst geef ik enkele kenmerken van Thomas' schriftgebruik die mij zijn opgevallen, zoals de invloed van de praktisch-theologische vraagstelling, de geloofsvoorstellingen, en de invloed van de schriftuurlijke taal. Daarna bespreek ik manieren van bijbelgebruik welke niet verschillen van de wijze waarop andere (gezagvolle) boeken worden gebruikt.

Tenslotte zoek ik naar een specifiek gebruik van de Schrift, dat wil zeggen op een wijze die niet voor andere boeken geldt.

#### 3.1 Algemene kenmerken

Eerst moet opnieuw worden gewezen op de praktisch-theologische belangstelling die Thomas in dit opuskel aan de dag legt. Het gaat hem om een tractaat over besturen. Besturen is een *ars*, een kundigheid, een vaardigheid. Dat houdt in: dat mensen iets weten, willen weten, omdat zij iets willen, nastreven; en bovendien dat zij wat zij willen ook metterdaad uitvoeren. Er is dus theorie aan de hand: zonder weten, inzicht, kennis is kundigheid onbestaanbaar. Er is ethiek aan de orde: want mensen kiezen hun doeleinden en de middelen waarmee ze dat denken te bereiken. En er is efficiency, doeltreffendheid mee gemoeid: want in een vaardigheid kan het niet altijd blijven bij verlangens of strevingen, er moet metterdaad worden uitgevoerd.

Bij Thomas is dit ook de volgorde van (al met al: ethische) doorslaggevendheid: niet de efficiency is eerste maatstaf voor het besturen, dat is de ethiek. De ethiek reguleert de efficiency. En de ethiek zelf is gebaseerd niet op een keuze, maar op inzichten die in een beraad worden afgewogen en tot een goede en juiste keuze kunnen voeren. Dat type inzicht of weten, waarop verantwoordelijke keuzen kunnen stoelen, is het weten waaraan Thomas in dit opuskel zijn vakbekwaamheid wijdt<sup>39</sup>.

De heilige Schrift is niet het enige boek dat Thomas in zijn



werken gebruikt. In de *Regno* neemt zij een bescheiden plaats in. Maar het is wel een heel wezenlijke plaats. Misschien is de voornaamste reden waarom Thomas de heilige Schrift gebruikt wel gelegen in zijn grote vertrouwdheid ermee. Van alle geschriften die Thomas heeft gelezen en bestudeerd, is hij het meest vertrouwd geweest met de bijbel.

De vertrouwdheid zelf is gefundeerd in zijn geloof in God, die hij ergens 'auctor sacrae scripturae' noemt<sup>40</sup>. Daarmee staat hij in de lange en levende traditie van de vaders ende monniken<sup>41</sup>, waaruit de kerk kan putten.

Het is het geloof in God, die de schepper is van de hemel en de aarde, en die in deze heilige Schrift iets bijzonders schenkt dat je nergens anders vindt: dat mensenwoorden door God worden gebruikt om zijn gedachten bekend te maken (maar dat is nog tot daar aan toe), en dat de dingen waarop die woorden slaan, datgene wat in die woorden wordt gezegd (de voorvallen, de gebeurtenissen, de mensen, de geschiedenissen, de godsspraken, de voorstellingen, de wetten) evenzeer door God gebruikt worden om zijn gedachten en zijn wil aan ons over te brengen. In de bijbel worden dus de woorden door God gebruikt en wat wordt gezegd evenzeer; dat is het unieke ervan<sup>42</sup>.

Over de inspiratie van de heilige Schrift spreekt Thomas verder niet of nauwelijks. Eerder heb ik gewezen op het onderscheid dat hij maakt tussen profeten en hagiografen. J. van der Ploeg verwijst in dit verband nog naar een opmerkelijke passage in de *Summa* in het grote tractaat over de profetie. Het gaat daar over de geest van de profeet, die op tweevoudige wijze door God onderricht kan worden: door een uitdrukkelijke openbaring, en 'alio modo, per quendam instinctum, quem interdum etiam nescientes humanae mentes patiuntur, ut Augustinus dicit II Super Gen. ad Litt...'. En wat een mens door dat 'instinctus' kent daarmee is het zo gesteld, dat men soms niet helemaal kan uitmaken of dat gedacht wordt door zulk een goddelijke aandrang, dan wel door de eigen geest. Want niet alles wat wij door goddelijk 'instinct' kennen, wordt ons geopenbaard met een profetische zekerheid. Het gaat hier om een aandrang, een impuls die op zich iets onvolmaakts is binnen het geheel van de profe-

tie<sup>43</sup>. Klaarblijkelijk heeft Thomas gezien, dat God bij tijden ook spreekt door mensen die niet weten dat zij zo door God worden gebruikt. In de reportatie van Thomas' colleges over de brief aan Titus vinden wij dit bevestigd. Bij Titus 1,13 leest Thomas: 'Dit getuigenis is waar'. Daarbij wordt de *Glossa* aangehaald: 'Hieruit begrijpen wij dat de leraar van de heilige Schrift een getuigenis van de waarheid aanneemt, onverschillig waar hij deze heeft gevonden (*ubicumque invenerit*)'. En, zo gaat de reportatie verder, 'daarom haalt de apostel op meer plaatsen woorden aan van heidenen, zoals in 1 Korinthiërs 15,33: 'slechte omgang bederft goede zeden' en Handelingen 17,28: 'in hem leven wij, bewegen wij en zijn wij'. Dat betekent niet dat wij alles goedkeuren wat ze leren, maar het goede kiezen we, *quia verum a quocumque dicatur, est a spiritu sancto*, en wat niet deugt doen we weg'<sup>44</sup>.

Op deze wijze kan men wat meer zicht krijgen op een bepaalde wisselwerking tussen de bijbel en de andere boeken. De andere boeken kunnen waarheid bevatten die dus van God komt, en kunnen dus zelf en op zichzelf hun diensten bewijzen. Daarnaast kunnen zij ook van groot nut zijn bij het zoeken van de betekenis van schriftwoorden<sup>45</sup>. Anderzijds is het met de bijbel zo gesteld, dat daarin menselijke ervaringen en menselijke woorden door God worden gebruikt, zonder dat die menselijke ervaringen en woorden worden ontdaan van hun eigen waarheidsgehalte. En daarom kan de bijbel helpen bij het zoeken naar inzicht in de wijsbegeerte, maar ook in de wetenschappen en de artes, en is de bijbel een eigen bron van informatie.

Een laatste opmerkelijke eigenschap van Thomas' schriftgebruik in *De Regno* is gelegen in de invloed van de bijbelse taal op de theologische taal.

Ook hierin is Thomas niet een uitzondering maar staat hij volop in een lange traditie, die teruggaat tot de christelijke oudheid<sup>46</sup>. De taal van de bijbel, met name dan voor het westen die van de vulgata, raakt opgenomen in een christelijk spraakgebruik dat op zijn beurt gestempeld wordt door de bijbelse wijze van spreken.

Een sprekend voorbeeld daarvan (maar er zijn vele andere) is in de 12e eeuw de heilige Bernardus van Clairvaux. Hij leefde in een milieu, waarin de bijbel dagelijks werd gelezen en gebeden, en in

een wekelijkse terugkerende cyclus van het psalm-gebed, en in een jaarlijkse cyclus van de liturgie. De mensen die Bernardus hoorden preken of die zijn teksten lazen, hadden aan een half woord genoeg om hem te kunnen volgen. 'Hij maakt mozaïeken van bijbelse uitspraken, vergelijkt en herordent de teksten. Ook voegt hij bijbelse zinnen aan elkaar, vaak door variaties op één thema-woord. Het resultaat is een bijbelse taal, een tekst doorspekt met schrift-aanhalingen, allussies op teksten en bijbelse beelden'<sup>47</sup>.

Op een dergelijke wijze kan men niet het taalgebruik van Thomas van Aquino karakteriseren, en evenmin zijn gebruik van de bijbel. Maar er staan in *De Regno* wel enkele korte stukken, waaruit blijkt dat het genre hem vertrouwd is. Eerst wijs ik maar op een miniatuur van God in het *proemium*, zodat geen lezer van de bijna twintig hoofdstukken meer kan vergeten wie ook weer het *subiectum theologiae* is, ook van de praktische: die is de koning der koningen en de heer van de heersers, door wie koningen regeren, God, de grote heer, en de grote koning boven alle goden. Die is: Exodus 3,14. De koning der koningen en de heer van de heersers: 1 Timoteüs 6,15; Daniël 2,37.47; Apocalyps 17,14 en 19,16. Door wie koningen regeren: Spreuken 8,15. God, de grote heer en de grote koning boven alle goden: Psalm 94,3; Exodus 18,11. Maar het hele stukje is opgebouwd uit impliciete citaten (nr. 739).

In I,10 nr. 789 staat een korte passage met expliciete schrift-citaten die echter zo verstrengeld zijn met de gedachtengang, dat er eerder zoiets als een weefseltje ontstaat. Het uitgangspunt is, dat de koning vóór alles de gelijkenis Gods voert: hij doet in het rijk wat God in de wereld doet. Dit wordt bevestigd met een verwijzing naar Exodus, waarin de rechters van het volk 'goden' heten<sup>48</sup>, en naar de Romeinse keizers, die ook 'goden' genoemd werden.

Volgende draad: iets is God welgevalliger, naarmate het meer trekken van God gaat vertonen. Dat wordt onderstreept met een vermaning van de apostel: 'Weest navolgers van God als zijn meest geliefde kinderen' (Efeziërs 5,1). De volgende draad komt uit Jezus Sirach: Ecclesiasticus 13,19. In de Vulgaat staat: 'Omne animal diligit simile sibi'. Thomas legt dit uit met behulp van 'oorzaak en

veroorzaakte': oorzaken vertonen altijd enige gelijkenis met het veroorzaakte.

Conclusie kan nu zijn: Goede koningen zijn God het meest welgevallig, en hun staat van Hem de hoogste beloning te wachten.

Dit was een voorbeeld met enige expliciete citaten. Zo worden soms beelden en benamingen ontleend aan de bijbel. IJdele eer bij de mensen, dat heet een veldbloem (verdord en verwelkt, Jesaja 40, 6-8; 1,8 nr. 775). Voor de hand liggend is, dat iemand die iets goeds doet vanwege het aanzien bij de mensen, een simulant heet ('simulator' als vertaling van 'hypocrita' in een impliciet citaat van Matteüs 6,5; 1,8 nr. 777). Verrassend vind ik, dat 'ira dei' onder verwijzing naar de bijbel in *De Regno* niet zozeer wordt opgevat als een antropopathie, maar als een ander woord voor het bewind van een tyran, dat - zoals zoveel in onze geschiedenis, vul ik maar aan - door God wordt geduld als een straf voor de zonden (1,11 nr. 800).

Het mooiste voorbeeld van hoe de bijbelse taal geheel opgaat in de taal van de schrijver en daar toch herkenbaar blijft, mengeling van impliciet en expliciet, staat aan het slot van 1,9. Ik loop het stukje na. Het gaat erom, alle zoek naar het ware doel en het ene reële motief voor een koning nu af te sluiten:

'Zo is dan te verifiëren, dat het loon van een koning *eer en glorie* is (vgl. Ecclesiasticus 5,15; Romeinen 16,27; 1 Tim. 1,17; Apokalyps 5,13; *glorie en eer* is ook een gebruikelijke wending). Want welke aardse en kreupele eer kan de vergelijking doorstaan met dit eerbetoon, dat een mens *als een huisgenoot samenleeft met God* (vgl. Efeziërs 2,19), en, *onder de kinderen Gods geteld* (Wijsheid 5,5), de *erfenis van het hemelse rijk* verkrijgt met Christus (vgl. Jakobus 2,5; Romeinen 8,17; Galaten 4,7)? Dit is de eer die de koning David begeerde en bewonderde, toen hij zei: *Wel zeer geëerd zijn uw vrienden. God* (Psalm 138,17, expliciet citaat). Bovendien welke *heerlijkheid van menselijke loftuiging* (vgl. Psalm 65,2 en Efeziërs 1,6.12) kan vergeleken worden met deze, die niet door een *bedriegelijke tong* (vgl. Spreuken 26,28) van vleiers of door de misleide volksopinie naar voren wordt gebracht, maar die hij (nog altijd David) wel naar voren brengt uit *het getuigenis van een inwendig meeweten* (vgl. 2 Korinthiërs 1,12; Romeinen 2,15)

en welke wordt bevestigd door *het getuigenis van God* (vgl. Johannes 5,9), die immers aan degenen *die hem belijden* belooft, dat hij hen *in de heerlijkheid van de vader* zal belijden *ten overstaan van Gods engelen* (vgl. Lucas 12,8; Marcus 8,38)? Wie dus deze *heerlijkheid* (vgl. Johannes 5,44; 7,18) zoeken, vinden (vgl. Deuteronomium 4, 29; 2 kronieken 15,2; Jeremias 29,13; Matteüs 7,8) die, en de glorie van de mensen welke ze niet zoeken, zullen ze (ook) krijgen (vgl. Matteüs 6,33), naar het voorbeeld van Salomon, die niet alleen de wijsheid welke hij gezocht heeft, van de Heer heeft ontvangen, maar die roemrucht is geworden boven de andere koningen (vgl. 3 Koningen 3,11-13; Matteüs 6,29).

### 3.2 Zoals andere mensenboeken

Behalve uit de bijbel citeert Thomas ook uit andere boeken. Als ik de aanhalingen uit Augustinus (8) en uit Gregorius de Grote (1) niet meetel, omdat deze schrijvers immers onmiddellijke vertolkers van de Schrift zijn en niet daarbuiten geplaatst mogen worden, tel ik 28 aanhalingen uit niet-christelijke schrijvers: Aristoteles (12), Sallustius (4), Cicero (3), Vegetius (3), Suetonius (2), Vitruvius (2), Valerius Maximus (1), Julius Caesar (1). Uit deze lijst staan Vegetius en Vitruvius in Boek II, alsook vier citaten uit Aristoteles. Dat is dus in een nogal technische uiteenzetting over de stichting van een staat.

Blijven er 19 aanhalingen over voor Boek I. Waar het mij nu omgaat is, dat er een paar plaatsen zijn, waar deze niet-christelijke *auctoritates* en de bijbelteksten tegelijk voorkomen, met name in de gedeelten over de tyrannie, de nadelen ervan (I,4 nr. 760; I,8 nr. 777), en de gevaren (I,10 nr. 790).

In deze paragraaf onderzoek ik eerst, of en hoe Thomas de bijbel inderdaad gebruikt zoals hij andere gezagvolle boeken gebruikt, en daarna of en hoe hij de schriften gebruikt als geïnspireerd woord van God.

Eerst dus over de bijbel, gebruikt als een mensenboek. Ik behandel dit in twee punten en baseer mij daarvoor op een 'regie-aanwijzing' uit *De Regno* zelf: 'Hoc etiam non minus exemplis quam rationibus apparet' (I,11 nr. 799). Daar zijn de twee elementen uit het

*proemium* terug: 'rationes' in 'philosophorum dogma', en 'exempla' in 'exempla laudatorum principum' (nr. 739). Levert de heilige Schrift in dit opuskel 'rationes' en 'exempla'?

Over de hagiografen onder de bijbelschrijvers zal Thomas later zeggen, dat er nogal wat zijn die vaak spreken over wat met het menselijke verstand gekend kan worden<sup>49</sup>. Er valt uit de bijbel dan ook veel te leren, vooral voor regeerders<sup>50</sup>. De bijbel kan helpen bij het zich verwerven van de wetenschap, die nodig is voor een juist en goed handelen. Een paar voorbeelden kunnen dit verduidelijken.

In I,7 (nr. 769) staat een lange uiteenzetting over hoe burgers kunnen voorkomen dat hun koning tot tyrannie vervalt. En wanneer dit toch gebeurt, kan men hem nog het beste tolereren, omdat zo een groter kwaad wordt vermeden. De redenering is uiterst praktisch; wanneer een paar mensen een moordaanslag plegen op regeerders (tyrannen of niet) is dat altijd gevaarlijk voor samenleving en voor bestuurbaarheid. Want goede mensen komen niet zo gemakkelijk tot iets dergelijks, maar misdadigers vinden elkaar al gauw voor zoiets: die hebben het immers onder elk bewind zwaar te verduren. De kern van het argument staat in een *sententia Salomonis*: een wijze koning houdt de goddelozen bij elkaar vandaan, jaagt ze uiteen (Spreuken 20,26). Conclusie: het wegwerken van de tyran kan dan wel een remedie zijn tegen veel kwaad, maar als je daarmee tegelijk de instantie verliest die de misdadigers beteugelt, is het gevaar voor het volk veel groter dan het voordeel.

Een ander voorbeeld staat in een gedeelte, dat ik al heb besproken<sup>51</sup>: (I,10 nr. 789). Ook hier een *sententia Salomonis* als premisse in een redenering: 'Elk dier bemint zijns gelijke, zo ook elk mens wie hem het naaste is' (Ecclesiasticus 13,19). De redenering vooronderstelt dat een bestuurder in zijn regiem voorbeeld neemt aan God. Indien dat het geval is, en dieren beminnen wat hun gelijkt, zal God zelf met welbehagen naar zulk een koning zien.

I,2 nr. 748 eindigt met een expliciet citaat uit Ezechiël 37,24: 'Mijn dienaar David zal koning over allen zijn, en herder zal er één zijn van hen allen'. Deze aanhaling is een schriftuurlijke bevestiging van een lange uiteenzetting over verschillende bestuurs-

vormen, uitlopend in een monarchisch bestuur. De Ezechiël-aanhaling die dan volgt functioneert tegelijk als premisse voor het vervolg: tot goed begrip, tot het wezen van 'rex' behoort - en vanwege de praktisch-theologische inslag van het opuskel gaat de aandacht hier uit naar wat gedaan moet worden, naar het handelen - dat er één is die aan het hoofd staat en dat die een herder is, uit op het gemeenschappelijke welzijn van het volk en niet op eigen voordeel.

Daarmee is tegelijk een definitie gegeven van koning: 'de *ratione regis est, quod sit unus qui praesit, et quod sit pastor, commune multitudinis bonum et non suum quaerens*' (I, 2 nr. 749). En aan het slot van hetzelfde stuk korter nog: 'rex est qui unius multitudinem civitatis vel provinciae, et propter bonum commune, regit...' (ibid.). De Ezechiëltekst heeft dit bemiddeld.

Zo functioneert de bijbel als bron van kennis en inzicht. Hij wordt in dit opzicht niet allereerst beschouwd als een tekst waarvan men begrip zoekt, maar vooral als zelf een hulpmiddel om inlichtingen te krijgen en inzicht betreffende menselijke handelingen en constellaties.

Andere voorbeelden, waarin een bijbelse *auctoritas* een element is in een redenering. Eerst in het beraad over de tyrannen-moord (I, 7 nr. 769), waar Rechters 3 I, 15-28 wordt aangevoerd als argument voor tyrannenmoord. Thomas stelt daar als een soort *sed contra* een citaat uit I Petrus 2,18 naast, dat wij namelijk niet alleen goede en vriendelijke, maar ook stuurse bestuurders met respect onderdanig dienen te zijn. Thomas lost het probleem dan op door de Rechters-tekst aldus te verklaren: daar wordt een vijand gedood, niet de regeerder van een volk (al was die ook een tyran). Tot de taken van de (goede) koning behoort het, veiligheid te bieden aan het volk dat hij bestuurt en het te verdedigen (I,16 nrs. 826, 827)<sup>52</sup>.

Een ander voorbeeld is te vinden in het motievenonderzoek voor een koning. Daar was komen vast te staan dat er het meest voor is te zeggen ('est autem conveniens'), dat een koning zijn loon van God verwacht. Argument: een dienaar verwacht voor zijn werk loon van de heer. De minor wordt dan geleverd door Romeinen 13,1.4 en Wijsheid 6,5: dat namelijk de koning dienaar van God is.

Derde voorbeeld van dit soort argumentatie is te vinden in de taakomschrijving van de koning: dat de goede bestuurder geen rust

heeft, maar de gemeenschap die hij bestuurt ook in beweging moet zetten en verder ontwikkelen ('ad meliora promoveat', I,6 nr. 824). Tevoren had Thomas als kenmerk van tyrannie genoemd, dat daardoor de vooruitgang van het volk wordt belemmerd ('Omnem profectum subditorum impediunt', I,4 nr. 759). De innerlijke dynamiek van een rijk ligt voor Thomas uitgedrukt in de vermaning van de apostel, steeds hogere gaven na te streven (I Korinthiërs 12,31: I,16 nr. 828). Het *unde*-signaal heeft hier vooral argumentatieve kracht.

Ik wil tot slot van dit onderdeel nog een voorbeeld geven, waarmee het soort schriftgebruik waarover het hier gaat goed te verduidelijken is.

Binnen het omvangrijke stuk (I,8-12) waarin Thomas de motivatie van goede bestuurders bespreekt, begint er in I,9 nr. 782 een gedeelte dat Thomas inleidt met: 'Hoc autem ratione manifestatur' en dat wordt afgesloten in I,10 nr. 792, waar de overgang wordt gemaakt naar de *auctoritas divina*. In deze praktisch-theologische samenhang van 'ratio', waar gronden, beweegredenen, motieven worden gegeven van gedragingen en handelingen<sup>53</sup>, bevindt zich een reeks expliciete en impliciete bijbelcitaten (in nrs. 784 en 785). De impliciete citaten heb ik boven besproken op blz.50 waar het ging over de bijbelse taal. Hier moet worden vermeld, dat die gehele passage te vinden is 'sub ratione'. In het betreffende stuk is de vraag aan de orde: Wat behoort een goede bestuurder te motiveren tot zijn werk van *gubernare*? Wat voor beloning is daaraan verbonden?

In Thomas' betoog is Aristoteles' definitie te vinden van *virtus*, ontleend aan de Nikomachische Ethiek<sup>54</sup>, alsook Augustinus' uiteenzetting in *De civitate Dei*<sup>55</sup> over wanneer en waarom wij vorsten gelukkig (*felices*) noemen. In nr. 784 - het gedeelte waarom het mij hier vooral is begonnen - komt een ander argument op tafel, waarin wordt geredeneerd vanuit een voor Thomas specifieke antropologische stelling: de menselijke geest kan door de *intellectus* kennis hebben van wat te allen tijde en overal het goede is, en kan dit door de *voluntas* nastreven<sup>56</sup>.

Van dit universeel-goede wordt dan gezegd, dat het alleen in God te vinden is en dat dus alleen God het mensenverlangen kan vervullen. Daar zet Thomas drie psalmverzen: 'Hij die uw verlangens



vol-maakt in alles wat goed is' (Psalm 102,5); 'Want wat heb ik nu helemaal in de hemel, en - afgezien van U - wat heb ik op aarde gewild? Mijn goed is het God aan te kleven, mijn hoop te vestigen op de Heer God' (Psalm 72,25.28); en een profetenwoord: 'Mijn heil zal voor eeuwig zijn' (Jesaja 51,6).

De teksten uit de heilige Schrift dienen hier vooral het beraad over de motivering van de goede bestuurder. Al functioneren ze natuurlijk hier ook als een 'pro memorie': vergeet niet over wie het gaat, wanneer wij in onze reflectie van God spreken: over de ene, enige, drie-ene. Zo, zegt Thomas, wordt de waarheid bevestigd van wat eerder is gezegd: eer en glorie is het loon van de bestuurder, maar dat is dan de eer en glorie die van God zelf komt.

En dit stuk wordt dan in nr. 385 besloten met een *exemplum* dat via een impliciet citaat wordt ontleend aan 3 Koningen 3,11-13: 'Maar wie deze glorie zoeken vinden haar, en de glorie vanwege de mensen welke ze niet zoeken, krijgen ze toch: Kijk naar Salomo, die niet alleen de wijsheid waarom hij gevraagd had van God heeft gekregen, maar ook roem heeft geogst boven de andere vorsten.

Hiermee zijn we in een andere sector van schriftgebruik gekomen. Niet alleen *rationes* zijn van belang, maar ook *exempla*, *experimenta*; niet alleen inzichten en beraad, maar ook ervaring.

Met name de *exempla* dienen hiertoe. Dat zijn verhalen, anecdoten, die voorvallen of bepaalde inzichten verhelderen, bewijzen of bevestigen<sup>57</sup>. C. Spicq definieert *exemplum* als 'un récit, histoire, fable, parabole, moralité, description servant de preuve à l'appui d'un exposé doctrinal, religieux ou moral' en hij onderscheidt er drie elementen in: een verhaal of beschrijving, een zedelijke of godsdienstige onderrichting, een concrete toepassing daarvan op de mensen<sup>58</sup>. Het procédé van de *exempla* bestond al bij de kerkvaders. Sedert de *Codex Justiniani* en Gregorius de Grote staan de *authentica* (dat wil zeggen wat echt en oorspronkelijk, wat gezegd is of opgeschreven, ware uitspraken dus, of: de waarheid gesproken) naast de *exempla* (dat wil zeggen wat is voorgevallen, gebeurtenissen, handelingen, datgene wát wordt verteld)<sup>59</sup>.

Het is met name Petrus Comestor (+ ca. 1178) geweest, die behalve aan de rabbijnse<sup>60</sup> en de profane literatuur zeer veel *exempla* aan

de bijbel heeft ontleend. Dit gebruik van *exempla* komt tot volle ontplooiing in de godsdienstige, zedenkundige en onderwijskundige literatuur van de 13e en 14e eeuw. Dan worden ze, behalve aan de bijbel, ook ontleend aan de klassieke oudheid, vrome legenden, apocryphen, verhaaltradities en eigen herinneringen. Ze hebben dus een ondersteunende functie in het betoog, en ten tijde van Thomas van Aquino bestonden er al lange tijd hele verzamelingen van.

In 1,5 geeft Thomas, op zoek naar de beste bestuursvorm in een staat, een eerste samenvatting over eenhoofdig bestuur. daarin, zegt hij, coëxisteren het allerbeste en het allerslechtste. Veel mensen moeten daar dan ook niets van hebben. Bovendien als er kandidaten zijn voor een dergelijke functie, vervallen ze nogal eens tot tyrannie en terwijl ze voorgeven als een rechtvaardig koning te regeren doen ze weinig minder dan de mensen onderdrukken. 'Horum quidem *exemplum* evidenter apparet in romana republica'. Dat is het (waar gebeurde) verhaal dat de koning van Rome was afgezet, dat er een andere bestuursvorm was ingesteld, hoe deze tot verval had geleid van de republiek en er keizers kwamen, die nu geen koning meer hetten. Aanvankelijk was dat nog goed gegaan, maar ook met de keizers is het misgelopen: het werden tyrannen voor eigen volk en zwakkelingen tegenover de vijanden van buiten. Dat bracht het romeinse rijk tenslotte de ondergang (nr. 761-762).

Eenzelfde gang van zaken is ook bij het joodse volk geweest. In nr. 763 verwijst Thomas zeer summier impliciet naar een reeks geschriften uit het Oude Testament:

'Primo quidem dum sub *iudicibus* regebantur (vgl. Rechters 2,16) undique *diripiedantur* ab hostibus (vgl. Rechters 2,14). Nam *unusquisque quod* bonum erat in oculis suis, *hoc faciebat* (vgl. Rechters 17,6). Regibus vero eis *divinitus datis* (vgl. 1 Koningen 12,13) ad eorum instantiam, propter regum *malitiam* (vgl. 4 Koningen 23,37) a cultu unius *dei recesserunt* (vgl. Josue 22,29; Osee 7,13.14; Baruch 3,8; Deuteronomium 11,16.28; Wijsheid 3,10) et finaliter *ducti sunt in captivitatem* (vgl. Klaagliederen 1,5; Deuteronomium 28, 41; 4 Koningen 24, 14.15).'

Dit exempel is dus een verhaal van het joodse volk, onder een bijzonder aspect bijeengelezen uit verschillende bijbelse geschriften (uit het geheugen geciteerd? afkomstig uit een verzameling

exempels?). Maar als verhaal is het niet van een andere kwaliteit dan het *exemplum* over de romeinse staat.

Een ander bijbels exempel is te vinden aan het eind van het grote onderzoek naar de beste bestuursvorm (I, 3-7). De conclusie van dat onderzoek bevestigt weer het praktisch-theologische karakter van het opuskel: een eenhoofdig bestuur is het beste, mits de bestuurder op rechtvaardige manier regeert, dat wil zeggen mits de vorst het gemeenschappelijk welzijn van het volk boven zijn eigen belang stelt. In 1,7 waarschuwt Thomas, dat men er altijd bedacht op moet zijn bij koningen, dat ze van kwaad tot erger kunnen komen, en dat men er dus over moet nadenken, wat er te doen staat als gebeurt wat altijd te duchten valt: tyrannie. In de laatste paragraaf van dit hoofdstuk (nr. 772) wordt uitgewerkt wat een samenleving nog overblijft, als er geen enkele menselijke hulp meer te krijgen is tegen de onderdrukker.

Dan is er de *recursus ad deum*. want wat geen mens kan is God wel mogelijk: een wreed hart bewegen tot zachtmoedigheid<sup>61</sup>. Behalve een *sententia scripturae* geeft Thomas twee *exempla*. Het eerste betreft de koning Assuerus, waarover in het (door Thomas niet genoemde) boek Esther wordt verhaald:

'Ipse enim regis Assueri crudelitatem (vgl. Esther 1,12b), qui iudaeis mortem parabat (vgl. Esther 3,11), in mansuetudinem vertit (vgl. Esther 8,4 waar sprake is in de Vulgaat van een 'signum clementiae'; en Esther 13,2 met 'clementia et lenitate ... ut absque ullo terrore ... optata cunctis mortalibus pace fruerentur'). Hier is geen woordelijke, tekstuele verbinding met de schrifttekst, zoals wel in het vorige exempel het geval was; het verhaal is hier samengevat geheel in eigen woorden<sup>62</sup>.

Het andere exempel vertelt wat God heeft gedaan met de al even wrede koning Nabuchodonosor: ook die is tot ommekeer gebracht, zodat hij tenslotte zelfs Gods macht is gaan rondbazuinen. Een woordelijk citaat uit Daniël 4,34, maar zonder verwijzing.

Wanneer zo iemand echter hardnekkig blijft, kan God hem ook diep vernederen. Ook dat is gebeurd. Na een *auctoritas* uit Ecclesiasticus 10,17 volgen op nieuw twee exempels.

Het eerste betreft Farao: 'Ipse est qui videns afflictionem populi sui in aegypto et audiens eorum clamorem (vgl. Exodus 3,7) Pharao-

nem tyrannum *deiecit cum exercitu suo in mare* (vgl. Exodus 15, 1.4) Hier weer woordelijke overeenkomst met de bijbellekst.

Het tweede verhaal betreft opnieuw Nabuchodonosor, nog in de tijd van vóór zijn ommekeer:

'Ipse est qui memoratum Nabuchodonosor prius superbientem, non solum eiectum de regni solio sed etiam de hominum consortio, in similitudinem bestiae commutavit' (nr. 772). Vergelijk met Daniël 4, 28-30, vers 30: '... ex hominibus abiectus est, et foenum ut bos comedit, et rore caeli corpus eius infectum est, donec capilli eius in similitudinem aquilarum crescerent, et unguis quasi avium'.

Nabuchodonosor is goed voor nog een exempel, ditmaal om uit te leggen hoe God vorsten, die zijn wil ten uitvoer brengen, beloont. Het is woordelijk ontleend aan Ezechiël 29,18-19. Het wordt onderbroken voor een toelichting uit Romeinen 13,4: dat de macht ten dienste staat van God om wraak te oefenen op wie het kwade doet. Als dus ongerechte bestuurders die tegen Gods vijanden strijden (zoals Nabuchodonosor had gedaan tegen Tyrus), door God worden beloond met de overwinning, gebiedsuitbreiding en buit, al hebben ze ook niet gevochten met de bedoeling God te dienen, maar om hun eigen heetgevoelens te bevredigen - hoe zal God dan goede vorsten, die het met de goede instelling doen, belonen? En dan volgen vermaning (1 Petrus 5,2-4) en belofte (Isaïas 28,5). Zoiets als dit kan alleen maar door een *exemplum* duidelijk gemaakt worden (1,9 nr. 781).

Het verhaal van Achab dient ertoe te laten zien dat het zware ambt van koning, mits iemand niet hoogmoedig wordt en God blijft dienen, zowel de mensen als God veel door de vingers doet zien. Over Achab immers, die grotelijks had gezondigd, zegt de Heer tot Eliás: 'Omdat Achab zich vernederd heeft, zal ik dit kwaad niet tijdens zijn leven laten geschieden' (3 Koningen 21,29; 1,10 nr. 791).

Veel bijbelse exempels worden in deze vorstenspiegel vanzelfsprekend ontleend aan het Oude Testament. Maar er komen er ook voor uit het Nieuwe Testament, zoals bijvoorbeeld in 1,8 nr. 776, waar de leerlingen voor de dag komen als dienaren Gods (bestuurders zijn dat immers ook!) en eer en oneer, in slechte roep en goede faam. Er wordt impliciet geciteerd uit 2 Korinthiërs 6,4.8.

Voorbeelden, verhalen, illustraties, ontleend aan het leven en de geschiedenis, zijn te verwachten in een praktisch-theologisch werkje als *De Regno*. En vooral ook bijbelse voorbeelden, verhalen en illustraties, omdat de bijbelse teksten voor Thomas in de theologie zijn wat de *experientia* in de natuurlijke wetenschap is<sup>63</sup>.

In het eerste hoofdstuk van *De Regno* zoekt Thomas de fundamenteën van menselijke gemeenschap en bestuur. Daarop bouwt hij voort in het vervolg. Het dynamische, beweeglijke kan hij alleen maar waarnemen, beschouwen en begrijpen met behulp van zoiets als contrast van wat niet beweegt, wat blijft in al het bewegende, waardoor er altijd iets is dat beweegt en beweging zelf altijd iets is. (Zoals ook het omgekeerde voor hem kan gelden, denk ik: de zekere en noodzakelijke grondstructuren kunnen alleen worden begrepen en waargenomen in contrast met wat voorvalt, beweegt, gebeurt, zij het niet daarbuiten). In dit opuskel is de aandacht gericht op wat gebeurt, gebeuren moet; op beïnvloeding daarvan, en ook op leerprocessen<sup>64</sup>.

Bij Thomas' onderzoek naar gronden en wezenselementen treffen we woorden als: altijd, alle mensen, alle dingen, de *natura*, *naturalis*, *nesesse est*, *evidentia*. En dit type onderzoek is niet beperkt tot I,1 maar komt ook elders voor, zoals in I,3 nr. 752 (*omne autem naturale ... omnis multitudo derivatur*) of in I,13 nr. 806, waar het gaat over de verhouding *ars - natura*.

Maar in het grootste deel van *De Regno* vinden we termen als *recte*, *iniuste*, *optime*, *plerumque contingit*, *frequentius*, *convenientia*, *invenitur*, *experimentis*. Al dergelijke termen betreffen het soort weten of op de hoogte zijn dat noodzakelijk is voor het menselijke handelen: doen, maken, teweegbrengen: en voor begrip van wat gebeurt, voorvalt. Met andere woorden voor de theorie van de praxis en de poiësis. Dus ook met een ander type logica dan waar wezensinzicht wordt gezocht, omdat hier immers vele mogelijkheden spelen, terrein ligt van overleg, afweging en besluitvorming. In dit eigen type logica fungeren termen als *convenientia*, *ut in paucioribus*, *ut in pluribus*<sup>65</sup>.

Exempels zoals we die hebben besproken, komen vooral voor in de retorische geschriften, het canonieke recht, de preekliteratuur en in alle uiteenzettingen over morele kwesties<sup>66</sup>.

De theorie van de praxis is hier een beschouwen van mogelijkheden en grenzen van menselijk gedrag en handelen. Tegelijk wordt de theorie getoetst aan de *exempla* en worden de exempels beoordeeld door de gewonnen inzichten. Dat is niet alleen een morele evaluatie, maar vaak ook een beoordeling op doeltreffendheid, praktische effectiviteit. Zo concludeert Thomas, na een aansporing uit Efeziërs 4,3 ('Zorgt ervoor de eenheid van de geest vast te houden in de binding van de vrede'): 'Quanto igitur regimen *efficacius* fuerit ad unitatem pacis servandam, tanto erit *utilius*' (I,3 nr. 750).

Thomas gebruikt hier soms ook *experimentum*<sup>67</sup>. In het raam van het meer vermelde motieven-onderzoek zegt hij: 'Experimento etiam apparet quod reges magis per iustitiam adipiscuntur divitias quam per rapinam tyranni' (I,11 nr. 801).

Wanneer gaat het goed? Wanneer loopt het mis? Onderdrukking is altijd duurder, zegt hij. En als dat is uitgelegd verwijst hij naar Salomon (Spreuken 11,24): 'Alii (Thomas legt uit: 'scilicet reges') dividunt propria (Thomas voegt toe: 'benefaciendo subiectis') et ditiores fiunt; alii (Thomas: 'scilicet tyranni') rapiunt non sua, et semper in egestate sunt'.

En het staat niet buiten Gods bestel, vervolgt hij, dat wie op onrechtvaardige wijze rijkdommen vergaren, die als zand door hun vingers zien glijden of dat die rijkdommen terecht van hen worden afgenomen. Ook hier weer Salomon (Ecclesiastes 5,9): een gierig mens zal nooit genoeg geld hebben, en wie verzet is op rijkdom zal er geen plezier aan beleven'. En Spreuken 15,27 zegt zelfs: "Wie achter zijn gierigheid aanholt, gooit zijn eigen huis in duigen'.

Onmiddellijk hierbij aansluitend werkt Thomas ook de *bona fama* nog kort uit: goede vorsten blijven in de herinnering, aan de slechten wordt hoogstens met verachting teruggedacht, Salomon heeft het gezegd in Spreuken 10,7 (I,11 nr. 802).

Zo ook kan het uitkomen van voorspellingen bij de profeten werken als proef op de som. In het stuk over de beste bestuursvorm wordt het eenhoofdige bestuur het beste geacht. 'Hoc etiam experimentis apparet'. Hier wijst Thomas op rijksdelen (*provinciae*) en steden (*civitates*) waar geen dergelijk bestuur is. Die lijden onder onenigheid en zijn aan alle stormen blootgesteld. De Heer beklægt

zich in het profetenwoord: 'Vele herders hebben mijn wijngaard verwoest' (Jeremias 12,10). Dat zie je daar in vervulling gaan. Maar wanneer er wordt bestuurd door één koning, bloeien de landen en steden door rechtvaardigheid, leven ze in blijdschap en overvloed. Omdat dit zo is heeft de Heer aan Israël één hoofd beloofd, één vorst in hun midden. Dat is een zinspeling op het eerder gegeven citaat uit Ezechiël 37,24.

Ook in 1,4 nr. 760 is een heel stuk ervaring verwerkt met vele *auctoritates*, waaronder de bijbelse Kolossenzen 3,21 en een viertal uit Spreuken (28,12; 29,2; 28,28.15). Het geldt hier een voor geen enkel misverstand vatbare beschrijving van wat onderdrukking te weegbrengt. Ook hier heet het: 'quod experimento patet in provinciis quae diu sub tyrannis fuerunt'.

In dit verband horen eveneens de manende en dreigende schriftwoorden thuis. Thomas spreekt er uitdrukkelijk over in een analyse van de profetie<sup>68</sup> en ook in het *Scriptum*, waar hij zijn eerste uiteenzetting geeft over de wetenschappelijkheid van de theologische methode. Uit het geopenbaarde karakter van het geloof volgt een aantal methodologische consequenties, die mede bepalend zijn voor de studie van de bijbel. Want de bijbel wordt onderzocht met een drievoudig doel in deze *doctrina*: ter weerlegging van de dwalingen, tot onderricht van de zeden en tot onderzoek van *quaestiones*. Wanneer het nu gaat om de 'instructio morum', zegt Thomas, moeten we ons voorbeeld nemen aan de bijbel zelf. De wet leert ons dat er geboden en verboden moeten worden geformuleerd ('modus praecipivus'); de profeten leren ons dat dreiging en belofte nodig zijn ('modus comminatorius et promissivus'<sup>69</sup>); en van de historische boeken leren we dat er *exempla* verteld moeten worden ('modus narrativus exemplorum')<sup>70</sup>.

Het dreigwoord van God wordt geadresseerd aan de onrechtvaardige bestuurders, die alles naar zichzelf toerekenen. 'Dominus talibus rectoribus comminatur per Ezech. dicens: Vae pastoribus qui pascebant semetipsoa (Thomas voegt toe: 'quasi sua propria commoda quarentes'). Nonne greges a pastoribus pascuntur?' (Ezechiël 34,2; 1,2 nr. 746).

De straf voor de bestuurders die tegen God ingaan in plaats van God te dienen, is zeer zwaar. Wijsheid 6,5-7 wordt geciteerd, en

ook Isaias 14,15-16 met een dreigement aan het adres van Nabuchodonosor (I,12 nr. 804).

tenslotte moet nog op een ander trefwoord worden gewezen in deze samenhang, dat met name van belang is in het domein van de 'artes': ik bedoel het woord *exemplar* of ook *idea*. Elke 'artifex' concipieet tevoren wat hij wil maken of teweegbrengen. In zijn geest ontstaat zo het *exemplar*, waarnaar tenslotte het werk wordt uitgevoerd<sup>71</sup>. In I,13 was al gewezen op de 'ars' die zich laat onderrichten door de 'natura' (nr. 606). Godzelf wordt de koning dan tot voorbeeld gesteld. In I,14 wordt daaruit besloten: 'Oportet igitur considerare quid Deus in mundo faciat', want dan zal duidelijk zijn wat de koning moet doen. Thomas geeft twee werkingen van God: de wereldstichting en het wereldbestuur. Voor de koning wordt daaruit afgelezen de dubbele taak van het stichten van een rijk en van het besturen ervan.

Een bouwplan voor de stichting van een rijk moet de koning dan ontleenen aan het (natuurlijke) *exemplum* dat de schepping of stichting van de wereld door God is (nr. 809). Daarin worden eerst de dingen geschapen. Vervolgens wordt het aardse milieu geschikt en geordend: onderacheiden en verdeeld. Dan worden over die verschillende onderdelen van het aardse milieu en afzonderlijke soorten van schepselen verdeeld: sterren voor de hemel, vogels voor de lucht, vissen voor het water, dieren voor de aarde; en tenslotte wordt voor de afzonderlijke soorten door God overvloedig voorzien in wat ze nodig hebben.

Dit hele bouwplan is 'subtiliter et diligentius' opgeschreven door Mozes. Thomas geeft dan Genesis 1,1 en vat Genesis 1,2-30 zeer bondig samen.

Dan begint zijn uitwerking van de taken van een koning die een rijk gaat stichten. De koning is geen god, dat wordt onmiddellijk duidelijk gesteld: scheppen kan hij niet. Hij is aangewezen op wat al geschapen is, net als bij alle andere artes.

Het begint dus met het zoeken van een goede plaats, een geschikt terrein of domein. Dan moet dat gebied worden ingedeeld: geschikte plaatsen voor steden, andere beter voor dorpen, of voor legerplaatsen. Weer andere voor studie, handel, lichamelijke trainingen,



eredienst, rechtspraak, ambachten: voor elk element moet een goede plaats worden gemaakt in het gebied.

Dan moeten mensen worden verzameld, die op de betreffende plaatsen kunnen werken.

Dan moet de economie geregeld worden, zodat eenieder kan beschikken over wat nodig is.

Thomas noemt zelf de opsomming *summarie* (I,14 nr. 812), maar zij volstaat voor het moment om duidelijk te maken wat hij hier wil zeggen: hoe uit de schepping van de wereld kan worden afgekeken, wat een mens moet doen die een rijk gaat stichten. Dat is geen slecht advies bij Genesis 1: van God afkijken hoe het moet op aarde.

### 3.3 Als Woord van God

In het voorafgaande zijn vanzelfsprekend al vele theologische aspecten van Thomas' schriftgebruik aan de orde geweest. Hier zoek ik naar een schriftgebruik, dat een soort noodzakelijk karakter heeft, omdat er geen andere 'auctoritates' gelding maken: voor het inzicht dat wordt gezocht, noch voor de 'instructio morum', noch voor een theorie van de praxis. Ik zoek dus naar de manier waarop Thomas de bijbel gebruikt in samenhang met wat is geopenbaard, of beter: ik onderzoek of in het praktisch theologisch geschrift *De Regno* nog een specifiek beroep op de bijbel wordt gedaan dan tot nu toe is gevonden.

Eerst moet ik dan opnieuw wijzen op het kleine mozaïek van het *proemium*, waarin van meet af God wordt geïdentificeerd op een wijze, die langs een andere weg onmogelijk zou zijn. Ik acht het van groot belang voor het verstaan van het geschrift en van Thomas' bijbelgebruik, dat hij dit zo onomstotelijk op voorhand vastlegt<sup>72</sup>. het woord 'deus' kan geen andere invulling verdragen voor Thomas dan die van de bijbel. Hij spreekt nog over de 'ene God' (I,5 nr. 763), over 'aller koning God' (I,7 nr. 772) die in de harten van de mensen werkzaam is, over 'God die de menselijke geest naar zijn beeld maakt' (I,9 nr. 783) de enige die de verlangens van het mensenhart kan vervullen en mensen gelukkig kan maken, over 'de ware God' (I,15 nr. 820). En ook heel historisch, over dezelfde, die het

volk aan zich bindt, uitgedrukt in een veelvuldig 'Ipse est'...'  
(I,7 nr. 772).

Ik bespreek nog twee tekstgedeelten uit *De Regno*, waarin 'auctoritates scripturae' onmisbaar zijn vanwege het geheel eigen karakter van de bijbel als Woord van God. Een passage, waarin het gaat over de genade van God; en daarna een stuk waarin het koningschap van Christus wordt opgevoerd.

Tot in I,9 zo lijkt het, blijft Thomas in zijn uiteenzetting in de sfeer van de schepping en de 'natura', in het domein van het goddelijke ontwerpen en de goddelijke zinsgeving. Daarin gaat het over hoe mensen met alles wat ze hebben ontvangen aan mogelijkheden en uitrusting zo goed mogelijk hun weg kunnen zoeken en gaan in dit bestaan. In I,7 nr. 772 is sprake van gebed, van het beroep van de mensen op God, maar dat kan nog altijd verstaan worden binnen de verhouding van de mensen tot hun schepper. Ook wat in de eerste helft van I,9 wordt gezegd over een 'eeuwig loon' (nr. 781), over dat niets van deze aarde ons verlangen kan vervullen (vr. 782) kan binnen die samenhang worden begrepen. Zelfs waar sprake is van de 'solus Deus' is dat het geval (nr. 783), want Thomas zelf omschrijft daar met 'principium a quo esse suum causatur'.

Maar in I,9 nr. 784 is een eerste venster geopend op iets dat in de schepsel - schepper - relatie niet ligt opgesloten. 'Ipse enim est qui dat salutem ... non solum temporalem, ... sed etiam ... in sempiternum ...; quia homines salvat...'. En in nr. 785 gaat het over de mens die samenwoont met God en bij de kinderen Gods hoort, erfgenamen met Christus.

Dit type schriftgebruik wordt dus voorbereid, daar wordt naar toe gewerkt. Zo gaat het ook toe in I,15 nr. 813 en 814. Daar worden allerlei 'bona' en 'fines' overdacht en beschouwd van het menselijke bestaan: dingen die daar niet uiteraard al toe behoren, maar die er wel in een of andere vorm een volmaaktheid aan toevoegen. Zo bijvoorbeeld dat mensen in goede conditie worden gehouden (o.a. door de zorg van artsen), dat noodzakelijke levensmiddelen voorhanden zijn (waarvoor de economie zorgt), dat we de waarheid leren kennen (daarvoor wordt onderwijs gegeven), dat we als redelijke mensen leven (daarvoor hebben we zedenmeesters). In al die dingen kunnen mensen voorzien. Maar in nr. 815 wijst Thomas erop, dat er

ook een *bonum*, dat niet in het menselijk bestaan als zodanig ligt opgesloten, maar dat mensen in dit aardse leven wel degelijk als bij hen passend *bonum externum* hebben. Dat is de uiteindelijke gelukzaligheid die bestaat in de genieting (!) van God en die wij verwachten na onze dood. Paulus zegt: 'Zolang wij in dit lichaam zijn zwerven wij als pelgrims rond, nog niet bij de Heer' (2 Korintiërs 5,6). Dit geldt de *homo christianus* zegt Thomas<sup>75</sup>. En deze gelukzaligheid is ons door het bloed van Christus verworven en wij hebben om die gelukzaligheid te krijgen 'Spiritus sancti arrham' ontvangen. Hier een zinspelend op Efeziërs 1,13-14, en 2 Korintiërs 5,5. De taal die Thomas hier gebruikt is weer geheel bijbels.

Dit stuk slaat dus op een zich in de geschiedenis van de mensen voordoende en afspelende verkondiging, bevrijding, bekering, openbaring welke niet te herleiden vallen tot de fundamentele of de kern van het menselijke bestaan, maar die slechts kunnen worden teruggebracht tot de zich liefdevol schenkende God. Tot God mag elk mens in een eveneens vrije, bewilligde relatie treden en dat is, christelijk gesproken, datgene waarom het in het leven gaat.

En wat geldt van elk afzonderlijke mens, zegt Thomas, is ook van toepassing op een gemeenschap van mensen. Want het einddoel en mikpunt van een gemeenschap van mensen kan toch niet beneden dat van een enkeling blijven? Maar van beide kanten beschouwd moet worden vastgesteld, dat de realisering van die Godsgenieting niet binnen het bereik van de menselijke krachten ligt. Dat komt geheel toe aan Gods kracht: 'Gratia Dei vita aeterna' (Romeinen 6,23 (1,15 nr. 818)).

Hier komt dat het tweede stuk, gewijd aan het koningschap van Christus en de wijze waarop dat wordt uitgeoefend op aarde.

Thomas leidt het op een soort anselmiaanse wijze in. Het leiden en begeleiden van mensen en gemeenschappen naar dat doel, zegt hij, behoort tot het goddelijke bestuur. En dus valt dat toe aan die bestuurder, die niet alleen mens is maar ook God: aan Jezus Christus onze Heer, die mensen tot Godskinderen maakt ('filius dei' vgl. Johannes 1,12) en hen de hemelse heerlijkheid binnenvoert (vgl. 2 Timoteüs 2,10; 1 Korintiërs 15,14).

Hier vinden we opnieuw bijbelse termen, die verder weinig voorkomen in de *Regno*. Maar het betreft hier dan ook de relatie van

alle bestuur, beheer en heerschappij tot het einddoel van alles en dat is de drieëne God, die zichzelf genadig aan de mensen wil geven (nr. 818).

Maar *De Regno* is practisch-theologisch, en er is dus een nog verdere indaling in de historie naar het punt waar, vanwege de aard van het onderwerp, het middeleeuwse dilemma<sup>74</sup> aan de orde moet komen: de verhouding tussen de koning en de paus.

Zorgvuldig wordt nu, in nr. 819, voortgeborduurd op het regime van Christus. Hoe werkt het bestuur van Christus? Ook hier kan alleen de bijbel de taal geven. Er staat in deze paragraaf maar één uitdrukkelijke aanhaling, maar hij is een aaneenschakeling van impliciete citaten. Het expliciete citaat is uit Jeremias 23,5: 'Regnabit rex, et sapiens erit'. Dat is de klassieke 'auctoritas' in de middeleeuwse reflectie over Christus' koningschap. Behalve op deze plaats komt de tekst in verband met Christus ook bij Thomas voor in diens bijbelcommentaren<sup>75</sup>.

De impliciete citaten zijn er vier:

- dit bestuur, dat geen einde zal nemen, wordt de Godmens overgedragen (Daniël 7,14);
- daarom wordt hij in de bijbel niet alleen *sacerdos* genoemd (vgl. Hebréeën 5,6; 7,17) maar ook *rex* (Jeremias 23,5);
- van hem uit wordt een *sacerdotium regale* afgeleid (1 Petrus 2,9; Apocalyps 1,6);
- en meer nog, zegt Thomas, alle *christifideles* heten, voorzover ze lidmaten zijn van hem (vgl. Efeziërs 5,30 ; 1 Korintiërs 6,15; 12,27) koningen en priesters (Apocalyps 1,6; 5,10; 20,6).

Ook over dit onderwerp hanteert Thomas een uitgesproken bijbels spraakgebruik.

Dat Christus intussen ook, zij het niet alleen, *sacerdos* wordt geheten berust op de Hebréeënbrief waar dit weer in sterke mate gefundeerd wordt op psalm 109,4. 'Sacerdos' brengt ons terug naar het Oude Testament. In I,16 nr. 824 is sprake van het 'sacerdotum officium', waartoe het onderricht van het geloof en de wet Gods wordt gerekend. Uitdrukkelijk citaat uit Malachias 2,7: 'Labia (enim) sacerdotis custodient scientiam, et legem requirent de (ex) ore ejus'. Hierin ligt volgens Thomas de grond ('et ideo:') voor

het voorschrift uit Deuteronomium 17, 18-19 (dat namelijk de koning onmiddellijk na zijn aantreden een afschrift moet laten maken van de wet *a sacerdotibus leviticae tribus*. De betekenis van het *sacerdotium* wordt hier door Thomas naar het schijnt geheel gevuld uit het oudtestamentische priesterschap, ook waar het Christus' priesterschap betreft<sup>76</sup>.

Het is duidelijk, dat de bijbel in dit laatste deel van I,15 (nrs. 819 tweede helft, 820 en 821) wordt gebruikt om de bestaande situatie terzake van de verhouding koning en paus te legitimeren zonder dat er ook maar in de verte *rationes* opdagen die elders toch nogal eens worden gebruikt als hulp voor de interpretatie van de bijbel<sup>77</sup>. Ik meen dan ook, dat na het impliciete citaat over de *christi fideles* (ontleend aan de Apocalyps), waar de tekst verder gaat met 'Huius ergo regni ministerium...' tot het eind van het hoofdstuk, en eveneens in het eerste gedeelte van nr. 824 uit I,16 met de citaten uit Malachias en Deuteronomium, een 'ideologisch' schriftgebruik moet worden aangewezen, waarvoor Thomas binnen zijn eigen theologische spelregels geen rechtvaardiging had kunnen vinden. Al denk ik wel, dat het canonieke recht hier, historisch gesproken, meer ruimte liet dan de theologie. Men kan een dergelijk schriftgebruik begrijpen, zonder er overigens begrip voor op te bengen.

#### Noten

\* De bijbelcitaten worden aangehaald onder de benamingen en met de telling van de Vulgaat.

1. Weisheipl, J.A., *Friar Thomas D'Aquino, His Life, Thought, and Works*, Oxford, 1975, p. 388, nr. 62.
2. Eschmann, I.I., *St. Thomas Aquinas on the Two Powers*, In: *Medieval Studies* 20 (1958) 177-205.
3. Weisheipl, a.w., p. 435, nt. 22.
4. Weisheipl, a.w., p. 189-195.
5. *Divi Thomas Aquinatis ... Opuscula Philosophica*, cura et studio P.Fr. Raymundi M. Spiazzi O.P., Torino, 1954, p. 257-280. Ik citeer in dit artikel met boek en hoofdstuk, en geef daarbij de paragrafen-nummering van deze editie. (I,7 nr. 770: Boek I, cap. 7, par. 770).
6. Spiazzi, a.w., p. 254.
7. In: *Kerk en Vrede*, opstellen aangeboden aan prof. dr. J. de Graaf, Baarn, 1976, p. 30.
8. Vgl. *Bijdragen* 35 (1974) 250.

9. Vgl. S. Theol. I.1.4 s.c.: 'omnis scientia practica est de rebus operabilibus ab homine; ut moralis de actibus hominum, et aedificativa de aedificiis'.
10. 'The desire to speculate on political questions, which led Thomas to write *On the governance of princes...*'. Smalley, B., *The Bible in the Middle Ages*, Notre Dame, 1964, p. 327.
11. S. Theol. I.1.4 c.
12. I Sent. Prol. 1.3.1 ad 1: 'opus est ultimum intentum in hac scientia, immo potius contemplatio primae veritatis in patria, ad quam deputati ex bonis operibus pervenimus...'
13. I, 15 nrs. 815.818.
14. Vgl. Q.D. De Ver. 14.2 ad 9.
15. I, 12 nr. 805.
16. Smalley, *The Bible*, p. 324.
17. Smalley, *The Bible*, p. 234e.v. en vgl. p. 207.
18. S. Theol. I.11.101.3 c.
19. Q.D. De Ver. 14.11 c.
20. Q.D. De Ver. 14.12.c.
21. Q.D. De Ver. 12.14. c; ad 1; ad 5.
22. Smalley, B., *Studies in medieval thought and learning*. From Abelard to Wyclif, London, 1981, p. 177-178.
23. Vgl. ook Bakker, L., Het oude testament in de systematische theologie, Een hoofdstuk theologie na Auschwitz, In: *Tijdschr. voor Theol.* 24 (1984) m.n. p. 104-111; een artikel dat echter in een nauwkeuriger historische lezing op enige punten aanvulling behoeft, bv. van wat Gaudemet schrijft over het Decretum Gratiani, een niet te veronachtzamen bron van Thomas. (Gaudemet, J., *La Bible dans les Collections canoniques*, In: Riché, P. et Librichon, G., *Le moyen âge et la bible*, Paris, 1984, p. 328-369, m.n. p. 348).
24. Smalley, *The Bible*, p. 221-224; de indeling in verzen zal pas in 1551 verschijnen; Kümmel, W.G., *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg, 1973, S. 457.
25. Misschien hoort ook I, 11 nr. 801 hierbij: 'ut enim Salomon dicit:'. Dan volgt een woordelijk citaat uit Ecclesiastes 5,9. Aansluitend daarbij: '... quinimmo ut prov. xv dicit:', waarbij mij het meest voor de hand liggend lijkt, dat 'prov.' staat voor 'in libro proverbiorum' of voor '(in) proverbiiis' en Salomon nog steeds grammaticaal onderwerp is.
26. 'sententia' kan hier de zware 13e eeuwse betekenis hebben die het woord bij Petrus Lombardus had gekregen: een gezagvolle uitspraak. Vgl. Chenu, M.-D., *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Montréal, Paris, 1954, p. 70.214.228 nt. 1; Id., *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris, 1957, p. 25; Smalley, B., *The Bible in the Medieval Schools*. In: Lampe, G.W.H., ed., *The Cambridge History of the Bible*, Vol. 2, *The West from the fathers to the reformation*, Cambridge, 1969, p. 197-220, hier p. 198. Thomas zelf geeft deze betekenis, waardoor *sententia* dus vrijwel synoniem wordt met *auctoritas* aldus: 'Sententia, secundum Avicennam, est definitiva et certissima conceptio' (I Sent. Prol., Div. Text. cum Expos. in fine; ed. Mandonnet, 1929, p. 24). Maar vanwege Salomon lijkt mij 'uitspraak' of 'oordeel' ook goed te verdedigen. Vgl. Q. D. De Ver. 12.12.c en voor 'sententia' Deferrari. R.J., Barry, M.I., McGuinness, I., *A Lexicon of St. Thomas Aquinas based on*

- The *Summa Theologica* and selected passages of his other works, Cath. Univ. of America Press, 1948.
27. Ook I,12 nr. 804 behoort hiertoe: 'et Nabuchodonosor per Isaiam dicitur:'
  28. Q.D. De Ver. 12.14.c.
  29. S.Theol. II.II.174.2 obi. 3 geeft als voorbeeld voor de profeten Isaias en Jeremias, en als hagiografen: Job, David, Salomon. Bij Hiëronymus wordt, na de vijf boeken van Mozes, als tweede grote groep genoemd die van de profeten. Ze beginnen bij Jozuë, dan Rechters, Ruth, 'Samuel et Malachim', Isaias, Jeremias, Ezechiël en de 12 profeten. De derde groep wordt gevormd door de hagiografen: Job, David, Salomon (met Spreuken, Ecclesiastes en Hooglied), Daniël, Kronieken, Esdras en Esther. Er zijn bij Hiëronymus dus vijf boeken van Mozes, acht boeken van de profeten, negen boeken van de hagiografen. *Praefatio Hieronymi in Libros Samuel et Malachim*, P.L. 28, 552-554.
  30. S. Theol. II.II.174.2 ad 3.
  31. Het 'Decretum Gratiani' had dit eigen gezag van de bijbel (uitdrukking van Gods Woord) al uitdrukkelijker gepreciseerd dan zijn voorgangers. Hier ook al formules als 'Dominus ait', 'Deus ait in Evangelio' vgl. Gaudemet, a.w., p. 347.
  32. 3 Koningen 21,29.
  33. Vulgaat: 'accipiens exemplar a sacerdotibus Leviticae tribus'. Hiëronymus: 'accipiens exempla a sacerdote Leviticae tribus'.
  34. Vgl. S. Theol. I.1.8 ad 2; In Libros Physicor., 8, lect. 3.
  35. I,11 nr. 800.
  36. Het 'testimonium Dei' van I,9 nr. 785 als inleiding op een woord van Jezus kan op dezelfde wijze worden begrepen als 'divinum iudicium'.
  37. '... non ponimus secundum fidem aliquem creare nisi Deum. Creare autem est dare esse' (1 Sent. 37.1.1 sol.). Vgl. o.a. te zelfder plaatse: '... operatio ipsius qua dat esse...'; 1 Sent. 37.2.2.1 sol.: (Deus) 'dicitur esse in homine inquantum dat homini naturam humanitatis; et in qualibet re esse dicitur inquantum dat rebus proprium esse et naturam'; 2 Sent. 8.1.5 ad 3: 'ille qui dat esse, scilicet Deus creator, qui habet intrinsecam essentiae operationem...'. In 2 Sent. 1.1.5 ad 1 sed c. wordt God genoemd in de *dans esse*.
  38. I,2 nr. 746. Na een citaat uit Ezechiël 34,2 staat er: 'Bonum siquidem gregis pastores quaerere debent, et rectores quilibet bonum multitudinis sibi subiectae'.
  39. Vgl. Proemium nr. 739; ook: 1 Sent. 39.2.1 ad 1; S.c.G. III. 64.3 & 4: 'ars gubernatoria dirigendo in fine'.
  40. S. Theol. I.10.c. '... auctor sacrae scripturae est Deus ...'; Conc. Tridentium, *Decretum De Libris sacris*: "... omnes libros tam veteris quam novi testamenti, cum utriusque unus Deus est auctor..." (D.S. 1501); Conc. Vatic. I, *Constit. De Fide Catholica*, c.3: 'veteris et novi testamenti libri... Deum habent auctorem...' (D.S. 3006); Conc. Vatic. II, *Const. Dogm. De Divina Revelatione*, c.3: '... Deum habent auctorem...' (L.Th.K. Vat. II, II, 546).
  41. Verger, J., L'exégèse de l'Université, In: Riché & Lobrion, a.w., p. 199-232, hier p. 206 e.v.
  42. Vgl. In Ad Gal., cap. 4, lect. 7: 'Est enim duplex significatio. Una est per voces; alia est per res quas voces significant.

- Et hoc specialiter est in sacra scriptura et non in aliis; cum enim eius auctor sit Deus, in cuius potestate est, quod non solum voces ad designandum accommodet (quod etiam homo facere potest), sed etiam res ipsas'. Vgl. Reyerer, M., *Thomas von Aquino als Exeget*, Die Prinzipien seiner Schriftdeutung und seiner Lehre von den Schriftsinnen, Einsiedeln, 1971, p. 99-104.
43. Ploeg, J. van der, *Inspiratie*, In: *Theol. Woordenb.* 2 (1972) 2405-2406; de tekst van Thomas staat in *S. Theol.* II.II.171.5 c. De lezing die Van der Ploeg geeft en die afwijkt van de Leonina, vind ik terug in de *Editio altera Romana* van 1894: '... alio modo per quemdam instinctum occultissimum, quem nescientes humanae mentes patiuntur...'
  44. In *Ad Titum*, cap. 1, lect. 3, nr. 32 (ed. Cai, R., *super Epistolas S. Pauli lectura*, vol. 2, Taurini, Romae, 1953, p. 308. De verwijzingen van Spicq, C., *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, Paris 1944, naar Petrus Abelardus en naar Roland van Cremona betreffen de weerlegging van dwalingen, en doen in dit verband niet ter zake (p. 236).
  45. Spicq, a.w., p. 235.
  46. Mohrmann, C., *Études sur le latin des chrétiens*, I, Rome, 1961, p. 56 e.v.
  47. Lavaley, C., *Aan de armen wordt de blijde boodschap verkondigd*. Een onderzoek naar de rol die de armoede speelt bij Waldes en Bernard van Clairvaux, Ms., Doctoraalscriptie KTHU, 1982, p. 121-122; vgl. het daar vermelde artikel van Farfalsky, D., *The role of the bible in St. Bernard's spirituality*, In: *Anal. Cisterciensia* 25 (1969) 3-13.
  48. Met name in Exodus 22,8, waar de Vulgaat *elohim* vertaalt met *diis*: 'Si latet fur, dominus domus applicabitur ad deos, et iurabit quod non extenderit manum in rem proximi sui'. Vgl. ook Exodus 22,9.28.
  49. *S. Theol.* 174.2 ad 3.
  50. Men weet dat al in de vroege Middeleeuwen. Vgl. Riché, P., *De l'éducation antique à l'éducation chevalresque*, Paris, 1968 geeft voorbeelden uit Alcuin, Loup de Ferrières, Ermold le Noir (p. 87-89; vgl. p. 43-44).
  51. Zie blz. onder 3.1.
  52. Reeds in het *Scriptum* had Thomas zich, naar het lijkt minder omzichtig dan hier, uitgelaten over tyrannenmoord: 2 Sent. 44. 2.2 ad 4. ad 5; en vgl. 4 Sent. 25.2.2.2 ad 3: bij zelfverdediging kan niet gesproken worden van moord.
  53. Vgl. Spicq, a.w., p. 208.
  54. *Lib.* II, cap. 5, 1106 a.
  55. *Lib.* 5, cap. 24.
  56. Vgl. Welte, B., *Thomas von Aquin über das Gute, Entwurf eines Systems*, In: *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg, Basel, Wien, 1965, S. 170-184; en ook wat ik in mijn proefschrift heb geschreven, *Goddelijk Mensontwerp*, deel 1, Hilversum, Antwerpen, 1967, vooral p. 132-148.
  57. Godfried van Vinosalvo (+(+1249), *Parijse Magister Artium*, stelt de *exempla* naast de *sententiae*; vgl. Murphy, J.J., *Rhetoric in the Middle Ages*, Berkeley, Los Angeles, London, 1974, p. 171.
  58. Spicq, a.w., p. 177-178.
  59. Spicq, a.w., p. 176; Chenu, *Introduction*, p. 110.



60. De rabbijnen konden uitstekend vertellen en de christenen van de 12e eeuw wisten dat heel goed; vgl. Awerbuch, M., *Christlich-jüdische Begegnung im Zeitalter der Frühscholastik*, München, 1980, S. 73-77.
61. Q.D. de Ver. 22.8: '... ad obiecta. ... quod Deus potest immutare voluntatem; ... quod non potest eam cogere; quorum utrumque verum est. Vgl. 2 Sent. 15.1.3 sol.; 2 Sent. 28.1.1 ad 3.
62. Elders neemt Thomas 'modestia' en 'clementia' graag samen. Vgl. 3 Sent. 33.3.2.1 obi. 2 & ad 2 en S. Theol. II.II.157. 'Mansuetudo' is tegenhanger van 'ira'; 'clementia' van 'crudelitas'; vgl. 3 Sent. 26.2.2 ad 4; 3 Sent. 33.3.2.1 ad 2; S. Theol. II. II.150.2 ad 1.
63. Vgl. Chenu, M.-D., *La parole de Dieu*, I. La foi dans l'intelligence, Paris, 1964, p. 186.
64. Vgl. 3 Sent. 14.1.3.5 ad 1: 'illud discere est referendum ad experientiam' (over het leren door Christus van gehoorzaamheid volgens Hebrëeën 5,8).
65. Vgl. onder meer: 1,5 nr. 761: 'plerumque contingit'; 1,6 nr. 705 'videtur frequentius ... magis igitur'; 1,8 nr. 775.776 'sed inconvenientia ... non conveniens'; 1,9 nr. 780: 'conveniensiens'.
66. Vgl. S. Theol. I.II.34.1 c.: 'In operationibus enim et passionibus humanis in quibus experientia plurimum valet, magis movent exempla quam verba'.
67. Vgl. Stromberg, J.S., *An Essay on Experimentum*, In: *Laval Théologique et Philosophique*, 23, (1967) 81.
68. Q.D. De Ver. 12.10.c: over de 'prophetia comminationis': 'tunc enim nihil aliud prophetae revelatur, nisi quod secundum ea quae nunc sunt, talis ad hoc vel illud est ordinatus'.
69. Q.D. de Ver. 12.10. ad 9: 'sub prophetia comminationis intelligitur prophetia promissionis, quia de eis est eadem ratio'. Vgl. S. Theol. II.II.88.2c.
70. 1 Sent. Prol. 1.5.sol.
71. Vgl. in verband met de scheppingstheologie 1 Sent. 19.5.2 ad 4 waar sprake is van 'exemplar rerum'; en 1 Sent. 39.2.1 sol. waar het maak-proces in de ambachten kort wordt samengevat. Vgl. ook de beschrijving van de inhoud van boek II van het scriptum in 1 Sent. Prol.: 'Secundum quod pertinet ad Dei sapientiam est creaturarum productio: ipse enim de rebus creatis non tantum speculativam, sed etiam operativam sapientiam habet, sicut artifex de artificiat'.
72. Vgl. in Johannem cap. 10, lect. 1: 'Dicitur autem sacra scriptura ostium, ut Chrysostomus dicit, primo quia per ipsam accessum habemus ad Dei cognitionem'.
73. 4 Sent. 7.1.2.2 ad 6: 'Unde etiam a chrismate Christus dicitur, et a Christo christianus'. 3 Sent. 10.2.2.3 ad 5 spreekt van de 'gratia qua homo fit christianus', welke de mens tot aangenomen kind van God maakt.
74. Ontstaan uit het nooit echt opgeloste conflict tussen het geloof dat alle wereldlijke macht van duivelse herkomst is, en het geloof dat alle macht van God komt: vgl. Reade, W., *Political theory to c. 1300*, In: *Cambridge Medieval History*, Vol. VI, Cambridge, 1964, p. 612.
75. Vgl. Leclercq, J., *L'idée de la royauté du Christ au Moyen Age*, Paris, 1959, p. 159 nt. 2. Overigens in S. Theol. II.II.50.1

- in verband met 'prudentia' over het regeren in het algemeen.
76. Vgl. Thomas in verband met de eucharistie zegt over Christus' priesterschap: 4 Sent. 8.1.2 sol. 3. Dat strookt meer met het priesterschap van Melchisedech dan met het levitische priesterschap. (Maar Melchisedech was óók koning...).
77. Spicq, a.w., p. 235-236.

\*\* Met dank aan drs. Pim Valkenberg, die dit artikel heeft willen lezen en verbeteren.

Henk Schoot

## THEOLOGISCH MINIATUUR: DE PROLOOG OP HET SCRIPTUM

In de vroege vijftiger jaren van de dertiende eeuw geeft Thomas van Aquino college over de vier boeken der Sententiën van Petrus Lombardus. De Baccalaureus Sententiarius vertelt zijn gehoor over de structuur van het verhaal, en selecteert en behandelt vraagstukken naar aanleiding van de tekst.

Het werk van Lombardus is op het moment, na de bijbel, het belangrijkste boek van de theologie. De Magister Sententiarius heeft op min of meer systematische wijze de belangrijkste gegevens en uitspraken uit de christelijke traditie verzameld en probeert ze op één lijn te brengen.

Elke commentator, en ook Thomas, is bij de uitleg gebonden aan de ordening die Lombardus heeft gemaakt. Thomas geeft rekenschap van de ordening zoals hij die ziet, in de *divisio textus* op *distinctio* 2 van boek I<sup>1</sup>.

Er zijn twee indelingen van de vier boeken mogelijk:

- de boeken I en II gaan over de dingen die van God uitgaan als van een begin, terwijl de boeken III en IV de dingen behandelen, voorzover ze naar God terugkeren als naar hun doel;
- de tweede mogelijkheid komt overeen met een door Lombardus aan Augustinus ontleend schema: een indeling in 'res' en 'signa', waarvan de 'res' onderscheiden worden naar 'fruibilia', 'utilia', en dingen die 'ordinant utilia ad fruibilia'<sup>2</sup>.

Naast deze *divisio textus*, die niet aan het begin van Thomas' commentaar is geplaatst, omdat hij eerst Lombardus' woorden over 'frui et uti' moet uitleggen, geeft echter ook Thomas' eigen proloog inzicht in Thomas' visie op opbouw en inhoud van het werk van Lombardus.

We hebben hier te maken met een voor Thomas uniek product: noch de *Summa Theologiae* noch de *Summa contra Gentiles* kent een proloog die zó uitgebreid is en een zelfstandige inhoudelijk-theologische functie heeft.

Het belang dat Thomas aan een proloog hecht, wordt geïndiceerd door de wijze waarop hij ingaat op de proloog van Lombardus. Thomas geeft een zéér uitgebreide *divisio textus*, die voor één keer samenvalt met de *expositio textus*.

Met andere woorden: wie het *Scriptum* openslaat, struikelt als het ware over de *divisiones textus*, in welke vorm dan ook. Het vermoeden rijst, dat ook de lezer van vandaag met vrucht zou kunnen proberen een structuur te ontdekken in Thomas' proloog. Een dergelijke poging wordt gestimuleerd, behalve door de al genoemde uniciteit, door de overweging dat de tekst van Thomas' commentaar voortdurend voorzien is van een expliciete opbouw<sup>3</sup>. Waarom zou een 'gewoon' stuk tekst als de proloog dan niet tenminste impliciet helder gestructureerd zijn?

De eerste vraag die we dus aan de proloog zullen voorleggen luidt: is de proloog zó geschreven, dat de lezer er met vrucht een *divisio textus* van kan maken?

Er is nog een tweede vraag. Zowel bij Lombardus als bij Thomas (ook later in de *Summa*) komt de 'christologie' pas laat aan bod. Eerst als de Goddelijke Drieëenheid, God de Schepper, en de Schepping zijn behandeld komen zij te spreken over Christus. Een dergelijke structuur lijkt op voorhand niet datgene in het middelpunt te stellen wat in het middelpunt gesteld moet worden. Daarnaast lijkt het soms alsof christologie voor middeleeuwen samenvalt met soteriologie: het spreken over Christus lijkt te worden bepaald door zijn heilewerk voor de mensen. De tweede vraag die we aan de proloog voorleggen is deze: kan de proloog ons inzicht verschaffen in de christologische relevantie van de ordening van *IV Libri Sententiarum* en *Scriptum*?

De tekst valt uiteen in vier hoofddeeltes, die overeenkomen met de vier boeken van Lombardus. Als conclusie geldt: "en zo blijkt uit de voorafgaande woorden de bedoeling van de boeken der *Sententiën*". Het oogmerk van de proloog is dus een uiteenzetting te geven over de bedoeling achter het werk van Lombardus.

De opening, die voorafgaat aan de vier hoofddeeltes, kiest als aanknopingspunt het verlangen naar ware wijsheid. Er zijn veel op-

vattingen over wat ware wijsheid is, maar er is er één die juist is Paulus zegt dat Christus Gods kracht en Gods wijsheid is, die zelfs van Godswegen onze wijsheid geworden is".<sup>4</sup>

Deze christologische ouverture wordt onmiddellijk binnen het kader van de Triniteit geplaatst. Vader, Zoon en Heilige Geest vormen samen de ware wijsheid. Waarom dan toch die inzet met Christus als de ware wijsheid? De reden hiervoor is gelegen in Thomas' opvatting over de aard van de wijsheid. De werken van de wijsheid zijn viervoudig: de wijsheid van God manifesteert de goddelijke dingen die tevoren verborgen waren, zij is de auteur van de schepping, en als auteur herstelt zij de schepping en vervolmaakt zij haar. Vervolmaking wil zeggen dat het doel van de schepping ook gerealiseerd wordt. De werken van de wijsheid zijn dus de manifestio, de productio, de restauratio, en de perfectio. De reden van de christelijke ouverture is het feit dat al deze werken op bijzondere wijze Christus toekomen, van Christus moeten worden gezegd.

Aldus opent Thomas zijn proloog. De theoloog begint waar voor een theoloog de hoofdsom der historie is bepaald: Christus en de Drie-eenheid. Met enkele woorden wordt vastgesteld waar het vier boeken lang over zal gaan: de openbaring van Gods Naam, het auteurschap achter de dingen, het herstel van het perspectief dat de auteur voor de dingen heeft bereid, en de realisering daarvan. In drie zinnen krijgt de mensengeschiedenis zijn dynamiek: vanuit het middelpunt, Christus, blijkt er een ontstaansgeschiedenis en een doel te bestaan.

Dan begint het kernstuk van de tekst. Ook dit kernstuk vindt zijn ordening in wat eraan voorafgaat en volgt. Eraan vooraf gaat een citaat uit Jezus Sirach, dat door Thomas boven de proloog werd geplaatst:

"Ik, de wijsheid, heb rivieren uitgestort,  
Ik ben als het ware de zijarm die uitstroomt uit onmetelijk water.  
Ik ben als het ware de rivier de Diorix, en zoals een aquaduct vloeï ik uit het paradijs.  
Ik zal de tuin der aanplantingen bevoeïen en mijn kinderen laven met vrucht".

Op het kernstuk volgt het werk van Lombardus, de vier boeken der Sententiën.

Derhalve bestaat het kernstuk uit vier gedeeltes: elk van deze gedeeltes sluit aan bij een overeenkomstig gedeelte uit het citaat uit Jezus Sirach, en een overeenkomstig boek van Lombardus.

In de ouverture lazen we dat Thomas, jawel, vier werken van de wijsheid onderscheidde: de manifestatio, de productio, de restauratio en de perfectio.

Het eerste deel van het kernstuk behandelt de manifestatio. De bekendmaking van de goddelijke dingen behoort tot de wijsheid van God, want God zelf heeft door zijn wijsheid de volledige en volmaakte kennis van Zichzelf. Alle kennis van God moet afgeleid zijn van deze zelfkennis, en door deze Zelfkenner geschonken worden.

"Haec autem manifestatio specialiter per Filium facta invenitur: ipse enim est Verbum Patris, secundum quod dicitur Joan. 1".

Deze manifestatio wordt op bijzondere wijze aangetroffen in wat de Zoon heeft gedaan, hij wordt immers door Johannes het Woord van de Vader genoemd. Thomas legt het verband tussen het eerste werk van de wijsheid en de Zoon, door aan te sluiten bij een Naam van Jezus. Hij zal dat straks nog drie maal doen.

Thomas zet de Zoon midden op de weg naar de kennis van de Vader: "Niemand kent de Vader dan de Zoon en aan wie het de Zoon wil openbaren" (Mt. 11,27); "Niemand ziet God ooit, dan alleen de Eniggeborene die in de boezem van de Vader is" (Joh. 1,18). Vervolgens wordt teruggegrepen op het eerste deel van het opschrift: "Ik, de wijsheid, heb rivieren uitgestort". De metafoor van de rivieren verbeeldt op de eerste plaats de eeuwige voortkomst van de Zoon van de Vader, en van de Heilige Geest van elk van beide. Op de tweede plaats zijn het de in de schepselen en in de raadselen der Schrift verborgen gelijkenissen met het geheim van de Drieëenheid. Als de wijsheid rivieren uitstort, betekent dat dat Christus de "onderstromen" van het bestaande aan het licht brengt en de Naam van de Drieëenheid openbaar maakt:

"Onderwijst al de volkeren, doopt hen in de naam van de Vader, en de Zoon en de Heilige Geest" (Mt. 28,19); "Hij heeft de diepten van de rivieren onderzocht, en het verborgene aan het licht gebracht" (Job 38,11).

Tenslotte geeft Thomas aan: "en hiermee wordt de inhoud van het eerste boek aangeroerd".

Dit eerste van de vier kerndelen heeft dus een gedetailleerde structuur:

- a. sapientia = manifestatio divinatorum  
uitleg  
citering
- b. specialiter: Filius: Verbum Dei  
citering
- c. eerste deel opschrift: effudi flumina  
uitleg citering
- d. in hoc tangitur materia primi libri

Het zal de lezer inmiddels niet meer verbazen: de structuur valt uiteen in vier delen. Maar wat meer is: de drie volgende kerndelen zijn elk van drieën op eender wijze opgebouwd. Een waarlijk volmaakte compositie.

Over de "productio" gaat het tweede deel van het kernstuk. De voortbrenging van de schepselen behoort tot de wijsheid Gods, aldus Thomas, omdat God niet alleen speculatieve kennis van de schepping heeft, maar ook operationele, praktische kennis. Als Gods kennis volmaakt is, dan moet Hij ook over deze praktische kennis beschikken, zoals een handwerksman de handwerksproducten kent. "Alles hebt gij met wijsheid gemaakt" (Ps. 104,24), "Ik was met Hem samen alles aan het samenstellen" (Spr. 8,30).

"Hoc etiam specialiter filio attributum invenitur, in quantum est imago Dei invisibilis, ad cuius formam omnia formata sunt."

Deze productio treft men op bijzondere wijze bij de Zoon aan; hij is immers het beeld van de onzichtbare God, naar wiens vorm alle dingen gevormd zijn. Opnieuw legt Thomas het verband tussen het (tweede) werk van de wijsheid en de Zoon, door aan te sluiten bij een naam van Jezus: Christus als Imago Dei. Het beeld van God staat model voor de schepselen, door het beeld zag de schepping het licht. "Die het beeld van de onzichtbare God is, de eerstgeborene van alle schepping, omdat in Hem het geheel geschapen is" (Col. 1,25); "Alle dingen zijn door Hem gemaakt" (Joh. 1,3).

Opnieuw doet het opschrift dienst als verhelderende metafoor: "Ik ben als het ware de zijarm die uitstroomt uit onmetelijk water".

De metafoor verheldert de orde van de schepping: de schepping stroomt als zijarm uit de rivier van de eeuwige voortkomst van de goddelijke personen. Haar voortkomst is niet eeuwig, maar met haar voortkomst wordt de tijd geschapen. Bovendien verheldert, aldus Thomas, de metafoor de wijze van de schepping: de schepping kan zich niet meten aan het 'onmetelijke' moederwater, en moet buiten het onmetelijke water van de goddelijke personen gesitueerd worden: de schepping staat buiten de eenheid van de goddelijke essentie, niets aan de schepping is goddelijk.

Tot slot: "hierdoor kent men de inhoud van het tweede boek".

Zoals gezegd is de structuur van dit tweede kerndeel bijna identiek aan die van het eerste:

- a. sapientia = productio creaturærum  
uitleg citering
- b. specialiter: Filius: Imago Dei  
citering
- c. tweede deel opschrift: trames aquæ immensæ de fluvio  
uitleg en citering
- d. in hoc notatur materia secundi libri.

Nu de lezer overtuigd is van de één-tonigheid van de proloog, voeg ik een intermezzo in.

Het Scriptum kent meer prologen dan alleen de onderhavige. De commentaren op de delen twee, drie en vier zijn elk voorzien van een vooraf.

De proloog op boek II (en ook de overige prologen), vormt geen litteraire eenheid met de proloog op het geheel. Thomas zet echter zijn trinitarische aanpak door. Hij onderscheidt de scheppingsgeest en de scheppingsband van God. In de voortkomst der schepselen treedt de driehed der goddelijke personen naar voren: de Heilige Geest is God's scheppingsgeest of -wil die de aarde vervult, terwijl de Zoon de hand of arm, dat wil zeggen de kracht en de macht van God is waardoor alles geschapen is.

Thomas citeert het vervolg op Psalm 104:24 (dat hij zojuist in



de eerste proloog citeerde), namelijk de verzen 28 en 30: "als Gij uw hand opent, zal alles met goedheid worden vervuld" en "Zendt uw geest uit, zij zullen worden geschapen".

Een derde link met de algemene proloog treffen we aan met de opening van het Johannes-evangelie: in de algemene proloog, zowel als hier citeert Thomas vers 3: "Alle dingen zijn door Hem gemaakt".

Wat Thomas dus in het tweede kerndeel van de algemene proloog zegt, is geen incident, maar keert terug in de proloog op het tweede boek. de naam Imago Dei maakt dan plaats voor de naam "Manus Dei".

Terug naar de eerste proloog. De twee gedeeltes van het kernstuk verbonden de manifestatio divinorum aan Christus als Verbum Dei, en de processio creaturarum aan Christus als Imago Dei. In het derde kerngedeelte gaat het om de "restauratio operum". Het herstel der dingen behoort tot het werk van Gods wijsheid, omdat de maker en de hersteller dezelfde moeten zijn. "Door de wijsheid worden zij genezen die u behaagd hebben vanaf het begin" (Wijsh. 9,19).

"Haec autem reparatio specialiter per Filiam facta est, in quantum ipse homo factus est, qui, reparavit quae propter hominum facta sunt".

Dit herstel is bij uitstek door de Zoon verricht, inzoverre juist hij mens geworden is. Hij heeft de toestand van de mens hersteld. Hij heeft al wat vanwege de mens gedaan is hersteld. Thomas legt een verband tussen het (derde) werk van de wijsheid en de Zoon, door aan te sluiten bij de Naam waarmee de Zoon bij uitstek wordt genoemd: homo factus, de mensgewordene.

"Door hem wordt alles verzoend, hetzij wat in de hemel, hetzij wat op aarde is" (Col. 1,20).

Het opschrift doet weer dienst als dubbele metafoor:

"Ik ben als het ware de rivier de Diorix, en zoals een aquaduct vloeï ik uit het paradijs".

Vanuit het paradijs, dat wil zeggen de glorie van de Vader, is hij tot onze ellende gekomen. Hij heeft die glorie niet verloren, maar zij was in hem slechts verborgen aanwezig. De metafoor leert ons aangaande de manier van de incarnatie en over het resultaat ervan. De Diorix is een zeer snelstromende rivier, en zo leren we

dat de incarnatie bijna een onverhoedse liefdesaanval was: "Dan zal hij komen als de wilde rivier, die de geest des Heren draagt" (Jes. 59,19).

Zoals een aquaduct het levend-makende water van één bron naar verschillende plaatsen voert, waar het verschillende vruchten voortbrengt, zo vloeien uit Christus verschillende soorten genade voort voor de aanplanting van de kerk. "Hij heeft apostelen gegeven, en geleerden, voor de toerusting van de heiligen tot het werk van de dienst, voor de opbouw van het lichaam van Christus" (Ef. 4,11).

Dit onderscheid tussen 'modus' en 'fructus' komen we tegen in boek III: de afsluiting van dit kerngedeelte geeft aan dat hierdoor de inhoud van het derde boek wordt aangeroerd; het eerste deel gaat over de geheimen van ons herstel, het tweede over de genadegaven die ons door Christus zijn verworven.

De inmiddels bekende structuur is wederom zichtbaar geworden:

a. sapientia = reparatio operum

uitleg citering

b. specialiter : Filius : homo factus

citering

c. derde deel opschrift: Diorix, sicut aquaeductus exivi de paradiso

uitleg en citering

d. in hoc tangitur materia tertii libri.

De metafoor van de rivieren wordt doorgetrokken naar de proloog op boek III. Als opschrift functioneert een ander citaat uit Jezus Sirach (1:7): "Naar de plaats vanwaar zij kwamen, worden de rivieren teruggebogen, om wederom te stromen". Het terugbuigen duidt op het geheim van de vleeswording, het wederom stromen op de vrucht van de vleeswording. De rivieren staan nu echter niet meer voor de wijze van de incarnatie, maar voor de natuurlijke goedheden als zijn, leven, begrijpen e.d. In de mens stromen al deze goedheden samen, zodat Gregorius kan zeggen: "In de naam mens wordt elk schepsel begrepen". Doordat juist deze menselijke natuur met God verbonden wordt, worden de stromen weer geordend op waar ze vandaan kwamen: op God. Ook in deze proloog wordt Christus dus "Mens" genoemd. Net als in de proloog op het tweede boek citeert Thomas

uit het eerste hoofdstuk van Johannes: "uit zijn volheid hebben wij allen ontvangen, genade bp genade".

Het beeld dat Thomas schetst van Gods wijsheid, dat op zo'n bijzondere wijze in de Zoon wordt aangetroffen, is bijna compleet. Er ontbreekt nog één werk, en nog één naam: de Zoon aller Zonen. We wenden ons tot het vierde en laatste gedeelte van het kernstuk van de proloog.

De perfectio voltooit het werk van de wijsheid. Perfectio wil zeggen: het realiseren van het doel waarop de dingen staan geordend. Zonder doel is er nihilisme, is er ijdelheid. Maar de wijsheid "reikt machtig van het ene einde tot het andere, en bestuurt alles op voortreffelijke wijze" (Wijsh. 8,1).

"Hoc etiam ad Filium specialiter perinent, qui, cum sit verus et naturalis Dei Filius, nos in gloriam paternae hereditatis induxit". De perfectio past op bijzondere wijze bij de Zoon, want de Zoon is de ware en natuurlijke zoon van God, en hij heeft ons in de heerlijkheid van het erfschap van de Vader gevoerd. Tot nu toe sprak Thomas steeds over Filius, als hij Christus zonder meer bedoelde. Nu echter noemt hij hem Filius, want nu is het niet Christus als Verbum Patris, of als Imago Dei, of als Homo Factus, maar Christus als ware Zoon van God, die de mensenzonen in de heerlijkheid van het erfschap van de Vader laat delen. "Het paste hem, om wie en door wie alle dingen geschapen zijn, dat hij vele zonen in de heerlijkheid zou voeren" (Heb. 2,10).

Voor de laatste maal grijpt Thomas terug op het inmiddels vierde deel van het opschrift: "Ik heb gezegd: ik zal de tuin der aanplantingen bevloeien en mijn kinderen laven met vrucht".

De tuin staat voor de kerk, die door Christus door middel van de sacramenten besproeid wordt: de jonge aanplant, in de vorm van de verschillende kerkelijke ordeningen wordt erdoor verkwikt en voorbereid op de gang naar heerlijkheid.

De kinderen zijn de gelovigen in de kerk die de vrucht van de heerlijkheid Gods zullen proeven.

Zo is het juist de Zoon, die de kinderen Gods voorbereidt en in de heerlijkheid voert.

Tot slot: "hierdoor wordt de inhoud van het vierde boek beroerd".

In de proloog op boek IV herkennen we wederom enkele lijnen zoals Thomas die hier uitgezet heeft. Op de citering van psalm 35,9: "zij zullen zich laven aan de vetheid van uw huis", volgt nu vers 10: "bij u is de bron van leven". Op de citering van Heb. 2,10: "Het paste hem, om wie en door wie alle dingen geschapen zijn, dat hij vele zonen in de heerlijkheid zou voeren", volgt nu vers 17: "Hij moest in alle opzichten aan zijn broeders gelijk worden, opdat hij barmhartig zou worden"<sup>5</sup>.

Net als in de andere prologen citeert Thomas hier het eerste hoofdstuk van Johannes: "Het woord is vlees geworden, en heeft onder ons gewoond" (vs. 14)<sup>6</sup>.

De structuur van de proloog in zijn geheel, kan als volgt met een matrix worden aangegeven. (zie volgende pagina)

We hebben aan het begin van dit artikel twee vragen aan de proloog gesteld. De eerste was of de proloog van Thomas op zijn beurt vatbaar zou zijn voor een divisio textus. Het antwoord is evident ja. Alles staat op een welgekozen plaats. Het getal vier beheerst de structuur, naar de vier boeken van Lombardus.

En zo blijkt inderdaad de bedoeling van het boek der Sententiën.

De tweede vraag stelde een eventuele christologische relevantie van de ordening van boek en commentaar aan de orde: zou de proloog hier inzicht in kunnen verschaffen.

Ook het antwoord op deze vraag is bevestigend, en wel op overweldigende wijze.

In trinitarische samenhang laat Thomas zien hoe de Zoon van God een albeslissende plaats inneemt in "de dingen die uit God voortkomen en naar hem terugkeren". Op bijzondere wijze zijn de werken van de ware wijsheid op Hem van toepassing: de openbaarmaking van Gods Naam, de voortkomst, het herstel en de vervolmaking van de schepselen. En dus noemt Thomas juist hem: Woord van de Vader, Beeld Gods, Mensgewordene, Waarlijk Zoon van God. De schets die Thomas maakt is allesbehalve statisch: de beschouwing van goddelijke dingen is een betrokken-zijn in de geschiedenis van God met zijn mensen. Een geschiedenis die in Christus zijn middelpunt heeft. Deze proloog is waarlijk een theologisch miniatuur.

|    |  |   |   |   |
|----|--|---|---|---|
| A. | 1)<br>ego sapientia<br>effudi<br>flumina | 2)<br>ego quasi trames<br>aquae immensae<br>de fluvio | 3)<br>ego quasi<br>fluvius Diorix<br>et sicut aquae-<br>ductus exivi<br>de paradiso | 4)<br>dixi: rigabo hortum<br>plantationum et<br>inebriabo partus<br>mei fructum |
|----|--|---|---|---|

|    |  |  |  |  |
|----|--|--|--|--|
| B. | Christus is Gods Wijsheid, en onze Wijsheid geworden;<br>Vader, Zoon en H. Geest samen één Wijsheid,<br>maar Christus is Wijsheid op bijzondere wijze: |  |  |  |
|    | 1)<br>MANIFESTATIO<br>absconditarum<br>divinorum   | 2)<br>PRODUCTIO<br>operum<br>creaturarum | 3)<br>RESTAURATIO<br>operum<br>creaturarum | 4)<br>PERFECTIO<br>operum<br>creaturarum |

|    |   |  |  |   |
|----|---|--|--|---|
| C. | 1 a)<br>sapientia =<br>manifestatio<br><br>uitleg<br><br>cit. Wijsh.<br>9,17                          | 2 a)<br>sapientia =<br>productio<br><br>uitleg<br><br>cit. Ps 103;<br>Spr 8,30   | 3 a)<br>sapientia =<br>restauratio<br><br>uitleg<br><br>cit. Wijsh. 9,19   | 4 a)<br>sapientia=<br>perfectio<br><br>uitleg<br><br>cit. Wijsh. 8,1  |
|    | 1 b)<br>specialiter:<br>filius:<br>VERBUM PATRIS<br><br>cit. Mt 9,27, cit.<br>Jo 1,18                 | 2 b)<br>specialiter:<br>filius:<br>IMAGO DEI<br><br>cit. Col 1,15<br>Jo 1,3  | 3 b)<br>specialiter:<br>filius:<br>HOMO FACTUS<br><br>cit. Col 1,20  | 4 b)<br>specialiter:<br>filius:<br>DEI FILIUS<br><br>cit. Heb 2,10  |
|    | 1 c)<br>opschrift:<br>ego sapientia<br>effudi<br>flumina<br><br>uitleg en<br>cit. Mt. 19<br>Job 28,11 | 2 c)<br>opschrift:<br>ego quasi trames<br>aquae immensae<br>de fluvio<br><br>uitleg en<br>cit. Ps 148,5<br>August., Arist. | 3 c)<br>opschrift:<br>ego quasi<br>fluvius Diorix<br>et sicut aqua-<br>ductus exivi<br>de paradiso<br><br>uitleg en<br>cit. Jes 59,19<br>Ef 4,11 | 4 c)<br>opschrift:<br>dixi: rigabo hortum<br>plantationum et<br>inebriabo partus<br>mei fructum<br><br>uitleg en<br>cit. Hgl 4,12; Nu<br>24,5,6; 1Kor 3,6<br>Jes 9; Hgl 5; Ps<br>39,9; Jes 64,4 |
|    | 1 d)<br>materia lib.I   | 2 d)<br>materia lib.II   | 3 d)<br>materia lib.III  | 4 d)<br>materia lib.IV  |

|    |  |
|----|--|
| D. | patitur ex praedictis intentio librum sententiarum |
|----|--|

## Noten

1. cf. P. Philippe, *Plan des sentences de Pierre Lombard d'après S. Thomas*, Bulletin Thomiste, 1932, Notes et Communications, 131-154.
2. Woorden die zonder context moeilijk te vertalen zijn; zie de behandeling ervan door Thomas in het *Scriptum*, I, d, 1, q. 1-4. Overigens valt, aldus Philippe, het laatste deel van boek IV buiten deze ordening (o.c., 133, noot 1), en voert, aldus J. de Ghellinck, Lombardus deze ordening niet strikt door (DThC, s.v. Pierre Lombard, I.12, 1980).
3. Op elke *distinctio* van Lombardus volgt een *divisio textus*, een of meerdere *questiones*, en een *expositio textus*. De *questiones* kunnen onderverdeeld zijn in *articuli* en *questiunculæ*. Elke kleinste eenheid bestaat telkens uit een uitgangstelling (*videtur quod*), een aantal *objecta*, een aantal *sed contra*-argumenten, een *solutio* of *corpus*, en de *responsa* op de *objecta*.
4. Thomas voegt hier twee uitspraken van Paulus samen, nl. 1 Kor. 1,24 en 30.
5. Niettemin lijkt de proloog op boek IV een buitenbeentje. De uitgebreide woorden-citerende *textus* die het tweede deel van deze proloog vormt, is vreemd aan de andere prologen. Daarnaast spreekt Thomas hier steeds over Christus als "Verbum", in plaats van het in de andere prologen gebruikelijke "Filius". Een aanwijzing voor de ontstaansgeschiedenis van het *Scriptum*?
6. Het zou te gewaagd zijn om te stellen dat Thomas zijn prologen met het oog op de Johannes-proloog heeft geschreven. De veelheid van directe citaten, alsmede het hanteren van dezelfde onderwerpen, wijzen echter wel in die richting.  
Citaten uit Johannes 1: vers 1 : proloog 1  
                          vers 3 : proloog 1 en 2  
                          vers 14 : proloog 4  
                          vers 16 : proloog 3.

Frits Broeyer

## WHITAKER EN THOMAS: EEN CALVINISTISCHE THOMAS-INTERPRETATIE

### Inleiding

De reformatie begon met de bekendmaking van stellingen waarover Maarten Luther met zijn leerlingen wilde disputeren. Als er zich in de zestiende eeuw niet dermate verschrikkelijke gebeurtenissen afgespeeld hadden, dat de latere beoordelaar elke neiging tot lichtvaardige woorden voelt wegzinken, zou de hervorming een uit de hand gelopen dispatatie genoemd kunnen worden. Het is in elk geval heel merkwaardig, dat de behoefte om met elkaar te disputeren bij de aanhangers van de verschillende confessies bleef bestaan, ook toen de kloof inmiddels onoverbrugbaar geworden was. Er werden telkens weer godsdienstgesprekken en disputaties georganiseerd. Hoogleraren en andere theologen publiceerden het ene polemische werk na het andere. Zij bestreden elkaar volgens de methodes die sinds eeuwen aan de Europese universiteiten in zwang waren.

Eén van de belangrijkste polemici van de zestiende eeuw was de uit Lancashire afkomstige William Whitaker (1548-1595)<sup>1</sup>. Reeds tijdens zijn schooljaren te Londen raakte hij geïnteresseerd in het dispuut protestant - katholiek, omdat hij inwoonde bij de deken van de St. Paul's Cathedral, Alexander Nowell, een oom. Deze Nowell stimuleerde hem zowel in de richting van de calvinistische theologie als in die van de polemische verdediging hiervan. Whitaker doceerde later als hoogleraar aan de universiteit van Cambridge. Zijn roomskatholieke tegenstander, de Leuvense hoogleraar Thomas Stapleton duidde hem aan als "anglocalvinist"<sup>2</sup>. Hij bedoelde met die term, dat Whitaker - evenals hijzelf trouwens - een Engelsman was, en dan bovendien een Engelsman met calvinistische opvattingen. Met die kenschetsing had Stapleton meer gelijk dan hij beseftte. Want het woord "anglocalvinist" zou op een identieke manier begrepen kunnen worden als de later zo populair geworden term "anglokatholiek". Met Whitakers calvinistische denkbeelden waren namelijk ideeën over onder meer de verhouding tussen kerk en staat verbou-

den, die dat "anglo" een ruimere dan louter geografische betekenis verleenden. In zijn werken verdedigde hij een Engelse kerk, waarvan de theologie nog een sterk calvinistisch stempel droeg. Behalve Stapleton was ook Robertus Bellarminus een tegenstander van Whitaker. Bellarminus was in feite zijn voornaamste tegenstander, want tegen deze richtte hij zich vooral. Hij bestreed hem in aan de polemieken gewijde colleges, die naderhand uitgegeven werden. De gepubliceerde colleges bevatten de woorden "vooral tegen Bellarminus" in de titel<sup>3</sup>. Whitaker was de eerste protestantse theoloog die op Bellarminus' "Disputationes de Controversiis Christianae Fidei" reageerde. Het "vooral tegen Bellarminus" in de titel van zijn eerste werk tegen Bellarminus, de "Disputatio de Sacra Scriptura" van 1588, werd als het ware een cliché, omdat talloze geestverwanten de zelfde woorden in de titels van hun boeken tegen de katholieke theologie gingen gebruiken<sup>4</sup>.

De colleges over de Heilige Schrift, die Whitaker tegen Bellarminus en andere katholieke theologen publiceerde, gaf hij uit met de samenvattende naam "disputatio". De onderdelen van de disputatio duidde hij als "questiones" aan. Deze indeling verbond Whitaker met het universitaire onderwijs van de Middeleeuwen. De protestantse geleerden van de zestiende eeuw braken wel inhoudelijk, maar niet in de wijze, waarop zij theologie onderwezen, met hun middeleeuwse voorgangers. Ook inhoudelijk bleef er trouwens ondanks de doorwerking van de reformatorische beginselen veel oud goed ongeschonden bewaard.

Bij een man als William Whitaker valt die band met het middeleeuws verleden onmiddellijk uit te loopen van zijn carrière af te leiden. Het grootste deel van zijn leven heeft hij doorgebracht aan de universiteit te Cambridge. Hij werd daar in 1564 als student bij Trinity College ingeschreven en kreeg in 1569 een aanstelling als Fellow van dit College. Nadat hij aan Trinity College een brede ervaring als docent opgedaan had, verwierf hij in 1579 de Regius leerstoel voor de godgeleerdheid. Dit professoraat bekleedde hij tot aan zijn dood in 1595, van 1587 af gecombineerd met de leiding van een College. Hij is namelijk ook Master van St. John's Colle-



ge geweest. Trinity College en St. John's College waren beide in de eerste helft van de zestiende eeuw gesticht met het uitdrukkelijke doel, dat het onderwijs de nieuwe, humanistische inzichten zou weerspiegelen. Er werd veel aandacht aan de bestudering van geschriften uit de klassieke en christelijke oudheid gegeven. Maar toch behield zelfs daar de academische opleiding met haar zeven artes-vakken en geregelde beoefening van het disputeren een traditioneel karakter. De artistotelische logica oefende ook na het veldwinnen van het humanisme een ontzaglijke invloed op de denkpatronen van universitair geschoolden uit. Bij Whitaker zijn de sporen daarvan duidelijk aanwijsbaar.

Juist vanwege die scholing volgens een op middeleeuwse idealen teruggaand curriculum hoeft het nauwelijks verbazing te wekken, dat Whitakers wetenschappelijke belangstelling tevens naar scholastieke auteurs uitging. In de aan hem gewijde levensbeschrijving van zijn tijdgenoot Abdias Ashton wordt verhaald, dat hij zich na een periode van bezig zijn met de patriastische literatuur in de middeleeuwen en eigentijdse auteurs verdiepte<sup>5</sup>. Het ligt voor de hand om aan te nemen, dat hij toen al werken van Thomas van Aquino gelezen heeft. De relatie met Thomas werd er één van diep respect, getuige het groot aantal malen dat hij Thomas later in zijn werken aanhaalde en de wijze waarop hij diens betekenis liet uitkomen.

Geen enkele schrijver uit de Middeleeuwen is door Whitaker zo veelvuldig aangehaald als juist Thomas van Aquino. Hoe hoog hij Thomas aansloeg, blijkt nog het meest, als hij het over scholastieke schrijvers in het algemeen had. Zo kon hij na een weergave van het scholastieke standpunt Thomas als typisch voorbeeld naar voren halen met de uitdrukking "om er één te noemen als representant voor allen"<sup>6</sup>. Whitaker duidde Thomas aan als "de scherpzinnigste van de scholastiek" en de "grote leidsman van de scholastici"<sup>7</sup>. Het lijkt geen enkele twijfel, dat Whitaker Thomas wetenschappelijk ver vond uitsteken boven andere theologen van de Middeleeuwen. Bovendien waardeerde hij hem ook uit hoofde van zijn standpunten hoger dan andere scholastici. Volgens Whitaker behoorde Thomas tot de "wijzere" scholastici<sup>8</sup>. Thomas formuleerde gedachten "kundig", "niet

slecht", "geleerd en vroom", "zeer juist"<sup>9</sup>. Vanzelfsprekend kon hij niet onder de vaststelling uit, dat Thomas van Aquino inzichten vertegenwoordigde die diametraal met de reformatorische in strijd waren. Vaak hield Whitaker zijn roomskatholieke tegenstanders dan ook uitspraken van Thomas voor met de bijvoeging "uw"; "uw leermeester" (magister tuus)<sup>10</sup>. Maar deze toevoeging deed niet eens zo erg veel aan Whitakers bewondering af. Het "onze" bleef trouwens in de buurt, zoals toen hij zich een keer over Thomas' "Summa contra Gentiles" uitliet. Hij schreef toen, dat Thomas "de waarheid van onze religie" tegen filosofen en heidenen "met een zorgvuldige bewijsvoering" verdedigd had<sup>11</sup>. Vele malen was het zo, dat Whitaker Thomas' opvattingen in overeenstemming met de protestantse achtte. Whitaker gebruikte namelijk graag bewijsplaatsen uit Thomas' werken om zijn katholieke tegenstanders van hun ongelijk te overtuigen. Hij probeerde dan aan te tonen, dat zijn tegenstanders in conflict met Thomas geraakten, als zij hun beweringen staande hielden.

Die bewondering van Whitaker voor Thomas accordeerde met de in de tweede helft van de zestiende eeuw in het algemeen sterk toegenomen waardering voor deze. Door het Concilie van Trente was het aanzien van Thomas van Aquino zo gestegen, dat ook protestantse theologen zich in diens werken moesten verdiepen.

In de zestiende eeuw was de kloof tussen de verschillende confessionele groeperingen nog recent. De theologen uit de tegenover elkaar staande kampen konden nog dromen, dat de tegenstellingen weer zouden verdwijnen. De katholieke theologen hoopten, dat de protestanten tot inkeer zouden komen en in de schoot van de moederkerk terugkeren. De protestantse theologen veronderstelden, dat de roomskatholieken tenslotte allen hun dwalingen zouden inzien, zodat de ganse christenheid Luther en Calvijn in hun terugkeer naar de zuivere kerk van de eerste eeuwen zouden volgen. De theologen bestreden elkaar met een naar eigen inzicht geïnterpreteerde eenheid van de kerk als doelstelling.

Bij Engelse theologen leefde de gedachte dat de toekomst, hetzij naar de katholieke kant, hetzij naar de reformatorische kant, nog open lag, des te sterker. In de jaren van 1553 tot 1558 had Engeland zich

kerkelijk voor korte tijd opnieuw aan de leiding van Rome onderworpen. Na de kerkelijke omwenteling volgend op de troonsbestijging van koningin Elizabeth weken tal van roomskatholieke theologen uit naar het vasteland. Hun verwachting dat aan de hernieuwde losmaking van Rome wederom een einde kon komen, leek allesbehalve een hersenschim. De protestantse theologen in Engeland overwogen de zelfde mogelijkheid met vrees en beven, bang als ze waren dat een huwelijk van Elizabeth met een katholieke prins, een invasie of een andere politieke gebeurtenis de zaken ten gunste van het Rooms-Katholicisme konden doen keren. Engelse theologen van katholieke en protestantse overtuiging bestreden elkaar om die reden des te heftiger. Zij geloofden in de zin van hun polemiseren.

Een Engelse historicus uit de zeventiende eeuw, Thomas Fuller, schreef een werk "The holy State and the profane State", waarin hij een bepaald type persoonlijkheid in algemene termen beschreef, gevolgd door een exponent van dat type. Zijn voorbeeld van de controverstheoloog was Whitaker<sup>12</sup>. Het is inderdaad opmerkelijk, hoe Whitakers gehele leven in het teken van de polemieek met Rome heeft gestaan. Ook voor zijn relaties met andere mensen in Cambridge gaat dit op. In de tijd, dat hij Master of St. John's College was, haalde hij zich ernstige moeilijkheden op de hals door zijn wantrouwen ten opzichte van leden van het College, die hij van rooms-katholieke sympathieën verdacht. In de tijd van koninging Elizabeth voltrok zich in Engeland een protestantiseringsproces. Mensen als Whitaker, die protestantse pastores opleidden, hebben daar een belangrijk aandeel in gehad. Maar niet iedereen was voor de protestantse propaganda bereikbaar. In een gebied als Lancashire, waar Whitaker vandaan kwam, kon het katholicisme zich goed staande houden. Whitakers eigen familie bleef katholiek. In het Manor-huis van zijn familie- hij stamde uit een gentry-geslacht - zijn gedurende de onder Elisabeth steeds zwaardere vervolging van katholiekenpriesters verborgen gehouden. Ook te Cambridge kon het katholicisme niet totaal uitgeroeid worden, al was het waarschijnlijk in mindere mate onder de universitaire gemeenschap vertegenwoordigd dan Whitaker vermoedde.

In het kader van de protestantiseringspolitiek van de Engelse overheid kreeg William Whitaker polemische opdrachten. Zo behoorde hij tot de staf van theologen die in 1581 met de gevangen genomen Jezuit Edmond Campion moest disputeren in een openbaar debat. Van hogerhand kreeg hij het verzoek op Campions boekje tegen de protestantse theologie en praktijk, de "Decem Rationes" met een tegen geschrift te reageren, aan welk verzoek hij voldeed<sup>13</sup>. Enkele jaren later vroeg de Engelse regering Whitaker colleges tegen Bellarminus te gaan houden. Diens hoofdwerk, de "Controversiae" was op dat moment nog niet verschenen. Whitaker begon zijn aanval op de "Controversiae" in februari 1586 met behulp van dictaten ervan, die hij onder ogen kreeg. Waarschijnlijk zorgden Engelse spionnen op het vasteland ervoor, dat deze dictaten via geïnteresseerde instanties in Londen ter weerlegging naar Oxford en Cambridge gestuurd konden worden<sup>14</sup>. Whitakers polemische geschriften waren van een hoog gehalte. Hij oogstte er de lof van Joseph Scaliger en Isaac Casaubonus mee<sup>15</sup>. Een telkens in de literatuur terugkerende anecdoten wil, dat zich in Bellarminus' studeervertrek een portret van Whitaker bevond. Toen Bellarminus naar de reden hiervan gevraagd werd, zou hij gezegd hebben, dat Whitaker de geleerdste ketter was die hij ooit gelezen had<sup>16</sup>.

#### **Whitaker en Thomas**

De basis van Whitakers geleerdheid werd gevormd door een grondige kennis van wat tijdgenoten en vroegere auteurs over de door hem behandelde onderwerpen hadden geschreven. Tot de door hem gelezen auteurs uit de zestiende eeuw behoren Thomas Cajetanus, Melchior Cano, Alfonso de Castro, Ambrogius Catharinus, Domingo de Soto en Domingo Bañez. Whitaker was dus vertrouwd met de theologische werken van contemporaine thomisten. Hij wist zodoende, dat hij zich niet zo gemakkelijk van Thomas af kon maken als de reformatoren. Maarten Luther betitelde Thomas van Aquino als "de grootste kletskep" onder de scholastieke theologen<sup>17</sup>. Luthers kritiek op de scholastiek had aan het scholastieke denken geen einde kunnen maken. Voor een goede bewijsvoering van protestantse zijde diende doeltreffend op de scholastieke argumentatie gereageerd te worden, omdat deze

velen bleef overtuigen. Johannes Calvijn heeft Thomas slechts zelden geciteerd. Whitaker, die te Cambridge in Calvijns sterfjaar aankwam, had via zijn studie de betekenis van Thomas leren kennen. Toen hij zijn tijd voor een groot deel aan polemieken ging wijden, was het hem dank zij zijn bekendheid met katholieke auteurs duidelijk, dat hij niet om Thomas heen kon. Zijn eigen kwaliteiten als theoloog waren trouwens zodanig, dat hij ook niet om Thomas heen wilde. De Thomas-renaissance bereikte ook Whitaker.

Het spreekt vanzelf dat Whitakers visie op Thomas van Aquino gekleurd was. Op een bepaalde plaats vertelde hij dat Domingo Bañez een groot aantal commentaren op Thomas' Summa geschreven had<sup>18</sup>. Op een dergelijke commentariërende manier is Whitaker bepaald niet met Thomas' oeuvre bezig geweest. Hij heeft Thomas in de eerste plaats gelezen op denkbeelden die met zijn eigen calvinistische ideeën overeenkwamen, of waarvan hij dacht dat ze daarmee overeenstemden. Soms gebruikte hij aanhalingen uit Thomas om een rooms-katholiek leerstuk of gebruik af te wijzen, waarvoor deze opgekomen was. Maar menigmaal beriep hij zich op Thomas, omdat hij dacht dat deze voor zijn eigen zienswijze aan te halen viel. Tijdens een heftig conflict over de predestinatie in 1595 te Cambridge, was Whitaker de leider van de partij die zich bij Calvijns leer van de dubbele predestinatie aansloot tegenover de critici ervan. Ook tijdens deze interne strijd tussen protestantse richtingen beriep Whitaker zich op Thomas. Hij zag Thomas als voorstander van een groot aantal hem dierbare opvattingen. Die gereformeerde kleuring toont nog weer extra, welk gezag Thomas voor Whitaker had. Een man als Thomas van Aquino mocht men niet zonder meer als tegenstrijder van de tegenstanders in hun kamp laten. Dat Whitaker nogal eclectisch met Thomas omging, werd in die tijd niet als zo'n bezwaar aangemerkt. Bij het gebruik maken van bronnenmateriaal en secundaire literatuur was dat een algemeen gebrek.

Whitaker was met een aanzienlijk deel van het oeuvre van Thomas van Aquino vertrouwd. Omdat hij zich op hem beriep om zijn eigen positie te versterken, kan uit het feit, dat hij sommige werken sporadisch, andere veelvuldig citeerde, geen oordeel over die ge-

schriften volgens hem hadden afgeleid worden. In principe zou hij een grote bewondering gehad kunnen hebben voor een werk, dat nergens genoemd wordt. Het ging Whitaker om wat hij kon gebruiken, niet om aan te geven wat hij van de kwaliteiten van een werk dacht. Toch wijzen de veelvuldige aanhalingen uit vooral de "Summa Theologiae", en voorts uit het "Scriptum super Sententiis" van Petrus Lombardus, de "Quaestiones Disputatae", de "Quaestiones Quodlibetales" en de "Summa contra Gentiles" er op, dat hij evenals zoveel andere theologen een grote waardering voor deze werken koesterde. Ook hij moet de "Summa Theologiae" als Thomas' meesterwerk beschouwd hebben.

Een bijzondere kant van Whitakers kennis van Thomas van Aquino in vergelijking met tijdgenoten is, dat hij tevens diens commentaren op boeken van de Heilige Schrift goed kende. Over het algemeen kregen deze commentaren weinig aandacht. Whitaker raedpleegde ze, omdat hij daarin eveneens het nodige materiaal aantrof dat hij ter weerlegging van zijn tegenstanders kon aanwenden. Hij ontleende aan de commentaren nuttige argumenten. Van Thomas' commentaren gebruikte hij in de eerste plaats die op de brieven van Paulus. Zo haalde hij de commentaren op Romeinen, 1 Korinthiërs, Galaten, Epezeziërs, Colossenzen, 1 en 2 Timotheüs en Titus aan. Verder beriep Whitaker zich op de "Catenas Aurea in quatuor Evangelia" en op de verklaring van de katholieke brieven. Ook naar het commentaar op Openbaring verwees hij. Met Thomas' oudtestamentische commentaren kon Whitaker kennelijk betrekkelijk weinig doen. Het bleef wat dit gedeelte van Thomas' werken betreft bij een enkele aanhaling uit de verklaring van Job.

Van Thomas' overige geschriften moeten onder meer de "Reportatio in Symbolum Apostolorum" en het "Opusculum contra Errores Graecorum" aan Whitaker blijkens de aanhalingen er uit bekend zijn geweest.

Whitaker besefte niet, dat hij in enkele gevallen, namelijk in die van de commentaren op de katholieke brieven en Openbaring, te maken had met werken die ten onrechte op naam van Thomas van Aquino stonden. Omdat het bij het gebruik van Thomas door Whitaker gaat om

de autoriteit van de middeleeuwse theoloog voor een calvinistische geleerde uit de zestiende eeuw, maakt dit weinig uit. Eigenlijk onderstreept het gebruik maken van ten onrechte aan Thomas toegeschreven werken juist diens gezag. De echtheid van geschriften was overigens in de polemische strijd van deze periode bepaald een discussiepunt van belang. Een beroep op bijvoorbeeld een onecht geschrift van Augustinus verloor zijn klem, als Augustinus niet de auteur was. Zo verweet Whitaker Bellarminus een verwijzing naar Cyrillus van Alexandrië, die in het van deze daarbij genoemde werk niet te vinden was. De onjuiste bewijsvoering zou volgens Whitaker te wijten zijn aan Thomas, die als eerste abusievelijk het werk van Cyrillus voor dit citaat aanhaalde. Andere schrijvers, en tenslotte dus Bellarminus, waren Thomas hierin gevolgd<sup>19</sup>.

Whitakers omgang met Thomas was, gelijk gezegd, eclectisch. Hij roerde elementen van Thomas' denken aan, als dit in de discussie toevallig zo uitkwam. Het ging er Whitaker bepaaldelijk niet om Thomas recht te doen. Hij zocht ook bij Thomas het gelijk van de calvinistische tak van de reformatie. Desondanks werden dominerende theologische en filosofische concepties van Thomas aangeroerd.

### Schrift en Kerk

Eén van de onderwerpen die Whitaker ter sprake bracht, was de verhouding tussen openbaring en rede. Hij kwam daartoe in de zeer principiële discussie, die hijzelf met zijn tegenstanders te voeren had over het gezag van de Schrift. Op zijn colleges over de Heilige Schrift, die in 1588 uitgegeven waren, reageerde Stapleton in 1592 met een uitgebreide verhandeling over het gezag van de kerk ten opzichte van de Schrift, "*Authoritatis Ecclesiasticae circa S. Scripturarum Approbationem Defensio*". Stapleton zette in dit werk uiteen dat de kerk nodig was ter ondersteuning van de waarheid van de Schrift, omdat problemen als de samenstelling van de canon en de verklaring van duistere teksten alleen door de kerk gezaghebbend opgelost konden worden. In zijn in 1594 gepubliceerd antwoord, "*Adversus Thomae Stapletoni... Defensionem Ecclesiasticae Authoritatis Duplicatio*" pleitte Whitaker vanzelfsprekend weer voor de

protestantse leer van het absolute gezag van de Heilige Schrift<sup>20</sup>. In dit debat kwam onder meer de vraag ter sprake, of er een gebied van voor de rede evidente geloofszaken bestond. Whitaker bepaalde zulks. Volgens Whitaker was het mogelijk via een redelijke bewijsvoering tot de slotsom te komen, dat er een God bestond, dat God alles geschapen had, en dat God het hoogste goed was, rechtvaardig almachtig, barmhartig en waarachtig. Hij beriep zich voor de mogelijkheid van deze bewijsvoering nadrukkelijk op Thomas<sup>21</sup>. De beschouwing van het geschapene leidde tot de conclusie van Gods bestaan en handelen. Gods werken bewezen God.

Het Godsgeloof was voor Whitaker een zeer fundamentele zaak, omdat voor hem daaruit vanzelf voortvloeide dat er aan de goddelijke waarheid niet getwijfeld hoefde te worden. Door de tegenpartij was er op gewezen, dat in de Apostolische Geloofsbelijdenis geen speciaal artikel voorkwam over de Heilige Schrift. Eén van Whitakers redeneringen daarentegen was, dat het geloof in God levens geloof in de bijbelse openbaring inhield. Wie beleed in God te geloven, beleed dat God waarachtig was in Zijn Woord, en aanvaardde om die reden de Schrift als getuigenis aangaande de waarheid<sup>22</sup>. Een interessant citaat is Whitakers aanhaling van Summa Theologiae II, II qu.2, art. 2 over het geloven in God, aan God geloven en God geloo schenken ("credere in Deum", "credere Deum", "credere Deo")<sup>23</sup>.

Whitaker beriep zich op Thomas voor de gedachte, dat het hier niet om verschillende geloofsacten ging. Er was slechts één geloofsacte. In deze ene geloofsacte werden drie verschillende wijzen van in verhouding staan tot God tot uitdrukking gebracht. In de belijden de woorden over God van het Credo openbaarde zich reeds de ganze rijkdom van het geloof.

De discussie tussen Whitaker en zijn tegenstanders draaide vooral om de vraag, of bij het geloof in de geloofswaarheden het gezag van de kerk noodzakelijk was om tot gehoorzame erkenning ervan te kunnen komen. Met een beroep op Thomas stelde hij, dat niemand ooit op het getuigenis van de kerk geloofde, maar dat dit slechts op het getuigenis van God zelf gebeurde. Want het geloof steunde op geen andere openbaring, dan op die welke God aan de profeten en aposte-



len bekend gemaakt had, en die in de canonieke boeken van de Heilige Schrift was neergelegd<sup>24</sup>. God bestond voordat de kerk bestond, omdat God eeuwig was. De uitspraken van de kerk konden daarom, zei Whitaker met een verdere verwijzing naar Thomas, niet de hoogste waarheid zijn, want de hoogste waarheid was alleen bij God te vinden<sup>25</sup>. De kerk bezat een dienende functie ten opzichte van de waarheid. Christus sprak weliswaar van een magisterium van de kerk, maar Hij deed dit niet, omdat de kerk met haar gezag het Evangelie bevestigde. Christus sprak van een magisterium van de kerk, omdat zij van Hem het Evangelie ontvangen had<sup>26</sup>. Dat magisterium hield een dienende functie in, want de taak van de kerk was als die van een instrument. De met een instrument uitgeoefende kracht schuilt niet in een instrument zelf, maar werkt via het instrument. Op die wijze maakte God ook van de kerk gebruik<sup>27</sup>. In de Schrift klonk Gods stem onmiddellijk. Whitaker herinnerde in dit verband eveneens aan de geloofsbelijdenis en wel in samenhang met een uitspraak van Thomas hierover. Whitaker stelde in navolging van hem, dat de kerk de belijdenis niet bevestigde. De belijdenis bevatte grondwaarheden van het geloof, die vanwege hun eigen inhoud geloofd werden<sup>28</sup>. Geloof betekende, dat men aan de goddelijke waarheid niet twijfelde. Dat de geloofsbelijdenis een ontwikkelingsgeschiedenis had gehad vormde geen argument voor de noodzakelijkheid van het gezag van de kerk bij het geldend maken van geloofswaarheden. De geloofsartikelen waren in de loop der tijden niet gegroeid in het wezenlijke. Slechts in de vorm, waarmee ze onder woorden gebracht en beleden werden, traden veranderingen op<sup>29</sup>.

Een favoriet citaat van Whitaker uit Thomas' Summa Theologiae was I, qu.1, art. 8, omdat het zijns inziens zo sterk de opvatting verwoordde, dat de Schrift niet door het getuigenis van de kerk, maar om haar zelfswil geloofwaardig was<sup>30</sup>. Alleen aan de Schrift ontleende argumenten kon een onbetwistbaar gezag toegemeten worden (ex necessitate). De van kerkvaders en leraars van de kerk afkomstige argumenten hadden slechts een waarschijnlijkheidsrecht (probabiliter)<sup>31</sup>. Aan de woorden van de Schrift moest volgens Thomas niets toegevoegd worden; evenmin behoorde er iets aan afgedaan te worden<sup>32</sup>. Whitaker had deze laatste uitspraak in de Summa gevonden,

maar eveneens in Thomas' commentaar op 1 Timotheus<sup>33</sup>. Uit een ander commentaar, dat op de brief aan de Epeziërs, putte hij een hiermee verwante uitspraak. Thomas formuleerde daarin zijn visie dat wat de profeten als toekomstig gepredikt hadden, door de apostelen als geschied verkondigd werd<sup>34</sup>. Whitaker leidde uit deze uitspraak een bewijs af voor het afwijzende reformatorische standpunt ten opzichte van de traditie. Aangezien de profeten al het heilsnoodzakelijke voorzegd hadden, moest bijgevolg al het heilsnoodzakelijke ook reeds door de apostelen geboodschapt zijn. Met wederom het commentaar van Thomas op 1 Timotheus als leidraad, stelde Whitaker dat de leer van de profeten en apostelen canoniek genoemd werd, omdat deze de leidraad voor de rede vormde<sup>35</sup>.

De verdere argumenten van Bellarminus en andere katholieke geleerden tegen de protestantse leer over de Schrift werden door Whitaker vanzelfsprekend met evenveel vuur en met steeds een uitgebreide bewijsvoering bestreden. Ook voor deze bewijzen verwees hij bij tijd en wijle naar Thomas. Zo keerde hij zich tegen de van katholieke zijde aangevoerde redenering, dat de duistere plaatsen in de Schrift de noodzaak van een gezaghebbende uitlegging van de kant van de kerk aantoonde, met een opmerking van Thomas. Deze had gezegd, dat wat op de ene plaats met beeldspraak tot uitdrukking gebracht werd, elders in de bijbel met duidelijke woorden een verklaring vond<sup>36</sup>. Ook tegenstrijdigheden werden op die manier opgelost. Thomas' commentaar op Jacobus - het auteurschap werd niet betwijfeld - liet volgens Whitaker zien, dat Jacobus in strijd met beweringen van het tegendeel niet een rechtvaardiging door de werken voorstond. De mens werd door het geloof gerechtvaardigd. Jacobus wees er slechts op, dat het waarachtige geloof altijd met werken gepaard ging<sup>37</sup>.

Zelfs in het pleidooi voor de Schrift in de volkstaal voerde Whitaker Thomas als deelgenoot van zijn zienswijze aan, Thomas had namelijk in zijn commentaar op Colossenzen naar voren gebracht, dat ieder kennis van de Schrift moest hebben<sup>38</sup>.

Het was een gewichtig vraagstuk, hoe een bijbeltekst op de goede manier uitgelegd moest worden. Om een betere afbakening van geoor-

loofde en ongeoorloofde exegese te verkrijgen, hadden de hervormers en hun navolgers zich afgevraagd hoe de juiste zin van een tekst gevonden werd. Met name keerden zij zich tegen de willekeur van de middeleeuwse uitlegging met de viervoudige betekenis van een bijbeltekst. In principe behoorde slechts de letterlijke betekenis gelding te hebben. Whitaker wees desondanks een al te stringent hanteren van dit principe af<sup>39</sup>. Volgens hem konden er ook met de letterlijke betekenis verwante gevolgtrekkingen uit de tekst gehaald worden. Deze wijze van exegetiseren mocht echter niet in een afwijkende betekenis naast de letterlijke uitmonden. Hij zei te vermoeden, dat Thomas er ook zo over dacht, omdat deze waarschuwde voor een ten opzichte van de letterlijke betekenis afwijkende allegorische, tropologische en anagogische zin: de overdrachtelijke zin had geen bewijskracht<sup>40</sup>. Het is interessant te constateren, dat Whitaker zich voor de interpretatie van bepaalde teksten op Thomas kon beroepen. Zo haalde hij Thomas' commentaar op Epeziërs aan om zijn idee over het juiste verstaan van de Geest als onderpand in Eph. 1:14 te staven. Thomas gebruikte liever het Latijnse woord "arra" dan "pignus", aangezien "pignus" een onderpand was dat teruggegeven moest worden<sup>41</sup>. Er zijn meer voorbeelden van deze aard te geven. Een voor een reformatorisch theoloog typerende uitleg is zijn verklaring van het gedeelte in 1. Kor. 14 over de profetieën. Naar Whitakers mening ging het hier niet om een eenmalige praktijk, die gebonden was aan de bijzondere omstandigheden van het apostolische tijdvak. Met een beroep op Thomas stelde hij, dat met het profeteren de uitleg van de bijbel bedoeld werd. Degenen die vanuit de bijbel spraken spraken met gezag, zei Whitaker in aansluiting hierop. Als een prediker zijn toehoorders overtuigde, was dit niet aan de kracht van zijn persoonlijkheid, maar aan de kracht van de door hem uitgelegde Schrift te danken<sup>42</sup>.

Dat er volgens Whitaker geen gezag van de kerk ten koste van dat van de Schrift kon zijn, hing levens met zijn protestantse onderscheid tussen de zichtbare en onzichtbare kerk samen. Protestantse theologen plachten veel nadruk op de tekortkomingen van de kerk op aarde te leggen, wat haar autoriteit afbreuk deed. Belarminus accentueerde daartegenover het voluit kerk-zijn van de

hiërarchische kerk van Rome. De kerk was even aanwijsbaar als het koninkrijk Frankrijk en de republiek Venetië, stelde hij in zijn beroemde uitspraak dienaangaande<sup>43</sup>. Whitaker wees dit standpunt af en verdedigde, dat de kerk, waarvan de gelovigen beleden, dat zij "heilig" en "katholiek" was niet met een zichtbare menigte mensen geïdentificeerd kon worden. De kerk van de belijdenis werd gevormd door degenen die uitverkoren waren. Thomas had er, zei Whitaker, terecht op gewezen, dat de kerk vergeleken kon worden met het lichaam en de ziel van een mens. De kerk was als een lichaam dat levend gemaakt werd door een ziel, de Heilige Geest<sup>44</sup>. Whitaker haalde de voor deze opvatting van Thomas onder meer ook diens commentaar op Romeinen aan, waar hij naar aanleiding van Rom. 12 opgemerkt had, dat de kerk een "corpus mysticum" was. De eenheid van dit mystieke lichaam was geestelijk, want door geloof en liefde werd men met elkaar en met God verbonden<sup>45</sup>. Bij Whitaker leidde dit denkbeeld van Thomas tot de conclusie, dat degenen die zonder geloof en liefde waren niet tot de katholieke kerk van de belijdenis behoorden<sup>46</sup>. Zijn tegenstanders konden dus onmogelijk gelijk hebben met hun zijn inziens veel te ruime kerkbegrip.

Ten aanzien van de leer over de kerk kwam Whitaker er overigens duidelijk voor uit, dat een protestant het niet altijd met Thomas eens kon zijn. Dit gebeurde een aantal malen, toen hij tegen het pausschap polemiseerde. Hij ging bijvoorbeeld in tegen Thomas' in het commentaar op Galaten voorkomende opvatting over de relatie tussen Petrus en Jacobus<sup>47</sup>. Uit de "Summa contra Gentiles" haalde hij Thomas' erkenning van het monarchische, in Rome gecentreerde kerkbestuur aan, uit Thomas' commentaar op Lombardus de theoretische grondslag hiervan met Matth. 16:18<sup>48</sup>.

### Zonde en genade

William Whitaker beriep zich opvallend dikwijls op Thomas in het wijsvoeringscomplex rond de zondeval en de verkrijging van het heil. Whitaker ging uit van een mensbeeld dat inhield, dat de zondige mens tot niets in staat was dan verkeerdheden, als God hem in Christus niet te hulp kwam. Na de zondeval restte de mens geen en-

kel vermogen om iets te verrichten waarmee hij God kon behagen. Whitaker wees de door zijn tegenstanders aangevoerde scholastieke theorie af, dat de mens ten gevolge van de zondeval een bovennatuurlijke gave verloren had en er daarna van een natuurlijke mens gesproken kon worden. Volgens hem was Adam, toen hij vóór de val in de situatie van de oorspronkelijke gerechtigheid verkeerde, natuurlijk. Door de val raakte het natuurlijke totaal bedorven. Whitaker verwees voor de gedachten dat de oorspronkelijke gerechtigheid niet bovennatuurlijk maar natuurlijk was, naar Thomas<sup>49</sup>. De oorspronkelijke gerechtigheid hield volgens Thomas, naar Whitaker zei, een rechtheid (rectitudo) in, waardoor de rede van de mens onderworpen was aan God, en de lagere vermogens aan de rede. Die staat van rechtheid omvatte bovendien niet slechts een mogelijkheid tot het goede, maar ook een volmaakt betrachten van het goede. Adam beschikte over deze oorspronkelijke gerechtigheid als "habitus". De gerechtigheid behoorde tot zijn natuur<sup>50</sup>.

Ten gevolge van de val verloor Adam zijn oorspronkelijke gerechtigheid. Whitaker kon zich niet vinden in een theorie over de erfzonde, die slechts van een gemis van de mogelijkheid tot het goede sprak. Hij voelde zich beter thuis bij Thomas, die van een bedorven habitus sprak<sup>51</sup>. Toch kon Thomas hem niet in alle opzichten bekoren. Want Thomas veronderstelde dat de aanleg om iets goeds te doen, ondanks de val niet geheel en al weggenomen was. Naar Whitakers mening was het curieuze daarbij, dat Thomas anderzijds poneerde, dat het kwade het goede totaal weggenomen had. Whitaker sloot zich bij deze laatste vaststelling aan<sup>52</sup>.

De erfzonde was een algehele bedorvenheid en habituele neiging tot het verkeerde. Thomas had, zei Whitaker, terecht van een ziekte gesproken. Bij de eerste mens kon gezegd worden, dat deze de natuur besmet had en sindsdien was de mens door de natuur besmet. Alle vermogens van de mens waren bedorven<sup>53</sup>. Wat de begeerlijkheid (concupiscentia) in relatie tot de erfzonde betrof, wees Whitaker een te eenzijdig op het vleselijke gerichte interpretatie af. Opnieuw aan de hand van Thomas gaf hij te kennen, dat de begeerlijkheid zich in alle zonden uitte en ook de hogere vermogens van de ziel had aangetast. De begeerlijkheid was de menselijke natuur binnenge-

komen en had deze geperverteerd. Uit de begeerlijkheid kwamen de verschillende zonden voort. Uit Thomas' commentaar op Romeinen meerde hij diens verklaring van de tekst over Adam<sup>55</sup>, "in wie" allen gezondigd hebben (Rom. 5,12). Door Adam was de menselijke natuur besmet geraakt. Zoals de lichaamsdelen behoorden tot één menselijk lichaam, zo vormden alle mensen als het ware ledematen van één menselijke natuur. In dier voege zondigden alle mensen in Adam<sup>55</sup>.

Whitaker had zich dus gerealiseerd dat Thomas kon stellen, dat de aanleg om het goede te doen niet geheel en al weggenomen was. Hij haalde Thomas echter bij voorkeur aan voor het inzicht, dat de mens volledig aan de zonden vervallen was. Een aantal malen omschreef Whitaker zonde met een definitie die hij aan Thomas ontleend had. De zonde was een afdwaling van een regel of doel: de menselijke daden behoorden immers in overeenstemming met de regel van Gods wil te zijn. Als ze daarvan afweken waren ze zondig<sup>56</sup>. Zonde was overtreding van Gods wet<sup>57</sup>. De gevallen mens had een bedorven habitus, door Thomas terecht vergeleken met een ziekte: een ziekte die een abnormale vatbaarheid voor allerlei verdere kwalen ten gevolge had. Als Thomas dan sprak van een gebleven mogelijkheid om iets goeds te verrichten, kon hij volgens Whitaker alleen doelen op bepaalde maatschappelijke vermogens. Zo kon een mens huizen bouwen en wijngaarden aanleggen. Dergelijke activiteiten waren goed te noemen, maar in de relatie met God ging het om een andere activiteit: daar was het willen en doen van de zondige mens hoe dan ook altijd verkeerd<sup>58</sup>.

Op grond van de leer van de rechtvaardiging door het geloof alleen beschuldigden protestantse polemici hun tegenstanders met voorliefde van het voorstaan van werkgerechtigheid. In zijn eerste polemische werken roerde Whitaker deze kwestie dan ook reeds aan. Tegen zijn reactie op de "Decem Rationes" van Edmond Campion, "Ad Rationes Decem Responsio", schreef de Schot John Durie een boek, "Confutatio Responsionis ad Rationes Decem", waaraan Whitaker op zijn beurt een nieuw verweerschrift wijdde, "Responsionis ad Decem Rationes Defensio"<sup>59</sup>. Durie verweet Whitaker de rechtvaardiging en

de heiliging te onderscheiden en de katholieke positie verkeerd weer te geven, als hij zei dat de heiliging van het leven onvolgende waard was om de mens te rechtvaardigen. Durie bracht in het midden, dat ook Paulus het onderscheid niet maakte. Whitaker stelde daar tegenover, dat Paulus juist wel de rechtvaardiging en de heiliging van elkaar onderscheidde. Hij verwees hiervoor naar Rom. 8, 30 "die Hij geroepen heeft, dezen heeft Hij ook gerechtvaardigd; en die Hij gerechtvaardigd heeft, dezen heeft Hij ook verheerlijkt. Met een verwijzing naar Thomas' commentaar op Romeinen gaf hij te kennen, dat met die verheerlijking in de tekst de vernieuwing van het leven bedoeld werd, welke in het hiernamaals haar voltooiing kreeg<sup>60</sup>. Het behoeft overigens nauwelijks betoog, dat Whitaker de soteriologische opvattingen van Thomas over het geheel genomen niet deelde. Hij kon Thomas hierbij niet zo gemakkelijk als getuige voor zijn eigen ideeën aanhalen. Whitaker dacht bijvoorbeeld op een andere manier over de genade. Dat hij zich het verschil in deze maar al te goed bewust was, blijkt in zijn boek tegen Durie uit een verwijzing naar de Summa, waar Thomas de genade niet als een ingestorte gave, maar als de liefde van God definiëerde. Whitaker citeerde die typering van de genade als gunst Gods met de opmerking, dat Thomas toen "door de kracht van de klaarheldere waarheid overwonnen" was<sup>61</sup>. Ook uit Thomas' commentaar op Titus wist hij een dergelijk citaat te noemen. Hierin had Thomas de genade als "barmhartigheid" Gods omschreven<sup>62</sup>.

In de aandacht voor Thomas van Aquino bleef Whitaker zichzelf gelijk. Er komen verwijzingen naar Thomas voor in het werk uit 1583 tegen Durie en ze komen nog steeds voor in het aan het einde van zijn leven voorbereide, in 1600 na zijn dood verschenen "De Peccato Originali"<sup>63</sup>. Des te opvallender is het dat Whitaker zich ook op Thomas beriep, toen hij zich in 1595 te Cambridge openlijk ongerust maakte over denkbepelden in verband met de predestinatieleer, die afweken van de gangbare calvinistische opvattingen. Hij meende dat Thomas over verscheidene kernpunten in die leer precies zoals Augustinus en Calvijn dacht, dat hij deze daarom aan zijn zijde had. In het openbaar college voor vooraanstaande gasten uit Londen in februari 1595 roerde hij de problematiek rond de predestina-

tie aan; twee maanden later barstte er te Cambridge een conflict over deze leer uit. In zijn openbaar college zette Whitaker uiteen wat volgens hem de correcte leer over de voorbeschikking was. Hij legde uit, dat er geen enkele andere oorzaak van de voorbeschikking te vinden was dan Gods wil. God verkoos en verwierp niet, omdat Hij voorzag hoe het leven van een mens zou verlopen, maar omdat Hij hem op de ene of andere wijze zo wilde. "En Thomas week van Augustinus geen duimbreed af", oordeelde Whitaker. Er bestond geen oorzaak van de predestinatie buiten God. De enige oorzaak was Gods enkelvoudige en absolute wil. Het ging om Gods eer<sup>64</sup>. Het college ging over de juiste uitleg van 1 Tim. 2, 4, van de woorden van Paulus, dat God wil dat alle mensen behouden worden. Whitaker keurde de theorie van Johannes Damascenus af, dat er bij God van een voorafgaande wil (voluntas antecedens) en volgende wil (voluntas consequens) sprake zou zijn. Het was dus niet zo, dat God enerzijds wilde dat alle mensen behouden werden (voluntas antecedens), en dat vervolgens niet gebeurde voor de mensen die de aangeboden middelen om het heil te verwerven niet gebruikten (voluntas consequens)<sup>65</sup>. Hij zei dat hij een andere onderscheiding acceptabeler vond: de onderscheiding meer bij Thomas te vinden onderscheiding tussen Gods wil "in het teken" (voluntas signi) en de wil "van het welbehagen" (voluntas beneplaciti). De voluntas beneplaciti was een eigenschap van God, die altijd vervuld werd. De voluntas signi was geen eigenschap van God, maar een handeling waarmee Hij alle mensen de voorschriften van het heil en de leer van het evangelie voor ogen stelde. Er werd dan dus op een oneigenlijke manier van Gods wil gesproken.

Whitaker had aan het begin van de tachtiger jaren in colleges over 1 Timotheus naar aanleiding van de zelfde tekst gezegd, dat Thomas de conditionele uitleg van 1 Tim. 2,4 afwees<sup>67</sup>. Het heil kon niet afhangen van een menselijke beslissing op Gods aanbod van het heil al of niet in te gaan. Ook in die tijd had Whitaker Durie voorgehouden, dat het zeer verkeerd was de verlossing van degenen die gered werden toe te schrijven aan het feit, dat God hun verdiensten voorzien had. De geredden hadden hun verlossing te danken aan de in de verkiezing werkzame wil van God. Volgens Whitaker had Durie in de predestinatie-theorie van het vooruitzien van verdiensten



geen fellere tegenstander dan Thomas<sup>68</sup>. In februari 1595 bracht Whitaker een soortgelijke visie op Thomas naar voren. Thomas had zich, zei hij, terecht aangesloten bij Augustinus' standpunt, dat er een vastliggend aantal uitverkorenen was<sup>69</sup>. Men had niet het recht God onrechtvaardig te vinden, als Hij anders handelde dan men vond dat Hij behoorde te doen. Voor deze opmerking beriep hij zich onder meer op wat Thomas in de zelfde trant in zijn commentaar op Romeinen naar aanleiding van het 9de hoofdstuk over de verkiezing en verwerping gezegd had<sup>70</sup>. De schijnbare onrechtvaardigheid van God vormde natuurlijk een twistpunt in het korte tijd later uitgebroken conflict in Cambridge. Bij de opening van het collegejaar op 9 oktober 1595 kwam Whitaker er in een preek op terug. Hij herinnerde toen aan Rom. 11, 33 "O diepte van rijkdom, van wijsheid en van kennis Gods, hoe ondoorgrondelijk zijn zijn beschikkingen en hoe onnaspeurlijk zijn wegen!" Deze tekst kreeg volgens hem eerst dan zijn volledige gelding, als sommigen zonder verdiscontering van hun zonde verworpen werden en anderen die in geen enkel opzicht Gods liefde meer verdienden tot het eeuwige heil bestemd werden. Whitaker zei dat deze opvatting onder meer bij Thomas aangetroffen werd; ook bij moderne theologen als Bañez kwamen haar tegen<sup>71</sup>.

Van roomskatholieke zijde werden keer op keer ernstige bezwaren tegen de calvinistische predestinatieleer naar voren gebracht. De katholieke afwijzing ervan was misschien wel de voornaamste oorzaak van de heftige twisten over deze leer binnen het calvinistische kamp. De aanhangers van de strenge calvinistische opvattingen over de voorbeschikking meenden namelijk, dat het opperen van bedenkingen tegen de dubbele predestinatie uiteindelijk op een terugkeer naar Rome zouden uitlopen. Een man als Whitaker, die de roeping van zijn leven in de polemieken tegen de roomskatholieke theologie gevonden had, maakte zich zodoende begrijpelijkerwijs zeer bezorgd over de kritische geluiden in zijn eigen Cambridge. Eén van de fundamentele katholieke argumenten tegen de calvinistische predestinatieleer was de consequentie uit de gedachte, dat niets buiten Gods wil om gebeurde. De consequentie hield in, dat God "de auteur van de zonde" leek te zijn. Al in 1581 tegen Campion verwierp Whitaker die gevolgtrekking met een beroep op Thomas. Deze onderscheid-

de in de zonde de daad enerzijds en de zonde van de daad anderzijds. Bij het zondige gebeuren op aarde was het gebeuren als zodanig een gevolg van Gods wil. Het zondige ervan moest daarentegen uitsluitend op rekening van de mensen geschreven worden<sup>72</sup>. In 1595 kwam Whitaker opnieuw duidelijk voor dit standpunt op. Dat God de zonde toeliet mocht niet als de oorzaak van de boosheid in de wereld beschouwd worden. De toelating was een gevolg van de verwerping<sup>73</sup>.

Een centraal gegeven in Whitakers benadering van Thomas van Aquino is het punt, dat hij de leer van de rechtvaardiging sola fide met behulp van deze meende te kunnen verdedigen. In de eerste plaats voerde hij met een beroep op Thomas' commentaar op Galaten aan, dat het onmogelijk was de wet volkomen te gehoorzamen. Hij liet deze uitspraak volgen door de opmerking, dat Calvijn niet anders leerde<sup>74</sup>. De werken van de gelovige waren er bovendien volgens hetzelfde commentaar niet de oorzaak van, dat een mens gerechtvaardigd werd, ging Whitaker verder. Ze vormden meer "manifestaties" van de gerechtigheid: "Noch Luther, noch wij leren anders"<sup>75</sup>. Op een andere plaats voerde hij dit zelfde citaat van Thomas aan om te bewijzen dat de gerechtigheid alleen door het geloof verkregen werd, want dat de gerechtigheid niet uit verdiensten, maar uit vergeving van zonden voortkwam. Deze keer deelde Whitaker het citaat mee met de triomfantelijk klinkende woorden: "Laat ik hieraan een korte uitspraak van Uw Thomas toevoegen, die ik u ter overdenking voorleg"<sup>76</sup>.

De polemieek handelde somtijds over zaken waarbij het aan Whitaker niet meer lukte om Thomas als kroongetuige voor zijn standpunt aan te halen. Zo slaagde hij er kennelijk niet in een contra-argument uit de werken van Thomas aan te halen, toen Durie beschreef hoe Thomas de verbinding van de genade met de sacramenten zag. Whitaker deed er het zwijgen toe<sup>77</sup>. In het lang na zijn dood, in 1624 gepubliceerde "Prælectiones de Sacramentis" leverde Whitaker kritiek op Thomas' theorie over de verbinding van de genade met de sacramenten<sup>78</sup>. Ook bij andere onderdelen van de sacramentsleer was hij zich er klaarblijkelijk van bewust, dat Thomas er beslist niet het zelfde over dacht. In een geschrift tegen Nicolas Sanders, de

"Ad N. Sanderi Demonstrationes Quadraginta" van 1583, wees hij bijvoorbeeld nadrukkelijk de opvatting van Thomas af, dat er op het altaar in de kerk een offer plaats vond in navolging van het ene offer van het lichaam van Christus aan het kruis<sup>79</sup>. Toch wist hij zelfs bij de sacramentsleer Thomas een enkele keer naar zijn eigen opvattingen te interpreteren. Als illustratie hiervan mag één van zijn bezwaren tegen de transsubstantieleer dienen. Whitaker verzette zich tegen het dogma van de wezensverandering met het argument, dat de leer rond dit dogma in strijd met de rede was, want een lichaam kon niet op meerdere plaatsen tegelijk zijn. Thomas leerde, zei Whitaker, dat rede en openbaring niet met elkaar in strijd waren. Aangezien de leer van de transsubstantiatie tegen de rede indruiste, moest zij op grond van wat Thomas over de verhouding van rede en openbaring gesteld had onjuist zijn<sup>80</sup>.

Whitaker heeft zich stellig grondig met Thomas' sacramentstheologie beziggehouden, ook al kwam hij hier veel tegen dat voor protestanten onaanvaardbaar was. Hij gaf een uitvoerige verhandeling in de "Praelectiones de Sacramentis" over het merkteken (character), dat de sacramenten verleenden. Zelf wees hij deze leer af. Thomas, zei Whitaker, vatte het merkteken op als een vermogen (potentia) van de ziel. Hij ging in op een aantal details. Hij vertelde, dat de scholastieke theologen strijd gevoerd hadden over de vraag of dit merkteken, dit vermogen van de ziel in het verstand, de wil of nog ergens anders gesitueerd moest worden. Tegenover Duns Scotus, die het merkteken in de wil plaatste, stond Thomas, die plaatsing in het verstand voorstond<sup>81</sup>. Zo zijn er bij Whitaker meer uiteenzettingen te vinden, waarin hij Thomas noemde. In de polemische discussie was het immers voor allerlei dogmatische theorieën nodig op de scholastiek terug te grijpen om een overwegener standpunt te kunnen bepalen. Telkens weer bleek het voor Whitaker nuttig om een opvatting van Thomas te vermelden. Tot in de sacramentsleer toe kwam het daarbij voor, dat Whitaker in Thomas' werken een oplossing voor een probleem vond. Wat de doop betreft lagen bepaalde uitgangspunten vanzelfsprekend voor hem vast, zoals dat er geen genade bij de doop werd ingegoten. In de lijn van Calvijn vatte Whitaker de doop op als een teken en zegel van Gods genade. Maar enkele details

vroegen om nadere verheldering. Zo was het een vraagstuk, of de doop effect kon hebben, als een kind door ongelovige ouders ten doop gehouden werd. Whitaker haalde voor deze casus Thomas aan. Thomas had namelijk gesteld, dat het geloof of ongeloof van de ouders er minder toe deed, omdat het kind niet door de ouders, maar door de gemeenschap van gelovigen ten doop gehouden werd<sup>82</sup>.

Nu en dan kwam het voor, dat Whitaker zich uitermate kritisch over Thomas van Aquino uitliet. Dat gebeurde speciaal als Thomàs' naam verbonden was met bepaalde leerstukken of gebruiken in de katholieke kerk, die reformatorische theologen afstotelijk vonden. Dit was zoals gezegd, het geval met zijn opvattingen over de paus en de verbinding tussen sacrament en genade. Een ander voorbeeld is de nederdaling ter helle die, naar Whitaker meende, een negatieve invloed op de katholieke theologie rond dit artikel van het Credo uitgeoefend had<sup>83</sup>. Over wat er na de dood gebeurde dachten protestanten immers totaal anders. In zijn pleidooi tegen het religieuze gebruik van beelden in de kerk poneerde Whitaker dat er weliswaar in de katholieke beschouwingen hierover een onderscheid gemaakt werd tussen verering en aanbidding, met de stelling dat aanbidding alleen God toekwam. In de praktijk werden echter ook beelden aanbeden. Hij uitte in dit verband eveneens scherpe verwijten aan het adres van Thomas<sup>84</sup>.

### Conclusie

Bij de bestudering van de werken van William Whitaker valt het op, dat hij Thomas dikwijls aanhaalde. Ook veel andere auteurs uit de Middeleeuwen komen in de loop van zijn betoog voor. Maar de interesse van Whitaker voor Thomas overtrof die voor andere middeleeuwse theologen verre. Whitaker heeft veel waardering voor Thomas gehad. Hij duidde hem met bewonderende termen aan. Whitakers belangstelling voor Thomas van Aquino moet vooral gewekt zijn door de Thomàs-renaissance onder de rooms-katholieke theologen van zijn tijd. Het lag waarschijnlijk wel enigszins in de lijn van een ambitieus onderzoeker als Whitaker was om op een gegeven moment de werken van middeleeuwse theologen te gaan lezen. De bibliotheken van Cambridge

bevatten nu eenmaal planken vol scholastieke theologie. Maar Whitaker las Thomas niet alleen. Hij heeft Thomas' werken werkelijk grondig bestudeerd. Het moet dan loch ook vooral de betekenis van Thomas van Aquino voor het Rooms-Katholicisme van de tweede helft van de zestiende eeuw geweest zijn, die Whitaker er toe bracht zich zo diepgaand met hem bezig te houden. Het valt bovendien op dat Whitaker zich niet beperkt heeft tot het bestuderen van Thomas' dogmatische hoofdwerken. Hij heeft tevens uitgebreid aandacht aan diens bijbelcommentaren besteed.

Whitakers omgang met Thomas was eclecticisch. Hij maakte gebruik van Thomas' werken, waar het in de loop van zijn betoog te pas kwam. Zijn behoefte om Thomas ter ondersteuning van de eigen protestantse opvattingen aan te halen, leidde tot eenzijdigheden. Er is bij voortdoring sprake van een calvinistisch gekleurd Thomasbeeld. Hij wilde zijn tegenstanders weerleggen door ze te laten zien, dat Thomas anders dacht dan zij. In dit verband is het zinvol om er met enige nadruk op te wijzen, dat het polemische uitspelen van rooms-katholieke theologen tegen elkaar een ten dele correcte visie op de katholieke kerk impliceerde. De roomskatholieke polemici hielden de protestantse graag de onderlinge verdeeldheid van het protestantisme onder ogen. Zij probeerden hun eigen kerk als een eenheid af te schilderen en suggereerden daarbij tevens een theologische gelijkgezindheid binnen die kerk. Whitaker had er als controversetheoloog belang bij het tegendeel aan te tonen. Door dit verlangen kwam hij tot een analyse, die ook hedendaagse kerkhistorici van de rooms-katholieke kerk van de zestiende eeuw gemaakt hebben. Hij maakte een onderscheid tussen de theologie zoals die op het Concilie van Trente verwoord was, en zoals die door de Jezuïeten voorgestaan werd. Whitaker beweerde, dat de jezuïetische theologen de uitspraken van Trente anders interpreteerden dan ze bedoeld waren<sup>85</sup>. Ook op tal van andere theologische tegenstellingen binnen de katholieke kerk vestigde hij de aandacht. Eén van die tegenstellingen was, dat er zeer verschillend over Thomas gedacht werd. Whitaker beschouwde de katholieke theologie terecht niet als een monoliet. Maar hij deed deze theologie uiteraard geen recht door haar zo zeer aan protestantse criteria te toetsen.

an de gevallen waarin Whitaker Thomas aanhaalde, was een aanzienlijk deel bedoeld om opvattingen weer te geven, die overeenkwamen met zijn eigen calvinistische denkbeelden. Hij voerde Thomas zodoende aan ter staving van zijn standpunt, dat de Schrift om haarzelfs wil geloofwaardig was, en niet een dwingend gezag van de kerk behoefde om op de juiste wijze begrepen te worden. Ook bij zijn uiteenzetting over de predestinatieleer citeerde hij Thomas als autoriteit ten behoeve van zijn eigen visie.

Een tweede reeks aanhalingen van Thomas was vooral descriptief. Whitaker wilde in die gevallen een theorie verduidelijken of klem geven door naar Thomas te verwijzen. Bij deze tweede soort van aanhalingen kwam het dikwijls voor, dat Whitaker persoonlijk niet instemde met Thomas' ideeën. Hij keerde zich dan echter niet direct tegen Thomas, maar tegen de theologie waarbinnen de ideeën van Thomas typerend genoemd konden worden.

Een derde soort citaten betrof uitspraken van Thomas waartegen Whitaker zich rechtstreeks keerde. Vaak ging het in deze gevallen om aanhalingen die illustratief waren voor een bepaalde zienwijze, welke hij afwees. Maar het kwam ook voor dat Whitakers aanval zonder meer uit ergernis over de een of andere uitlating van Thomas voorkwam.

Voor de persoonlijkheid van Thomas had Whitaker weinig oog. De persoon ging schuil achter de werken. Slechts een enkele keer verhaalde hij een biografische bijzonderheid. Naar aanleiding van een uiteenzetting over het geschil tussen de oosterse en westerse kerk rond het "filioque" vertelde Whitaker, dat Thomas in 1274 op weg naar het Concilie van Lyon, waar dit geschil besproken zou worden, overleed<sup>86</sup>. Aan plaatsing van Thomas' werken en inzichten binnen hun historische context kwam hij niet toe. Polemici interesseerden zich slechts voor een historische context, als dat voor hun betoog zin had. Het probleem, of er wel of niet een pausijn Johanna bestaand had, stimuleerde hen dus meer tot historisch onderzoek. Maar ook dan hing het resultaat wel erg af van de religieuze gezindte van de onderzoeker. Toch tonen werken als die van Matthias Flacius Illyricus en Cesare Baronius aan, dat de polemieken het historisch on-

derzoek sterk bevorderd heeft. Whitaker heeft het belang van goed onderzoek op dit gebied stellig ingezien. Vanuit zijn visie probeerde hij Thomas recht te doen.

Whitaker legde enerzijds een buitengewoon grote waardering voor Thomas aan de dag, terwijl hij hem anderzijds toch duidelijk als een theoloog uit het andere kamp beschouwde. Maar hij wekte alles bijeen de indruk dat de reformatorische theologie relaties had met die van Thomas, en tal van katholieke theologen veel verder van de voornaamste protestantse geloofswaarheden verwijderd waren dan de schrijver van de meest indrukwekkende middeleeuwse dogmatiek.

Heeft Thomas van Aquino Whitaker ook beïnvloed? Het is moeilijk daar een beslissend antwoord op te geven. De theologie van Calvijn vond een dermate grote weerklank bij Whitaker, dat hij zonder enige twijfel een calvinistisch theoloog genoemd moet worden. Ook als Whitaker Calvijn niet citeerde, bleven zijn ideeën duidelijk binnen het calvinistische kader. Slechts bij gegevenheden, waarmee hij als Engelsman te maken had, ging dat niet geheel op. Whitaker had een enorme kennis van de patristische literatuur. Wat dat betrof vertoonde hij reeds een trek die zoveel latere theologen van de Engelse kerk eveneens zouden vertonen. Van de patres werden er geen door Whitaker vaker geciteerd dan Augustinus. Maar hij bekeek Augustinus op een manier, die typisch voor een calvinist is. Het zelfde geldt voor zijn visie op vele andere theologen, en mutatis mutandis voor zijn visie op Thomas.

Ondanks de neiging tot een calvinistische kleuring kan toch voorzichtig geponeerd worden, dat Thomas een bepaalde invloed op Whitaker heeft uitgeoefend. Hij had zoveel van Thomas gelezen, en goed gelezen, want verwerkt, dat hij niet ontkomen kon zijn aan wat de bestudering van zo'n schitterend opgebouwd systeem wel moest uitwerken. Het meest zal de theologie van Thomas van Aquino in zijn wijze van denken te weeg gebracht hebben. Whitaker is één van de overgangsfiguren naar de gereformeerde scholastiek. De spontaniteit van het direct bij het Schrift aansluitende zoekende denken van de reformatoren maakte plaats voor een systematiseren rond een leer-corpus, dat ongeschonden bewaard moest blijven. Rationele argumen-

ten ter aanvulling van de bijbelse gegevens schuwde Whitaker niet. Hij nam allerlei minutieuze onderscheidingen uit de middeleeuwse scholastiek over, omdat hij die dienstig voor de nadere verklaring van de toen in de Engelse kerk gangbare leerstellingen achtte. Whitaker bouwde een systeem op rond Calvijns nogal formalistisch aandoende schema van de drie ambten, profeet, koning en priester. De van de protestantse leerstellingen afwijkende denkbeelden in de roomskatholieke kerk zouden een verloochening van Christus' via Zijn ambten gestalte krijsend heilswerk zijn. De manier waarop Whitaker zijn denkbeelden ontvouwde, doet soms bepaald scholastisch aan. De bewondering voor de systemen van Augustinus, Thomas van Aquino en Calvijns heeft hem kennelijk enigszins afgeleid van de Schrift als bron van theologisch denken.

Maar hij raakte niet zo los van de Schrift als bij de theologen van de gereformeerde scholastiek zou gebeuren. Juist zijn belangstelling voor de bijbelcommentaren van Thomas laat zien, dat hij zich er nog van bewust was, dat de theologie haar basis in de Schrift behoorde te hebben. Hij gaf in zijn bewijsvoering aan Schriftplaatzen de prioriteit. Zijn denken bezat al iets scholastieks, maar hij had de aansluiting bij de theologen van de reformatie niet verloren. Uit zijn gebruik van de bijbelcommentaren van Thomas valt af te leiden, dat Whitaker met name het bij de Schrift willen blijven als een grote kwaliteit van de scholasticus Thomas van Aquino erkend heeft.

#### Noten

1. F.G.M. Broeyer, *William Whitaker (1548-1595). Leven en werk van een Anglocalvinistische Theoloog*, Utrecht 1982.
2. Vgl. de titel van Stapletons werk tegen Whitaker: "Authoritatis Ecclesiasticae circa S. Scripturarum Approbationem... Defensio Libris III digesta contra Disputationem de Scriptura Sacra Guilielmi Whitakeri Anglocalvinistae", verschenen te Antwerpen in 1592.
3. Vgl. de titel van Whitakers eerste werk tegen Bellarminus en andere roomskatholieke theologen van zijn tijd: "Disputatio de Sacra Scriptura, contra huius temporis Papistas, imprimis Robertum Bellarminum", verschenen te Cambridge in 1588.
4. J. Gretser, *Controversiarum Roberti Bellarmini S.R.E. Cardinalis Amplissimi Defensio*, I (Ingolstadii 1607), C3 r<sup>o</sup>; R. Brodrick,



- The Life and Work of Blessed Robert Cardinal Bellarmine*, 2, (London 1928), 140.
5. A. Ashton, "Vitae et Mortis Guilielmi Whitakeri... Descriptio", in: Whitaker, *Op.*, I, 699a, b. De meeste publicaties van Whitaker zijn in een uitgave van zijn verzamelde werken opgenomen, die - typerend voor zijn calvinistische opvattingen - in Genève verscheen: W. Whitaker, *Opera Theologica... subiuncta est... de auctoris Vita et Morte Descriptio*, 2 tomi, Genevae 1610. Deze uitgave wordt geciteerd als: Whitaker, *Op.*.
  6. Whitaker, *Op.*, II, 165b.
  7. Whitaker, *Op.* II, 172b; *Op.* I, 176b.
  8. Whitaker, *Op.* I, 651b.
  9. Whitaker, *Op.* I, 561b; *Op.* I, 665a; *Op.* II, 720b; *Op.* II, 272b.
  10. Vgl. Whitaker, *Op.* I, 113b; *Op.* I, 177b.
  11. Whitaker, *Op.* II, 271b. Zie ook Whitaker, *Op.* II, 122b "quod tuus etiam Aquinas facit, qui tuus in hac causa non est."
  12. I. Fuller, *The Holy State and the profane State*, M.G. Walten ed., (New York 1938), 2, 60-68.
  13. Whitaker, *Ad Decem Rationes Responsio* in: *Op.* I, 1a, b. Zie ook C. Read, "William Cecil and Elizabethan Public Relations", in: S.I. Bindoff, J. Hurstfield ed., *Elizabethan Government and Society* (Essays presented to Sir John Neale), (London 1961), 35-38.
  14. F.G.M. Broeyer, *William Whitaker*, 87-89.
  15. *Casauboniana*, J.C. Wolf ed.,<sup>2</sup> (Hamburg 1710), 28; *Scaligeriana*, J.J.P.P. ed., (Hagae Comitum 1669), 3452
  16. A. à Wood, *Athenae Oxonienses*, 2, (London 1721), 354-355. Etc.
  17. M. Luther, *Werke*, (Weimarer Ausgabe), *Tischreden*, 3, (Weimar, Graz Nachdr. 1967), 564 (Nr. 3722). Zie ook M. Luther, *l.c.*, 2, 193 (Nr. 1721) "Im gantzen Thoma ist nicht ein Wort, das einem mocht ein zuversicht zu Christo machen."
  18. Whitaker, *Op.*, II 508b.
  19. Whitaker, *Op.*, II, 616a. Whitaker aanmerking was niet uit de lucht gegrepen, zie O. Bardenhewer, *Geschichte der Altkirchlichen Literatur*, 4, (Darmstadt Nachdr. 1962), 45 en de verwijzing daarin naar F.H. Reusch, *Die Fälschungen in dem Traktat des Thomas von Aquin gegen die Griechen*, München 1889. Whitaker doelde op een plaats in Thomas, *Opusculum contra Errores Graecorum*, cp. 35-38 in: ed. Busa, 3, 508 b, c. Thomas' werken worden aangehaald uit S. Thomas Aquinatis, *Opera Omnia*, R. Busa ed., 7 tomi, Stuttgart, Bad Cannstatt 1980, verder geciteerd als ed. Busa.
  20. Plaats van uitgave: Cambridge.
  21. Whitaker, *Adversus Stapletoni Defensionem Duplicatio*, in: *Op.*, II, 171b. Vgl. *l.c.*, 413a. verwijzing naar Thomas, *Summa contra Gentiles* (SCG), in: ed. Busa, 2, 1-152.
  22. Whitaker, *Adversus Stapletoni Defensionem Duplicatio*, in: *Op.*, II, 172a. Vgl. Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, in: *Op.*, I, 320a. verwijzing naar Thomas, *Summa Theologiae* (ST), II, II, qu. 1, ar. 6,7, in: ed. Busa, 2, 525.
  23. Whitaker, *Adversus Stapletoni Defensionem Duplicatio*, in: *Op.*, II, 173a. Verwijzing naar Thomas, ST, II, II, qu. 2, ar. 2, in: ed. Busa, 2, 527a.
  24. Whitaker, *Adversus Stapletoni Defensionem Duplicatio*, in: *Op.*, II, 272a. verwijzing naar Thomas, ST, I, qu. 1, ar. 8, in: ed. Busa, 2, 186.

25. Whitaker, *Adversus Stapletoni Defensionem Duplicatio*, in: *Op. II*, 165b. Verwijzing naar Thomas, *ST*, II.II, qu. 1, ar. 1, in: Busa, 2, 523c, 524a.
26. Whitaker, *Adversus Stapletoni Defensionem Duplicatio*, in: *Op. II*, 152b.
27. Whitaker, *Adversus Stapletoni Defensionem Duplicatio* in: *Op. II*, 154a. Foutieve verwijzing naar Thomas, *ST*, I.II, qu. 19, ar. 4, bedoeld Thomas, *ST*, I, qu. 19, ar. 4, in: ed. Busa, 2, 216a, b, over de wil van God als oorzaak der dingen.
28. Whitaker, *Adversus Stapletoni Defensionem Duplicatio*, in: *Op. II*, 168a. Verwijzing naar Thomas, *ST* II.II, qu. 1, ar. 7, in: ed. Busa, 2, 525b.
29. Whitaker, *Adversus Stapletoni Defensionem Duplicatio*, in: *Op. II*, 172b. Verwijzing naar Thomas, *ST* II.II, qu. 1, ar. 7, in: ed. Busa, 2, 525b.
30. Whitaker, *Adversus Stapletoni Defensionem Duplicatio*, in: *Op. II*, 130a. Vgl. l.c. 272a, b. De verwijzing betreft de woorden: "instituitur enim fides nostra revelationi apostolis et prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt, non autem revelationi si qua fuit aliis doctoribus facta." (Thomas, *ST*, I, qu. 1, ar. 8, in: ed. Busa, 2, 186b).
31. Whitaker, *Responsionis ad Decem Rationes Defensio*, in: *Op. II*, 129b; *Adversus Stapletoni Defensionem Duplicatio*, in: *Op. II*, 337a. Whitaker verwees naar de woorden: "sacra doctrina... auctoritatibus autem canonicæ scripturæ utitur proprie, ex necessitate argumentando, auctoritatibus autem aliorum doctorum ecclesie, quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter". (Thomas, *ST*, I, qu. 1, ar. 8, in: ed. Busa, 2, 186d).
32. Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, in: *Op. I*, 397a. Verwijzing naar Thomas, *ST*, III, qu. 60, ar. 8, in: ed. Busa 2, 863b.
33. Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, in: *Op. I*, 407a. Verwijzing naar Thomas, *Reportatio super ad Timotheus I*, cp. 6, lc. 1, in: ed. Busa, 6, 498c.
34. Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, in: *Op. I*, 404b. Verwijzing naar Thomas, *Reportatio super ad Ephesios*, op. 2, lc. in: ed. Busa, 6, 452c.
35. Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, in: *Op. I*, 260b. Verwijzing naar Thomas, *Reportatio super ad Timotheum I*, cp. 6, lc. 1, in: ed. Busa, 498c.
36. Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, in: *Op. I*, 340a. Verwijzing naar Thomas, *ST*, I, qu. 1, ar. 9, in: ed. Busa, 2, 186c.
37. Whitaker, *Responsionis ad Decem rationes Defensio*, in: *Op. I*, 65b. Verwijzing naar Thomas (eigenlijk: Nicolaus de Corran), *In Septem Epistolas Canonicas*, cp. 2, in: ed. Busa, 7, 365c, 366a.
38. Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, in: *Op. I*, 306a. Verwijzing naar Thomas, *Reportatio super ad Colossenses*, cp. 3, lc. 3, in: ed. Busa, 6, 479c.
39. Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, in: *Op. I*, 346a-347a. Zie ook C.K. Cannon, "William Whitaker's *Disputatio de Sacra Scriptura*: A Sixteenth-Century Theory of Allegory", in *Huntingdon Library Quarterly*, 12 (1961/1962), 129-138; F.G.M. Broeyer, *William Whitaker*, 133-136.

40. Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, in: *Op.*, I, 347a, b; *Adversus Stapletoni Defensionem Duplicatio*, in: *Op.*, II, 175b. Verwijzing naar Thomas, *ST*, I, qu. 1, ar. 10, in: ed. Busa, 2, 186c, 187a.
41. Arra: arrha, arrhabo. Whitaker, *Responsionis ad Decem rationes Defensio*, in: *Op.*, I, 186a, b. Verwijzing naar Thomas, *Reportatio super ad Ephesios*, cp. 1, lc. 5, in: ed. Busa, 6 448a.
42. Whitaker, *Adversus Stapletoni defensionem Duplicatio*, in: *Op.*, II, 391b. Verwijzing naar Thomas, *Reportatio super I ad Corinthios XI-XIV*, cp. 14, lc. 5, in: ed. Busa, 389c.
43. R. Bellarminus, *De Ecclesia Militante*, cp. 2, in: *Disputationes de Controversiis Fidei adversus Haereticos huius Temporis*, I, 2 (Ingolstadii<sup>2</sup> 1588), 148.
44. Whitaker, *Responsionis ad Decem Rationes Defensio*, in: *Op.*, I, 113b. Verwijzing naar Thomas, *Reportatio in Symbolum Apostolorum*, ar. 9, in: ed. Busa, 6, 20b.
45. Whitaker, *Praelectiones de Ecclesia*, in: *Op.*, I, 454a. Verwijzing naar Thomas, *Commentarium super ad Romanos*, cp. 12, lc. 2, in: ed. Busa, 5, 484c. De desbetreffende uitspraak is: "corpus Christi mysticum, quod est ecclesia ... huius autem corporis mystici est unitas spiritualis, per quam fide et affectu charitatis invicem unimur deo." Vgl. Whitaker, l.c., 552b, met verwijzing naar Thomas, *Reportatio super ad Ephesios*, cp. 4, lc. 1, in: ed. Busa, 6, 456b.
46. Whitaker, *Praelectiones de Ecclesia*, in: *Op.*, I, 454b.
47. Whitaker, *Praelectiones de Romano Pontifice*, in: *Op.*, II, 582a. Verwijzing naar Thomas, *Reportatio super ad Galatas*, cp. 2, lc. 2, in: ed. Busa, 6, 429a, b. Thomas verklaarde de vermelding van Jacobus vóór Petrus in Gal. 2:9 uit het feit, dat Jacobus bisschop van Jeruzalem was, de stad waar het apostelconvent plaats vond. Volgens Whitaker zou Petrus het eerst genoemd zijn, als hij een primaat gehad had.
48. Whitaker, *Praelectiones de Romano Pontifice*, in: *Op.*, II, 545b. Verwijzing naar Thomas, *Scriptum in quattuor Libros Sententiarum*, lb. 2, qu. 44 ex, in: Busa I, 257b. Zie verder Whitaker, l.c., 519a, met verwijzing naar Thomas, *SCG*, lb. 4, cp. 76, in: ed. Busa, 2, 144c, 145a.
49. Whitaker, *Tractatus de Peccato Originali*, in: *Op.*, I, 637b. Verwijzing naar Thomas, *ST*, I.11, qu. 38, ar. 2, bedoeld qu. 83, ar. 2, in: ad. Busa, 2, 456b, c. Zie verder Whitaker, l.c., 664a, met verwijzing naar Thomas, *ST*, I.11, qu. 85, ar. 1, in: ed. Busa, 2, 467a, b.
50. Whitaker, *Tractatus de Peccato Originali*, in: *Op.*, I, 638a. Verwijzing naar Thomas, *ST*, I.11, qu. 85, ar. 1, 2, in: ed. Busa, 2, 467. Zie verder Whitaker, l.c., 652a, b, met verwijzing naar Thomas, *ST*, I, qu. 95, ar. 3, in: ed. Busa, 2, 325a, b.
51. Whitaker, *Responsionis ad Decem Rationes Defensio*, in: *Op.*, I, 175a. Verwijzing naar Thomas, *ST*, I.11, qu. 82, ar. 1-3, in: Busa, 2, 464. Zie ook Whitaker, *Tractatus de Peccato Originali*, in: *Op.*, I, 652b, met verwijzing naar *ST*, I, qu. 100, qu. 101, ar. 1, 2, in: ed. Busa, 2, 329c, 330.
52. Whitaker, *Tractatus de Peccato Originali*, in: *Op.*, I, 664b. Verwijzing naar Thomas, *ST*, I, qu. 48, ar. 4, in: ed. Busa, 2, 258a. Whitaker stelde: "Quartum ex Thoma sumitur, sed contra Thomae mentem concluditur."

53. Whitaker, *Tractatus de Peccato Originali*, in: *Op.*, I, 641b, 642a. Verwijzing naar Thomas, *ST*, I.II, qu. 83, ar. 1, in: ed. Busa, 2, 465a,b.  
Whitaker, *l.c.*, 656b, 661b. Verwijzing naar Thomas, *ST*, I.II, qu. 82, ar. 1-3, in: ed. Busa, 2, 464; Whitaker, *l.c.*, 663a. Verwijzing naar Thomas, *ST*, I.II, qu. 85, ar. 3, in: ed. Busa, 2, 467c, 468a.
54. Whitaker, *Tractatus de Peccato Originali*, in: *Op.*, I, 647a,b. Verwijzing naar Thomas, *ST*, I.II, qu. 74, ar. 4, in: ed. Busa 2, 153b,c. en Thomas, *Commentarium super ad Romanos*, cp. 7, lc. 2, in: ed. Busa, 5, 465.
55. Whitaker, *Tractatus de Peccato Originali*, in: *Op.*, I, 640b. Verwijzing naar Thomas, *Commentarium super ad Romanos*, cp. 5, lc. 3, in: ed. Busa, 5, 459, 460a.
56. Whitaker, *Tractatus de Peccato Originali*, in: *Op.*, I, 635a. Verwijzing naar Thomas, *ST*, I.II, qu. 71, ar. 6, in: ed. Busa, 2, 447a,b.
57. Whitaker, *Praelectiones de Romano Pontifice*, in: *Op.*, I, 731b. Verwijzing naar Thomas, *ST*, I.II, qu. 71, in: ed. Busa, 2, 446a, 447b.
58. Whitaker, *Tractatus de Peccato Originali*, in: *Op.*, I, 667a. Verwijzing naar Thomas, *ST*, I.II, qu. 109, ar. 2, in: ed. Busa, 2, 512a, b. Vgl. Whitaker, *l.c.*, 675a, met verwijzing naar Thomas, *ST*, I.II, qu. 10, ar. 4, in: ed. Busa, 2, 537b.
59. De genoemde werken verschenen respectievelijk in 1581, 1581, 1582 en 1583.
60. Whitaker, *Responsionis ad Decem Rationes Defensio*, in: *Op.*, I, 177b. Verwijzing naar Thomas, *Commentarium super ad Romanos*, cp. 8, lc. 6, in: ed. Busa, 5, 472b.
61. Whitaker, *Responsionis ad Decem Rationes*, in: *Op.*, I, 176b. verwijzing naar Thomas, *ST*, I.II, qu. 110, ar. 1, in: ed. Busa, 2, 514b, c. De zinsnede, waarom het gaat, is: "quandoque tamen gratia dei dicitur ipsa aeterna dei dilectio, secundum quod dicitur etiam gratia praedestinationis in quantum deus gratuito, et non ex meritis, aliquos praedestinavit sive elegit;"
62. Whitaker, *Responsionis ad Decem Rationes Defensio*, in: *Op.*, I, 176b. Verwijzing naar Thomas, *Reportatio super ad Titum*, cp. 2, lc. 3, in: ed. Busa, 6, 551a.
63. Whitakers "Tractatus de Peccato Originali" tegen Stapleton verscheen in 1600 te Cambridge.
64. Whitaker, "Praelectio habita Februarii 27", in: *Op.*, I, 629b.
65. Whitaker, "Praelectio habita Februarii 27", in: *Op.*, I, 627b.
66. Whitaker, "Praelectio habita Februarii 27", in: *Op.*, I, 628a. Verwijzing naar Thomas, *ST*, I, qu. 19, ar. 11, in: ed. Busa, 2, 218a,b.
67. Oxford, Bodleian Library, MS. Bodley 156, Whitaker, In priorem Epistolam ad Timotheum 2:3, 4.
68. Whitaker, *Responsionis ad Decem Rationes Defensio*, in: *Op.*, I, 181b. Verwijzing naar Thomas, *Quaestio Disputata de Veritate*, qu. 28, ar. 1, in: ed. Busa, 3, 173.
69. Whitaker, "Praelectio habita Februarii 27", in: *Op.*, I, 629a. Verwijzing naar Thomas, *ST*, I, qu. 23, ar. 7, in: ed. Busa, 2, 223c, 224a,b.

70. Whitaker, "Praelectio habita Februarii 27", in: *Op. I*, 629a. Verwijzing naar Thomas, *Commentarium super ad Romanos*, cp. 9, in: ed. Busa, 5, 473b-477c. Whitaker beriep zich eveneens op Thomas, *SCG*, lb. 3, cp. 161, in: ed. Busa, 2, 113b.
71. Whitaker, "Cygnea Cantio", in: *Op. I*, 693b.
72. Whitaker, *Ad Rationes Decem Responsio*, in: *Op. I*, 33b. Verwijzing naar Thomas, *Quaestio Disputata de Potentia Dei* (Whitaker: *Quaestio Disputata I*), qu. 1, ar. 6, in: ed. Busa, 3, 190.
73. Whitaker, "Cygnea Cantio", in: *Op. I*, 693b. Zie ook: Whitaker, *Responsionis ad Decem Rationes Defensio*, in: *Op. I*, 167b.168a. Verwijzing naar Thomas, *ST*, I, qu. 19, ar. 9, in: ed. Busa, 2, 217c, 218a.
74. Whitaker, *Responsionis ad Decem Rationes Defensio*, in: *Op. I*, 202a,b. Verwijzing naar Thomas, *Reportatio super ad Galatas*, cp. 3, lc. 4, in: ed. Busa, 6, 432c.
75. Whitaker, *Responsionis ad Decem Rationes Defensio*, in: *Op. I*, 203b. Verwijzing naar Thomas, *Reportatio super ad Galatas*, cp. 3, lc. 3,4, in: ed. Busa, 6, 432b, c. Geciteerd: "opera enim non sunt causa quod aliquis sit iustus apud deum, sed potius sunt executiones et manifestationes iustitiae." (*l.c.*, 432c).
76. Whitaker, *responsionis ad Decem Rationes Defensio*, in: *Op. I*, 183b.
77. Whitaker, *Responsionis ad Decem Rationes Defensio* in: *Op. I*, 192a.
78. W. Whitaker, *Praelectiones de Sacramentis in Genere, et in specie de S.S. Baptismo et Eucharistia*, J. Allenson, S. Ward ed., Francofurti 1624. Het werk komt niet in Whitakers *Opera Theologica* van 1610 voor. Voor de kritiek op Thomas, vgl. *l.c.*, 663a, b naar aanleiding van Thomas, *ST*, III, qu. 79, in; ed. Busa, 2, 901c-903c.
79. Whitaker, *Ad Sanderi Demonstrationes*, in: *Op. II*, 767b. Whitaker verwees hier overigens naar een geschrift, dat niet van Thomas is. In Busa's uitgave van Thomas' werken werd het opgenomen als van een "Ignoti Auctoris". De plaats, waarom het gaat, is: *De Venerabili Sacramento*, in: ed. Busa, 7, 668a. Whitakers geschrift tegen Sanders verscheen in 1583 in Londen.
80. Whitaker, *Praelectiones de Ecclesia*, in: *Op. I*, 524a. Verwijzing naar Thomas, *SCG*, lb. 1, cp. 7, in ed. Busa, 2, 2b, c.
81. Whitaker, *Praelectiones de Sacramentis*, 160a-160b. Verwijzing naar Thomas, *ST*, III, qu. 63, ar. 2,4,5, in: ed. Busa, 2, 866a-868a.
82. Whitaker, *Praelectiones de Sacramentis*, 290a-291b. Verwijzing naar Thomas, *ST*, III, qu. 68, ar. 9 in: ed. Busa, 2, 879c, 880a.
83. Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, in: *Op. I*, 378a. Verwijzing naar Thomas, *ST*, III, qu. 52, ar. 1, 4, in: ed. Busa, 2, 849c, 850a, c, 851a en Thomas, *Reportatio in Symbolum Apostolorum*, r. 5, in: ed. Busa, 6, 18c-19b.
84. Whitaker, *Responsionis ad Decem Rationes Defensio*, in: *Op. I*, 236a en Whitaker, *Praelectiones de Ecclesia*, 518a, 565b. Verwijzing naar Thomas, *ST*, III, qu. 25, ar. 3,4, in: ed. Busa, 2, 808a, b.
85. Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, in: *Op. I*, 257. Zie ook F.G.M. Broeyer, *William Whitaker*, 125, 310n, 305.

86. Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, in: *Op. 1*, 377b. Verwijzing naar o.a. Thomas, *ST*, I. II, qu. 36, ar. 2, bedoeld I, qu. 36, ar. 2, in: ed. Busa, 2, 238c-239b.

L. Winkeler

**DR. H.J.A.M. SCHAEPMAN, ST. THOMAS VAN AQUINO**

In het jaar 1898 verscheen bij de Wed. J.R. van Rossum te Utrecht de brochure *St. Thomas van Aquino. Drie voorlezingen*, van de hand van de priester, dichter en politicus Herman Schaezman (1844-1903). Negentien jaar eerder was de encycliek *Aeterni Patris* verschenen, waarin paus Leo XIII de wijsbegeerte van Thomas van Aquino had voorgeschreven als hét fundament van de katholieke filosofie en theologie. Niettemin kwam het neothomisme in Nederland maar moeizaam van de grond. *Het Te-kort der Katholieken in de Wetenschap*, door: M.A.P.C. Poelhekke in 1899 aangeklaagd<sup>1</sup>, strekte zich ook uit tot de diocesane priesteropleidingen. De toenmalige seminarieprofessoren beschikten over nauwelijks méér intellectuele bagage dan hun eigen, zeer middelmatige, seminarieopleiding hen had meegegeven<sup>2</sup>. Aan het dominicaanse theologicum werd Thomas rond de eeuwisseling nog 'opgediend in het lauwe water van Billuart'<sup>3</sup>. De filosoofen J.V. de Groot OP (1848-1922), in 1894 benoemd tot bijzonder hoogleraar inde thomistische wijsbegeerte te Amsterdam, en later J. Th. Beysens (1864-1945), die sinds 1909 eenzelfde leeropdracht vervulde in Utrecht, bemanden in deze jaren eenzame voorposten.

De drie lezingen had Schaezman in 1898 gehouden in Leuven op uitnodiging van het 'Genootschap der Studenten van de Katholieke Hogeschool te Leuven, onder bescherming van den Heiligen Thomas van Aquino'<sup>4</sup>. Leuvens neothomistische traditie was inmiddels ouder en verder ontwikkeld dan de Nederlandse<sup>5</sup>. N. de Rooy merkte over Schaezmans optreden dan ook wat schamper op: "Schaezman ... ging in 1898 vrijmoedig op stap naar Leuven, waar Mercier reeds doceerde, om het Thomistische licht uit het Noorden te laten schijnen alsof hier reeds alles van Thomas doortrokken was."<sup>6</sup> Het is duidelijk dat De Rooy de spreker niet tot de voortrekkers van het neothomisme in Nederland rekende. Had Schaezman eigenlijk wel een thomistische scholing genoten? In hoeverre zou men hem een thomist kunnen noemen?

Vast staat dat Schaezman in zijn redevoeringen en publicaties zo goed als nooit aan Thomas refereerde. In de uitvoerige biografie

door Jos. van Wely OP komt Thomas nauwelijks voor. Naast een korte vermelding van de hier besproken lezingen vindt men er drie verwijzingen door Schaepman zelf naar Thomas. Twee ervan betreffen diens staatsleer, met name in *De Regno*<sup>7</sup>. Ik kom daar nog op terug. Een derde verwijzing is een (ongedocumenteerde) uitspraak: "Voor de dogmatiek is Thomas mijn man; voor de moraal Alfonsus".<sup>8</sup> Kortom, indien Schaepman al een thomist was, dan liep hij in ieder geval niet met de leer van de *doctor angelicus* te koop.

Het citaat van Schaepman lijkt mij weinig relevant voor zijn optreden. Hij was dichter, politicus en professor (in de kerkgeschiedenis en het Oude Testament) aan het Utrechtse grootseminarie, maar in ieder geval noch dogmaticus, noch moraaltheoloog. Van Wely geeft deze uitspraak dan ook in de context van Schaepmans grootseminarieopleiding. Was deze opleiding soms theologisch gekleurd? Of leerde de jonge student wellicht het thomisme kennen in Rome? Na zijn priesterwijding was hij immers door de toenmalige aartsbischoep, A.I. Schaepman, een neef van zijn vader, voor verdere studie naar Rome gezonden. Hij verbleef daar van 1868 tot 1870 en keerde terug als een van de weinige gepromoveerde priesters in die tijd. Hij werd dan ook zijn leven lang - evenals in later jaren Henri Poels - aangesproken als 'doctor Schaepman'.

In zijn kleinseminarietijd heeft Schaepman in ieder geval kennis gemaakt met het werk van de grote promotor van het thomisme M. Liberatore SJ (1810-1892)<sup>9</sup>. De filosofieopleiding, in die dagen een éénjarige 'kopstudie' van het kleinseminarie, schreef Liberatores *Institutiones philosophicae* (Napels 1840-1842) als handboek voor<sup>10</sup>. Dit handboek was in die tijd een allereerste poging tot synthese van de thomistische filosofie<sup>11</sup>. In de daarop volgende grootseminariejaren werden de aankomende priesters door G.M. Jansen ingewijd in de dogmatiek. Ook deze wenste aan te sluiten bij de aarzelande Vaderkennis, de geschriften van St. Thomas en de nog schaarse moderne thomistische litteratuur<sup>12</sup> stelde Jansen een eigen handboek samen, dat ná Schaepmans tijd zou verschijnen als *Praelectiones Theologiae Dogmaticae* (1875-1879).

In Rome studeerde Schaepman dogmatiek aan de Gregoriana, de universiteit van de jezuiten, en vooral bij J.B. Franzelin SJ. Fran-



zelin was geen uitgesproken thomist, maar veeleer een voorstander van een veel bredere scholastieke herleving<sup>13</sup>. Schaepman studeerde echter niet lang bij deze theoloog. Hij wenste versneld examen te doen en stapte daartoe in 1869 over naar de Sapienza, waar de dominicanen doceerden. In datzelfde jaar promoveerde hij<sup>14</sup>. Samenvattend blijkt dat Schaepman reeds in zijn studiejaren in contact kwam met een herlevend thomisme, mogelijk meer nog in Nederland dan in Rome. In ieder geval was het niet eerst J.V. de Groot, die hem met Thomas in aanraking bracht<sup>15</sup>.

Behalve zijn studie speelde in later jaren een ander feit een ongetwijfeld belangrijke rol, namelijk de voorkeur van paus Leo XIII voor het thomisme. Schaepman was een gloedvol ultramontaan, een aanbidder van Pius IX en Leo XIII. Zijn debuut als dichter was het gedicht 'De Paus' (januari 1867); hij was ook de auteur van het 'Aan U, O Koning der Eeuwen', waarvan veel katholieken later niet meer wisten dat het over de paus ging. Schaepman was thomist omdat en in zoverre de paus dat was. Hij citeerde Thomas dan weinig, de encycliek *Rerum Novarum* (1891) des te meer. Het is dan ook kenmerkend dat elk van de drie lezingen die Schaepman in zijn *St. Thomas van Aquino* bundelde wordt voorafgegaan door een uitvoerige aanhaling van Leo XIII<sup>16</sup>. Wat het neothomisme betreft, zo kan men concluderen, was Schaepman hoofdzakelijk een kind van zijn tijd. Hij leerde Thomas van Aquino kennen uit de synthese van Liberatore, de verkenningen van Jansen, mogelijk nog wat nader in Rome. Hij deelde de voorkeur van de paus voor Thomas, maar ik vind maar weinig aanwijzingen - behalve de Leuvense lezingen slechts twee, zoals gezegd - dat hij zich in Thomas zelf uitvoerig verdiepte.

Als politicus was Schaepman uiteraard geïnteresseerd in de staatsleer. Als voorman van een zich ook politiek emanciperend volksdeel heeft hij het zonder twijfel belangrijk gevonden dat de katholieken konden beschikken over een eigen staatsleer, die hun politieke identiteit zou versterken. Reeds voor het verschijnen van *Rerum Novarum* stond hij voor de vraag, of Thomas een democratie wel geoorloofd achtte. Het is bekend dat deze zich in *De Regno* sterk had gemaakt zij het niet op principiële gronden, voor de monarchie als de beste staatsvorm<sup>17</sup>. Om precies te zijn onderscheidde Thomas drie begrip-

penparen, telkens een in principe goede bestuursvorm en de ontfaarding daarvan: *regnum* tegenover *tyrannis*, *aristocratia* tegenover *oligarchia* en *politia* (elders: *timocratia*) tegenover *democratia*<sup>18</sup>. Een anoniem auteur beriep zich in *De Tijd* van 15 maart 1887 dan ook op *De Regno*<sup>19</sup> om de prille Nederlandse democratie zwart te maken: "Hoe juist beschreef vóór zes eeuwen de H. Thomas de democratie, a hij zegt, dat in haar de plebejers door hun getalsterkte de rijken verdrukken." De auteur verklaarde zich dan ook tégen algemeen kiesrecht. Schaeppman reageerde op dit artikel in *De Tijd* van 17 en 18 maart. De tekst, zo stelde hij, was onvolledig aangehaald. Elke bestuursvorm kan ontaarden in een *iniquum regimen*, misbruik van gezagsuitoefening. Maar democratie op zich is volgens Thomas niet verwerpelijk<sup>20</sup>. Schaeppman mocht met zijn reactie gelijk hebben want de beginselen betrof; terminologisch had de anonieme auteur het bij het rechte eind. Schaeppman zelf zag dit later ook, want hij schreef in *Het Centrum* van 29 januari 1892: "Ik geloof, dat de naam van *politia*, door St. Thomas aan de ware democratie gegeven, het best door zelfregering wordt vertaald, en dat de beschrijving van *politia* op de nu te schetsen beweging (namelijk de democratisering van het Nederlandse staatsbestuur, L.W.) zou passen..."<sup>21</sup>. Een verdere bestudering van Thomas, waarbij *politia* zou worden uitgelegd aan de hand van de parallelterm *timocratia* heeft Schaeppman kennelijk nooit ondernomen. Met deze wijze van Thomas-interpretatie was hij dan zeker in moeilijkheden gekomen. *Timocratia* is immers een staat waar ambten naar census worden toegekend - juist de situatie die op dat moment in Nederland bestond! Deze nadere bestudering van *De Regno* belette Schaeppman overigens niet om in 1898 opnieuw te spreken van een 'volksstaat', door Thomas geplaatst tegenover 'demagogie'!<sup>22</sup>

De drie lezingen van Schaeppman voor de Leuvense studenten vormen een boeiend tijdsdocument, ook al wordt de lezer soms gehinderd door het aan de redenaar eigen bloemrijke, zelfs gezwollen taalgebruik. In de drie lezingen wilde Schaeppman drie kanten van Thomas naar voren halen: zijn staatsleer (uiteraard), zijn verdiensten als filosoof en theoloog, en zijn dichterlijke kant<sup>23</sup>. In twee opzichten pakte Schaeppman zijn stof origineel aan. In de eerste plaats ging

hij niet uit van de grote werken van Thomas, al citeerde hij enkele malen onder meer de *Summa Theologiae* en de *Summa contra Gentiles*, maar bouwde hij zijn lezingen op rond een aantal over het algemeen veel minder bekende *opuscula*. In de tweede plaats valt Schaepmans aandacht op voor de historische context van Thomas' werken. "Om de leer en de ideeën te kunnen aangeven, moet ik eerst het beeld van den man en zijn tijd voor mij zien"<sup>24</sup>. Uitvoerig en met gevoel voor detail schetst Schaepman de historische omstandigheden waarin de *opuscula* tot stand zijn gekomen. Dit geeft de lezer van nu tegelijk een blik in de situatie van het Thomasonderzoek van die dagen.

De eerste lezing over Thomas' staatsleer is gebaseerd op het *opusculum De Regimine Judaeorum ad Ducissam Brabantiae* en op *De Regimine Principum (De Regno)*. Met het eerste werkje had Schaepman - zo meende hij ongetwijfeld - een prachtig 'binnenkomertje' in Leuven. Het zou geschreven zijn rond 1263 voor de weduwe van hertog Hendrik van Brabant, Aleida van Bourgondië, die Thomas zou hebben gekend door twee Leuvense bezoeken van deze dominicaan aan het daar gevestigde klooster, één in circa 1247, zoals een 'pia et constans traditio' wilde,<sup>25</sup> en één in 1252/53 toen Thomas op doorreis was van Keulen naar Parijs. Met groot-Nederlandse trots buit Schaepman de relatie van het hertogelijk paar en de dominicanen uit tot in detail. Na een samenvatting van het *opusculum* stapt hij vervolgens over op het in 1263 gedateerde *De Regno*, bestemd voor koning Hugo II van Lusignan, koning van Cyprus. Ook van dit werk geeft Schaepman de hoofdlijnen.

Anno 1985 moeten wij vaststellen, dat *De Regno* enkele jaren later (1265/66) is geschreven,<sup>26</sup> maar dat het toenmalige historisch onderzoek met betrekking tot *De Regimine Judaeorum* geheel onjuist was. Het werkje dateert uit 1270/71 en is geschreven voor Margaretha van Frankrijk, die in 1270 gehuwd was met hertog Jan I van Brabant. Het feit dat Thomas, toen magister in Parijs, haar vader, koning Lodewijk IX, adviseerde, maakt de relatie tussen auteur en geadresseerde duidelijk<sup>27</sup>.

In zijn tweede lezing wil Schaepman Thomas' filosofie en theologie aan de orde stellen. Hij doet dat slechts zeer summier in de

tweede helft ervan; maar ook hier is de historische invalshoek interessant. Hij gaat namelijk uit van het *opusculum Contra Impugnantes Dei Cultum et Religionem*, gericht tegen de seculiere bestrijders van de bedelorden. Op deze wijze wil Schaeppman de omstandigheden schetsen waarin Thomas tot zijn wijsgerige en theologische hoofdwerken kwam, en bovendien de manier waarop hij werkte: hij liet ook 'de wijzen der volkeren', en met name Aristoteles, spreken. "Ook bij hen, die hij bestreed en bestrijden moest, heeft Thomas de Godskracht geëerbiedigd, fel als hij het misbruik van die kracht heeft gewraakt en gebrandmerkt. Het was hem geen schande bij Joden en Arabieren te leeren..."<sup>28</sup>.

Ook hier weer vinden wij toenmalige dateringen. *Contra Impugnantes* zou in 1254 aan het pauselijke hof in Anagni zijn geschreven en geleid hebben tot de veroordeling van de seculiere tegenstanders van de bedelordes. Het is een verhaal dat is ontleend aan Thomas' biograaf Willem van Tocco OP, promotor van zijn heiligverklaring; het geschrift kwam echter in Parijs tot stand in 1256 en had geen invloed op de pauselijke veroordeling<sup>29</sup>.

In de derde lezing wordt Thomas als dichter verheerlijkt, en met name als dichter van het officie van Sacramentsdag. Schaeppmans "ontvankelijke versgevoeligheid en eucharistische vroomheid verzadigen zich hier in één vreugde", aldus Van Wely<sup>30</sup>. Van een analyserende benadering van de sacramentshymnen is dan ook geen sprake; zelfs gaat de lyriek ervan welhaast schuil achter de ontboezemingen van de spreker. Schaeppman begint deze lezing echter met een weergave van Thomas' commentaren op het Hooglied. Hij gaat daarbij uit van de, opnieuw van Tocco afkomstige, veronderstelling dat Thomas het Hooglied, zwaar ziek en vlak voor zijn sterven, zou hebben becommentarieerd op verzoek van de hem verplegende Cisterciënzers in Fossanova. Schaeppman wil niet oordelen over de vraag, welke van beide commentaren werkelijk van Thomas is, en baseert zich dan ook op beide!<sup>31</sup> De commentaren zijn echter geen van beide van Thomas. Weliswaar vermelden vroege catalogi van Thomas' werken een Hoogliedcommentaar, maar dat is nooit gevonden<sup>32</sup>.

De door Schaeppman uitgewerkte historische achtergronden van de *opuscula* geven ons een beeld van de stand van het toenmalige onder-

zoek. Schaepman zelf vermeldt gebruik te hebben gemaakt van de biografie "van de Toco, zoals dat in het zevende deel der Bollandisten gevonden wordt", een driedelig werk van K. Werner, *Der heilige Thomas von Aquino*, en "het fraaie, boeiende, leerrijke en stichtende "Leven van den H. Thomas van Aquino" van Pr. J.V. de Groot, Utrecht, Van Rossum. Met dit werk heeft de gevierde Hoogleraar de schoone reeks zijner Thomistische studiën waardig geopend " <sup>33</sup>.

Het zou te ver voeren om uit te zoeken in welke mate de weergave van Thomas' leer door Schaepman recht doet aan wat Thomas zelf in de genoemde *opuscula* en elders neerlegde. Schaepman beperkt zich tot enkele zeer grote lijnen. Wel wil ik tenslotte wijzen op de toon waarin deze weergave is gezet. Een voorbeeld: na een samenvatting van *De Regimine Judaeorum* stelt Schaepman vast: "Vaste en klare beginselen, beginselen van hoog zedenlijken aard stellen den Parijschen leraar in staat op vragen van geheel tijdelijke strekking voor altijd geldende antwoorden te geven" <sup>34</sup>. Een dergelijke verabsolutering van Thomas kan men het hele boekje door vinden. Een auteur die het waagt Thomas' staatsleer een 'utilitarische Begründung der Herrschaft' te noemen wordt door Schaepman snijdend terecht gewezen <sup>35</sup>. Hij legt geen spoor van een relatie tussen Thomas' opvattingen en de historische context ervan. Deze context verheldert niet datgene wat Thomas schrijft, het lijkt veeleer andersom. Schaepman wil, zo citeerde ik reeds, 'het beeld van de man en zijn tijd' voor zich zien, maar "zien, voorzeker, onder het alles overheerschende licht der beginselen, dat steeds hetzelfde is, altijd en overal, maar ook onder de wisseling van morgen en avond, van schaduw en zonneshijn, van storm en middaggloed. Alléén dan verschijnen de volle kracht en schoonheid van den man en de onsterfelijke beteekenis, de eeuwige majesteit van de boodschap, die hij aan de wereld heeft gebracht" <sup>36</sup>. De historie wordt gereduceerd tot anecdote.

De lezingen van Schaepman vormden voor mij een aanleiding om op mijn beurt op zoek te gaan naar een historische context. Op exemplarische wijze geeft Schaepmans brochure allerlei elementen aan van de herleving van het thomisme aan het eind van de negentiende eeuw in Nederland: de opkomst ervan, moeizaam verlopend door een

gebrek aan geschoolde filosofen en theologen; de belangen die erme-  
gemeoid waren, zowel voor het centrale kerkelijke bestuur - contra  
liberalisme en socialisme - als voor de politieke en culturele  
emancipatie van het katholieke volksdeel in Nederland; het absolu-  
te gezag dat aan Thomas werd toegekend, maar dan wel geïnterpreteet  
in en ten behoeve van contemporaine problemen - al deze elementen  
zijn elders wel grondiger beschreven<sup>37</sup>. De lezingen van Schaeppman  
boeien dan ook niet zozeer als *exemplum*, maar vooral om het eigene  
ervan: de welsprekende betrokkenheid van de auteur en diens aan-  
dacht voor 'de andere kant' van Thomas: zijn kleinere werken, de  
geschiedenis daarachter, de poëtische vermogens, allemaal aspecten  
die verloren dreigden te gaan in een doctrinair streven naar een  
massief en sluitend neothomistisch systeem.

#### Noten:

1. Nijmegen 1900. Over dit onderwerp vgl. J. Roes. "Een gemankeerde emancipatie? Het 'tekort' der katholieken in de wetenschap sinds het einde van de 19e eeuw" in: *De identiteit van katholieke wetenschapsmensen* (Baarn 1980), p. 141-174.
2. G.A.M. Abbink, *Honderd jaar Rijsenburg* (z.p. 1956), p. 10-11.
3. G.P. Kreling OP, 'H. Thomas van Aquino', in: *Het goddelijk geheim. Theologisch werk van G.P. Kreling OP* (Kampen 1979), p. 441; vgl. ook: L. Winkeler, 'Thomisme in de twintigste eeuw. De dominicaanse filosofie- en theologie-opleiding. Een inventarisatie', in: *Jaarboek 1983 van de Werkgroep Thomas van Aquino* (Utrecht 1984), p. 59-74.
4. Schaeppman, *Thomas van Aquino*, p. 5.
5. R. Aubert, *Aspects divers du néothomisme sous le pontificat de Léon XIII* (Estratto dal volume "Aspetti della cultura cattolica nell'Elà di Leone XIII", Rome 1961), p. 6.
6. L.J. Rogier en N. de Rooy, *In vrijheid herboren. Katholiek Nederland 1853-1953* ('s Gravenhage 1953), p. 412.
7. J. van Wely OP, *Schaeppman. Levensverhaal* (Bussum 1952), p. 407-408, 463. Het betreft hier artikelen in *De Tijd*, 17 en 18 maart 1887, en *Het Centrum*, 29 januari 1892.
8. *Ibid.*, p. 38.
9. Aubert, *Aspects divers*, p. 6, 10.
10. Van Wely, *Schaeppman*, p. 32.
11. *Lex.f.Theol.u.Kirche* (2e druk), VI, k.1012 s.v. Liberatore.
12. Abbink, *Honderd jaar Rijsenburg*, p. 16.
13. E. Schillebeeckx, 'Kreling en de theologische situatie van zijn tijd', in: *Het goddelijk geheim*, p. 49-51.
14. Van Wely, *Schaeppman*, p. 80-81.
15. Zo meent De Rooy, *In vrijheid herboren*, p. 412.
16. Schaeppman, *Thomas van Aquino*, p. 10, 42, 72. Alleen het eerste citaat wordt nader gespecificeerd als afkomstig uit *Aeterni Patris*.

17. Voor de grondlijnen van *De Regno* (geschreven tussen 1265 en 1267) vgl. F.J.A. de Grijs, 'Mensenmacht. Enige aantekeningen bij 'De Regno' van Thomas van Aquino', in: *Bijdragen*, 35 (1974), p. 250-297.
18. De Grijs, 'Mensenmacht', p. 257 noot 38, verwijzend naar *De Regno* I, 1 en III Sent. 33.3.1.4 obj. 5.
19. Onder de toen gangbare titel *De Regimine Principum*.
20. Van Wely, *Schaepman*, p. 407-408.
21. *Ibid.*, p. 463.
22. Schaepman, *Thomas van Aquino*, p. 19.
23. *Ibid.*, p. 71-72.
24. *Ibid.*, p. 31.
25. *Ibid.*, p. 34 noot 11.
26. J.A. Weisheipl, *Thomas von Aquin, Sein Leben und seine Theologie* (Graz/Wien/Köln 1980), p. 176.
27. *Ibid.*, p. 346.
28. Schaepman, *Thomas van Aquino*, p. 51.
29. Weisheipl, *Thomas von Aquin*, p. 90, 108.
30. Van Wely, *Schaepman*, p. 556.
31. "Ik heb zoowel van dien aanvangende met de woorden: "Salomon inspiratus" als van den andere met het *prooemium*: "In principio cujuslibet libri..." gebruik gemaakt", Schaepman, *Thomas van Aquino*, p. 98 noot 6.
32. Weisheipl, *Thomas von Aquin*, p. 329. De commentaren zijn van Haimo van Auxerre en Aegidius van Rome.
33. Schaepman, *Thomas van Aquino*, p. 32. Het gaat om de *Hystoria Thomae de Aquino* (1320/21) van Willem van Tocco, uitgegeven in de *Acta Sanctorum Martii a Ioanne Bollandi SI colligi feliciter coepta...*, Tomus I (Antwerpen 1668), p. 657-686, overigens het zesde deel in deze serie; K. Werner, *Der Heilige Thomas von Aquino*, 3 dln., Regensburg 1858-1859; J.V. de Groot, *Het Leven van den H. Thomas van Aquino*, Utrecht 1882.
34. Schaepman, *Thomas van Aquino*, p. 13.
35. "Een van de meesters der Staatswijsheid, die, omdat hun hoofd een weinig boven den langs de aarde slierrenden mist uitsteekt, reeds meenen, dat zij door de wolken zijn heengevaren en de zon schouwen in het aangezicht...", *Ibid.*, p. 22-23.
36. *Ibid.*, p. 31-32.
37. O.a. door P. Thibault, *Savoir et pouvoir, Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle*, Quebec 1972; B. McSweeney, *Roman Catholicism, The Search for Relevance*, Oxford 1980.

Jozef Wissink

EEN NOTITIE OVER DE THOMAS-RECEPTIE IN *DER GOTT JESU CHRISTI*  
VAN W. KASPER<sup>1</sup>

Het boek van de bekende Duitse theoloog W. Kasper is geen Thomasstudie. Het heeft meer de allure van een handboek voor theologiestudenten. Als zodanig kan het ook zeker zijn diensten bewijzen: er wordt zeer veel moderne literatuur in weergegeven, zodat men op het eind op de hoogte is van de stand van veel actuele discussies; er slaan uitvoerige theologie-historische excursen in, die een gedegen indruk maken; de auteur treedt niet al te zeer op de voorgrond en blijkt, waar hij in een theologische discussie partij kiest, een middenfiguur. Voor een handboek zijn dat geen slechte eigenschappen.

Thomas van Aquino is, met Augustinus, wel de meest geciteerde auteur (p. 398; 405). Na lezing van het boek, kwam bij mij de vraag op wat er nu precies met Thomas gebeurd was in dit boek. Wordt Thomas juist weergegeven? Wordt hij positief gewaardeerd (en slaat die positieve waardering dan ook echt op Thomas)? Welke kritiek wordt er op Thomas uitgeoefend (en slaat die kritiek ook echt op Thomas)? Ik was er niet helemaal gerust op en heb dus het materiaal dat op Thomas betrekking heeft verzameld en in veel gevallen bij Thomas zelf gecontroleerd.

Het is in het bestek van een notitie als deze ondoenlijk om alle citaten weer te geven; dat zou met name wat betreft de 'sier-citaten' ook volledig overbodig zijn. Globaal genomen moeten we stellen dat Kasper Thomas meestal correct weergeeft, dat er een enkele maal fouten in geslopen zijn<sup>2</sup> en dat men af en toe over een interpretatie kan twisten<sup>3</sup>. Het gaat me in deze notitie echter om het grotere wild en dan stoot ik op twee vraagcomplexen waar er volgen mij fundamenteel dingen misgaan: a. De wijze, waarop Kasper Thomas gebruikt in het eerste, meer fundamenteeltheologische gedeelte en b. de wijze waarop Kasper Thomas kritiseert aangaande diens godslere, zijn leer over het Woord en zijn benadering van de *Personen* van de triniteitstheologie.



## 1. De fundamentaaltheologische kwesties: de functie van de natuurlijke theologie

Kasper plaatst zijn eigen benadering over de godsvraag als een midden tussen twee extremen: hij wil zich niet beperken tot een verdediging van het theïsme tegen het moderne atheïsme en hij wil evenmin inzetten bij het bijbelse geloof, zonder zich van de tegenstelling tussen theïsme en atheïsme iets aan te trekken, zoals dat in de evangelisch-protestantse theologie gebeurt (p. 9). We kunnen niet onbemiddeld 'von oben' beginnen met het getuigenis over JHWH-God, omdat ons spreken over God dan onverstaaenbaar wordt. We geven dan immers antwoorden, terwijl er nog geen vragen gesteld zijn. We kunnen ook niet blanco, als het ware zonder vooronderstellingen, 'von unten' het bestaan van God gaan bewijzen. De vraag naar God alleen al veronderstelt immers een zekere voorkennis. Daarom wil Kasper vertrekken vanuit het spreken van de Kerk over God, om dit met het oog op vragen van de mens en zijn rede te rechtvaardigen en dieper te leren verstaan (p. 23-24). Het grote probleem van de theologie temidden van een massaal atheïstisch geworden wereld is, dat ze daar staat zonder taal en zonder communicatiemogelijkheden: ze kan zich niet meer middels algemeen erkende beelden, symbolen, begrippen en categorieën verstaanbaar maken, er zijn geen algemeen aanvaarde 'præambula fidei' meer. Het geloof heeft deze 'præambula' echter nodig om als geloof mogelijk en verstaanbaar te zijn (p. 68)<sup>4</sup>. De algemene verstaanbaarheid van het geloof moet aangeleerd worden. We moeten dus reflecteren op de algemene verstaansvooronderstellingen van het geloof, dit is op de natuurlijke theologie (p. 92)<sup>5</sup>. Ten aanzien van deze natuurlijke theologie loopt er door de reflecties van Kasper een dubbel spoor. Enerzijds wil hij uitgaan van het concrete, christelijke geloof en vandaaruit de (transcendentale en categoriale) wereldervaring van de moderne mens voor ons geloof opeisen. Het geloof blijkt dan een profetische werkelijkheidsinterpretatie te zijn, die leidt tot een zinvol werkelijkheidsverstaan, welke de waarheid van de werkelijkheid pas echt aan het licht brengt en leidt tot een bevrijdende praxis<sup>6</sup>. Anderzijds wil hij de moderne wereldervaring ook tot een vraag laten worden, waaraan de kerkelijke belijdenis als overtreffend ant-

woord kan aanknopen. Op het eerste spoor gaat het erom dat het geloof zijn wereldverstaan expliciteert en zich daarin concreet onderscheidt van het atheïsme; op het tweede spoor zoekt de gelovige zichzelf te overtuigen van de zinvolheid van zijn geloof en de ander te overreden tot een serieus nemen van het geloof. Beide sporen zijn moeilijk uit elkaar te houden, maar men zou kunnen zeggen dat op het ene spoor vooral de hermeneutische vraag in het centrum staat, op het andere meer de apologetische.

In het kader van deze moderne probleemstelling roept Kasper herhaaldelijk Thomas te hulp tegen de evangelisch-protestantse theologische posities. Hier duikt het eerste probleem op: lijft Kasper Thomas niet te snel in bij zijn eigen vraagstelling? Leest hij Thomas niet onhistorisch? Ik geef enkele voorbeelden.

Op p. 16-17 stelt Kasper: 'Omdat God de vraag in alle vragen is, kan Hij ook zelf in vraag gesteld worden. Ook de klassieke theologie bewoog zich niet in een onbedreigde atmosfeer, waarin geen enkele tegenspraak klonk, en in de idylle van een fout verstande 'hele' wereld. In zijn *Summa Theologica* leidt Thomas het artikel over de vraag 'Of God is?' in met de twee objecties, die tot nu toe fundamenteel gebleven zijn: hij wijst op het kwaad in de wereld als instantie tegen het aanvaarden van een God, die het oneindig Goede is en hij wijst op de mogelijkheid om de wereld 'supposito quod Deus non sit' puur immanent te verklaren. Thomas loopt dus al op de moderne verklaring der werkelijkheid 'etsi Deus non daretur' vooruit. Maar niet alleen dat God is, maar ook wie God is, was voor Thomas in zijn discussie met de heidenen (gentiles), vooral met de Islam, omstrede. Anders had hij geen hele '*Summa contra Gentiles*' hoeven te schrijven. God is dus ook voor de middeleeuwse denker die Thomas was, niet gewoon een vanzelfsprekendheid en het spreken over God volstrekt geen stormvrije zone van muzische beschouwelijkheid. Tegenover de bestaande werkelijkheid was het godsgeloof altijd al een vragend en zoekend geloof en de belijdenis van de ene God altijd al een aangevochten belijdenis.'

Kasper zet hier S.Th.I,q.2,a.3 in een apologetische context. Mijns inziens zijn daar twee bezwaren tegen. Ten eerste het historische

bezwaar dat het strikte, theoretische atheïsme in de middeleeuwen nog niet voorkwam, zodat het weinig zinvol lijkt hier van een aan-gevochten belijdenis te spreken. Thomas' pen lijkt in het genoemde artikel nauwelijks getriid te hebben: zijn antwoorden op de genoemde objecties zijn kort, helder en zakelijk. Op de tweede plaats is er een systematisch bezwaar tegen de apologetische interpretatie van dit artikel. Thomas voegt de kwestie over het 'An sit Deus?' in in zijn onderzoek naar het goddelijk wezen van de Drieëne, welk onderzoek hij volop als theoloog voltrekt. Aangaande dit goddelijk wezen moeten er drie dingen beschouwd worden: a. Of God is? b. Hoe Hij is, of beter: Hoe Hij niet is? c. Wat betrekking heeft op zijn werking, te weten zijn kennis, zijn wil en zijn macht. Het gaat in de tweede kwestie dus al over het ESSE DEI en wel in zijn relatie tot ons kennen, of beter: in zoverre ons kennen in relatie staat tot dat ESSE DEI. In de drie articuli blijkt het ESSE DEI niet zodanig, dat ons kennen niet tot een bevestiging ervan zou kunnen komen. Wat ons denken als eindterm vindt, wordt door de theoloog Thomas geïdentificeerd met de God die Hij als de Drieëne in geloof kent<sup>7</sup>. Het gaat dus eerder om de relatie van ons kennen van al het geschapene (inclusief de geschiedenis van Israël, Jezus Christus en de kerk) tot het ESSE DEI, dan om een afweer van het atheïsme. Dat de 'Summa contra Gentiles' geen apologetisch tractaat is, mag ondertussen ook bekend verondersteld worden<sup>8</sup>. Thomas worstelt in deze Summa met de integratie van de inhoudelijke waarheid van Aristoteles in de christelijke theologie, niet met de Islam.

Op p. 68 zet Kasper het model van de apologetica uit de vorige en deze eeuw uiteen: "Man versuchte negativ und kritisch die Argumente der Gegner als nicht schlüssig zurückzuweisen und man versuchte positiv und gegenkritisch den Glauben an Gott als vernunftgemäss zu erweisen und so vom Glauben Rechenschaft (apologia) zu geben." Wanneer Kasper dan stelt dat beide gezichtspunten klassiek geformuleerd zijn in S.Th.I,q.1,a.8, is ook dit beroep niet terecht. Thomas spreekt hier wel over de wijzen van argumenteren in de theologie, maar bij de positieve argumentatie gaat het hem niet om het bewijs dat het geloof 'vernunftgemäss' is, maar om het verstaan van de samenhang van ons geloof. Dat het daarbij niet om apologetica gaat, blijkt uit het voorbeeld dat Thomas aanhaalt: 'sicut Aposto-

lus primae ad Cor.15 ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam'.

Op p. 95-96 wordt door Kasper het scholastieke adagium 'gratia supponit naturam' en als variant ervan 'fides supponit rationem'<sup>9</sup>, aangehaald in verband met de samenhang van schepping en heilsorde (terecht) en in verband met de rationele verantwoording van het geloof, dat immers geen blind waagstuk is, geen irrationeel gevoel, geen onverantwoorde optie en al helemaal geen sacrificium intellectus. In het vervolg geeft Kasper dan wel een goede uitleg van het eerstgenoemde adagium, maar ondertussen is het wel in dienst genomen voor de 'door Schrift en traditie breeduit gepraktizeerde natuurlijke theologie', terwijl het slechts als een transcendentiaal-theologisch adagium bedoeld is. Voor men Thomas en een dergelijk adagium in verband brengt met de later zo genoemde natuurlijke theologie en de later zo genoemde door die natuurlijke theologie uitgeoefende functies, moet men wel de geweldige verschuivingen in rekening brengen, die er zich rondom dit thema sinds de 17<sup>e</sup> eeuw voltrokken hebben<sup>10</sup>.

Het geheel tot nu toe samenvattend, moet ik zeggen, dat Kasper ons hier toch weer de neothomistisch gelezen Thomas voorzet. Dat is ongetwijfeld niet zijn bedoeling: Kasper beweegt zich als een vis in het water van de actuele theologische discussies, hij heeft echt weet van de historische ontwikkelingen in de theologie, zijn inhoudelijke bepaling van wat natuurlijke theologie is, is onder invloed van de kritiek van de protestantse theologie aanzienlijk bijgesteld. Maar Kasper blijft toch de apologete van het geloof tegen het moderne atheïsme. Dat mag van mij, maar men mag daarvoor geen teksten van Thomas aanhalen, zonder een geduldige controle, of die teksten deze intentie wel willen dienen.

Naast de apologetische functie van de natuurlijke theologie speelt, zoals gezegd, ook de hermeneutische een grote rol, de hoofdrol zelfs. Het gaat er Kasper dan om de notie 'God' zodanig te bepalen dat het geloof in God duidelijk onderscheiden is van het atheïsme, dat men als gelovige onze wereld anders verstaat dan de atheïst en dat men God en mens niet zo met elkaar verbindt, dat een criticus in de stijl van Feuerbach de hele zaak kan omkeren (zodat de mens God wordt, zonder dat er daarbij in het geheel iets verandert)

Ik moet dit punt nader uitwerken, omdat in dit verband blijkt dat een centrale intentie van Thomas' theologie misverstaan wordt. Kasper keert zich namelijk tegen twee fronten (de dialectische theologie én een theologische godsleer, waarin de theologia negativa de overhand heeft) en probeert deze twee fronten met elkaar in verband te brengen. Bij Barth en zijn navolgers ziet Kasper dat het geloof en het ongeloof niet met elkaar strijden op basis van de 'common ground' van een aan de menselijke natuur als zodanig mogelijke natuurlijke godskennis. Het uitgangspunt is voor hen het geloof dat hangt aan Gods Zich-openbaren en dat slechts een moment is aan dit Zich openbaren van God. Dit laatste is vatbaar voor een omkering à la Feuerbach, zodat God wordt tot een moment aan het mensenleven (p. 86). Maar nog op een andere manier dreigt er gevaar. Kasper werkt dit gevaar uit aan de hand van Jüngel en Ebeling. Wie de godsleer tezeer koppelt aan het geloof, kan alleen spreken over God-voor-ons en niet meer over God-op-zich, omdat dat te objectiverend is. God is er niet, zoals een ding er is. De oude substantie-ontologie moet vervangen worden door een relationeel denken (Ebeling). Met de God-buiten-ons hebben we niets van doen (Jüngel): over God-op-zich kunnen wij niets objectiefs zeggen. Er valt alleen te spreken over God-in-zijn-handelen.

Maar als dat te ver wordt doorgevoerd en Gods ZIJN in Zijn handelen opgaat, is het gevaar weer, dat God niet zou kunnen zijn zonder de wereld (Hegel). Wanneer we de verhouding tussen geloof en ongeloof dialectisch bepalen, dreigt telkens weer het gevaar dat deze verhouding in een identiteit van geloof en ongeloof omslaat. Het gevaar van het atheïsme is dus niet uitgebannen (p. 89-90). Nu blijkt dat Thomas hetzelfde gevaar loopt als Luther en zijn volgelingen. Ook Thomas stelt dat wij van God eerder weten wat Hij niet is dan wat Hij is. Bij Thomas geldt dit zelfs van ons gelovige kennen: door de openbaring komen wij niet meer aan de weet over wat God is, maar leren wij meer en verhevener werken van Hem kennen (S.Th.1,q.12,a.13,ad 1). Kasper vindt dat deze these op gespannen voet staat met de vele plaatsen waar Thomas uitspraken doet over het wezen Gods. Maar vooral: het blijkt dat een metafysische (= substantie-ontologische) theologie en een relationeel denkende theologie geen volstrekte tegenstellingen zijn, maar zich complementair

verhouden. Beide willen zakelijk hetzelfde zeggen, stoten op grenzen en brengen gevaren met zich mee. Allebei behoeven ze dus van de andere positie aanvulling en correctie (p. 90).

Ik wil naar aanleiding van deze opmerkingen drie vragen formuleren. a. Waar doet Thomas zijn vele uitspraken over het 'quid est' van God? Mijn bevindingen tot nu toe met teksten waarvan ik dit zelf ook dacht, zijn dat zij bij nader inzien bleken te gaan over de taal van de theoloog en de regels voor deze theologische taal; ze lieten het 'quasi ignoto Deo conjungimur' volledig intact. b. Heeft de grondige bescheidenheid ten aanzien van onze godskennis wel zoveel te maken met het substantie-ontologische of relationeel karakter van iemands denken of met het feit, dat deze twee elkaar niet voldoende corrigeren? Zou het niet veeleer zo zijn, dat deze bescheidenheid gegeven is met de aard van het object zelf: God, die niet-schepsel is?<sup>11</sup> c. Wanneer men het zogenaamde metafysische denken corrigeert vanuit het zogenaamde relationele denken (door de begrippen van Thomas in te kleuren met bijbelse beelden, die de concreetheid en betrokkenheid van God op Zijn volk tot uitdrukking brengen) en het relationele denken vanuit het zogenaamde metafysische denken (door Gods daden in de geschiedenis in Gods eeuwig raadsbesluit en liefde-wezen te plaatsen), loopt men dan niet het gevaar, dat men beide denk-stijlen ontkracht? Dat, met andere woorden, het relationele van de concrete geschiedenis speculatief wordt vervluchtigd en dat het scherpe van de metafysische begrippe-lijkheid wordt vervaagd?<sup>12</sup> Feitelijk zie ik dat bij Kasper gebeuren, al zou een andere studie nodig zijn, om dat nader te documenteren. Voor het moment is het voldoende, om vast te stellen, dat Kasper niet lijkt te zien, waarom Thomas zo streng stelt dat wij over God niet weten wat Hij is en dat de spanning die hij (= Kasper) poneert tussen deze these en de 'vele uitspraken die Thomas doet over het wezen Gods', hem geen aanleiding heeft gegeven tot nader onderzoek of reflectie. Daarmee wordt de schuld voor deze spanning (of zelfs: evidente inconsistentie) bij Thomas gelegd. Mijns inziens ten onrechte.

## 2. De kritiek op de godsleer van Thomas

In het tweede en derde deel van zijn boek geeft Kasper uitvoerige excursen over de godsleer in strikte zin van Thomas, over diens leer van het 'innerlijke Woord' van God en over de termen in de triniteitsleer van Thomas. Telkens treffen we in de buurt dan ook kritische beschouwingen van Kasper aan. Ik wil de aard van deze kritiek preciezer op het spoor komen (wat niet overal even gemakkelijk is) en zien, in hoeverre deze kritiek op Thomas slaat.

God als 'ipsum ESSE subsistent'

Kasper gaat op Thomas godsleer in in het kader van het probleem van de verhouding tussen het bijbelse denken over God en het metafysische gods- en zijnsbegrip. Thomas identificeert de naam 'Ergo sum qui sum' met het filosofische zijnsbegrip. Hij vindt dit zijnsbegrip zo gepast voor ons spreken over God, omdat ZIJN het meest universele begrip is dat wij hebben. Thomas werkt daarbij met neoplatoonse voorstellingen. Het neoplatonisme kende het ZIJN als het hoogste van de ideeën-pyramide, als eerste wezenheid van het ENE. Thomas neemt dit over, maar past dit neoplatoonse zijnsbegrip toe op het ESSE COMMUNE, niet op God. God heeft immers geen deel aan het ZIJN, maar is zelf ZIJN. Het ESSE COMMUNE heeft deel aan Gods ZIJN. Thomas neemt dus het voorgegeven wijsgerig gedachtengoed niet klakkeloos over, maar verbuigt het creatief wanneer hij het in dienst neemt van zijn theologie. Op deze wijze kan Thomas God als transcendent én als immanent denken. Uit de bepaling van God als 'ipsum ESSE subsistens', als volheid van ZIJN, volgt, dat God 'actus purus' is, 'simplex', onveranderlijk, eeuwig, puur kennen, leven en uit zichzelf bestaand (aseitas) (p. 189-191).

Kasper noemt deze synthese van bijbelse gegevens en metafysica geniaal en indrukwekkend. Toch krijg je volgens hem het gevoel, dat je je bevindt op een eenzame klimpartij over een bergkam. De kritiek van E. Brunner, dat God op deze manier is geplaatst binnen een alomvattende zijnsverband, die groter is dan God, klopt niet. Wel zit er volgens Kasper een kern van waarheid in Brunners kritiek op Thomas: er is toch wel een groot onderscheid tussen de bijbelse godsnaam en de genoemde wezensbepaling van God. God lijkt bij Thomas een abstractum, een neutrum geworden te zijn. Op deze manier

komt het getuigenis van de Schrift niet voluit tot gelding. Een andere indringende kritiek op deze synthese is van Heidegger, die spreekt over de onto-theologische structuur van deze metafysica (omdat het ZIJN alleen in relatie tot de zijnden bedacht wordt en God als de grond van de zijnden, terwijl de vraag naar de zin van ZIJN vergeten wordt) en van de theo-ontologische structuur van de theologie (die de denkstijl van de metafysica overneemt en zo haar religieuze oorsprong verliest). Heidegger concludeert dan dat men tot deze God van de metafysica (de 'causa sui') niet bidden kan, men huivert niet voor Hem en danst niet voor Hem. Ook hier laat Kasper de kritiek niet voluit gelden. Thomas onderscheidt zo zuiver tussen het 'ipsum ESSE subistens' en het ESSE COMMUNE, dat men herwaarschijnlijk geen 'Seinsvergeessenheit' (in de zin van Heidegger) verwijten kan (p. 191-192). De kritiek, dat men tot deze God niet bidden kan etc., wordt verder niet meer genoemd. Blijft die kritiek wel staan? Vanuit wat aan Brunner toegegeven wordt, moeten we veronderstellen, dat het antwoord bevestigend moet luiden. Wat Kasper in Thomas mist, blijkt uit wat hij vervolgens positief waardeert bij J.E. Kuhn (God is persoon, die absoluut vrij is; dit is bijbel en sluit aan bij de context van de moderne vrijheidsfilosofie) en bij H. Schell (God is Zichzelf ponerende vrijheid: Schell wil het dingmatig-substantiële zijnsverstaan overwinnen en God denken als ZIJN-in-de-daad, vrijheid en leven; zo sluit hij beter aan bij de denkinzet van de moderne filosofie en bij het bijbels godsverstaan). De Bijbel en de Neuzeit worden bij Thomas gemist. Het valt op, dat Kasper zijn kritiek zeer indirect formuleert. Ik heb haar uit zijn opmerkingen over Brunner, Heidegger, Kuhn en Schell moeten reconstrueren!

#### De Logosleer van Thomas

Thomas heeft de conceptie van Augustinus aangaande het 'innerlijk woord' overgenomen en ook, dat dit een analogie oplevert voor de verhouding van Vader en Zoon. Wel maakte Thomas in vergelijking met Augustinus duidelijker dat het Woord een proces (processio), een gebeuren is<sup>13</sup>. Het beslissende dat de analogie met de trinitaire relaties mogelijk maakt is, dat de voortkomst van het innerlijk woord geen voortkomst 'ad extra' is, maar dat alles in de ken-



ner blijft. Dat er in God een innerlijk Woord is, houdt in dat God reflexief is; zijn ZIJN is bewustzijn. Wie deze teling van het Woord ontkent, moet God dan ook dood verklaren. Door deze duiding van Gods-Zoon-zijn met behulp van het begrip 'Woord', kon Thomas he komen tot eengelovig begrijpen van het geheel van de werkelijkheid. Omdat God namelijk in één act zowel Zichzelf als al het andere verstaat, is het Woord niet alleen 'imago Patris', maar ook oerbeeld van alle schepselen. De Vader kent in het Woord niet alleen Zichzelf, maar ook de schepselen. Zokan Thomas begrijpelijk maken dat alles in en door Jezus Christus geschapen is en dat wij van eeuwigheid in Hem gekend en uitverkoren zijn (p. 233-234).

Kasper vindt de hier weergegeven conceptie groot, diep en consistent. Bovendien vindt ze grond in de Schrift en de traditie. Toch heeft hij ook kritiek. Ditmaal formuleert hij de kritiek directer en wel in drie vragen. a. Ligt het zwaartepunt bij deze leer van het Woord niet meer bij de filosofie dan bij de theologie? b. Moeten we - als we dan toch wijsgerig te werk gaan - ten aanzien van het woord en de taal niet meer het accent leggen op de dialoog, op het zich veruitwendigen in het woord dan op het innerlijk woord, het zelfgesprek van de ziel met zichzelf? c. Kan de klassieke logos-christologie de bijbelse woord-theologie wel voldoende tot gelding brengen? Staat in de proloog van het Johannes-evangelie niet Jo.1,14 centraal, wat het denken toch toedrijft naar een kruis- en kenosis-christologie? (Ook bij deze derde vraag gaat het erom, dat in Thomas' christologie volgens Kasper het moment van het 'zich veruitwendigen' tekort komt) (p. 234).

Mij dunkt, dat de kritiek hier parallel loopt aan die op de leer van Thomas over God als 'ipsum ESSE subsistens'. Kasper vindt dat Thomas niet voldoende in termen van de 'neuzeitliche' filosofie denkt (vrijheid van een IK ontwikkelt zich in en aan de ontmoeting met de vrijheid van een GIJ = vraag a en b) en verder, dat Thomas zich tever verwijdert van het bijbelse spreken (waarin God zich engageert aan onze geschiedenis, Zich erin ontledigt, eraan lijdt, wat dan een eeuwige liefdespassie in Gods eeuwig-drieëne wezen veronderstelt) (p. 238).

### De terminologie van de triniteitsleer

Kasper geeft op p. 338-347 een samenvatting van de klassieke triniteitsleer, waarbij hij zich voornamelijk wil houden aan het begrippenapparaat van Thomas. Zo behandelt hij achtereenvolgens de *missiones*<sup>14</sup>, de *processiones*, de *relaties*, de *personen*, de *notionele eigenschappen*, de *appropriaties* en de *trinitaire perichorese*.

Ook hier kritiseert Kasper niet op directe wijze. Indirect komt he echter op twee kwesties tot kritiek. Ik reconstrueer in het navolgende deze kritiek. De reconstructie loopt hier meer gevaar om een foutieve interpretatie te geven dan hierboven, omdat ik de kritiek verder uit de buurt van de genoemde tekst moet halen in het ene geval en omdat de kritiek in het andere geval via kritiek op Rahner loopt. Toch levert de reconstructie zo'n volstreekte parallelie op met wat ik in het voorgaande vond, dat ik denk, dat ik op een goed spoor zit.

Als eerste kritiek op Thomas' triniteitsleer noem ik, dat deze volgens Kasper te formeel is (en daarom kerygmatisch onbruikbaar). Deze kritiek wordt feitelijk gericht tegen Rahners voorstel, om in de triniteitsleer 'distincte subsistentiewijzen' te gebruiken in plaats van het woord 'personen'. Kasper vindt dit kerygmatisch zinloos, omdat het onverstaanbaar is. Bovendien: een distincte subsistentie-wijze roept men niet aan. Tenslotte: dit concept kan men modalistisch misverstaan en het modalisme is tegenwoordig een groter gevaar dan het tritheïsme (p. 350-351). Thomas is hier in het geding, omdat Kasper toegeeft dat Rahner zich voor zijn voorstel kan beroepen op formuleringen van Thomas en Bonaventura (p. 350). Kasper zelf zoekt een oplossing in de richting van een toepassing van de ICH-DU-filosofie van de moderne personalistische filosofie: de goddelijke personen zijn in dialoog, of beter: ze zijn dialoog.

Ik wil hier niet intreden in de discussie over de voors en tegens van een vervanging van het woord 'persoon' in de triniteitsleer (al acht ik de pro's zwaarwegender), omdat die kwestie voor Thomas nog niet aan de orde was, maar Kaspers bezwaren tegen het voorstel, en met name de uitwerking van zijn eigen alternatief, maken duidelijk dat zijn bezwaren tegen Rahner ook op Thomas zelf moeten terugslaan. Thomas blijft immers in

zijn spreken over de Triniteit uiterst formeel: 'processio' betekent bij hem nooit 'proces'; relatie wordt nooit gebruikt in de zin van 'wat hebben die twee een mooie relatie'; persona betekent nooit IK of GIJ en de interne voortkomst van het Woord is nooit een zelfgesprek, zoals wij dat soms nodig hebben om de zaken op een rijtje te zetten en al helemaal geen zelfuitspraak, zoals wij die soms nodig hebben bij een begrip-pend medemens. Thomas blijft zo formeel, omdat hij ook in zijn triniteitstheologie blijft uitgaan van het 'de Deo nescimus quid sit'. Zijn formuleringen blijven taalregelingen, die er toe dienen ons spreken over God zo te ordenen, dat we recht doen aan het geheim van God en van het heil dat ons in Christus door de Geest gewordt.

Ook hier gaat het Kasper dus weer om de aansluiting bij de bijbel-se taal (kerygma) en bij de moderne filosofie (personalisme).

De tweede kritiek is meer in het algemeen gericht tegen de wester-se triniteitstheologie. Het punt is, dat deze bij het bedenken van de triniteit altijd van het ene wezen van God uitgaat, om vandaar-uit de drieheid der personen te bedenken. Dit laat de eigenheid van de personen te weinig uitkomen. Zo klinkt bij Thomas nog wel door, dat de Vader de 'fons deitatis' is, maar het uitgangspunt der re-reflecties is ook bij hem niet de Vader, maar het ene goddelijke wezen. Zo wordt het goddelijk vaderschap irrelevant voor Zijn (!?) relatie tot de wereld en de mens (p. 186). In het Westen kwam ook de these op dat de drie personen in hun werking 'ad extra' één werkbeginsel zijn. Thomas hield zelfs dat elk van de drie personen mens had kunnen worden<sup>15</sup>. Maar gelukkig waren er in de vroege Middeleeuwen en al helemaal bij Thomas zelf ook tegengestelde ten-denzen in de richting van een heilshistorische triniteitsleer (p. 320-363). Omdat Thomas zijn triniteitsleer na het tractaat 'De Deo uno' behandelt,<sup>16</sup> werkt zijn triniteitsleer in het verdere verloop van zijn theologie nauwelijks door (p. 379). Bij deze tweede kri-tiek ligt het zwaartepunt duidelijk op Kaspers voorkeur voor een concreet bijbels-heilshistorische aanpak. De aansluiting bij de mo-derne filosofie staat meer op de achtergrond (al speelt deze in de voorkeur voor de heilshistorische benadering zeker mee).

Wat te denken van Kaspers kritiek? Ik denk, dat op Kasper volledig van toepassing is, wat F. de Grijs verwijt aan D. Wiederkehr,<sup>17</sup> namelijk dat hij een heilshistorische benaderingswijze stelt tegenover een metafysische en dan op grond van door hemzelf opgestelde hermeneutische en historische tegenstellingen de metafysische benaderingswijze verwerpt. De metafysische benaderingswijze is namelijk statisch, objectiverend, ontologisch, onhistorisch, abstract, kerhythmatisch zinloos en religieus niet inspirerend, terwijl de heilshistorische benaderingswijze dynamisch, existentiëel, functioneel, historisch, concreet is, dichtbij de verkondiging staat en religieus inspirerend is. De Grijs vindt dat in deze constructie de eigen aard en de eigen kracht van twee typen van vraagstelling (de categoriale en de transcendentiaalspeculatieve) niet tot uiting komt en de ene dus ten onrechte wordt verworpen ten gunste van de andere. In de theologie zijn beide soorten vraagstelling nodig. Wanneer men deze twee benaderingswijzen binnen de theologie reduceert tot een tegenstelling tussen substantie-ontologie en relationeel denken of tot een tegenstelling tussen een wijsgerige, metafysische en een theologische benadering, moet men vervolgens bij Thomas tegenstellingen construeren (bijvoorbeeld tussen een abstracte triniteitsspeculatie en een heilshistorische triniteitsleer), welke Thomas zelf niet als tegenstelling zou hebben erkend.

#### Slot

Uit het voorgaande zal duidelijk zijn, dat ik over de Thomas-receptie in het boek van Kasper niet al te positief kan oordelen. Hij geeft veel correcte informatie, maar de 'Ductus' van Thomas' denken komt er niet uit. Het blijft bij de weergave van denkresultaten, theses. Dat is bij een handboek misschien ook niet anders mogelijk. Maar het feit dat deze theses vervolgens te snel beoordeeld worden vanuit een onvoldoende hermeneutisch-kritisch instrumentarium is wel kwalijk en bestendigt misverstanden over Thomas. Dit gebeurt zowel waar Thomas positief gewaardeerd wordt (in het eerste deel wordt Thomas te snel in de actuele discussie betrokken) als waar hij negatief beoordeeld wordt (als te weinig bijbels sprekend en lezeer gevangen in een substantie-ontologie). Handboeken zijn wel handig, maar ze zijn ook gevaarlijk.

## Noten

1. Walter Kasper: *Der Gott Jesu Christi*. Mainz, 1982. Verwijzingen naar dit boek geschieden voortaan in de tekst zelf door louter-pagina-aanduiding.
2. Op p. 341-342 stelt Kasper, dat Thomas in S.Th. I, q.28, a.2 wezen en relaties in God wel identiek verklaart, maar dat het onderscheid van wezen en relaties toch geen loutere 'distinctio rationis' is, maar een 'distinctio virtualis'. De relatie staat namelijk op een doel gericht, dat reëel onderscheiden is van Gods wezen. Op de betreffende plaats is dit allemaal zo niet terug te vinden. Andere foutieve interpretaties zullen verderop aan de orde komen.
3. Ik denk aan de transcendentale interpretatie van I Sent. d.3, q.1, a.2 (in de lijn van Maréchal en Rahner), welke Kasper geeft op p. 70.
4. De probleemstelling van Kasper is hier tamelijk vaag en mijns inziens verward: de vraag naar de mogelijkheid van het geloof en die naar de algemene vooronderstellingen ervan is toch een ander dan die naar de algemene verstaanbaarheid, geaccepteerdheid en moeilijkheid ervan. Kasper stelt ze gelijk, zij bijvoorbeeld p. 88: '... die Allgemeinverständlichkeit und d.h. die Rationälität...'.  
5. Kaspers formuleringen zijn in deze soms echt 'soppig', zie bijvoorbeeld p. 93: 'Die Bibel kennt noch keine ausdrückliche Reflexion auf die Verstehensvoraussetzungen des Glaubens. Insofern kennt die Bibel auch keine natürliche Theologie. Sie praktiziert diese aber in einem erstaunlichen Umfang.' (Bedoeld blijkt, dat in de Bijbel wordt 'teruggegrepen' op religieuze voorstellingen en ervaringen en op algemeen-menselijke ervaringen, om ze als gelijkenis te gebruiken voor religieuze uitspraken...).
6. Deze lijn is in aanzet al aanwezig bij K. Barth in diens leer van de gelijkenissen van het hemelrijk en zijn 'Lichterlehre' (K.D.IV/3, 106-110; 122-153; 153-188). Uitgewerkter vinden we deze lijn in het door Kasper niet genoemde boek van Chr. Link: *Die Welt als Gleichnis, Studien und Problem der natürlichen Theologie*. München 1976. Zie hierover ook mijn studie: *De inzet van de theologie. Een onderzoek naar de motieven en de geldigheid van Karl Barths strijd tegende natuurlijke theologie*. Amersfoort, 1983, p. 396-399. Kasper is voor deze inzet vooral in de leer gegaan bij E. Jüngel en G. Ebeling (p. 87-90).
7. Zie Wissink: o.c., p. 367-372.
8. De apologetische interpretatie van de Summa contra Gentiles kan niet meer na de historische argumenten en de systematische tekstanalyse van M. Corbin. Zie M. Corbin: *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*. Paris, 1972, p. 491-680.
9. In S.Th.I, q.2, a.2, ad 1 staat feitelijk niet 'fides supponit rationem', maar: sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam et ut perfectio perfectibile. Dit lijkt een klein verschil, maar toch komt het door dit soort verbuigingen van de teksten, dat wij telkens weer praten over het probleem van het geloof en de rede. Thomas heeft het over een aantal welbepaalde keninhouden als kenbaar, welke in het geloof verondersteld worden.

10. Zie Wissink: o.c., p. 315-327; 371; 372-377. Overigens blijf ik van mening, dat rondom de term 'natuurlijke theologie' in de geschiedenis zoveel betekenisverschuivingen zijn waar te nemen, dat hij voor polemisch gebruik ongeschikt is.
11. Kasper is nogal verwijtend ten aanzien van die theologen die het accent erop leggen dat wij ten aanzien van het 'quid sit' van God niets weten. Zo krijgt Rahner te horen dat hij God dreigt te maken tot een 'namensloos Geheimnis, in dem der Mensch steht, und das er mehr anschweigen als ansprechen kann' (p. 76) en B. Welte, dat hij het atheïsme bijna tot een mogelijkheid van het godsgeloof zelf laat worden. 'Das nachmetaphysische Gottesverständnis Weltes kommt Eckharts Mystik sehr nahe: Gott droht ins 'Weiselose, ins Nichts zu versinken; das - zu Recht - ungegenständliche Gottesverständnis droht gegenstandslos zu werden. Der Unterschied zwischen Theismus und Atheismus ist hauchdünn geworden... Dieses mystische Gottesverständnis ist dem geschichtliche sprechenden und handelnden personalen Gott des Alten und neuen Testaments doch auch wieder sehr fremd.' (S.78).  
De vraag is of het geloof niet uiteraard 'atheïstische' trekken krijgt, wanneer de gelovige ten einde toe doordenkt of wanneer in het proces van het geestelijk leven de religieuze behoefte steeds meer wordt uitgezuiverd.
12. In het volgende deel zal ik (in navolging van F. de Grijs) spreken over twee typen van theologische reflectie, te weten de categoriale en de transcendentiaalspeculatieve. Ik wil er hier alvast op wijzen, dat deze tweedeling niet geheel samenvalt met die tussen substantie-ontologie/metafysiek en de relationele denkwijze, al zijn er wel overlappingsen.
13. Kasper citeert voor deze zin geen tekst. Mij lijkt de formulering ongelukkig en de vertaling van 'processio' met 'proces' modieus en onjuist.
14. Kasper zegt dat de zending van de Zoon in de tijd de eeuwige voortkomst veronderstelt, maar er een nieuwe historische wijze van presentie in de tijd aan toevoegt. Deze uitlating is voor misverstand vatbaar, wanneer men haar namelijk interpreteert als onderdeel van een 'geschiedenis van de Logos' (en Kasper gaat zelf in zijn keuze voor een kenotische christologie die kant op). Thomas spreekt in de aangehaalde tekst (S.Th.I,q.43, a.2, ad 3) formeler: 'Unde missio solum est temporalis, vel missio includit processionem aeternam et aliquid addit, scilicet temporalem effectum.' Thomas had in ad 2 van hetzelfde artikel al gezegd: 'Ad dicendum, quod divinam personam esse novo modo in aliquo vel ab aliquo haberi temporaliter, non est propter mutationem divinam personam, sed propter mutationem creaturae: sicut et deus temporaliter dicitur Dominus propter mutationem creaturae.' Thomas past met andere woorden de taalregeling van S.Th.I,q.13,a.7 toe.
15. Over de intenties van Thomas en voor een kritiek op de parafraze 'had kunnen worden', zie: F. de Grijs: Christologie en Thomasinterpretation. *Bijdragen*, 45, (1984), p. 350-373, met name p. 371-372.
16. Door latere benamingen 'De Deo uno' en 'De Deo trino' hier in de buurt van de naam Thomas te gebruiken, laat Kasper niet

voldoende zien dat er bij Thomas nog geen scheiding is in het ene tractaat 'De Deo'.

17. Zie het in noot 15 genoemde artikel.

Pim Valkenberg

**VERSLAG VAN HET ONDERZOEKSPROJEKT NAAR HET GEBRUIK VAN DE H. SCHRIFT IN DE THEOLOGIE VAN THOMAS VAN AQUINO**

Sinds mijn vorige bijdrage in het Jaarboek 1981 (p. 137-138) is het onderzoek naar de functie van de H. Schrift in de theologie van Thomas van Aquino weer zover gevorderd dat er in een kroniekbijdrage nieuwe en hopelijk interessante zaken te vermelden zijn.

1.

Nadat ik het onderzoek begonnen ben met het opzetten van een tamelijk uitputtend bibliografisch kaartstelsel betreffende het schriftgebruik en de christologie van Thomas van Aquino, is het merendeel van de tijd besteed aan lezen en analyseren van *Scriptum super III Sententiarum*, distincties 1-22 en *Summa Theologiae* III, kwesties 1-59. Dit zijn twee gedeeltes uit de systematisch-theologische werken van Thomas van Aquino waarin hij uitvoerig aandacht besteedt aan Christus onze Verlosser. Per artikel werd de tekst geanalyseerd en werden de *auctoritates* genoteerd. Vervolgens werden kaartsystemen aangelegd van de Schriftcitaten, gerangschikt per bijbelboek; van alle citaten in het algemeen, gerangschikt per auteur en per artikel, en tenslotte van een aantal belangrijke begrippen als *Scriptura*, *auctoritas*, *figura*, *sensus*, *expositio*, *signum*, enzovoorts. De resultaten van dit onderzoek in de breedte naar de christologie in het *Scriptum* en de *Summa* van Thomas van Aquino moet nog worden afgerond met een uitvoerige samenvattende nota.

2.

Voor het verdere onderzoek werd allereerst een beperkter thema bepaald. De keuze viel op het thema 'de verrijzenis van Christus' (in III Sent. d.21 q.2 en S.Th.III.53-56) op grond van een aantal redenen:

- het betreft hier een belangrijk maar niet al te complex thema uit de christologie dat bij Thomas zonder wijldropigheid tamelijk uitvoerige aandacht krijgt;



- de Schrift speelt voor Thomas bij dit onderwerp een belangrijke rol, terwijl deze niet afwijkt van de plaats en functie van de Schrift in het geheel van de christologie van Thomas;
- op grond van vooronderzoek achten we het waarschijnlijk dat Thomas in *in III Sent.* 21.2, maar zeker in *S.Th. III.* 53-56 een aantal nieuwe theologische accenten aanbrengt in vergelijking met de theologische traditie voor hem, met name in taalgebruik, organisatie van de stof en gebruik van nieuwe *auctoritates*;
- deze nieuwe accenten zijn in de latere theologische traditie vaak vrijwel vergeten. Juist de bijbelse benadering van Thomas in zijn christologie in het algemeen en bij de verrijzenis van Christus in het bijzonder heeft nauwelijks enige weerklank gevonden;
- uit bibliografisch onderzoek blijkt dat in het recente theologische onderzoek de verrijzenis van Christus bij Thomas van Aquino weinig aan bod gekomen is.

In de komende maanden zal het thema van de verrijzenis van Christus bij Thomas van Aquino verder onderzocht worden door middel van:

- (a) een oriënterende en historische lezing van *in III Sent.* 21.2 en *S.Th. III.* 53-56;
- (b) nadere theologische lezing van deze theologische teksten;
- (c) eerste analyse van het schriftgebruik in deze teksten;
- (d) vergelijking met parallelplaatsen uit andere systematisch-theologische geschriften van Thomas van Aquino;
- (e) vergelijking met relevante passages uit de Schriftcommentaren van Thomas van Aquino;
- (f) bepaling van de wijze waarop Thomas de Schrift gebruikt in teksten over de verrijzenis van Christus in zijn systematisch-theologische werken in zijn schriftcommentaren;
- (g) toetsing van de representativiteit van het schriftgebruik bij Thomas in teksten over de verrijzenis van Christus voor zijn christologie in het algemeen;
- (h) toetsing van de representativiteit van het schriftgebruik van Thomas in zijn christologie voor zijn theologie in het algemeen.

Als eerste fase van (a) is thans een verslag gereed gekomen van een onderzoek naar de structuur van de christologie in systematisch-theologische werken van een aantal auteurs uit de twaalfde en dertiende eeuw, te weten Anselmus van Canterbury, Petrus Abaelardus, Hugo van Sint Victor, de *Summa sententiarum*, Petrus Lombardus, Robert van Melun, Petrus van Poitiers, Willem van Auxerre, Philip de kanselier, Alexander van Hales, Albert de Grote, Bonaventura en Thomas van Aquino. Op deze manier kan enerzijds enigszins duidelijk worden wat de bronnen van Thomas zijn geweest in zijn christologie, maar kan anderzijds de eigenheid en de originaliteit van Thomas in zijn christologie in reliëf komen te staan.

Nog verkrijgbaar:

Jaarboek 1982 Werkgroep Thomas van Aquino

Inhoud:

- 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, 'Liber scriptus proferetur in quo totus continetur'. Over T. Miethe/V. Bourke, *Thomistic Bibliography 1940-1978*.
- A. Vos Thomas van Aquino en de gereformeerde theologie. Een theologiehistorische impressie.
- H. Rikhof Johann Baptist Heinrich. Overwegingen bij de keuze voor onderzoek naar de receptie van Thomas' oeuvre in de 19e eeuw.

Kroniekbijdragen

Jaarboek 1983 Werkgroep Thomas van Aquino

Inhoud:

- A. Vos Thomas en Duns over de goddelijke wil.
- J. van den Eijnden ofm, In gesprek met M.-D Chenu OP.
- L. Winkeler Thomisme in de twintigste eeuw. De domineescaanse filosofie- en theologie-opleiding. Een inventarisatie.

Kroniekbijdrage

Jaarboek 1984 Werkgroep Thomas van Aquino

Inhoud:

- F. de Grijs Spreken over God en Thomasinterpretatie.
- A. Vos Almacht volgens Thomas en Duns.
- P. Raedts sj Richard Rufus van Cornwall en Robert Grosseteste: een vergelijking.
- F. Mercken De moraalfilosofie van Thomas van Aquino.

Kroniekbijdragen

Deze jaarboeken kunnen worden besteld door overmaking van f 12,50 (1982 en 1984) of f 8,50 (1983) op postrekening 3955950 van Stichting Thomasfonds Zeist.

