

wergroep thomas van aquino

jaarboek
1986

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 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, VU 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 Grijs, KTUU/Faculteit der Godgeleerdheid,
Utrecht
prof.dr. J.C.P.A. van Laarhoven, Faculteit der Godgeleerd-
heid, KU Nijmegen
dr. H.P.F. Mercken, Centrale Interfaculteit, RU Utrecht
prof.dr. K. Merks, Theologische Faculteit Tilburg
prof.dr. A. Orbán, Faculteit der Letteren, RU Utrecht
dr. P. Raedts SJ, KTUU, Utrecht
drs. J. van Reisen, KTUU, Utrecht
drs. J. Remmé, Den Haag
dr. H.W.M. Rikhof, Faculteit der Godgeleerdheid, KU Nijmegen
prof.dr. P. van Tongeren, Centrale Interfaculteit, KU Nijme-
gen/Leiden
drs. W.G.B.M. Valkenberg, Utrecht
drs. R. te Velde, Amsterdam
drs. P. van Veldhuijsen, Centrale Interfaculteit, VU Amster-
dam
mr. B. Vermeulen, Faculteit der Rechtsgeleerdheid, KU Nijme-
gen
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 Nijme-
gen
dr. J.M.B. Wissink, KTUU, Utrecht, secretariaat

wergroep thomas van aquino

jaarboek 1986

Typografische verzorging: M.M. Schippers-Winkeler
Drukwerk: Huisdrukkerij Transitorium II - De Uithof, Utrecht
Auteursrechten voorbehouden
c Werkgroep Thomas van Aquino, 1987

Het Jaarboek 1986 van de Werkgroep Thomas van Aquino is te bestellen door overmaking van f 12,50 op postrekening 3955950 van Stichting Thomasfonds Zeist, onder vermelding 'Jaarboek 1986'.

INHOUDSOPGAVE

TEN GELEIDE	pag. 5
-------------	-----------

ARTIKELEN

Benedict Banning	: Een foutje bij Thomas van Aquino? De analogie in onze kennis van God volgens <u>Summa Theologiae</u> I.13.5c.	9
H. Rikhof	: Whose mistake? Some critical remarks about a reading of ST I.q.13.a5.	23
Rudi te Velde	: Le 'nominalisme' dans la doctrine thomiste des des noms divins.	39
Peter van Veldhuijsen	: Heeft God de wereld eerder kunnen maken dan Hij daadwerkelijk gedaan heeft? Albertus Magnus, Thomas van Aquino en een 'vergeten' kwestie over de oorsprong van de wereld.	71
B.P. Vermeulen	: Some remarks concerning the influence of Thomas Aquinas en Hugo Grotius' natural law thinking.	92

KRONIEKBLJDRAGEN

F.J.A. de Grijs	: In memoriam prof.dr. Th.J.F.M. van Veldhoven	101
Jan van den Eijnden ofm	: Verslag van het onderzoeksproject betreffende de theologie van Thomas van Aquino over de evangelische armoede, met aandacht voor de invloed ervan in de Franciscaanse armoedestrijd.	105
Pim Valkenberg	: Verslag van het onderzoeksproject naar het gebruik van de Heilige Schrift in de theologie van Thomas van Aquino.	111
Hans van Reisen	: Verslag van de werkzaamheden in de periode oktober 1985 - december 1986 voor het onderzoeksproject 'Conflict en conflictbeheersing bij Thomas van Aquino. Een theologisch onderzoek'.	115

TEN GELRIDE

Eind december 1986 is er in Utrecht een studiedag gehouden over het onderwerp 'De eeuwigheid van de wereld'. Deze dag was georganiseerd door de Werkgroep Thomas van Aquino in het kader van haar doelstelling het onderzoek naar de Thomasreceptie te stimuleren. Op deze dag stond de Thomasreceptie betreffende deze thematiek centraal en wel bij een aantal auteurs uit het eind van de 13e en het begin van de 14e eeuw. Drs. M. Hoenen uit Nijmegen hield een referaat over de Thomasreceptie in de zogenaamde Correctorialiteratuur; drs. P. van Veldhuijsen uit Amsterdam (VU) over de Thomasreceptie bij Richard van Middleton, terwijl drs. J. Thijssen uit Nijmegen sprak over de receptie bij Henry of Harclay, Thomas of Wylton en William of Alnwick. In de middag werden er in een aantal werkgroepen teksten gelezen van de behandelde auteurs of genres om, samen met de inleiders, hun receptieonderzoek te evalueren en over de methodische aspecten ervan van gedachten te kunnen wisselen. De aandacht voor de methodologie van het receptieonderzoek stond centraal, omdat over de methoden voor dergelijk onderzoek en de voorwaarden waaraan voldaan moet zijn om aan een dergelijk onderzoek te kunnen beginnen, nog steeds veel te praten en te denken is.

Er wordt nu gewerkt aan een uitgave van de inleidingen die op deze studiedag gehouden zijn en van de teksten die gelezen zijn, zodat een studiebundel ontstaat, die interessant is voor wie in het onderwerp van de eeuwigheid van de wereld geïnteresseerd is en in de eerste lotgevallen van Thomas' opvattingen daaromtrent.

Aan deze dag werd deelgenomen door een dertigtal belangstellenden en zo bood deze dag gelegenheid tot geanimeerde ontmoetingen en het leggen van vruchtbare contacten tussen, en dat was verheugend, vooral ook jonge onderzoekers op het gebied van de middeleeuwse theologie en filosofie in het algemeen en Thomas van Aquino in het bijzonder.

De organisatie van de dag was bescheiden. De voorbereidingen

gen hebben vrij lang geduurd. Dat is ook een gevolg van de bescheiden omvang en mogelijkheden van de Werkgroep. Niettemin zijn de ervaringen met deze dag zo geweest, dat er plannen gemaakt worden voor een soortgelijke dag in het najaar van 1988. Ook dan zal het gaan over de receptie van Thomas van Aquino. Maar over het tijdperk waarover het gaan zal of over welke auteur(s), daarover moet nog beslist worden.

In het voorjaar van 1986 verscheen de bundel De gelovige Thomas (Baarn 1986), een bundeling van artikelen over de hymne Sacris Sollemniis, uit het door Thomas geschreven officie voor het feest van Sacramentsdag. Deze artikelen waren van de hand van leden van de Werkgroep of van auteurs die de Werkgroep daarvoor had aangezocht. Op deze manier is geprobeerd uitdrukkelijk de theoloog Thomas aan het woord te laten komen, en zo de doelstelling van het stimuleren van de theologische aandacht voor Thomas van Aquino mede te verwerkelijken. De bundel kwam uit als aflevering van de Annalen van het Thijmgenootschap, ter gelegenheid van het 80-jarig bestaan van de Radboudstichting.

De regelmatige bijeenkomsten van de Werkgroep hebben in 1986 vooral een organisatorisch karakter gehad. De voorbereiding en uitwerking van de al vermelde studiedag waren meer dan eens onderwerp van gesprek, alsmede de mogelijkheden om op een zo produktief mogelijke manier van het Draaiboek voor receptieonderzoek gebruik te maken. De voorbereidingen voor een Engelstalige editie van dat Draaiboek zijn begonnen.

Ook de uitgave van de Jaarboeken is onderwerp van gesprek geweest en er is gekozen voor een meer internationale opzet, zodat publicaties ook buiten het Nederlands taalgebied toegankelijk zijn. Een eerste resultaat daarvan is al in dit Jaarboek aan te treffen, in de vorm van een paar artikelen in een andere taal. Het ligt in de bedoeling in het vervolg slechts bij uitzondering Nederlandstalige bijdragen te ac-

cepteren.

De Werkgroep heeft ook meegewerkt aan een bundel, getiteld De praktische Thomas, die in het najaar van 1987 als nummer 10 in de reeks KTHU-bundels zal verschijnen. De bijdragen van de werkgroepleden zijn op de vergaderingen ter sprake geweest. Het gaat om een bundel waarin, onder het motto 'theologie en samenleving', in verschillende bijdragen getoond wordt, dat het denken van Thomas van Aquino consequenties kan hebben in de actuele geloofspraktijk.

Het is verheugend dat het aantal leden en belangstellenden voor het werk van de Werkgroep Thomas van Aquino langzaam toeneemt. Zij voorziet steeds meer in de behoefte van onderzoekers om een milieu te vinden, waarin zij met hun wetenschappelijke aandacht voor Thomas van Aquino thuis zijn en gemotiveerd, gecorrigeerd en gevolgd worden in hun bezigheden.

Van een aantal van die bezigheden zijn in dit Jaarboek resultaten te vinden.

E. Banning schrijft over wat gezien zou kunnen worden als een 'foutje' in Thomas' ideeën over de analogie, waarop door H. Rikhof kritisch wordt gereageerd.

R. te Velde laat zien, dat er in Thomas' denken over de goddelijke namen sprake is van een zeker nominalisme.

P. van Veldhuijsen vergelijkt Albertus Magnus en Thomas van Aquino op het punt van de eeuwigheid van de wereld, toegespitst op de vraag of God de wereld ook eerder had kunnen scheppen dan Hij gedaan heeft.

In zijn bijdrage gaat A. Vos in op het eigene van Thomas' visie op schepping en op het verband tussen 'natura' en 'creatura'.

B. Vermeulen bespreekt in zijn bijdrage de invloed van Thomas op het denken over natuurwet bij Hugo de Groot.

F. de Grijs herdenkt in een 'In Memoriam' professor dr. Th. van Velthoven, hoogleraar vanwege de Radboudstichting

aan de Universiteit van Amsterdam en lid van de Werkgroep Thomas van Aquino, die in mei 1986 overleed.

Verder bevat het Jaarboek een aantal kroniekbijdragen over de verschillende onderzoeksprojecten met betrekking tot de theologie van Thomas en de receptie daarvan, zoals die lopen binnen het voorwaardelijk gefinancierd onderzoeksprogramma van de KTHU aangaande 'De theologie van Thomas van Aquino en haar invloed op de latere theologiebeoefening'. Daarover doen Van den Eijnden, Van Reisen en Valkenberg verslag.

De werkgroep spreekt tot slot haar erkentelijkheid uit jegens de Radboudstichting/Wetenschappelijk Onderwijs Fonds, Het Sormanifonds en de Nederlandse Provincie van de Orde der Predikheren, die het de Werkgroep mogelijk maakten haar werkzaamheden voort te zetten, de studiedag over de Eeuwigheid van de Wereld te kunnen organiseren en haar Jaarboek weer te kunnen uitgeven.

Benedict Banning

EEN FOUTJE BIJ THOMAS VAN AQUINO ?

De analogie in onze kennis van God volgens Summa Theologiae
I 13 5 c*

Onder de gedachten die Thomas van Aquino wijdt aan de Godskennis neemt de analogie een centrale plaats in. E. Schillebeeckx vermeldt dat bij Thomas een dubbele betekenis van analogie te vinden is: aan Aristoteles ontleent Thomas de analogie in de zin van een zakelijke of ontologische verhouding (vleugels : vogels - vinnen : vissen; de materia prima staat tot de substantiële vorm als de klei tot de uiterlijke vormen die hieraan gegeven worden.¹ Bovendien noemt Thomas de gelijkheid van naam (de 'zeggingseenheid') op grond van die verhouding, op haar beurt een analoge zegswijze.² Deze analoge zegswijze betekent telkens naamoverdracht van het ene subject op het andere, omdat deze in de een of andere verhouding staat tot dat ene en op grond daarvan met de naam van het eerste kan worden benoemd.³ Deze vorm van gemeenschappelijkheid van de naam vormt het middenstuk tussen eenzinnigheid en dubbelzinnigheid. Wat deze laatste betekenis van analogie aangaat, onderscheidt Thomas twee typen van analoge zegswijze, al naar gelang de zakelijke grondslag ervan òf een verhouding is van het een tot iets anders ('proportio unius ad alterum') òf een verhouding is van twee of meer dingen tot het 'ene' ('proportio duorum vel plurium ad aliquid unum'). Fundamenteel gezien gaat het tweede type analoge zegswijze terug op het eerste. We zullen een en ander verduidelijken aan de hand van de volgende voorbeelden. 'Zijnde' wordt als naam analoog toegepast op 'kwaliteit' en 'kwantiteit', namelijk op grond van hun verhouding tot de substantie. 'Kwaliteit' en 'kwantiteit' zijn hier de 'analogata' (de zaken die analoog gezegd worden), terwijl de concrete substantie het referentiepunt is (waar de naam

eigenlijk aan toekomst) (tweede type). Daarnaast kan 'zijnde' ook analoog gezegd worden van 'substantie' en van 'kwaliteit', omdat dit laatste een relatie tot de substantie insluit. Hier wordt ook een referentiepunt (de substantie) analoog benoemd.⁴

Deze beide types van analoog benoemen worden ook vermeld in Summa Theologiae I 13 5 c:

"Dicendum est igitur quod huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, idest proportionem. Quod quidem dupliciter contingit in nominibus: vel quia multa habent proportionem ad unum, sicut sanum dicitur de medicina et urina, inquantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis, cuius hoc quidem signum est, illud vero causa; vel ex eo quod unum habet proportionem ad alterum, sicut sanum dicitur de medicina et animali, inquantum medicina est causa sanitatis quae est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice, et non aequivoce pure, neque univoce. Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis, ut supra (a.1) dictum est. Et sic, quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam, in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones".⁵

(We moeten dus besluiten, dat die namen op God en op de schepselen worden toegepast op analoge wijze, dat is volgens een een verhouding. Dit kan bij de namen op twee wijzen voorkomen: ófwel omdat meerdere dingen in verhouding staan tot het 'ene', en zo worden het geneesmiddel en de urine gezond genoemd, voor zover ze beiden in betrekking en verhouding staan tot de lichamelijke gezondheid, waarvan de urine een teken is, en de geneesmiddelen de oorzaak zijn; ófwel omdat een ding in verhouding staat tot een ander, zoals bijvoorbeeld het geneesmiddel en het lichaam gezond genoemd worden omdat het geneesmiddel de oorzaak is van de gezondheid van het lichaam. En zó worden sommige namen op God en op de schepselen toegepast op analoge, en niet op zuiver dubbelzinnige, noch op éénzinnige wijze. Wij kunnen immers God niet benoemen, tenzij uit de schepselen, zoals hierboven aangetoond (1^e artikel van deze kwestie). Alle gemeenschappelijke namen van God en de schepselen worden dus van hen gezegd voor zover er een zekere

*verhouding bestaat van het schepsel tot de Schep-
per als tot zijn beginsel en oorzaak, waarin alle
volmaaktheden op verheven wijze voorafbestaan).⁶*

In dit artikel bekijkt Thomas welk type analoog benoemen geschikt is in ons spreken over God en schepsel. Het eerste type van analoge zegging wijst hij af:

"multa habent proportionem ad unum, sicut sanum dicitur de medicina et urina, inquantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis, cuius hoc quidem signum est, illud vero causa".

(meerdere dingen staan in verhouding tot het 'ene', en zó worden het geneesmiddel en de urine gezond genoemd, voor zover ze beiden in betrekking en verhouding staan tot de lichamelijke gezondheid, waarvan de urine een teken is, en de geneesmiddelen de oorzaak zijn).

Om deze afwijzing te vatten, moeten we in het oog houden dat God en schepsel binnen dit type analoog benoemen op de plaats van de 'multa' (de meerdere dingen, dat wil zeggen op de plaats van medicijn en urine) staan. God en schepsel zouden dan dezelfde naam ontvangen op grond van hun verhouding tot het 'ene'. Dit is echter onmogelijk, omdat er geen 'derde' naast/boven God en schepsel bestaat: "Deo nihil prius" (er bestaat niets dat aan God voorafgaat), zoals Thomas in de Potentia 7,7 en Summa contra Gentiles I 34 als reden aangeeft.

Het tweede type van analoge benoeming is volgens Thomas wel toepasbaar op ons spreken over God en schepsel:

"unum habet proportionem ad alterum, sicut sanum dicitur de medicina et animali, inquantum medicina est causa sanitatis quae est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice, et non pure aequivoce, neque univoce".

(een ding staat in verhouding tot een ander, zoals bijvoorbeeld het geneesmiddel en het lichaam gezond genoemd worden, omdat het geneesmiddel de oorzaak is van de gezondheid van het lichaam. En zó worden sommige namen op God en op de schepselen toegepast op analoge, en niet op zuiver dubbelzin-

nige, noch op éénzinnige wijze).

Het eerste type analoge benoeming is ongeschikt, omdat hier geen plaats is voor een directe verhouding tussen God en schepsel, dat wil zeggen voor de oorzakelijkheidsverhouding, die juist het enige fundament is van ons spreken over schepsel en God. In het tweede type benadrukt Thomas dit formele gegeven van de verhouding van het ene tot het andere. Op grond van en overeenkomstig zo'n verhouding tussen God en schepsel kan eerst een analoge benoeming plaats vinden. Bovenstaande gedachten zijn al eerder door E. Schillebeeckx uitvoerig uiteengezet.⁷ Jammer genoeg heeft hij geen of althans geen waarneembare aandacht besteed aan de laatste alinea van Summa Theologiae I 13 5 c:

"Et iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem. Neque enim in his quae analogice dicuntur, est una ratio, sicut in univocis; nec totaliter diversa, sicut in aequivocis; sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportiones ad aliquid unum; sicut sanum, de urina dictum, significat signum sanitatis animalis, de medicina vero dictum, significat causam eiusdem sanitatis".

(Die gemeenschappelijke namen staan dus tussen de louter-dubbelzinnige en de louter-éénzinnige: analoge namen drukken immers nóch volstrekt hetzelfde begrip uit, zoals de éénzinnige, nóch geheel verschillende, zoals de dubbelzinnige; naast de naam, die op die wijze op meerdere dingen toegepast wordt, duidt verschillende verhoudingen aan tot eenzelfde term; zegt men bijvoorbeeld van de urine, dat het gezond is, dan bedoelt men: een teken van de gezondheid van het lichaam; zegt men hetzelfde van het geneesmiddel, dan heeft men de oorzaak van die gezondheid in het oog).

In dit artikel willen wij ons nu toespitsen op de betekenis van de bovenstaande alinea voor de interpretatie van Thomas' opvatting over het analoog spreken over God en schepsel. Ogenschijnlijk lijkt Thomas hier het boven afgewezen type van analoog benoemen in de tweede helft van de geciteerde

alinea ("sed nomen... sanitatis") weer in te voeren.

Hoe kan Thomas het voorbeeld van 'gezond' gezegd van 'medicijn' en 'urine' weer invoeren, nadat hij het eerder in hetzelfde corpus terzijde heeft gelegd? Spreekt Thomas zich hier niet tegen?

Voordat we toekomen aan de eigenlijke argumentatie voor het al dan niet in tegenspraak zijn, moeten we eerst enige zaken omschrijven die van cruciaal belang zijn voor een juiste interpretatie. Het gaat om drie verschillende zaken die Thomas noemt in de desbetreffende alinea, te weten 'neque una ratio, nec totaliter diversa' (*noch volstrekt hetzelfde begrip, noch geheel verschillend*), 'nomen quod sic multipliciter dicitur' (*de naam die op die wijze op meerdere dingen wordt toegepast*) en 'diversas proportiones ad aliquid unum' (*verschillende verhoudingen tot eenzelfde term*).

1. Centraal staat hier ons inziens 'diversas proportiones ad aliquid unum' (*verschillende verhoudingen tot eenzelfde term*). Deze verschillende verhoudingen (urine - lichamelijke gezondheid, en: medicijn - lichamelijke gezondheid) zijn verschillende voorbeelden van het tweede type analoog benoemen. Niet zozeer staat dat zowel urine als medicijn dezelfde naam krijgen centraal (eerste type analogie), maar dat beide, én urine én medicijn de naam 'gezond' ontvangen op grond van een (verschillende) verhouding tot de gezondheid van het lichaam. Hieruit blijkt dat de lichamelijke gezondheid niet alleen referentiepunt (voor de analoge benoeming van urine en medicijn) is, maar ook zelf betrokken is in de analoge naamgeving (tweede type). Formeler uitgedrukt: de lichamelijke gezondheid behoort hier ook tot de 'analogata' (zaken die analoog benoemd worden).

2. Over 'nomen quod sic multipliciter dicitur' (*de naam die op die wijze op meerdere dingen wordt toegepast*) valt het volgende te zeggen. Op grond van verschillende verhoudingen

kan de naam ook op andere zaken worden toegepast dan op datgene waar het op eigenlijke wijze (in eerste instantie) van gezegd wordt. Zo krijgt de naam 'gezond' (die op eigenlijke wijze toekomt aan de gezondheid van het lichaam) telkens een nieuwe inkleuring vanuit een andere zaak (urine, medicijn, of bijvoorbeeld kleur), maar blijft betekenis houden als gezond vanuit referentie naar de gezondheid van het lichaam.

3. Nu naderen we de zaak die het laatst omschreven moet worden: '*neque una ratio, nec totaliter diversa*' (*noch volstrekt hetzelfde begrip, noch geheel verschillende*). Wanneer de naam op meerdere zaken wordt toegepast, kunnen we niet langer beweren dat de naam één bepaald begrip aanduidt, in ons voorbeeld: de gezondheid van het lichaam. De naam duidt weliswaar primair de betekenisinhoud van het 'ene' aan, maar secundair ook dat van de 'multa' (*de meerdere dingen*); hier: medicijn en urine).

Theoretisch bezit de naam aldus de mogelijkheid om uitgaande van een zaak, waaraan de naam in eigenlijke zin toekomt, een oneindige toegevoegde betekenisinhoud te verwerven vanuit zaken die in een bepaalde verhouding staan tot haar en op grond daarvan dezelfde naam ontvangen. Zo kan de naam boven de betekenis van de afzonderlijke begrippen uitstijgen. Hier is sprake van wat wij willen noemen een 'transconceptueel' kennisproces. Om die reden spreekt Thomas nooit over analogie op begrippelijk niveau, maar enkel over analoge namen. Door middel van het genoemde voorbeeld lijkt Thomas vooral de theoretische mogelijkheid aan te duiden van een naam die oneindige betekenisinhoud kan verwerven. Deze mogelijkheid zal van onschatbaar belang blijken in Thomas' opvatting over het analogo spreken over God en schepsel.

De zaken die Thomas in de laatste alinea noemt lijken zo nader omschreven en verklaard. Hun betekenis en samenhang beginnen op te lichten. Voordat we deze resultaten concreet

toepassen op het spreken over schepsel en God, willen we een aanzet geven vanuit een voorbeeld uit het dagelijks leven.

Stelt U zich voor: U zit met een collega te genieten van een overheerlijke maaltijd in een sfeervol restaurant om de goede afloop van een moeilijke periode te vieren. De naam 'goed' kunt U op verschillende zaken betrekken, op de afloop, op het eten, op het restaurant, op Uw wederzijds genieten. Hier kunnen we het woord 'goed' zien als op 'transconceptuele' wijze gebruikt.

Kan de naam 'goed' nu ook op God overgedragen worden? Onwillekeurig denkt U immers: waar hebben we dat alles toch aan te danken? En zonder het uit te spreken denkt U: aan de goede God. Kan dat? En zo ja, onder welke voorwaarden? De meeste moderne theologen nemen deze vragen ter harte. Ook Thomas geeft er blijk van over deze en soortgelijke vragen te hebben nagedacht.

In de laatste alinea van Summa Theologiae I 13 5 c probeert hij waarschijnlijk duidelijk te maken dat we niet vanuit één geschapen werkelijkheid (bijvoorbeeld het goede eten óf de goede afloop) naar God kunnen verwijzen (vergeleijk Thomas' argument tegen éénzinnigheid in Summa Theologiae I 13 5 c:

"Sed cum hoc nomen sapiens de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam: non autem cum dicitur de Deo, sed relinquit rem significatam ut incomprehensam, et excedentem nominis significationem. Unde patet quod non secundum eandem rationem hoc nomen sapiens de Deo et homine dicitur".

(maar wanneer de naam 'wijs' gezegd wordt van een mens, dan omgrent hij en omvat hij de aangeduide zaak; maar wanneer hij van God gezegd wordt, dan blijft de betekenis zaak onbegrensd door, en verheven boven de betekenis van het woord. Daaruit blijkt, dat de naam 'wijs' niet in dezelfde betekenis wordt toegepast op God en op de mensen).

Op welke wijze kunnen we dan wel vanuit de geschapen werke-

lijkheid naar God verwijzen? Het lijkt dat Thomas wil zeggen dat we in onze kennis van God rekening moeten houden niet met één, maar met al de verschillende zaken die goed zijn (en waar, schoon etc.). In het voorafgaande artikel Summa Theologiae I 13 4 c spreekt Thomas niet voor niets in het méérvoud over 'de begrippen die wij hebben over God'; deze begrippen 'beantwoorden aan de volmaaktheden die uit God en de schepsels voortvloeien'. Deze verschillende volmaaktheden lijken de verschillende termen te zijn van de 'diversas proportiones ad unum' (*verschillende verhoudingen tot eenzelfde term*): de zogenoemde 'multa' (*de meerdere dingen*) in Summa Theologiae I 13 5 c. Deze verschillende zaken (die vallen onder de namen van goed, waar, schoon etc.) vormen het uitgangspunt voor ons spreken over God.

Ook Schillebeeckx betoogt dat "de basis van de realiteit van onze Godskennis de dynamiek van de zijnsinhoud (namelijk de zogenaamde 'transcendentalia') is".⁸ Hij bedoelt hiermee dat er een zekere 'gelijkenis' bestaat tussen het schepsel en God, op grond waarvan een zekere Godskennis mogelijk is. Jammer genoeg verduidelijkt Schillebeeckx niet wat hij verstaat onder "de objectieve dynamiek van de zijnsinhoud welke door de geest in een intellectueel tenderende of projectieve akt beamend wordt gevolgd".⁹ Volgens hem heeft Thomas de noëtische structuur van die kenakt niet aan een nadere ontleding onderworpen.¹⁰

In de laatste alinea van Summa Theologiae I 13 5 c lijkt Thomas echter uit te werken hoe een naam (bijvoorbeeld goed) van God en schepsel tegelijk gezegd kan worden. Nu kunnen we de drie zaken die we boven omschreven en verklaard hebben toepassen op het spreken over God en schepsel. De schijnbare tegenspraak tussen de door Thomas gebruikte voorbeelden zal dan ook verklaard kunnen worden.

1. Uit de analyse van het door Thomas gebruikte voorbeeld in de laatste alinea (zie boven) lijken we te kunnen conclude-

ren dat God op de plaats van het 'aliquid unum' (eenzelfde term) gedacht moet worden (op de plaats dus waar in het voorbeeld de lichamelijke gezondheid staat, zoals in het tweede type analogie). Vanuit de verschillende geschapen zaken (in ons voorbeeld uit het alledaagse leven zijn dat: de goede afloop, de overheerlijke maaltijd etc.) lopen de verschillende verhoudingen naar God.

2. In het door Thomas gebruikte voorbeeld wordt de naam 'gezond' vanuit het 'ene' (de lichamelijke gezondheid) aan de 'multa' (*de meerdere dingen*; hier: urine en het medicijn) gegeven. De naam ontvangt zo nieuwe betekenisinhouden en wordt derhalve analoog. Vergelijk hierbij het woord 'goed' gezegd van afloop, eten, sfeer etc. De parallel met de Godskennis is evident. Zoals op grond van verschillende verhoudingen de naam 'gezond' (eigen aan de lichamelijke gezondheid) gegeven wordt aan urine en medicijn, zo wordt - in omgekeerde volgorde - vanuit de verschillende geschapen werkelijkheden de naam aan God gegeven.

3. De naam verwijst vanuit de verschillende inhouden van de begrippen naar God. Het vatten van de verschillende begrippen onder een naam wijst op een 'transconceptueel' proces.¹¹ Duidelijkheidshalve moet gezegd worden dat we hiermee bedoelen dat een naam aan verschillende entiteiten kan refereren; theoretisch aan een oneindig aantal. Men vergelijke ons alledaagse taalgebruik: 'goed' wordt gezegd van een haast oneindig aantal zaken (het probleem of dit terecht of ten onrechte gebeurt laten we hier buiten beschouwing). De aldus 'gevulde en te vullen' naam kan aan God worden toegeschreven, waarbij we mogen stellen dat God in het verlengde ligt van onze begrippen. De naam is dan gebaseerd op reële kennisinhouden, die God in het vizier brengen - zonder Hem ooit te raken. Het spreken over God en scepseel is analoog, omdat weliswaar de zelfde naam aan God en scepseel gegeven wordt, maar niemer sprake is van een conceptuele identificatie. De

naam bezit de mogelijkheid de veelheid van verwerkelijkingswijzen van een volmaaktheid via de verschillende begrippen daarvan in zich op te nemen. Daarom en slechts in zoverre kan de naam tegelijkertijd van God en al die zaken gezegd worden. De naam moet voortdurend gevuld worden met andere, nieuwe begrippen, zonder de oude ontrouw te worden. Zo gauw dit transconceptuele proces stagneert, varvallen wij in eenzinnigheid en beantwoorden we niet aan de veelvormigheid van de werkelijkheid.¹²

Het door Thomas gebruikte voorbeeld in de laatste alinea van Summa Theologiae I 13 5 c blijkt aldus een nader inzicht in zijn opvatting over de analogie in het spreken over God en schepsel te dienen. Fundamenteel is er sprake van het tweede type analogie, namelijk analogie op grond van een verhouding van het een tot het ander, van het schepsel tot God. In ons kennisproces moeten we recht doen aan de vele verwerkelijkingswijzen van de schepselen en deze in een innerlijke eenheid vatten. Dit laatste proces geeft Thomas aan in de laatste alinea. Hij laat daar zien hoe de naam een transconceptueel proces mogelijk maakt, en hoe we als gevolg daarvan de naam ook aan God kunnen toekennen - zonder in eenzinnigheid te vervallen. Kortom, hier wordt de eigenlijke betekenis van de analogie in het spreken over God en schepsel duidelijk.

Keren we nu terug naar de oorspronkelijke vraagstelling. Is er sprake van een contradictie in Summa Theologiae I 13 5 c? Op grond van de bovenstaande overwegingen mogen we vrijwel zeker aannemen dat dit niet het geval is. Integendeel.

Noten

- * Met dank aan dr. E.P. Bos, wetenschappelijk hoofdmedewerker aan de Centrale Interfaculteit te Leiden, die mij aangeraden heeft deze gedachten over STH I 13 5 c te publiceren, en P.J.J. van Geest, student Nederlandse taal en letterkunde te Leiden, die het artikel geredigeerd heeft.

1. E. Schillebeeckx, Het niet-begrippelijke ken-moment in onze kennis van God volgens Thomas van Aquino, in: Tijdschrift voor Philosophie 14 (1952) 411-453. Wij citeren dit artikel uit zijn boek: Geloof en Openbaring (Theologische Peilingen I) Bilthoven, 1964, p. 215. Vgl. ook L.J. Elders, De metafysica van St. Thomas van Aquino in historisch perspectief, Brugge 1982, p. 54.
2. Vgl. Schillebeeckx, o.c., p. 215.
3. vgl. Schillebeeckx, o.c., p. 224.
4. vgl. Schillebeeckx, o.c., p. 225-226.
5. Thomas van Aquino, Summa Theologiae I 13 5 (Biblioteca de autores cristianos) Madrid, 1978.
6. We maakten gebruik van de bestaande vertaling: Theologische Summa van den H. Thomas van Aquino. Deel I: Over God in de Eenheid van zijn Natuur, Antwerpen, 1927.
7. vgl. Schillebeeckx, o.c., p. 214-232.
8. vgl. Schillebeeckx, o.c., p. 231. Elders zegt hij: "de identieke naam, 'goedheid' dekt ... anderzijds, een niet-concipieerbare, ons ontsnappende, 'ratio' Dei", waarheen de schepselijke goedheid vanuit een innerlijke dynamiek objectief verwijst", p. 224.
10. vgl. Schillebeeckx, o.c., p. 232. Op deze laatste pagina van zijn artikel zegt hij: "De gevolgen van deze loyale affirmatie der transcendentaleiteit van de zijnsinhoud voor de noëtische structuur zelf van de werkelijkheids-rakende kenakt werd niet aan een verdere ontleding onderworpen...". Hier wreekt zich ons inziens dat Schillebeeckx en de meeste commentatoren met hem verzuimd hebben de laatste alinea van STH I 13 5 c te interpreteren. In dit artikel willen we aantonen dat Thomas hier de aanzet geeft voor de 'noëtische structuur zelf van de werkelijkheidsrakende kenakt'. Bedoeld wordt hiermee op welke wijze wij met onze schepselijke begrippen om dienen te gaan, willen ze dienst kunnen doen in onze Godskennis. De 'naam' speelt hierbinnen een grote rol.
11. Het vatten van de begrippen in een innerlijke eenheid onder een naam via een transconceptueel proces gaat als mogelijkheid terug op wat prof. mag. dr. De Petter als volgt formuleerde: "Het menselijk kenleven bedraagt echter ons inziens nog iets meer dan de louter begrippe-lijke uitdrukkingen, een kenmoment namelijk van geestelijke werkelijkheidsintentie en werkelijkheidservaring, dat in zichzelf voor een eigenlijke uitdrukking niet vatbaar is en waarnaar nochtans alle begrippen wezenlijk verwijzen als naar datgene wat zij alle uitdrukken willen en toch slechts inadequaat uitdrukken kunnen. Dit moment moet mijns inziens geïdentificeerd worden met het zijnsbewustzijn.... Door dit kenmoment, dat door zijn fundamentele intentie heel het kenleven draagt en als het ware bezielt (ook de begrippelijke uitdrukkingen), worden zij ons de inadequaetheit van onze begrippen bewust, en meteen overschrijden wij hun inadequaetheit en begrensdheid naar het werkelijke toe, op een wijze echter die niet langer voor uitdrukking vatbaar is. Hierdoor krijgt het begrip (dus: het begrepen) de waar-

de van een bepaaldelijke verwijzing naar het werkelijke". Geciteerd uit zijn boek: Begrip en werkelijkheid. Aan de overzijde van het conceptualisme (Hilversum 1964), p. 171-172 (artikel: Over de grenzen en de waarde van het begrippelijk denken).

In de voetnoten bij dit artikel (o.c. p. 250, voetnoot 2 en 3) gebruikt hij de term 'transconceptueel', namelijk waar hij spreekt over 'het transconceptuele kenmoment van het menselijk kenleven' dat wezenlijk onuitdrukkelijk is.

De term 'transconceptualiteit' heb ik door noeste bestudering van de laatste alinea van STH I 13 5 c zelf 'uitgevonden'. Toevallig (?) kwam ik deze term later tegen in het werk van De Petter (zie boven). Een andere plaats waar ik de term 'transconceptueel' in een ander jaasje weliswaar meende te herkennen was het artikel: 'Person und Gemeinschaft' van Karol Wojtyla: "Das Wort 'metaphysisch' verstehen wir nicht als 'praeterphänomenal', sondern als 'transphänomenal'. D.h., nicht 'neben' oder 'über' den Phänomenen, sondern in ihnen und durch die Erscheinungsformen hindurch, die uns in der Erfahrung den ganzen Menschen als seienden und handelnden aufweisen, müssen wir das Subjekt dieses Seins und Handelns erblicken". Geciteerd uit het boek: Der Streit und den Menschen, Kevelaer 1979.

12. In de realiteit zijn de transcendentale perfecties met elkaar verbonden: één schepping die uit God voortkomt, en als zodanig naar hem verwijst. Onze verschillende en veelvuldige begrippen van de volmaaktheden kunnen op zichzelf beschouwd enkel verwijzen naar de concrete verwerkelijkingswijzen. Dit ziet ook Schillebeeckx in zijn artikel, o.c. p. 210: "de transcendentale perfecties bewaren slechts dan hun volle transcendentie als zij niet louter als 'ratio' worden beschouwd, aangezien ze dan noodzakelijk in het categoriale gelocaliseerd moeten worden".

Het lijkt alsof Schillebeeckx dit gegeven niet nader uitwerkt wanneer hij zegt: "de identieke naam 'goedheid' dekt ... anderzijds, een niet-concipieerbare, ons ont-snappende, "'ratio' Dei", waarheen de schepselijke inhoud objectief verwijst", o.c. p. 224. In de werkelijkheid is die innerlijke dynamiek een gegeven, maar in onze kennis is het een opgave. Eerst wanneer wij de begrippen via een naam in een transconceptueel proces vatten, kunnen we stellen dat de "reëel bestaande 'siwilitudo' van het schepsel ten aanzien van God een immanent au-delà van de categoriale, begrippelijke kennis is", Schillebeeckx, o.c., p. 208. Juist op grond van dit transconceptuele proces (dat altijd inchoatief en beperkt is) kan de 'res significata per nomen' (de betekende zaak door de naam) de 'res ut concepta' (de zaak als begrip) transcenderen. Vgl. hiervoor Schillebeeckx, op.c., p. 208-209. We wijzen niet naar God via de naam vanuit één geschapen verwerkelijkingswijze van een volmaaktheid, maar vanuit (in aanzet en beperkt) alle ver-

schillende en veelvuldige verwerklijkingswijzen van de volmaaktheden. In de mate wearin dit geschiedt krijgt ons spreken over God realiteitswaarde.

ZUSAMMENFASSUNG

EIN FEHLER BEI THOMAS VON AQUIN ?

Die Analogie in unseren Kenntnissen Gottes nach Summa Theologiae I 13 5 c.

In diesem Aufsatz wird dargestellt, dass der Schein eines Widerspruches in Summa Theologiae I 13 5 c weggenommen werden könnte auf Grund einer zusammenhängenden Erklärung der nächsten drei Zitate.

1. "diversas proportiones ad aliquid unum" (verschiedene Verhältnisse zu einem Terminus). Hier wird gesprochen über zwei verschiedene Beispiele des zweiten Types 'analoges Reden'.
2. "nomen quod sic multipliciter dicitur" (Der Name, der auf diese Weise auf mehrere Sachen angewendet wird). Das von Thomas verwendete Beispiel wird deutlich machen, dass der Name auf Grund verschiedener Verhältnisse auch für andere Sachen verwendet werden kann als nur für dasjenige, wofür man es eigentlich verwendete.
3. "neque una ratio, nec totaliter diversa" (Weder genau dasselbe, noch ganz verschiedene Begriffe). Der bedeutendste Terminus ist der Name. Der Name weist nicht länger hin auf einen einzigen Begriff. Theoretisch gesprochen hat der Name die Möglichkeit um, ausgehend von einer Sache, der der Name im eigentlichen Sinne gehört, verschiedene Bedeutungen zu bekommen von Sachen, die in einem bestimmten Verhältnis zu ihr stehen und auf Grund dessen den gleichen Namen bekommen.
Der Name macht also einen 'transkonzeptualen' Prozess möglich.

Das Beispiel in dem letzten Absatz von Summa Theologiae I 13 5 c erweckt den Schein eines Widerspruches zu einem früher abgewiesenen Beispiel. Mit Hilfe obenstehender Sachen werden wir diesen Paradox wegnehmen können und die Bedeutung der Analogie in unseren Gotteskenntnisse nach Thomas von Aquin weiter durchdringen können.

H. Rikhof

WHOSE MISTAKE?

Some critical remarks about a reading of ST I.q.13.a5

1. Introduction

At first sight B. Bannings article Een foutje bij Thomas van Aquino?. De analogie in onze kennis van God volgens Summa Theologiae I 13 5 c is a contribution to the reading and understanding of a text from the Summa Theologiae. It takes its startingpoint in the observation that in the corpus of a.5 of the 13th question Thomas first rejects an example of analogical speech and later uses the same example in a positive way. The example in case is 'sane' being used for medicine und urine. So there seems to be a contradiction. Via an interpretation of three elements taken from the same corpus, Banning argues, however, that there is no question of a real contradiction. At second sight the article is also a contribution to the Thomas-reception, since it also contains a discussion of Schillebeeckx' article Het niet-begrijpelijk kenmoment in onze Godskennis volgens Thomas van Aquino. Right in the beginning, Schillebeeckx provides Banning with the analysis of a.5. Moreover, Banning judges Schillebeeckx' commentary to be insufficient, since it does not take into account the final paragraph of the corpus (p. 15). Banning repeats this verdict later when discussing the analysis of "the noetic structure itself of the objective act of knowing" (p. 16 see also note 10).

So, there are two approaches in Banning's article. The presence of two distinct approaches does not need to cause serious problems, if they are clearly distinct and thematized and if the rules proper to each of them, are followed. This is not the case and I will show this in my article. Although it will take the form of a critical discussion of Banning's

article, criticism is not its purpose. My purpose is a clearer understanding of a text by Thomas and an insight into the process of reception. Before I can discuss Banning's article some general remarks are necessary about reading quaestio 13 and about the reception of a.5 and a.6.

2. Some general remarks

2.1 About the place and structure of q. 13

In order to understand an article, often the quaestio and the dynamism of the quaestio is of importance. Isolating an article leads easily to misunderstanding. Quaestio 13 forms a unit together with quaestio 12, in the sense that Thomas moves on a meta-level in both. He reflects upon thinking and talking about God in connection with a series quaestiones in which he explores the "quomodo non sit" of God (quaestiones 3-11). Everyone who has followed carefully the circumspect and at the same time strict manoeuvres of Thomas in showing the "quomodo non sit" of God, should not be surprised that Thomas now has to reflect on knowing and speaking, and that he reflects on it as he in fact does.

Thomas does not remove the strict limits that operate in the previous articles. On the contrary, those boundaries are here reaffirmed, explored and founded. God as Creator, as beginning and end of everything is not part of everything. As he is, he can not be known by us, as he is he can not be "brought to speech" by us. Our knowledge and our speech fail naturally when concerned with Gods being or essence. But the conclusion that could be drawn from these strict boundaries, that we therefore can not think or speak at all about God, is too easy for Thomas' liking. It is not a convenient conclusion either. Thomas, therefore, explores circumspectly and while taking into full account the already indicated boundaries, the middle-ground between not being able to think or say anything about God and thinking and talking

about God as he is.

There is a correlation between quaestio 12 and quaestio 13, both because of the meta-level on which Thomas moves in these two quaestiones, and because of the thesis that we talk as we know ("unumquodque enim nominatur a nobis secundum quod ipsum cognoscimus"; intro quaestio 13). The difference between the two quaestiones is that in quaestio 12 our knowledge is examined, and in quaestio 13 our language is reflected upon. Quaestio 13 is about the impossibilities and possibilities of our language vis a vis God. In the first article Thomas draws sharply the boundaries by means of a fundamental discussion of the structure of our language. In a.2-a.6 he discusses our positive terms about God; in a.7 he deals with relation-terms; in a.8-a.11 with the name of God and he concludes his investigation with a reflection on our affirmative sentences and statements about God.

Thomas pays much attention to the terms used positively of God, since they create the major problems given the strict limits drawn. He separates these terms from terms that deny something of God like 'infinite' or terms that indicate a relation like lord, saviour or creator. These do not create major problems since they deny something or in fact say something about us. The terms that need a thorough discussion are the terms that say positively something about God self (good, wise, living), since these seems to break the limits.

A.5 belongs to the discussion of the positive terms we use for God. In a.5 Thomas points to a space in our language use between univocity and pure equivocity. In a.6 Thomas continues his exploration in the careful and nuanced way which is typical for his reflection by determining the "order" included in our analogical speaking.

So, quaestio 13 is about language and language use, about the impossibility to talk about God as we talk about everything else and about the limited possibilities to talk

nevertheless about him. This observation is based upon the indication Thomas himself gives about place and structure of the quaestio, upon the constantly returning emphasis on 'dicere', 'nomine', 'significare' and upon the explicit and implicit use of grammatical and semantic theories in the text itself. And this observation must be the major guide and criterium by which a reading and interpretation is being judged. This criterium is also valid and important in the case of reception-research.

2.2 About the reception of Aquinas' "theory of analogy"

During the last twenty or thirty years several authors have questioned Cajetan's interpretation of Aquinas' views on analogy. In his 'de nominum analogia' Cajetan attempts to construct a theory of analogy on the basis of Aquinas' writings. His little book has been very influential in the sense that it became "the framework for the subsequent discussion of the question' of analogy".¹ The framework consists of two presuppositions: first Thomas has a theory of analogy, and second this theory is an epistemological and ontological one. The subsequent discussion might be about the departing point (i.e. which texts are supposed to be central) or about the distinctions in type of analogy (two, three or twelve) or about the metaphysical concepts involved, the two presuppositions are not discussed. In recent years however precisely these presuppositions are criticised fundamentally. McCabe remarks almost in passing and without much argumentation that "too much has been made of St. Thomas's alleged teaching on analogy. For him, analogy is not a way of getting to know about God, nor it is a theory of the structure of the universe, it is a comment on our use of certain words".² McInerney wrote his The Logic of Analogy as an explicit criticism of Cajetan's metaphysical reinterpretation of Thomas' views: "it attempts a fullfledged alternative to the interpretation given in Cajetan's De nomi-

num analogia... the present study is not in agreement with Cajetan's contention that the analogy of names is a metaphysical doctrine. It is precisely a logical doctrine in the sense that 'logical' has for St. Thomas".³ Burrell in Aquinas. God and Action opens his chapter on 'analogical predication' with: "Aquinas is perhaps best known for his theory of analogy. On closer inspection it turns out that he never had one. ... The misunderstanding resulted in the usual way: the philosophical activity of the master became doctrine in the hands of his disciples".⁴ Burrell concentrates on the way Thomas uses in fact his skills as 'philosophical grammarian'⁵ i.e. on the practice. And from this practice he wants to show "not only that he did not state a theory of analogy, but that Aquinas did not operate from one either".⁶ And Mueller in his dissertation Thomas von Aquins Theorie und Praxis der Analogy takes explicit issue with the presuppositions as his subtitle indicates: 'der Streit um das rechte Vorurteil'.⁷ In an extensive analysis of quaestio 13 he shows Thomas' all pervasive attention to language in this quaestio. Surveying the discussion on analogy he concludes that the various attempts to interpret Thomas have at least one thing in common namely that they do not take into account the fact that in the end the question of analogy is the question whether we can talk about God and whether we can do it in an adequate way.⁸

One might not want to agree with this tendency to consider the question of analogy as a question of language-use, but given the present state of the discussion one cannot pass over the arguments in silence. Any reading of quaestio 13 or discussion of commentary has to take these views into account in order to qualify as a serious contribution to the understanding of this central text.

After these two series of remarks about the context of a.5 and the reception of Thomas' views on analogy, we can turn to Banning's article. I will first consider it under the aspect of being a contribution to the reading and understand-

ding of article 5.

3. The reading of a.5

3.1 A contradiction?

Central to Banning's article is the assumption or observation that Thomas in the final sentences of the text accepts something he earlier rejected. Banning is not the only one to remark this: "q.13 presents the reader with a quite famous difficulty: having first distinguished two kinds of analogical usage ... he (Thomas) seems to say that it is in the latter way that words are used of God and creatures. Then at the end of the article he seems to return to the first way".⁹ But is it a necessary or even evident assumption or observation when looking at the text? I do not think so and will show this by paying attention to the structure and dynamism of the text.

The discussion of a.5 moves between two extremes: univoque language and equivòque language. The first extreme is set out in the three objections, the second in the two *sed contra*'s. Both extremes are rejected as impossible: 'impossible est aliquid praedicari de Deo et creaturis univoce', 'nihil posset cognosci de Deo nec demonstrari'. Thomas rejects them though with different kinds of arguments and with different force. In the first case he questions the presuppositions and shows them to be incorrect, in the second case he argues from the consequences and shows them not to be the case. And the first extreme is rejected completely ('unde nullum nomen univoce de Deo et creaturis praedicatur'), while the second extreme is rejected with a qualification ('pure aequivoce'). In the first case our language about God is inadequate, in the second case our language about God would not make sense. In the first case the uniqueness of God is not sufficiently realised (or not realised at all), in the second case our actual language is not taken serious-

ly. Both cases are extremes because with regard to the actual problem the solution is sought by denying what creates the problem. The problems arises because we have to speak about God who is not part of creation in the language that is derived from creation. There is no other language. The extremes in fact solve the problem by denying there is one.

In this light it becomes clear why Thomas argues in a different way against both extremes and why he spends more time on the first than on the second. The second one is, given our actual language an unlikely and even absurd position to hold since it clashes so obviously with our practice. The first one is much more dangerous because the mistakes involved are less obvious. Superficially, statements about God and statements about people, things, events look alike. Moreover, there seems to be also a logical or conceptual argument for the difference in treatment. As mentioned earlier Aquinas repeatedly adds "pure" to "aequivoce". The reason for this seems to be that the distinction univoce-aequivoce is an either-or distinction: one can not construct a continuum between univoce and aequivoce. One can however distinguish between kinds or grades of equivocity; one can, so to say, construct a continuum within equivocity. The reason for this all can be found in the definition of univoce and aequivoce and the role 'nomen' and 'ratio' play in those definitions. In the case of univocity there is a relation between a nomen and one ratio, in the case of equivocity there is a relation between a nomen and various rationes. By determining further "various" one can distinguish between kinds or grades of equivocity.¹⁰

Returning to the structure and dynamism of the responsio: after rejecting the two extremes and so indicating in a negative way the limited space for talking adequately about God, Thomas points to a possibility in our language-use which has been overlooked until now: the analogous use of language. It is significant and highly revealing for his

method and procedure that Thomas in what follows does not continue with the example used in the discussion of the first extreme, namely 'sapiens', but changes to 'sanus'. By this change he indicates that his argument and analysis are not just concerned with a special case, namely language about God, but is concerned with a general feature of our language-use. What he is doing here is to point to something quite normal, is to call our attention to a possibility of language-use in fact practised in our ordinary language and to a category of words that can be used in different and various contexts because of their 'vagueness'. In the next article he analyses this category further and there he singles out words like 'sapiens' and 'bonus', discusses their specific features as perfection-words and explains why these words are less inadequate for talking about God than others. In other words, Aquinas' main concern here is to show the actual alternative to univocity and pure equivocity in our ordinary language-use. He is not begging the question by claiming some special status for terms we use for God. He shows that in our ordinary language, in our talking about creatures we in fact use language in a much more nuanced way than the two extremes suggest. And his argument is that in our language about God we use and can make use of that alternative.

Looking at the final part of the responsio with this aim of Thomas in mind one can see no reason why one should start to think of a contradiction or problem. That is, there is no reason to be found in the text. The final sentences contain a formal and general statement about the various ways we do use language, employing the terms 'nomen' and 'ratio' to specify those different uses, and they contain an example clarifying the 'diversas proportiones'. This 'diversas proportiones' form the main point of interest. But it would, of course, be somewhat strange given the arguments in the objections not to mention our language about God at all. That is done in the preceding sentences. But the develop-

ment of this follows, as said, in the next article.

3.2 'Transconceptual'?

So Banning's article can not be considered as helping to solve a problem or contradiction, since there is no problem to be solved. Can it nevertheless be seen as a contribution to the understanding of Thomas views on analogy? The question becomes then whether his key concept 'transconceptual' is a helpful one. It is coined by him after 'arduous study' of the final sentences of the responsio, but he found afterwards the same term in De Petter's Begrip en werkelijkheid (see note 11). For Banning, 'transconceptual' refers to grasping different concepts under one name.¹¹

But this definition does not seem to be precise enough. Strictly speaking, equivocity would be covered by this description of 'transconceptual' as well. The same imprecision can be noted in the sentence following the description: "For clarity sake one has to say that we mean by this that a name can refer to different entities".¹² 'Different entities' could be understood as e.g. referring to 125 apples. But if we remove this imprecision by adding "different concepts" (*diversa rationes*), there remain still some problems. For Thomas would not call the same-example a 'transconceptual process' since he would consider the different 'rationes' to belong to the ratio (in a broad sense) of 'sanus'. They all are 'proprie'.¹³ The 'trans' in 'transconceptual' is far too strong an element and carries even the wrong implications or associations. In the case of 'bonus', 'sapiens' e.a. the term 'transconceptual' would make more sense, for those terms have the peculiar feature of being capable of unlimited growth. This would mean that the concept 'transconceptual' is of limited help for understanding some, be it important, cases of analogical use of language. But Banning does not seem to see this limitation, nor does he seem to recognise the special character of 'perfection-words' like

'bonus'. An indication of this is that the limits his discussion to a.5.

There is another problem, though, with the way Banning uses 'transconceptual process'. In the way De Petter uses it, it is a term describing the knowledge process and the relation between language, knowledge and reality in general. It seems somewhat problematic to use such a general determination as a sufficient and adequate explanation of a special case. It seems, moreover, to be besides the point to introduce a term derived from an epistemological theory to clarify certain possibilities of language-use.

Banning confuses in his article constantly remarks about language and remarks about knowledge and treats them as if they were the same or about the same. Moreover, he does not seem to notice that Thomas in analysing our analogical use of language distinguishes between types of words (sanus/bonus). This confusion and lack of awareness determine so much his ideas about the 'transconceptual process' that they, as they are formulated now, are hardly helpful in understanding Thomas.

4. The reception of a.5

If we look at Banning's article under the aspect of reception-research, his use of Schillebeeckx' article becomes important. As said before, he uses this article in two ways: he accepts Schillebeeckx' analysis of Thomas' view on analogy and criticizes him for not considering sufficiently the final sentences of the responsio of a.5. Schillebeeckx is therefore not able to recognize the beginnings of Aquinas analysis of 'the noetic structure itself of the objective act of knowing'. These two aspects will now be considered. In order to do that some remarks have to be made about Schillebeeckx' article. From the point of view of the reception of Thomas, Schillebeeckx' article deserves a careful and extended analysis, but such an analysis would not fit

the present discussion. Therefore only some general remarks about the aim and character of the article will be made.

4.1 'The non-conceptual intellectual dimension in our knowledge of God according to Aquinas'¹⁴

Schillebeeckx' main aim in his article is: "to find out to what extent Aquinas himself accepted an aspect in our knowledge of God that transcends our concepts, and whether he looked for this non-conceptual dimension in the dynamism of the spirit or in a certain objective dynamism of the content of being which is not open to concepts as such"¹⁵. The way of formulating the problem is influenced by Marechal's critical discussion of the thesis that "the objective value of our knowledge of God is (-) based on the abstract character of what are called 'transcendental concepts'"¹⁶. Schillebeeckx qualifies this thesis as 'post-scholastic thomistic'. In this article he returns to Thomas' writings to find an answer to the question about our knowledge of God. And he adds that he in doing so the difference between the 'historical teaching of Aquinas' and the 'later Thomist tradition influenced by Scotus' might become clear.¹⁷ Schillebeeckx divides his analysis and argument in two parts: the first part is concerned with the conceptual element and its limitation in our knowledge of God, the second part with a 'confirmation' of the discovered structure of knowledge by Thomas' views on analogy.¹⁸ So, from the structure of the article there appears to be a difference between knowledge and knowledge-theory on the one hand and analogy on the other hand. As is clear from the introduction to the second part, Schillebeeckx is aware of the linguistic aspect of analogy: "This offers the real basis for an 'analogical predication' in the logical and verbal of the grammatical and philosophical sense, as described in I.q.13.a.5."¹⁹ Immediately one has to add, though, that he does not treat analogy as a purely linguistic question: the first paragraph

is concerned with 'the real analogia of the creature of God'. The analysis of q.13.a.5, though, belongs to the second paragraph, which as the title indicates is concerned with language and language use 'the unity of the "nominal analogy"'.²⁰

These remarks indicate already that Schillebeeckx' article can be qualified as a transitory one. On the one hand it is influenced by neo-scholastic discussions and presuppositions, on the other hand important insights in Thomas and the understanding of Thomas, which have become generally accepted since such as the difference between Thomas and the Thomist tradition and Thomas' interest in language, appear also.

The same, somewhat ambivalent, characteristics can be found in his analysis of a.5. After explaining Aquinas' arguments concerning univocity and equivocity, Schillebeeckx delineates Thomas' view on analogy. He points to the division in two types, which he locates in other works as well and discusses some texts that seems to suggest yet another type. He concludes that there are only two types and that "basically, both types go back to the same analogy-structure 'proportio ad unum aliquid'".²¹ And, with regard to that unum aliquid Schillebeeckx stresses the linguistic and even exclusively linguistic character of analogy and distinguishes this point clearly from the question whether "the 'ratio nominis', that is, the conceptual content (of the central reality) is or is not really to be found in the realities referred to".²² Schillebeeckx points also to Thomas' significant use of 'attribuere' in this context. When discussing the application of the analysis of analogy to our 'so called names of God', Schillebeeckx returns to these remarks: "Analogy is a manner of predication and it moves therefore on the level of the impositio nominis".²³

4.2 Use and criticism

After these remarks the discussion of Bannings use of and criticism on Schillebeeckx' article can be brief.

Generally spoken one has to say that by using Schillebeeckx' article in the way he does, he reproduces its ambivalence but without noticing this ambivalence, and without employing the nuances Schillebeeckx gives and without the insight in the linguistic aspects of analogy Schillebeeckx indicates. Bannings sub title and first sentence e.g. put knowledge and language together without the distinctions Schillebeeckx indicates in his article by its structure and his 'linguistic' remarks. He uses e.g. Schillebeeckx' analysis of a.5 but without noticing sufficiently the place this analysis occupies in his overall argument.

Bannings accepts without questioning Schillebeeckx' analysis and develops on the basis of that analysis his own discussion about the 'contradiction'. Schillebeeckx does not notice or mention that 'contradiction'. The most obvious reason probably is that this particular point is not so relevant to the topic he is discussing. But there seems to be another reason as well. Schillebeeckx does not mention that problem for in his analysis of the types of analogy such a problem does not seem to arise. His conclusion -already quoted- namely is: "Basically, both types go back to the same analogy-structure".²⁴ Banning, though, renders this conclusion as follows: "Basically, the second type goes back to the first type".²⁵ This is in a different conclusion from Schillebeeckx', but Banning does not give any arguments for this different conclusion. One could argue that in the end both formulations amount to the same, since the first type is, (or is similar to) what Schillebeeckx calls the 'same analogy-structure'. But there is a important difference in formulation. And in this case, the formulation makes all the difference.

Finally, Bannings criticism of Schillebeeckx. Banning

suggests that he, in his article by paying attention to the final sentences of the responsio of a.5 supplies a deficiency in Schillebeeckx' and other commentaries' treatment of the question of analogy. These final sentences reveal Thoams' beginning of an analysis of the "noetic structure itself of the objective act of knowing". Banning explains this remark by "meant is in what way we have to use our creature-concepts if they are to be useful at all in our knowledge of God".²⁶ Schillebeeckx in the pages leading up to his conclusion, of which the remark about the 'noetic structure' is a part, draws attention to the cautious comments Thomas makes in a.6 about the limitations of our knowledge of God. Banning does not give any argument why he ignores these elements in Schillebeeckx' analysis nor does he try to investigate the possible connection between Thomas cautious remarks and Schillebeeckx' conclusion.

The point of these remarks about use and criticism is not to defend Schillebeeckx' analysis and position. From the remarks made earlier about the structure and character of quaestio 13 and about the reception of the articles about analogy, it will be clear that there is a basis for some fundamental criticism. The point of these remarks is neither that Banning does not formulate such a criticism - although such a criticism would have been an interesting contribution to the research into the reception of Thomas. The point of these remarks is that of one chooses to remain within the presuppositions and ideas of an article like Schillebeeckx', one can not use it and criticize it in the way Banning does, since this does not do justice to the text.

5. Conclusion

Bannings article had been examined in two respects: as a contribution to the reading and understanding of a text by Thomas and as a contribution to reception-research. And with regard to both respects it has been found wanting.

With regard to the aspect of reception the criticism has been that Banning's use of Schillebeeckx' article is imprecise and uncritical and that his criticism is not justified by the text. With regard to the reading and interpretation of a.5 the criticism has been that his analysis has been misguided as far as was concerned with the 'contradiction' and that his idea of a 'transconceptual process' could be of some help to explaining the analogical use of language, but certainly not if it is formulated and framed in the way Banning presents it here.

NOTES

1. R. McInerny, The logic of Analogy. An interpretation of St. Thomas. The Hague 1971 (1960), p. V.
2. H. McCabe, 'Analogy', in Knowing and Naming God (1a.12-13) (=vol 3 of the Blackfriar edition) London/New York 1964, p. 106-107, 107. Schoenberger quotes in a discussion of misunderstandings of analogy also part of this remark but wrongly attributes it to Gilby, who wrote the introduction to this volume of the Blackfriar edition.: R. Schoenberger, Nomina divina. Zur theologische Semantik bei Thomas von Aquin, Frankfurt a. M./Bern 1981, p. 117-120; quote on p. 119-120).
3. R. McInerny, op. cit., p. V.
4. D. Burrell, Aquinas. God and Action, London 1979, p. 55.
5. See for "philosophical grammar" ib. p. 3-11.
6. ib. p. 57.
7. Kl. Mueller, Thomas von Aquins Theorie und Praxis der Analogie. Der Streit um das rechte Vorurteil und die Analyse einer aufschlussreichen Diskrepanz in der "Summa theologiae" Frankfurt a M/Bern 1983.
8. ibid. 44; the discussion is summarized by him under three headings: Thomas' Analogielehr und die Crux ihrer Sicherstellung (Cajetan's interpretation and the authors who basically accept his startingpoints), Thomanische Analogie im Kraftfeld nachmetaphysischer Spekulation (Puntel's analysis) and Thomanische Analogie auf dem Pruefstand christlicher Theologie (Jungel's discussion of Thomas).
9. McCabe op. cit. p. 106; cfr. Mueller, op. cit. p. 104.
10. The definition can be found in the final sentences of the responsio: "neque enim in iis quae analogice dicuntur est una ratio, sicut est in univocis, nec totaliter diversas, sicut in aequivocis, sed nomen quod sic multipliciter dicitur significat diversas proportiones ad aliquid unum".
11. "Het vatten van de verschillende begrippen onder een naam wijst op een 'transconceptueel proces", p.17. Ban-

- ning translates 'nomen' with 'name';. 'term' or 'word' would be a more adequate translation. Apart from being somewhat awkward, the translation Banning uses- and he quotes and uses a Dutch translation of 1927- leads easily in this context to a profound misunderstanding of the character of the quaestio, namely as one about the so called divine attributes.
12. "Duidelijkheidshalve moet gezegd worden dat we hiermee bedoelen dat een naam aan verschillende entiteiten kan refereren", p.17.
 13. See McInerny, op. cit, p. 147-151 for a discussion of the 'ratio communis' and the consequences of this notion for the distinction between analogical and metaphorical use of language.
 14. E. Schillebeeckx, Het niet-begrippelijk kenmoment in onze Godskennis volgens Thomas van Aquino, in: E. Schillebeeckx, Openbaring en Theologie (Theologische Peilingen I), Bilthoven 1964, p. 201-232. (originally: Tijdschrift v. Philos. 14 (1952) 411-453). I will quote from the authorized English translation: The non-conceptual intellectual dimension in our knowledge of God according to Aquinas, in E. Schillebeeckx, Revelation and Theology, New York 1968, vol. 2, p. 155-206. In the notes the first number refers to this translation, the second in () to the Dutch edition of 1964. With regard to reception-research the difference in placing this article might be of interest. In the Dutch edition this article forms an integral part of a section about the value of our language and concepts about God, while in the English edition this article is put in the appendix.
 15. id., p. 162 (204).
 16. id., p. 157 (201).
 17. id., p. 162 (204).
 18. id., p. 178 (213); cfr. p.203 (230).
 19. id., p. 181 (215); cfr. "The problem is therefore purely grammatical, although it has a metaphysical basis" p. 194 (223).
 20. Schillebeeckx refers once in the first part of his article to q.13.a.5 when he quotes "res significata excedit significationem nominis" , p. 171 (209).
 21. id., p. 197 (225).
 22. id., p. 199 (227).
 23. id., p. 204 (230).
 24. id., p. 197 (225).
 25. "Fundamenteel gezien gaat het eerste type analoge zeggwijze terug op het eerste" (p. p).
 26. "Bedoeld wordt hiermee op welke wijze wij met onze schepselijke begrippen om dienen te gaan, willen ze dienst kunnen doen in onze Godskennis", note 10.

Rudi te Velde

LE 'NOMINALISME' DANS LA DOCTRINE THOMISTE DES NOMS DIVINS

'balbutiundo utpossemus,
excelsa Dei resonamus'

Gregoris Magnus¹

1. Introduction

Dans son article "Le moment non-conceptuel de notre connaissance de Dieu selon S. Thomas"², toujours digne d'intérêt, Schillebeeckx a insisté - et avec raison à mon sens - sur le fait que selon S. Thomas d'Aquin, nous n'avons pas véritablement de concepts de Dieu. Selon Schillebeeckx, le contenu conceptuel de notre connaissance de Dieu ne laisse pas, chez S. Thomas, d'avoir un rapport au monde des créatures, qui est à l'origine de nos concepts. Rapport qu'il nous est impossible d'éliminer de notre connaissance de Dieu afin de pouvoir, à l'aide d'un concept ainsi purifié, appréhender la nature absolue de Dieu. En fait, ce que nous appréhendons dans nos noms divins, c'est toujours un contenu conceptuel en proportion avec la réalité finie. Un tel contenu conceptuel ne saurait fournir à l'entendement humain une représentation de la chose signifiée par les noms divins qui soit adéquate au mode divin propre à la chose signifiée.

Le fait que notre connaissance de Dieu peut cependant revendiquer une valeur de connaissance certaine, et qu'elle ne s'arrête pas à une simple projection terrestre, autrement dit le fait que nous énonçons une vérité de Dieu lorsque nous l'appelons vie, sagesse ou bonté, loin de ne parler - indirectement - que de nous-mêmes et de nos idéaux, ne peut donc trouver son fondement dans le moment de l'expression conceptuelle de notre connaissance, mais uniquement dans un moment pour ainsi dire non-conceptuel, qui a son rôle à

jouer dans notre connaissance, et qui apparaît tout particulièrement lorsque nous orientons notre connaissance vers la réalité absolue qu'est Dieu. Selon Schillebeeckx, le moment non-conceptuel de notre connaissance de Dieu se manifeste en ceci que l'acte de signifier va au-delà de contenu conceptuel réellement saisi pour rejoindre une réalité qui transcende ce contenu. Ce mouvement vers l'infini ne s'opère pas à tâtons, mais dans la continuité de la tendance objective du contenu conçu. Les noms divins que nous avons touchent réellement la chose ('res significata') mais par in méditation d'un contenu conceptuel ('ratio concepta') qui représente la chose à l'entendement selon le mode qu'elle a au sein de la réalité créée, et non selon le mode qu'elle a en Dieu.

Il me semble que Schillebeeckx nous offre une correction toujours précieuse de l'approche rationaliste de notre connaissance de Dieu, approche qui a souvent dominé la tradition thomiste. La relativisation du moment et abstrait de notre connaissance, que Schillebeeckx croit discerner chez S. Thomas d'Aquin, ouvre la voie vers une évaluation plus positive du rôle joué dans notre connaissance de Dieu par des représentations et des concepts empruntés à la réalité créée. En effet si la valeur réelle pour la connaissance ne trouve pas son fondement dans le conceptuel comme tel, la tendance à partir à la recherche d'un contenu conceptuel minimal, l'aspiration à purifier au maximum notre connaissance de Dieu de toute 'contamination' créaturielle perd tout son sens. En outre, la relativisation de la connaissance conceptuelle que, selon Schillebeeckx, nous trouvons chez S. Thomas, est précieuse en ce qu'elle est motivée par une forme de connaissance 'supra-conceptuelle', purement intellectuelle. Dans ce sens, il suffit de se référer à la citation mise en exergue à l'article de Schillebeeckx : "In intellectu humano puritas intellectualis cognitionis non penitus obscuratur" (Q.D. de veritate, 13,3). Chez S. Thomas, c'est un intellectualisme et non un rationalisme qui

empêche notre connaissance de Dieu de sombrer dans l'insouciance, dans l'indistinction du symbolisme et de l'anthropomorphisme. Ceci dans la mesure où c'est un moment intellectuel qui constitue le fondement de la connaissance exprimée par nos concepts et offre donc le critère de l'adéquation de notre discours sur Dieu.

Dans le présent article je me propose de traiter du thème des noms divins et de tenter d'élucider la notion de moment non-conceptuel dans la connaissance de Dieu à partir d'un point de vue peut-être assez inattendu: la question de l'existence d'éléments nominalistes, et l'importance de leur rôle dans l'analyse des noms divins offerte par S. Thomas dans la Summa Theologiae (I,13). J'indiquerai brièvement ce que j'entendrai, dans ce qui suit, par 'nominalisme'. La position philosophique du nominalisme se caractérise en ceci qu'elle considère le concept comme un signe qui reste extrinsèque à la chose et qui s'y réfère dans le contexte de la proposition. Le nominalisme ne considère l'universalité que comme la marque de la forme logique du concept - sa prédicabilité - sans que le concept exprime un contenu universel, une essence, propre à la chose connue. Le nominalisme a coutume d'insister sur le fait qu'il ne faut pas conférer une signification ontologique à la forme logique de la pensée discursive, qu'il ne faut pas la considérer comme rendant compte du mode d'être réel des choses. Or, l'aspiration nominaliste à considérer à part la sphère logique de la pensée et à la séparer nettement de la sphère de la réalité naturelle se rencontre aussi, dans un certain sens, dans l'analyse sémantique qu'offre S. Thomas du mode humain de parler de Dieu. Je traiterai trois thèmes tirés de la "quaestio de nominibus Dei": 1° le problème des noms concrets et abstraits, 2° le nom 'qui est', nom le plus propre à Dieu, 3° la possibilité de former des propositions affirmatives sur Dieu. En mettant l'accent sur la présence d'un élément nominaliste dans l'analyse de S. Thomas, il s'agit à chaque fois de clarifier le moment non-conceptuel de notre

connaissance.

2. Noms concrets et noms abstraits

Les noms divins importants pour ce qui est de notre problématique, et qui jouent un rôle central dans la contexte de la Quaestio 13 sont les noms des 'perfections transcendantales' telles que l'être, la bonté, la sagesse, la vie, etc. Selon S. Thomas d'Aquin, de telles déterminations ne renferment aucune imperfection dans leur concept et ne se limitent pas à une catégorie limitée. Elles sont transcendantales, c'est-à-dire qu'elles traversent ('circumire') toutes les catégories, et embrassent tous les modes d'être particuliers divisés selon les dix catégories. C'est à cause de leur caractère transcendantal que ces perfections sont énoncées au sens propre de Dieu. Cela par opposition aux noms métaphoriques tels que par exemple 'lion' - dans l'expression 'le lion de Sion' - qui ne concernent Dieu que par transfert, en vertu d'une ressemblance avec la chose à laquelle ce nom appartient proprement, un animal très brave: Dieu est comme un lion, mais il n'est pas un lion véritablement; par contre II est vivant, sage, bon, etc.³

Les noms des perfections transcendantales sont énoncés au sens propre de Dieu, mais également 'substantialiter', c'est-à-dire qu'ils visent à désigner Dieu en lui-même. Ces noms énoncent Dieu de manière absolue et affirmative ('absolute et affirmative'), non seulement quant à leur forme sémantique, mais encore ils posent quelque chose de positif et d'absolu en Dieu: Dieu est en lui-même, quant à sa substance absolue, bon ou vivant.⁴

Cela ne veut pas du tout dire, cependant, que nos concepts des perfections transcendantales sont de véritables concepts de Dieu rendant compte de l'essence divine. En effet nous ne connaissons ces perfections que dans leur particularité catégoriale, sous leur forme terrestre, et même si nous savons que cette limitation catégoriale n'appartient pas à

la perfection transcendantale comme telle, nous ne sommes pourtant pas en état de la percevoir de manière positive et directe. Le concept que nous avons d'une perfection transcendantale est toujours affecté par sa limitation catégoriale et représente donc cette perfection sur un mode imparfait et fini. Ainsi, la sagesse nous paraît une perfection intellectuelle pouvant être acquise par quelqu'un au prix d'efforts plus ou moins longs et pénibles, une qualité qui diffère de l'être essentiel de l'homme et qui nous parachève de manière accessoire ou accidentelle. L'homme n'est donc pas la sagesse même, mais possède un certain degré de sagesse, il est plus ou moins sage.⁵ C'est précisément cette qualité que nous définissons conceptuellement à l'aide du terme 'sagesse', ce qui fait que l'on peut dire que la 'res significata' ne dépasse pas la 'significatio nominis', le contenu conceptuel signifié par un nom. Mais lorsque nous disons de Dieu qu'il est sage, la 'res significata' reste totalement incomprise et dépasse la 'significatio nominis'. Ce n'est pas dans le même sens que le nom 'sage' est énoncé de Dieu, mais par analogie, dans la mesure où nous ne visons pas chez lui une qualité accidentelle différant de son être, de son essence et de son pouvoir.⁶

Il faut faire une distinction, dit S. Thomas, entre le mode de signifier des noms ('modus significandi') et ce qu'ils signifient ('res significata'). Or, le mode de signifier des noms des perfections transcendantales découle du mode de la connaissance que nous en avons - nous les connaissons sous leur forme finie et participée. C'est pour cela que, quant à leur mode de signifier, les noms concernent tout d'abord et proprement la réalité finie et créée. Par contre, quant à ce qu'ils signifient (leur 'res significata') les noms des perfections concernent tout d'abord et proprement Dieu.⁷

Dans son exposé sur les noms divins, Thomas d'Aquin revient constamment à l'idée que le 'modus significandi' a une relation extrinsèque à la 'res significata', la réalité

visée par ces noms. Et pourtant, en réfléchissant sur le contenu conçu, l'intellect sait de quelque manière que la limitation de son mode de concevoir est extrinsèque à ce contenu en soi. Comme le dit S. Thomas (13,3 ad 3) les conditions matérielles inhérentes à notre mode de concevoir les contenus transcendants ne font pas partie du 'significatum nominis' lui-même.

Pour nous, la question essentielle est alors: comment pouvons-nous le savoir? Il me semble que la disproportion entre le 'modus significandi' et la 'res significata' ne peut s'expliquer que si, dans son orientation conceptuelle sur l'objet connu, l'intellect a une conscience implicite du fait que la forme logique de son concept reste dans un certain sens extrinsèque à cet objet. Autrement dit, il faut avoir un certain degré de conscience du fait que le contenu appréhendé a en lui-même une signification plus riche que celle que l'intellect en appréhende.

Or, comment pouvons-nous, dans nos paroles sur Dieu, exprimer le fait que, par nos noms, nous visons une chose qui dépasse la signification conceptuelle de ces noms ('rem ... excedentem nominis significationem')? Est-ce que nous ne sommes pas à tel point liés à notre 'modus significandi' que nous ne faisons justice à la supériorité divine que dans la 'théologie négative', selon laquelle aucun des noms que nous énonçons de Dieu ne s'applique à lui?

Pour S. Thomas, la théologie négative n'a jamais le dernier mot. Sur ce point, sa pensée diffère nettement de celle de Pseudo-Denys, pour qui les noms intelligibles de Dieu sont un stade intermédiaire à dépasser sur le chemin vers la connaissance silencieuse propre à la théologie mystique. En dernière instance, pour Pseudo-Denys, Dieu se situe au-dessus de l'être et de la vie ('super omnem substantiam et vitam').⁸ Pour S. Thomas au contraire, la négation ne touche que le mode de signifier d'un nom ou la représentation conceptuelle que nous avons de la chose signifiée, et elle est toujours suivie d'une affirmation du contenu 'objectif'

du nom pris dans son sens superlatif. Dieu n'est pas sage au sens où nous entendons la sagesse, c'est-à-dire comme qualité distincte, dont le sens est nettement délimité par notre concept. Dieu est sage de manière éminente. Ce serait un non-sens pour S. Thomas de dire que Dieu est au-dessus de l'être - puisqu'il n'y a rien au-dessus de l'être - à moins de vouloir dire par là que Dieu est au-dessus de l'être tel que nous le connaissons et que nous le signifions: Dieu n'est pas à la manière des choses créées, qui ont part à l'être.

Dans le raisonnement de S. Thomas sur les noms divins l'on peut discerner une sorte de stratégie du langage, où le 'modus significandi' s'oppose en quelque sorte à lui-même et élimine partiellement sa propre imperfection, son inadéquation. Afin de pouvoir réellement signifier la valeur supérieure de Dieu dans notre langage, il faut que la déficience du 'modus significandi' par rapport à ce qui est signifié soit exprimée de quelque manière pas ce 'modus significandi' lui-même. L'on peut montrer le fonctionnement de cette stratégie par ce que dit S. Thomas des noms abstraits et des noms concrets.⁹

Tous les noms que nous possédons, y compris ceux à l'aide desquels nous nommons Dieu, sont concrets ou abstraits quant à leur forme: ils signifient 'in concreto' ou 'in abstracto'. Le mode de signifier des noms concrets correspond au mode d'être des choses composées: un nom, concret signifie une nature ou essence universelle en tant qu'existant dans un 'suppositum', une chose singulière et subsistante. Par contre, le mode de signifier des noms abstraits correspond aux formes simples qui, prises en tant que tout, ne peuvent exister en elles-mêmes, mais uniquement faire partie du tout concret et composé qui existe. Le nom abstrait 'blancheur' par exemple dénote une détermination simple mais non-subsistante, un 'id quo', ce par quoi une autre chose est blanche.

Comme le 'modus significandi' des noms concrets et abstraits correspond à l'objet de connaissance en proportion

avec notre mode de connaissance - la chose matérielle composée - aucune des deux formes de signification n'est exempte d'imperfection. Car, si nous voulons signifier un être complet, capable de subsister par lui-même, nous le faisons à l'aide d'un nom concret qui désigne nécessairement la chose comme composée. Si nous désirons désigner une chose simple, notre langage nous induit à une simplicité abstraite et nous désignons cette chose simple comme abstraite, comme un 'id quo' dénué justement de la subsistance et de la perfection lui permettant d'exister. Par contre, lorsque nous parlons de Dieu, le corrélat objectif des noms concrets et abstraits disparaît totalement. Dieu n'est pas un tout concret consistant en plusieurs déterminations simples, il n'est pas sage parce qu'il possède de qualité de la sagesse, il est sage parce qu'il est la sagesse. Tout attribut affirmé positivement et absolument de Dieu coïncide avec son essence simple. Lorsque nous parlons de Dieu, il nous faut dans un certain sens faire violence à notre langage en hypostasiant des formes à signification abstraite: Dieu est non seulement sage, il est la sagesse; il est non seulement vivant, il est la vie; il est non seulement étant, il est l'être même. Les deux différentes formes du langage par lesquelles nous exprimons d'une part la simplicité, de l'autre la subsistance s'excluent mutuellement. Car ce que l'on désigne comme simple est par là même désigné comme relatif ('id quo') et abstrait, et inversement. En parlant de Dieu, qui est subsistant en même temps que simple, il faut que les deux formes, appliquées à un même objet, pallient à leur déficience réciproque, et c'est ainsi que l'on prend conscience du fait que leur mode de signifier est devenu subjectif. Ce que, dans la connaissance qui nous est 'connaturelle', l'on ne peut et ne doit pas dire: que la sagesse de quelqu'un est sage, il faut justement le dire de Dieu. Dieu est sage à un degré si éminent qu'il est la sagesse même. sa sagesse ne diffère pas de son essence et de son être, ce qui fait que le nom 'sage' ne fixe pas en Dieu un aspect défini et dis-

tinct d'autres qualités. En opérant, dans le langage, une identification entre l'abstrait et le concret, on obtient le résultat que l'acte de signifier dépasse le contenu conceptuel appréhendé par le nom et atteint la 'res significata' demeurée incomprise et indéfinie dans le nom. L'identification du mode abstrait et concret d'un contenu conceptuel est un procédé stratégique permettant de sublimer ce contenu dans la direction de son maximum. L'élément nominaliste de cette analyse consiste en ceci que la différence entre noms concrets et noms abstraits se trouve ramenée à une différence inhérente non à ce qui est signifié mais au mode de signifier de ce qui est en soi-même une seule réalité, simple et subsistance. En niant que la différence soit inhérente à la chose - Dieu est sa divinité. il coïncide avec elle - le mode de signifier ne nous apparaît que comme subjectif, extrinsèque à la réalité propre de la chose visée. L'on ne peut exprimer l'identité, en Dieu, de sa simplicité et de sa subsistance qu'en niant, quant à l'objet lui-même, la différence nécessairement faite dans le langage.

Cependant, toute stratégie sémantique se doit de prendre appui sur quelque intuition autorisant l'usage d'une expression non admise dans le langage usuel. La question qu'il nous faut poser à présent est: comment S. Thomas peut-il répondre du caractère significatif une expression telle que "Dieu es sagesse"? L'intuition implicitement présente dans la doctrine de S. Thomas sur les noms divins est que les perfections transcendantales ne sont pas vraiment des contenus abstraits; elles ne sont donc pas distinctes de ce qu'elles nomment par une négation qui en fait abstraction. Il y a un texte dans le Q.D. de veritate, qui peut nous éclairer à ce sujet.¹⁰ Les notions transcendantales comme l'être, le bien, l'un et la vérité, nous dit S. Thomas, admettent - contrairement aux concepts catégoriaux, les 'formae speciales' - une 'praedicatio concreti de abstracto'. En raison du fait que l'être est le premier objet

appréhendé par l'intellect ('primum intelligibile'), l'être ('ens') peut être conféré à tout contenu pensé. La notion de l'être est également inclus dans toutes les notions de l'intellect, donc aussi dans des notions abstraites telles l' 'essentia', la 'bonitas', l' 'unitas', l' 'albedo', et non seulement dans les notions abstraites des formes transcendantales, mais encore dans celles des formes catégoriales. Or, les notions transcendantales telles que l'un, la vérité, le bien communiquent inséparablement dans le caractère de l'être ('communicant inseparabiliter rationem entis'); ce sont des notions liées de manière indissoluble à l'être puisqu'il n'y a pas d'être qui ne soit un, vrai etc. Cela fait que toutes les déterminations abstraites pouvant recevoir le prédicat de l'être peuvent également recevoir celui des autres notions transcendantales: le bien n'est pas seulement 'ens', mais il est bon, vrai etc.; l'unité est une, et la blancheur est 'ens', mais est également bonne, vraie, une. Par contre, les formes catégoriales particulières ne sont pas inséparablement liées à l'être ('non communicat inseparabiliter rationem entis'), et ainsi l'on peut penser la blancheur sans devoir lui attribuer l'être-blanc. Les concepts catégoriaux renferment une imperfection, une extrinsécité vis-à-vis de l'être et c'est pour cela que leur forme abstraite est un 'id quo'. Ici, l'abstraction de l'être forme une condition indispensable afin de parvenir à un concept univoque et universel; du blanc, où l'on fait abstraction des différences entre les choses blanches particulières.

La 'praedicatio concreti de abstracto' des notions transcendantales découle de leur universalité absolue et constitue la condition de possibilité de l'application de cette forme de prédication à Dieu. Lorsque nous appliquons ces notions transcendantales à Dieu, nous les prenons au sens transcendantal, dans toute la richesse qui leur est propre. Si on les applique à Dieu, aucune réserve n'est nécessaire quant à leur 'res significata', puisqu'en Dieu, la plénitude

du concept est réellement présente et actualisée. La 'praedicatio concreti de abstracto', qui vaut sur le plan métaphysique des transcendants, trouve alors en Dieu une application spéciale parce qu'en Dieu, il y a coïncidence du concret et de l'abstrait. La conscience du caractère transcendantal du l'être nous permet donc de sublimer vers Dieu les perfections de l'être, et cela dans la plénitude affirmative de leur contenu. Ainsi, le caractère transcendantal est le gage de la possibilité d'un emploi transcendant.

Voilà qui est lourd de conséquences quant à l'interprétation donnée par S. Thomas du langage biblico-religieux. Lorsque, par exemple, il est dit dans la foi que notre Dieu est un Dieu vivant, quelle interprétation S. Thomas offre-t-il de cette expression¹¹? Il rejette l'opinion de Maïmonide selon lequel toute assertion affirmative sur Dieu est une négation implicite: selon Maïmonide, l'expression 'Dieu est vivant' signifie 'Dieu n'est pas à la manière d'une chose inanimée'. Mais suivant le même raisonnement, lui répond S. Thomas, l'on pourrait dire de Dieu qu'il est un corps afin de nier qu'il ne soit que la potentialité pure de la matière première. Selon une autre interprétation, il nous faut considérer des appellations telles que 'la vie' sur le mode causal ('causaliter'), comme un effet de Dieu: ainsi, Dieu nous donne la vie, et on peut le qualifier de vivant parce qu'il est la cause de toute vie. S. Thomas rejette également cette interprétation: en effet, à ce moment-là, Dieu pourrait tout aussi bien être considéré comme un corps pour la simple raison qu'il est la cause de tous les corps. Il est bien vrai pourtant que c'est à partir des effets qu'il crée, des perfections qui découlent de lui, telles que le don de la vie, que nous avons une certaine connaissance du Dieu vivant. Cependant le terme 'vie', dit S. Thomas, ne désigne pas l'effet, la vie qui a été donnée, mais Dieu en lui-même, 'substantialiter'. En tant que puissance qui donne la vie, Dieu ne se situe pas au delà de la vie. C'est à partir de sa propre plénitude qu'il donne la vie, et c'est cette plénitu-

de que nous désignons par l'expression 'la vie même', la vie qui est elle-même vivante. De la même manière, S. Thomas offre une interprétation du nom 'le bien'. Lorsque nous disons que Dieu est le bien, cela ne veut pas dire que Dieu est la cause du bien ou que Dieu n'est pas le mal, mais que ce que, dans le créé, nous appelons bon, existe préalablement et de manière éminente en Dieu. C'est parce qu'il est le bien que tout le bien nous vient de Dieu, et non le contraire.¹²

Dans la perspective du langage, lorsque nous appelons Dieu 'la vie' ou 'le bien', nous opérons constamment l'hypostase d'un 'id quo', ce que nous faisons à partir de la conscience que l'universalité de 'la vie' n'a pas été obtenue par l'entendement qui, par une négation, fait abstraction de son objet, qu'elle n'est pas un universel univoque de l'entendement, mais un universel réel qui est le fondement des formes finies, particulières et imparfaites de la vie, qui les pénètre de part en part et qui constitue leur continu.¹³

3. Le nom divin 'qui est'¹⁴

Le deuxième thème que nous nous proposons de traiter est l'analyse donnée par S. Thomas du nom divin 'qui est' ou 'l'être'. Là aussi, il s'agit de mettre en évidence l'abîme qui sépare le nom de ce qu'il dénomme, abîme qui est comblé par le moment non-conceptuel de notre connaissance.

L'analyse qu'offre S. Thomas du nom divin 'l'être', considéré comme le nom principal de Dieu ('maxime nomen Dei proprium') trouve sa place au sein de la tradition patristique, qui considérait les paroles par lesquelles Dieu se fit connaître à Moïse (Exode 3,14) comme une auto-révélation métaphysique de Dieu. "Et Dieu dit à Moïse: 'Je suis celui qui est'. Et il ajouta: 'Voici en quels termes tu t'adresseras aux enfants d'Isarël: 'Celui qui est m'a envoyé vers vous'".¹⁵ Aux yeux des Pères de l'Eglise, les paroles 'je suis celui qui est' signifiaient: 'mon nom est: celui qui

est, mon nom est l'être ('ens').

L'interprétation d'origine augustinienne et platonicienne donne le sens suivant à l'expression 'je suis celui qui est': Dieu seul est au sens strict du terme, il est sur un mode vrai et immuable, sans passé qui a été et sans avenir qui sera, alors que le créé en lui-même est plutôt le néant, et ne peut donc revendiquer le nom 'être'. L'interprétation de S. Thomas suit d'autres voies encore, qui sont caractéristiques de sa conception de l'être. Selon lui, le nom 'être' est, de tous les noms divins, le plus indéterminé est le plus vide de sens. Plus le nom est général, moins il détermine et délimite ce qu'il nomme. Or, tout nom déterminant la substance divine est déficient lorsqu'il s'agit de rendre compte de 'l'être de Dieu en lui-même, car nous ne sommes pas en état, ici-bas, d'avoir une conception adéquate de l'être de Dieu. Des noms riches de sens déterminent trop Dieu à la manière d'une créature, disent trop et donc trop peu de Dieu lui-même. C'est donc le nom qui détermine le moins Dieu qui est le moins déficient: la généralité vide du nom 'être' reste le mode le plus adéquat de rendre compte du 'pelagus substantiae infinitum', de la 'mer infinie d'être' qu'est Dieu.

S'agit-il ici d'une conception néo-platonicienne de l'être, qui considère la notion de l'être comme plénitude omni-englobante, ou au contraire d'une conception nominaliste considérant cette notion comme la plus pauvre et la plus vide, comme n'étant rien de plus que le nom? S. Thomas cite le Damascène qui parle de Dieu comme d'une mer d'être infinie et illimitée, qui englobe tout.¹⁶ Mais il donne sa propre interprétation à cette citation: pour S. Thomas, 'l'être' n'est pas en concept métaphysique de Dieu car, comme il le répète souvent, nous n'avons pas de concept de Dieu puisque nous n'avons pas d'intuition de son essence. L'être est un nom adéquat pour Dieu en ceci qu'il n'exclut rien de ce qu'il nomme, mais n'exprime rien non plus, du moins explicitement, de tout ce que renferme l'objet nommé.

Voilà qui peut sembler un peu maigre peut-être, mais il faut se dire qu'un nom qui parvient à nommer quelque chose en n'en excluant rien dit assurément quelque chose de Dieu, l'atteint certainement, parce que c'est en cela justement que consiste l'unicité de Dieu. Le nom 'qui est' se rapporte de manière indéterminée à tous les modes d'être possibles et parvient donc à nommer 'la mer infinie de l'être'.

Le nom 'qui est' est le plus apte à signifier Dieu en raison de son universalité, mais aussi de sa signification ('propter sui significationem').¹⁷ En effet, toute chose est nommée à partir de sa forme, en vertu de laquelle elle peut être connue et donc nommée ('unumquodque enim denominatur a sua forma'). Or, la forme de Dieu c'est l'être, ou plutôt: Dieu n'a pas de forme, mais il est l'être même. C'est pour cela que ce qui le désigne le plus adéquatement, c'est un nom qui ne désigne pas de forme non plus, mais l'être même.

Ce qui est surprenant dans ce raisonnement c'est qu'il prend son point de départ dans une conception selon laquelle l'intelligibilité d'une chose a son origine dans sa forme, et que cette conception reste en vigueur même une fois que toute essence et toute forme ont été sublimées vers l'être lui-même. Il est intéressant de remarquer à ce point que, lorsque l'on veut maintenir le point de vue de l'intelligibilité de l'essence dans le mode d'expression, c'est un autre nom propre de Dieu qui apparaît au premier plan. Car si on exprime Dieu comme s'il avait une 'forme' propre, distincte de celle du non-divin, il faut un nom qui désigne Dieu comme une essence particulière, un nom qui distingue Dieu du non-divin. Voilà qui est le caractère même du nom 'dieu'. Selon S. Thomas, le nom 'dieu' et plus encore, le nom 'YHWH', le tétragramme sont au sens strict des noms propres de Dieu, parce qu'ils n'appartiennent qu'à Dieu et qu'ils sont incommunicables.¹⁸ J'ai évité jusqu'à présent de qualifier le nom 'qui est' de nom propre parce que ce nom, comme le dit S. Thomas dans la première objection de l'art.11, n'est pas un nom incommunicable de Dieu.

De la paire de noms propres Dieu/YHWH c'est le dernier qui constitue le nom le plus propre à Dieu parce qu'il désigne la substance incommunicable et, dans un certain sens, 'singulière' de Dieu.¹⁹ Il n'y a qu'un seul YHWH et le nom YHWH exprime cette unicité. Il en est un peu autrement du nom 'Dieu': en effet, ce nom peut désigner la nature divine et parce que, dans l'entendement, l'on peut se représenter une nature comme multiple, appartenant à plusieurs instances, l'on peut à juste titre parler de 'dieux' au pluriel. S. Thomas effectue une comparaison avec le mot 'soleil': bien qu'il n'y ait dans la réalité qu'un seul soleil, le mot 'soleil' n'exprime pas cette unicité; dans l'entendement, il est donc communicable. Quant à sa signification, le mot 'soleil' est un nom d'espèce, un 'nomen naturae'. De la même manière, le nom 'dieu' est communicable dans l'entendement, cela non pas selon toute sa signification, mais selon une certaine ressemblance, dans la mesure où ce qui fait montre d'une certaine ressemblance avec la divin peut également être appelé dieu. Dans ce sens, S. Thomas allègue la parole du Psalmiste: "J'ai dit: vous serez comme des dieux" (Ps.81,6 de la Vulgate). Cependant, le nom de 'dieu' peut également être employé pour indiquer ce Dieu-ci et lui seul, cela en écrivant le nom avec une majuscule.²⁰

Quel est donc le lien, selon S. Thomas, entre les deux noms propres de Dieu: 'qui est' et 'YHWH', deux noms qui, chacun à partir d'un autre point de vue, sont les noms les plus propres à Dieu? Le nom 'YHWH', dit S. Thomas dans l'art. 11.1, est le nom propre de Dieu vu dans la perspective du 'id ad quod imponitur nomen ad significandum', alors que le nom 'qui est' est le nom de Dieu vu dans la perspective du 'id a quo nomen imponitur ad significandum'. Cette différence sémantique entre l'origine ('id a quo') et la destination ('id ad quod') de la signification d'un nom joue un rôle important dans la pensée de S. Thomas sur les noms divins. S. Thomas se sert toujours de cette distinction là où il dit que malgré le fait que les noms que nous possédons

des perfections transcendantales soient empruntés à leur forme finie, créée, ces noms, lorsqu'ils sont employés comme noms divins, ne signifient pas ces perfections créées, mais sont destinés à exprimer ces perfections elles-mêmes, dans leur mode infini. En faisant cette distinction, S. Thomas montre que la signification d'un nom n'est pas liée à ce à quoi le nom emprunte sa signification. Nous sommes libres d'employer un nom auquel une signification originale est déjà liée pour désigner la chose signifiée telle que nous l'entendons réflexivement, et cette nouvelle signification ne coïncide pas nécessairement avec la signification originale. S. Thomas prend pour exemple le mot 'pierre' ('lapis'): ce mot tire sa signification de l'effet de la pierre sur le pied qui s'y heurte, c'est-à-dire 'laedens pedem': une pierre est une chose qui blesse le pied. Mais tout ce qui blesse le pied lorsqu'il s'y heurte n'est pas une pierre; les mots ne sont pas tenus de désigner, de refléter leur origine, de manière à ce que le mot ne puisse être appliqué que lorsque la situation originale se présente à nouveau. Dans la langue, le mot 'pierre' est arraché à sa signification originale et repris de façon à signifier ce que, par un concept défini, nous déterminons comme pierre, c'est-à-dire un certain objet matériel. Ce concept a beau trouver son origine dans le mode sur lequel la réalité se révèle à nous, dans la réalité telle qu'elle est relativement aux êtres corporels que nous sommes, qui peuvent se blesser le pied, cependant cette réalité ne trouve pas sa place dans le concept que nous formons ensuite de la chose. Nous sommes en état de prendre nos distances vis-à-vis de l'effet pénible par lequel le pierreux s'offre à nous et de conférer le nom de pierre à un objet matériel pris en lui-même.²¹

Or, le nom 'être', comme les autres perfections transcendantales, tire sa signification de la perfection créée issue de Dieu, qui nous est donnée dans sa particularité catégoriale, c'est-à-dire comme l'être créé et fini. Mais en tant que nom de Dieu, 'quantum id ad quod imponitur nomen ad

significandum', l'être désigne plus que son mode fini et créé, il désigne la perfection transcendantale elle-même, prise dans son mode absolu.²² Ce qui veut dire encore une fois que, même si notre concept des perfections transcendantales représente ces perfections dans leur finitude catégoriale, nous avons dans ce concept un certain savoir de la transcendantalité propre à ces perfections, et c'est précisément dans la mesure où nous avons ce savoir que nous privons la mode de notre concept ('modus significandi') de ce que nous désignons par lui, afin de pouvoir ainsi signifier ce que nous voulons signifier, c'est-à-dire la perfection absolue elle-même.

Mais en quoi le nom 'être', quant à son 'id a quo', est-il le nom le plus propre à Dieu? Il ne l'est pas quant à son 'id ad quod', car le nom 'être', comme appellation divine, vise à désigner la perfection absolue de l'être, à laquelle tout ce qui existe participe dans une certaine mesure. Selon S. Thomas, 'l'être' est un nom auquel tout ce qui existe a droit et qui peut être dit au sens propre de tous les êtres. Dieu n'est pas unique au sens où il est: ce n'est donc pas dans ce sens que 'l'être' est son nom propre.

Le 'id a quo' du nom 'être', dont il tire sa signification, c'est l'être.²³ Or, parce que 'l'être' n'est pas une essence particulière parmi d'autres, mais l'absolument universel qui imprègne toute essence comme actualité et la constitue de façon intrinsèque, à cause de cela justement l'être peut valoir comme nom propre pour cette entité unique dont l'essence consiste en l'être même ('cum esse Dei sit ipsa eius essentia, et hoc nulli alii conveniat'). Le propre de Dieu ne réside pas dans ce par quoi il se situe à l'opposé des autres êtres, ce qui le sépare de l'autre. La particularité de Dieu est l'universalité de l'être infini qui enveloppe et produit toutes choses.

Un nom propre peut appartenir uniquement à ce qu'il dénomme. Selon S. Thomas, nous l'avons vu, cela peut se faire de deux manières: le nom propre 'YHWH' dénomme le Dieu unique

et le désigne également en tant qu'unique, alors que le nom propre 'QUI EST' dénomme le Dieu unique dans ce qui constitue son unicité, c'est-à-dire que, comme nous l'avons vu, c'est l'être qui constitue sa forme particulière et divine. Un nom propre tel que 'YHWH' signifie sur un mode tout à fait spécifique, qui consiste à isoler et à distinguer ce qui est visé de ce qui ne l'est pas: le nom 'YHWH' insiste sur le caractère caché et transcendant du Dieu un et unique qui est au-dessus de tout le créé et de toute dénomination le judaïsme à entourer le Tétragramme du plus grand respect et de la plus grande circonspection. Le nom 'YHWH' est un nom ineffable, prononcé une seule fois par an, le Jour du Grand Pardon, par le grand-prêtre, et indiqué le reste du temps par l'équivalent 'adonai'. Tout nom ramène ce qu'il nomme au domaine du communicable, du commun. En prononçant son nom, on arrache une personne à l'obscurité pour la faire accéder à la lumière. C'est pour cela que le nom du Très-Haut est un mystère ineffable.²⁴

Par contre, l'intention du nom 'QUI EST' est de montrer que Dieu n'as pas de 'vis-à-vis', qu'il n'est pas délimité par l'autre où il n'est point, et met donc l'accent sur l'immanence de Dieu, car l'être est "ce qui est le plus intime pour chacun et ce qui est le plus profondément présent en toute chose".²⁵ Cependant le nom 'QUI EST' n'indique pas uniquement, et de manière primaire, l'immanence de Dieu dans les choses, sa présence au sein de la création - dans la mesure où ce nom dénomme Dieu à partir de la 'ratio' de son activité créatrice et de sa présence dans la créature²⁶ - mais encore et surtout l'immanence des choses au sein de celui qui "totum enim in seipso comprehendit".²⁷ Malgré le fait que c'est le 'QUI EST' qui, dans un certain sens, est le nom de Dieu le plus philosophique, il me semble important de souligner que, pour S. Thomas, l'origine biblique de ce nom n'est pas un simple prétexte donnant lieu à une spéculation métaphysique assez éloignée de la Bible. En se relevant à Moïse, dans le passage de l'Exode, Dieu offre une preuve,

pour S. Thomas, de l'intimité de son rapport à la création: il ne saurait être plus intimement lié à la création qu'en étant l'origine de l'être de toutes choses.

4. Peut-on parler de Dieu en propositions?

Nos noms ne nomment réellement Dieu que lorsque nous les affirmons de lui sous forme de propositions. En effet, ce n'est qu'en prenant la forme d'une proposition que notre connaissance devient susceptible d'être vraie ou fausse, car la proposition exprime le fait que nous appliquons un concept à une chose et que nous le considérons valable pour cette chose. Cependant lorsqu'il s'agit de donner la forme d'une proposition à notre connaissance de Dieu, une difficulté surgit, comme il appert dans les objections de l'art. 12, où S. Thomas pose la question de la possibilité de formuler des propositions affirmatives à propos de Dieu. La proposition n'est pas une forme logique applicable à n'importe quel objet: elle prend ou pose ce à propos de quoi la proposition est formée comme sujet. Or, étant donné que Dieu ne peut être 'sujet', qu'il n'est pas quelque chose pouvant être 'soumise' à une détermination, il paraît impossible de former une proposition affirmative à son sujet.²⁸ La connaissance formulée sous forme d'une proposition - et c'est là la seule manière que nous avons de rapporter la connaissance à un objet et de la considérer comme vraie pour cet objet - ne semble aucunement toucher Dieu, car Dieu ne se laisse pas articuler comme l'objet d'une proposition.

Dans la troisième objection de l'art. 12, S. Thomas ajoute que dans une proposition, nous connaissons Dieu autrement qu'il n'est, puisque toute proposition formule une assertion sous forme d'une composition de sujet et prédicat. Or, plus haut dans la Somme Théologique, S. Thomas a montré que Dieu est absolument simple; donc, s'il est connu sur le mode d'une composition, c'est là une connaissance non-vraie de Dieu, cela en admettant que la forme est nécessairement

imposée au contenu d'une proposition.

Voilà qui a des conséquences néfastes non seulement pour la théologie, mais également et surtout pour la foi elle-même car, comme le dit S. Thomas d'Aquin dans le 'sed contra', le contenu de notre foi, ce qui est présent comme objet à notre acte de foi, reste formulé en propositions, par exemple la proposition: "Dieu est trois tout en étant un".²⁹ Les propositions du Credo n'ont-elles donc rien à voir avec l'objet-même de la foi? Nos jugements si bien intentionnés nous laissent-ils en fait au bord d'un abîme qui dépasse notre connaissance? Et la foi n'est-elle pas autre chose qu'un 'asylum ignorantiae'? Qu'il soit bien clair ici qu'il ne s'agit pas tant du caractère scientifique de la théologie ou du rapport des assertions théologiques à la réalité, mais plutôt de la condition de possibilité d'une foi professée pas des assertions significatives, d'une foi se voulant raisonnable et dotée de signification quant à ses assertions.

S. Thomas cherche une solution au problème dans une analyse de la structure logique de la proposition. Il insiste sur le fait que toute proposition affirmative vise une identité, même si cette identité est exprimée sous une forme composée. Aucune proposition ne dit cependant que l'identité signifiée est en elle-même telle que le mode sur lequel elle est signifiée. Ainsi Dieu est connu autrement qu'il n'est - en effet le Dieu simple est connu sous forme composée - mais notre connaissance ne le pose pas comme étant composé. Le 'autrement' concerne le mode connaître (le 'modus intelligendi' et le 'modus significandi' correspondant), mais celui-ci se situe du côté du sujet connaissant; il n'est pas posé de manière objective dans la chose connue.³⁰

Dans toute proposition affirmative vraie, dit S. Thomas dans le corps de l'art. 12, le sujet et prédicat désignent la même chose, mais signifient des concepts différents. Autrement dit, ce que le sujet et le prédicat représentent comme distinct dans l'entendement, la jonction dont la copu-

le est la marque le désigne comme une seule et même chose dans la réalité ("praedicatum et subjectum significant idem secundum rem aliquo modo, et diversum secundum rationum"). L'identité et la différence sont tous deux essentiels quant à la structure logique de la proposition: une proposition pose son contenu sous une forme composée, mais non comme étant composé. Il n'est donc pas nécessaire que l'identité signifiée soit en elle-même composée et donc imparfaite, bien que cela soit le cas pour l'objet de connaissance propre à notre intellect. Dans la forme de la proposition, l'entendement humain a un rapport intentionnel à un objet distinct de cette forme, et signifie cet objet tel qu'il est en lui-même, selon son propre mode d'être. La connaissance de Dieu se sert de cette ouverture intentionnelle: la multiplicité du sujet et du prédicat est due à notre mode de connaissance et reflète la multiplicité des concepts que nous avons du Dieu un, qui ne sont pas en état de nous le faire comprendre tel qu'il est en lui-même, alors que c'est la composition-même qui représente l'unité de son l'objet.

Dans son interprétation de la proposition, S. Thomas se sert de la différence à l'intérieur de l'identité de la forme et de contenu afin de fonder la possibilité d'énoncer des propositions affirmatives sur Dieu. Cette différence à l'intérieur de l'identité apparaît dans le caractère intentionnel de l'identité du sujet connaissant et de l'objet connu que la proposition - en tant qu'expression d'un jugement - pose comme une identité selon la chose. S. Thomas définit le jugement comme une "comparatio incomplexi ad rem": la mise en rapport d'une concept non-complexe à la chose comprise dans ce concept.³¹ Le fonctionnement du jugement peut être décrit de la façon suivante: le jugement pose un contenu pensé comme 'objectif', c'est-à-dire comme distinct du mode sur lequel ce contenu est présent dans le sujet connaissant. Ce qui s'opère en joignant un certain contenu pensé à un sujet, comme étant son prédicat. Toutefois, si une proposition est l'expression d'un jugement, il

y a nécessairement proportion entre la forme et le contenu, entre le mode sur lequel la chose est en elle-même et celui sur lequel cette chose est pensée. Cette proposition est nécessaire pour qu'il soit question d'une connaissance comprenant véritablement son objet. S. Thomas signale cela dans la question 85, art. 5, ad 3, où il dit que la composition dans l'entendement du sujet et du prédicat s'accompagne d'une composition dans la réalité³², celle de la forme et de la matière, ou celle de la substance et de l'accident. Le mode dont la chose est connue par le sujet connaissant est donc lié pour S. Thomas au mode d'être de cette chose en elle-même, pourvu qu'il s'agisse d'une chose matérielle, d'un objet proportionné à notre connaissance. S. Thomas ne laisse pas d'ajouter immédiatement que la composition logique diffère radicalement de la composition dans le réel, car dans la composition logique du sujet et du prédicat l'entendement a un rapport intentionnel à l'identité de la chose ("compositio intellectus est signum identitatis eorum componuntur").

Par contre, lorsqu'il est question d'un objet qui n'est absolument pas en proportion avec notre 'modus intelligendi', la différence à l'intérieur de l'identité de la forme et du contenu apparaît explicitement comme une disproposition. Le 'modus significandi' se trouve ramené à une forme subjective, qui ne reflète pas la structure composée d'un objet, et ne comprend pas l'essence de cet objet tel qu'il est en lui-même. Une conséquence importante de cela est que nous ne pouvons plus considérer nos propositions sur Dieu comme formulant un jugement, car le jugement met un contenu pensé en rapport avec la chose et connaît ce contenu comme conforme à cette chose. Ainsi que nous n'avons pas à proprement dire de concepts de Dieu, de même nous ne sommes pas en état de former des jugements au sujet de Dieu en jugeant de la vérité de notre concept de lui. Le jugement qui, quant à sa forme logique, s'accorde avec la chose matérielle composée, a des raisons plus objectives de prétendre prendre la

chose telle que le jugement la prend. Dans ce sens, l'on peut révéler l'interprétation donnée par S. Thomas de l'assertion 'Dieu est', qui forme la conclusion de la preuve de l'existence de Dieu.³³ Le 'est' se rapporte moins à Dieu lui-même, dont nous ne pouvons connaître ni l'être ni l'essence, qu'à la proposition que nous formulons à propos de Dieu: le 'est' veut exprimer que la proposition 'Dieu est' est vraie. Le 'est' signifie la vérité de la proposition, et ne pose rien "in rerum natura", autrement dit, la proposition 'Dieu est' ne saurait être considérée comme un jugement d'existence.

Si l'on peut caractériser la forme d'unité propre au jugement comme une identité intentionnelle: une identité 'secundum rem' en même temps qu'une différence secundum rationum', il faut comprendre la structure logique des propositions de foi comme significant l'identité 'secundum rem' par opposition à la différence 'secundum rationem', qui apparaît sous forme de proposition. A mon opinion, l'accent insistant mis par S. Thomas sur l'identité 'secundum rem' constitue un nouvel élément nominaliste dans son analyse, élément qui est lié à la distinction entre le 'modus significandi' devenu subjectif ('diversum secundum rationem') et la 'res significata' ('idem secundum rem') qui, lorsque nous parlons de Dieu, reste extrinsèque à la forme de ces paroles.

A propos du texte de l'art.12, entre autres, De Rijk a remarqué que la théorie de S. Thomas sur la prédication hésite entre l'idée d'identité d'une part, l'idée d'inhérence de l'autre.³⁴ Selon la théorie du jugement comme inhérence, que nous trouvons également dans l'art.12, le terme du prédicat indique une 'forma', une qualité générale qui inhère dans le 'suppositum' indiqué par le terme du sujet, qui est le support d'une qualité. Il n'est pas directement clair comment l'identité 'secundum rem' s'accorde avec l'idée d'une 'inhérence', qui semble impliquer une certaine non-identité entre le 'suppositum' et la 'forma' qui existe dans

ce 'suppositum'. La théorie du jugement comme inhérence semble accorder un sens plus objectif à la relation logique entre sujet et objet, alors que, dans la notion d'identité, S. Thomas insiste justement sur la fait que la composition logique du jugement n'est pas corrélative sans plus à la composition réelle des choses. Il n'y a pas de corrélation directe, donc pas d'isomorphie entre deux compositions, mais, comme nous l'avons vu, cette corrélation n'est pas non plus tout à fait absente. dans la composition logique, l'entendement a un rapport intentionnel à l'identité 'in re' de ce qu'elle compose: c'est pour cela que la 'compositio intellectus' est un 'signum identitas'. Le rapport établi par l'entendement ne conduit pas à dire: 'homme est blancheur', mais 'homme est blanc', se qui signifie que c'est une seule et même chose qui est homme et qui possède la blancheur. L'identité de la chose s'articule conceptuellement comme rapport entre diverses 'rationes', parce qu'il s'agit là d'une identité de la chose composée.³⁵

Il peut être utile de faire une distinction entre une théorie du jugement comme identité et comme inhérence, pourvu de se rendre compte du fait que S. Thomas confère une place aux deux aspects du jugement, lorsque l'objet de la connaissance est en proportion avec notre mode de connaissance, car pour cet objet, la diversifiée 'secundum rationem' n'est pas une simple forme subjective. Il n'est pas question cependant que S. Thomas, comme l'affirme De Rijk, hésite entre deux théories s'excluant mutuellement.

De manière tout aussi utile, l'on peut, chez S. Thomas, comme le fait De Rijk dans le même article, faire une distinction entre deux formes d'intelligibilité et les rapporter aux deux aspects de la proposition. S. Thomas insiste parfois sur le fait que l'intelligibilité d'une chose est comprise dans l'essence ou la forme de cette chose: chaque chose est connaissable par et à partir de son essence, de sa forme, qui est conceptuellement exprimé dans une définition. L'accent est moins mis sur l'existence actuelle des choses

individuelles et concrètes que sur l'articulation logico-conceptuelle de l'essence tel qu'elle apparaît dans l'ordre prédicamental (l'arbre de Porphyre).³⁶

Chez S. Thomas, outre cette conception de l'intelligibilité par l'essence, que De Rijk qualifie d' 'eidologique', on trouve une conception qui, justement, situe l'intelligibilité dans l'existence actuelle des choses: "...secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu".³⁷ Parce que la chose est connaissable en tant qu'elle est en acte, c'est l'être qui est l'objet premier de l'intellect, le 'primum intelligibile', et c'est pour cela que l'être un et indivisible de la chose, en vertu de laquelle elle est en acte, constitue le fondement de la vérité de la proposition. Il s'agit également ici de concevoir comme liés les deux aspects de l'intelligibilité par l'essence et par l'être. Car l'entendement qui saisit l'étant doit pouvoir ensuite l'articuler en un concept et l'exprimer aussi adéquatement que possible à l'intérieur d'un ensemble de déterminations d'essence. C'est surtout cette activité conceptuelle de la connaissance qui se base sur l'intelligibilité par l'essence et fait ainsi abstraction de l'existence actuelle de son objet. C'est pour cela que l'être, comme 'primum intelligibile', est plutôt le fondement et l'arrière-plan de l'expression conceptuelle que l'objet visé 'in signato' par cette expression. L'objet thématiquement visé par la connaissance est un mode d'être plus ou moins déterminé, une essence au sens large du terme, mais au fond ce cette orientation thématique il y a un savoir de l'être, savoir qui joue également un rôle lorsque nous nions le mode fini, limité de notre compréhension des perfections transcendantales et que nous en sublimons le contenu vers l'infini.

L'intelligibilité par l'être est également présente là où le jugement vise une identité dans la chose; et qui plus est, elle est visée explicitement par la copule du jugement. La copule nous offre un moyen d'indiquer qu'une forme déterminée appartient réellement, actuellement à un sujet, qu'une

forme déterminée, dans son unité avec un sujet, exerce véritablement l'être.³⁸

L'activité conceptuelle de l'entendement, qui fait abstraction de l'existence actuelle et considère en soi et isolément ce qui n'est que partie de la réalité une, concrète et existant en soi. Cette abstraction faite de l'existence actuelle est reconnue comme telle par le jugement et replacée dans le tout de la réalité une et indivise ('reductio ad rem').

En conclusion de cette quatrième partie, nous pouvons dire que le moment de l'intelligibilité par l'être, qui est présent au fond de toute proposition, dans la mesure où elle vise une identité dans la chose, prend une place de premier plan lorsqu'il s'agit des propositions faites à propos de Dieu. Puisque Dieu est totalement et absolument identique et un, le moment de l'identité a une valeur 'objective' au sein de la proposition, mais l'objet signifié reste privé du mode d'expression de cette identité, le 'modus significandi', et par là de la multiplicité des 'rationes', qui est ainsi due à notre mode de connaissance devenu subjectif. Pour Dieu, l'aspect de l'intelligibilité par l'essence coïncide avec celui de l'intelligibilité par l'être, ce qui fait que le nom qui exprime adéquatement son essence, c'est le nom 'être'. Mais malgré le fait que nous savons cela, l'essence divine reste totalement incomprise pour nous dans le nom 'être'.

5. Les noms divins et la métaphysique

Je me suis appliqué à mettre en évidence ce qu'on peut appeler l'élément nominaliste dans la sémantique que S.Thomas donne des noms divins en montrant, pour trois différents thèmes provenant de la question 13, la disproportion entre la réalité désignée par nos noms divins et la manière dont ces noms désignent cette réalité divine. Vis-à-vis de Dieu, qui n'est aucunement en proportion avec notre mode de con-

naissance, nous prenons conscience du caractère nominaliste propre à la structure logique de notre connaissance et, en raison de la distance qui le sépare de la 'res significata', notre 'modus significandi' devient uniquement la part du sujet connaissant. Le propre de S. Thomas est cependant qu'il ne considère pas cette disproportion comme définitive, comme étant la marque de fait du caractère limité, borné de notre connaissance, qui voit en Dieu un abîme sans fond. Même si nous ne connaissons pas le 'quid est' de Dieu, même si nous ne possédons pas de concept adéquat de lui et que notre connaissance de Dieu, dans son moment de représentation, se réfère à la réalité créée, toutefois, lorsque nous parlons de Dieu, ce ne sont pas là des assertions masquées concernant en fait notre propre réalité. Le noyau de notre foi n'est pas un 'asylum ignorantiae', car la parole humaine sur Dieu n'est pas nécessairement une parole dont l'objet est un Dieu réduit à la mesure humaine. Comme nous avons tenté de le montrer, l'on peut selon S. Thomas prendre conscience de cette limitation par la réflexion, et exprimer cette disproportion comme telle au sein même de notre mode de signifier, en disant par exemple que Dieu est sa divinité. S. Thomas développe une sorte de stratégie sémantique afin de faire en sorte que l'acte de signifier dépasse le contenu conceptuel signifié par le nom, car le fait qu'il s'agit d'une valeur supérieure de signification doit, d'une manière ou d'une autre, trouver son expression dans le mode de signifier. Cependant, une telle stratégie sémantique serait une entreprise bien vaine, si elle ne se basait sur quel que savoir intellectuel. Sans un tel savoir, des assertions insolites du point de vue sémantique, telles que 'Dieu est la sagesse' ou 'Dieu est l-être-même', resteraient sans fondement. Le fondement métaphysique de la doctrine de S. Thomas sur les noms divins, qui apparaît clairement là où il s'oppose à la conception de Maïmonide et où il relativise la théologie négative de Pseudo-Denys, consiste en la conscience du fait qu'en raison de leur contenu propre, l'on

peut employer les notitions transcendantales dans un sens transcendant en sublimé, donc véritablement comme des noms divins. Comme nous l'avons vu, cette conscience ne saurait trouver son origine dans ce qui est conceptuellement saisi de ces transcendants, mais dans ce qui en est saisi implicitement, de manière indirecte. Notre concept de la perfection transcendantale n'est pas lui-même transcendantal - ce qui supposerait une intuition parfaitement intellectuelle - mais, dans le concept, nous avons une certaine conscience de la transcendantalité propre à son contenu signifié.

Il me semble que S. Thomas se contente de se référer à ce savoir, sans fonder par la réflexion la transcendantalité propre des dites perfections. Lorsqu'il dit que dans son propre concept - et non dans le concept que nous en possédons -, une perfection transcendantale ne renferme aucune imperfection, une telle assertion a pour lui l'évidence d'une vérité intuitivement saisie. Répondant à notre passion très moderne de vouloir tout fonder, l'on pourrait, par la voie de la réflexion, prendre conscience de ce savoir implicite dans une tentative de nier le caractère transcendantal de ces perfections en les prenant au sens catégorial. Il faut se rendre compte cependant que, par la réflexion, le caractère de nécessité ontologique se mue en impossibilité pour la pensée. Tentons-le, cependant, afin d'avoir au moins une idée de ce que signifie la 'transcendantalité'. Chez S. Thomas, le catégorial est toujours un mode d'être particulier ou une forme particulière qui implique essentiellement une distinction par rapport à quelque chose d'autre, qui se trouve hors de la catégorie. Tout ce qui est dans un 'genus' (genre) - et c'est le cas pour le catégorial - est relativisé par ce qui se trouve hors de ce genre. Or, l'être ne peut être relativisé, ni rapporté au néant qui se trouve hors de l'être, à moins de concevoir le néant comme le non-être. En effet l'on ne peut nier le vrai à moins de poser comme vrai ce que l'on tente de nier; la seule raison de rejeter un bien déterminé et de le considérer comme indigne

d'être pour suivi est qu'il est bon de rejeter ce bien. Des formes de vie bornées et imparfaites peuvent être soumises à une critique basée non sur une valeur à laquelle la vie serait subordonnée (par exemple un critère plus spécifique auquel le vie serait relative) mais sur un critère de la bonne vie qui tire sa valeur et son contenu de la vie dans toute la plénitude de sens désignée et visée par lui. C'est pour cela qu'on ne peut abandonner la vie au nom d'autre chose que de la vie elle-même. L'on peut ainsi montrer par la réflexion qu'aucune tentative de négation ou de relativisation ne saurait échapper à la positivité absolue des perfections.

Il est clair que les considérations de S. Thomas sur la portée sémantique de la parole humaine sur Dieu trouvent leur origine dans sa métaphysique de l'être, métaphysique qui est étroitement liée à la condition de l'homme comme 'homo viator'. En effet, ce que, dans le présent article, nous avons analysé du point de vue de la sémantique et de la logique, c'est-à-dire la manière dont le Dieu un peut être connu par une multitude de noms qui le désignent à partir de la réalité créée, et la manière dont cette disproportion apparaît comme tension sémantique au sein du langage, cette tension du multiple orienté sur l'un a également, en dernière instance, une signification eschatologique, aux yeux de S. Thomas. Au sein de notre condition, qui est celle de la pluralité des noms divins, le nom unique de Dieu, son nom propre, que l'exprime tout fait selon son essence, n'est donné que sous la forme d'une promesse. Le jour où nous connaissons Dieu tel qu'il est dans son essence, nous pourrions y adapter parfaitement notre langage et le désigner et le connaître par un seul nom: son nom propre. "En ce jour, le Seigneur sera un et un sera son nom".³⁹

NOTES

1. *Moralia in Job*, 5,36; cf. *Summa Th.I.4,1,ad 1*.
2. Publié en néerlandais sous le titre "Het niet-begrippe-lijk kenmoment in onze godskennis volgens S. Thomas", dans le *Tijdschrift voor Philosophie XIV* (1952), p. 409-454.
3. *Summa Th. I,13,3,ad 3*: Quaedam vero nomina significant ipsas perfectiones absolute, absque hoc quod aliquis modus participandi claudatur in eorum significatione, ut ens, bonum, vivens, et huiusmodi: et talia proprie dicuntur de Deo. Chez S. Thomas, la 'vie' et la 'sagesse' ne sont pas des termes transcendants au sens strict, convertibles avec l'être: tout être n'est pas vivant ou sage. Ce sont pourtant des perfections découlant de la perfection primaire de l'être, qui caractérisent un degré d'être plus élevé. Dans le présent article, nous les traitons en même temps que les qualités transcendentes parce qu'elles sont non-catégoriales elles-aussi.
4. *Summa Th. I,13,2*.
5. *Ibid,13,5*: ..cum aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creatura dicitur significat illam perfectionem ut distinctam secundum rationem definitionis ab aliis; puta cum hoc nomen sapiens de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis, et a potentia et ab esse ipsius.
6. *Summa Th.I,13,5*: Sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia vel potentia vel esse ipsius. Et sic, cum hoc nomen sapiens de homine dicitur, quodammodo circumscibit et comprehendit rem significatam: non autem cum dicitur de Deo, sed reliquit rem significatam ut incomprehensam, et excedentem nominis significationem.
7. *Ibid.13,3*: Quantum igitur ad id quod significant huiusmodi nomina, proprie competunt Deo, (...). Quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo: habent enim modum significandi qui creaturis competit.
8. *Summa Th.I,13,3,ad 2*.
9. *Ibid. 13,1,ad 3*.
10. *Q.D. de veritate 21,4, ad 4*; cf *Q.D. de potentia 9,7, ad ea quae in opp.*, et *Summa Th.I-II, 55,4, ad 1*. Pour une analyse plus détaillée cf mon article 'Le caractère métaphysique du concept thomiste de la vérité' (publié en néerlandais dans la revue *Stoicheia I*, no. 1, mars 1986) p. 35
11. *Summa Th. I,13,2*; les deux conceptions de noms divins critiquées ici par S. Thomas, qui nomment Dieu de manière absolue et affirmative, ne prennent pas suffisamment au sérieux la caractère absolu et affirmatif de ces noms.
12. *Summa Th.I,13,2*: 'Deus est bonus' (...) est sensus, id quod bonitatem dicimus in creaturis, praeexistit in Deo, et hoc quidem secundum modum altioem. Unde ex hoc non sequitur quod Deo competat esse bonum in quantum causat

- bonitatem: sed potius e converso, quia est bonus, bonitatem rebus diffundit.
13. L'on peut ajouter cette remarque que, dans la continuité de la pensée de S. Thomas, l'on ne peut jamais dire: 'la vie est Dieu' ou 'l'être est Dieu'; lorsqu'on donne la place du sujet, il en résulte que le prédicatif n'est pas pris en tant que totalité incluant tous les modes finis, mais qu'il est pris dans un sens transcendant.
 14. Summa Th.I,13,11.
 15. Selon la traduction de la Vulgate: "Si dixerint mihi: Quod est nomen eius? quid dicam eis? Dixit Deus ad Moysen: Ego sum qui sum. Ait: Sic dices filiis Israel: Qui est misit me ad vos".
Pour les interprétations du Moyen Age, cf E. zum Brunn e.a.: Dieu et l'Être, Exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20, 11-24 (Paris 1978).
 16. Summa Th.I,13,11: Unde et Damascenus dicit quod 'principaliter omnibus quae de Deo dicuntur nominibus, est QUI EST: totum enim in seipso comprehendens, habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiae infinitum et indeterminatum'.
 17. C'est là le premier d'une série de trois arguments donnés par S. Thomas, 13,11; le dernier argument, emprunté à S. Augustin, que l'être désigne quelque chose comme se situant dans le présent, et que ce nom est donc adéquat à Dieu qui ne connaît ni présent ni futur.
 18. Summa Th.I,13,11 ad 1.
 19. Ibid. Et adhuc magis proprium nomen est Tetragrammaton, quod est impositum ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem et, ut sic liceat loqui, singularem.
 20. Summa Th.I,13,9: Utrum hoc nomen 'Deus' sit communicabile.
 21. Pour ce qui est de la distinction entre le 'id quo' et le 'id ad quod', cf Summa Th.I,13,2 ad 2.
 22. Summa Th.I,13,9, ad 3: (...) sunt imposita ad significandum ipsas perfectiones absolute.
 23. Summa Th. I,13,11 ad 1: Hoc nomen QUI EST est magis proprium nomen Dei quam hoc nomen Deus, quantum ad id a quo imponitur, scilicet ab esse.
 24. Cf. A.J. Heschel, God in search of man, New York 1955, p. 64; c'est également un ancien usage de l'Eglise de prononcer le Tétragramme comme 'Dominus'.
 25. Summa Th.I,8,1: Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest.
 26. Ibid.13,11, ad 3: ...perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas. Inter quas prima est ipsum esse.
 27. Ibid.13,11c, citation du Damascène.
 28. Summa Th.I,13,12,obj.2: omne illud de quo propositio affirmativa formatur, accipitur ut subiectum.
 29. Ibid. sed contra: Sed propositiones quaedam affirmativae subduntur fidei, utpote quod Deus est trinus et unus, et quod est omnipotens.
 30. Summa Th.I,13,12,ad 3.
 31. Summa contra Gentiles I,59: ...complexum, in quo desig-

- natur comparatio incomplexi ad rem per notam compositionis aut divisionis.
32. Summa Th.I,85,5, ad 3: Unde compositioni et divisioni intellectus respondet quidem aliquid ex parte rei.
 33. Ibid.I,3,4,ad 2.
 34. L.M. de Rijk, Die Bedeutungslehre der Logik im 13.Jahrhundert und ihr Gegenstück in der metaphysischen Spekulation, in: Miscellanea Mediaevalia VII, Berlin 1970, p.1-20.
 35. Summa Th.I,85,5,ad 3.
 36. Cf. De Rijk, p. 18.
 37. Summa Th.I,5,2; cf. De Rijk, p. 18.
 38. In Perihermeneias,I,5: ... cum volumus significare quamcumque formam vel actum actualiter inesse alicui subiecto, significamus illud per hoc verbum 'est'.
 39. Summa c.G.I,31: Si autem ipsam essentiam, prout est, possemus intelligere et ei nomen proprium adaptare, uno nomine tantum eam exprimeremus; quod promittitur his qui eum per essentiam videbunt: In die illa erit Dominus unus, et nomen eius unum (Zach.14,9).

Traduit du néerlandais par
Annelise Schulte Nordholt

Peter van Veldhuijsen

HEEFT GOD DE WERELD EERDER KUNNEN MAKEN DAN HIJ DAADWERKE-
LIJK GEDAAN HEEFT? ALBERTUS MAGNUS, THOMAS VAN AQUINO EN EEN
'VERGETEN' KWESTIE OVER DE OORSPRONG VAN DE WERELD.*

Inleiding

Het novum van de Middeleeuwse discussie aan de "zeer oude kwestie" over de eeuwigheid van de wereld heeft bijgedragen, is de vraag naar de mogelijkheid van een eeuwig geschapen wereld. Niettemin moet hierbij bedacht worden dat deze vraag - of zij tot de mogelijkheid of onmogelijkheid van creatio ab aeterno leidt - altijd in het kader gesteld wordt van een expositie over Genesis 1,1: In principio creavit Deus caelum et terram. Welke betekenissen sluit deze uitspraak in en welke sluit zij uit? En om mee te beginnen: wat zegt 'in den beginne', 'in principio'? Naast deze zeer belangrijke uitleg van 'in principio' als 'in de Wijsheid' en 'in het Woord' is er vanzelfsprekend de eerste en letterlijke of figuurlijke betekenis: 'in den beginne' zegt een eerste aanvang van duur. God heeft de wereld geschapen op een welbepaald eerste moment.

Sommigen hebben zich zelfs zo geïnteresseerd in dit principium durationis, dat zij de vraag stelden op welke dag God een aanvang met de wereld maakte. Isidorus van Sevilla¹ bijvoorbeeld meende dat dit op een zondag gebeurd was. Anderen vroegen zich af in welk jaargetijde het begin van de schepping had plaatsgevonden. Guillaume de Conches² geeft hierover twee meningen weer, zonder overigens zelf een keuze te maken: volgens Hebraei et Latini, met name Vergilius in zijn Georgica II, 336-40, begon de wereld in de lente, maar volgens Macrobius in zijn commentaar op Cicero's Somnium Scipionis (I, 21, 25), die de Aegyptii volgde, was het zomer.

Afgezien van deze mythologiserende interesse is er de

intrigerende theologisch-metafysische vraag of het 'in den beginne' noodzakelijk is en indien dit niet het geval is, of de wereld dan eeuwig geschapen had kunnen worden. Anders gezegd: is creatio de novo te bewijzen door het verstand of slechts te bevestigen door het geloof. Als zij niet bewijsbaar is, is creatio ab aeterno dan een intelligibel begrip en aldus een mogelijkheid voor God.

Eveneens werd naar aanleiding van de exegese van Genesis 1,1 de vraag opgeworpen of God de wereld eerder of ouder had kunnen maken dan Hij daadwerkelijk gedaan heeft. Aangezien deze kwestie het 'eerder' ook onderzoekt op de mogelijkheid van eeuwig 'eerder', behoort zij in zekere zin tot de kwestie over de eeuwigheid van een geschapen wereld; hierbij komt dat beide de duur van het universum a parte ante betreffen. Het verschil tussen de twee quaestiones ligt hierin dat de vraag naar het 'eerder' (die ik de kwestie de prioritare mundi noem) het 'in den beginne' als noodzakelijk veronderstelt, terwijl de vraag naar de eeuwigheid van de schepping (die ik de kwestie de aeternitate mundi noem) niet bij voorbaat uitgaat van een eerste begin of geen begin maar eeuwige duur. Het verschil komt ook duidelijk tot uiting in de plaats van behandeling in een Sententiën-commentaar. Een tractaat over de kwestie de aeternitate mundi heeft zijn oorsprong in een klassieke passus van Petrus Lombardus' Sententiae, namelijk boek II (over de schepping van de wereld), dist. 1, cap. 3 nr. 4.³ Hier wordt gezegd dat Aristoteles de eeuwigheid van de wereld heeft geleerd. De kwestie de prioritare mundi komt echter ter sprake naar aanleiding van de behandeling door de Magister van Gods almacht in boek I, dist. 42-44. In dist. 44, cap. 1⁴ wordt de vraag gesteld of Gods almacht zo ver reikt dat deze in staat is tot het bewerkstelligen van iets wat anders, en met name wat beter zou zijn dan wat God daadwerkelijk geschapen heeft.

Sommige 13de eeuwse magisters hebben in hun commentaren op de Lombardiër de vraag gesteld of God de wereld niet alleen

beter maar ook eerder of ouder had kunnen scheppen dan hij de facto gedaan heeft. Zeer waarschijnlijk was hun de mogelijkheid van deze kwestie reeds bekend uit de filosofische traditie. Avicenna immers had haar gesteld in zijn Metaphysica tract. IX, cap. 3.⁵ Maar ook uit de eigen theologische traditie kan een bron aangegeven worden. Alanus van Rijssel namelijk behandelt in zijn Summa⁶ (± 1260) de kwestie van eeuwige schepping als een vraagstuk dat de goddelijke almacht betreft (creatio activa) en dus niet zoals in de 13de eeuw gedaan zal worden ter onderscheiding als een vraagstuk dat de schepping van de wereld betreft (creatio passiva). Aldus konden de 13de eeuwse magisters de kwestie van de wereldeeuwigheid al ter sprake brengen - zij het dan als kwestie de prioritare mundi - in hun commentaren op Lombardus' Sententiae I, 44,1.

Zoals gezegd en gebleken is, zijn de kwesties de aeternitate mundi en de prioritare mundi sterk op elkaar betrokken, zo zelfs dat de laatste in ruime zin opgevat onder de eerste opgenomen zou kunnen worden. Het is dan ook zeer verwonderlijk dat studies over de kwestie van de wereldeeuwigheid (de aeternitate mundi) bij 13de eeuwse auteurs absoluut geen enkele aandacht hebben besteed aan de kwestie de prioritare mundi.⁷ Het volgende exposé wil dan ook een eerste bijdrage leveren aan de wederherinnering van een interessante Middeleeuwse kwestie, en wel bij Albertus Magnus en zijn leerling Thomas van Aquino.

Albertus Magnus over de vraag of God de wereld eerder had kunnen scheppen dan Hij daadwerkelijk gedaan heeft.

Degene die als eerste en tegelijk meest erudiet het volledige Aristotelische materiaal heeft gebruikt voor de kwestie van een eeuwige wereld is Albertus Magnus geweest. Het vraagstuk is echter in de literatuur over zijn werk nauwelijks behandeld⁸, en zeker is geen aandacht besteed aan de

tekst uit het Sententiën-commentaar over Gods almacht.

Albertus meent dat de vraag van Lombardus of God de wereld beter had kunnen maken, uiteen gelegd moet worden in drie vragen, waarvan de eerste luidt: had God de dingen van eeuwigheid af kunnen maken? Het artikel over deze vraag verdeelt hij dan in twee kwesties: an Deus ab aeterno res facere potuit, en: utrum potuit prius facere mundum quam fecit.⁹ Albertus gaat serieus in op de eerste kwestie, die hij waarschijnlijk hier al behandelt om de tweede kwestie afdoende te kunnen beantwoorden in het vervolg, zo afdoende zelfs dat het stellen van haar eigenlijk geen zin meer heeft!

Naar mijn mening, zo begint Albertus zijn solutio van de eerste kwestie, is de bewering "God kon de wereld van eeuwigheid af maken" tweevoudig van betekenis. Wanneer het begrip 'van eeuwigheid af' het werkwoord 'kon' bepaalt, dan wordt de waarheid uitgesproken dat Gods scheppersmacht eeuwig is. Maar wanneer bedoeld wordt dat het effect van zijn scheppen eeuwig is, namelijk oneindig, dan is die bewering onwaar. Het geschapene is als zodanig niet eeuwig en kan ook niet eeuwig gemaakt worden. 'Mogelijkheid' verwijst naar een potentie die tweeërlei verhouding heeft: een relatie tot het maken en een relatie tot het gemaakt worden. Het geschapene echter waarvan beweerd wordt dat het van eeuwigheid af gemaakt kan worden door God, heeft, wat deze mogelijkheid betreft, geen van beide relaties. Wat geschapen is heeft geen verhouding tot de maker, omdat het anders met hem gelijk gemaakt zou worden, wat onpassend is; evenmin heeft het geschapene een verhouding tot 'gemaakt worden', omdat het niet gemaakt kan worden wegens een intrinsieke contradictie.¹⁰

Creatio ab aeterno is dus eigenlijk voor Albertus een wanbegrip, en wel om twee redenen. Ten eerste is zij onmogelijk, omdat zij dan aan God, haar maker, gelijk zou worden. Ten tweede kan zij niet bestaan vanwege intrinsieke onmogelijkheid; en dit is van belang voor het antwoord op de

kwestie van het mogelijk eerder geschapen zijn (tweede kwestie). Volgens Albertus is de betekenis van het geschapene esse post nihil. Eeuwigheid echter drukt uit dat er geen begin is. Vandaar dat geen enkel scheppsel eeuwig is.¹¹ Tot het wezen van het geschapene behoort dan ook het bezit van een principium durationis. Een eeuwig geschapen wereld is hiermee dus uitgesloten als onmogelijk, omdat zij intrinsiek een tegenstrijdigheid inhoudt.¹²

Vervolgens gaat Albertus over tot de vraag of God de wereld eerder geschapen kon hebben dan Hij daadwerkelijk gedaan heeft. In de solutio van deze kwestie wordt het vraagstuk als een stulta quaestio beoordeeld, maar voordat hij hiertoe komt, geeft Albertus eerst een uitvoerige argumentatie in de vorm van een dialoog voor de these dat God eerder had kunnen scheppen. Deze redenering pro begint aldus:

Eeuwigheid namelijk heeft niet een eindpunt in het verleden. Welk eerder moment dus ook genomen wordt in het oneindige van het verleden, altijd blijft er distantie tot de eeuwigheid. Het schijnt dus zo te zijn dat de wereld tevoren gemaakt kon worden, hoewel zij echter niet van eeuwigheid af zou zijn.¹³ Dit argument verstaat het eerder gemaakt kunnen worden in het oneindige a parte ante niet in actuele zin, dan zou namelijk de wereld van eeuwigheid af voortgebracht zijn, maar alleen in potentiële zin: er is relatief gezien altijd een 'eerder' te denken, zoals dat ook bijvoorbeeld van de getallenrij geldt. Toch acht Albertus, zoals nog zal blijken, deze potentialiteit van het 'ante' een dwaasheid. De argumentatie volgt met een tegenwerping, die later in de beantwoording ('solutio') terug zal keren; zij luidt aldus: Eeuwigheid heeft geen moment dat het 'eerder' uitdrukt, omdat het enkelvoudige geen eerder en later impliceert. De vraag is dus van generlei betekenis.¹⁴

Hiertegenover moeten echter twee dingen opgemerkt worden:

1. Wanneer op welk willekeurig moment ook het geschapene gemaakt wordt, tegelijk wordt op dat moment hiermee de

tijd gemaakt; dit echter is heden ten dage minder dan zeventuizend jaar. Ik stel dan ook de vraag of God de wereld ook acht- of tienduizend jaar had kunnen maken. Het schijnt dat het zo is, want voor God is niets onmogelijk; dus kon Hij de wereld eerder maken dan Hij feitelijk gedaan heeft.

2. Eeuwigheid heeft geen eerder en later, maar is van eeuwigheid af zonder gebrek en onuitputtelijk; zij verschilt van het tijdelijke en eviterne wat haar onuitputtelijke volmaaktheid betreft. Dus kan iets onder haar eerder en later zijn. Maar dan is het eerste argument (zie het begin van de argumentatie pro) onomstotelijk, dat namelijk zegt dat God de wereld eerder had kunnen maken dan Hij gedaan heeft.¹⁵

Albertus geeft tenslotte een argument pro: *sed tunc ulterius procedo in infinitum anteriando*. De wereld kon inderdaad in het oneinige van het verleden gemaakt worden voordat zij gemaakt werd. Eerder gemaakt worden in het oneinige echter is gemaakt worden zonder begin. Dus kon de wereld zijn zonder begin van duur en daarom eeuwig. Boethius immers zegt dat één moment een verhouding heeft tot welke eindig opgevatte tijdsruimte ook.¹⁶ Boven werd gezegd (in het begin van de argumentatie) dat de mogelijkheid van gemaakt worden in het oneindige a parte ante niet eeuwigheid impliceert maar zelfs uitsluit. Het laatste argument pro echter meent dat gemaakt worden in het oneindige a parte ante de betekenis inhoudt van durationele beginloosheid of eeuwigheid. Gemaakt worden moet hier dus begrepen worden in ontologische zin: creatio ab aeterno. De verwijzing van Boethius als ondersteuning is mij niet duidelijk; wat is het verband tussen argument en autoriteit?

Wat is nu Albertus' eigen opvatting in deze kwestie?

Albertus geeft geen echte solutio, maar determineert de kwestie alleen via een beantwoording van de argumentatie pro

en contra. Hij gaat eerst in op de argumentatie pro voor de mogelijkheid van het eerder gemaakt worden in durationele zin (argumentatie pro A). Albertus begint met te zeggen dat hij het vraagstuk in deze durationele zin genomen een dwaasheid vindt: *videtur mihi esse stulta quaestio*. De reden hiervoor is eigenlijk voor de hand liggend. Gegeven namelijk dat het 'eerder' genomen wordt voor elk aantal jaren, dan keert als resultaat dezelfde vraag die nu aan de orde is terug. Wel te verstaan geef ik toe dat God in staat is geweest om te bewerkstelligen dat de wereld al bestaan had voor de duur van een miljard jaar. Maar als hij dit gedaan had, dan vraag ik hiertoe hetzelfde als wat nu gevraagd wordt. En dus is de kwestie van generlei belang, en wel op grond van het bewijs dat iets wat geschapen is niet eeuwig kan zijn.¹⁷ Wat bedoelt Albertus met deze redenering? Volgens hem is de kwestie dwaas en zonder belang, omdat zij niets verklaart over Gods almacht, maar deze alleen bevestigt. God kon de wereld de duur geven die Hij haar gegeven heeft, maar Hij had haar ook ouder of jonger kunnen maken. In elk geval kan dan dezelfde stulta quaestio gesteld worden over de mogelijkheid van eerder (of later) geschapen worden, zonder enig zinnig antwoord dan alleen dat God ertoe in staat was. De dwaasheid ligt namelijk hierin, dat alleen gevraagd wordt naar het accidentele korter of langer kunnen duren van de feitelijk geschapen wereld. Een andere, mogelijke wereld is hier niet aan de orde, dat wil zeggen een wereld die op grond van één wezenlijk verschil anders is dan de feitelijk geschapen wereld, zoals in het geval van de kwestie over de eeuwigheid van de wereld dit verschil ligt in de vraag: een begin of geen begin. Deze mogelijkheid komt nu ter sprake.

Albertus heeft nu de mogelijkheid van eerder gemaakt worden volgens het eerste gedeelte van de argumentatie pro, namelijk het eerder gemaakt worden in durationele zin, waarbij altijd een eerste begin is verondersteld (zie argumentatie pro A), weerlegd. Hij gaat dan over tot de bespreking

van het tweede gedeelte, namelijk de mogelijkheid van het eerder gemaakt worden in ontologische zin (argumentatie pro B): eeuwig eerder of absoluut eerder gemaakt worden, oftewel creatio ab aeterno. De overgang naar de kritiek op dit 'eeuwig eerder' maakt Albertus aan het einde van zijn weerlegging van het 'niet-eeuwige eerder' als hij zegt dat het vraagstuk van generlei waarde is, omdat het geschapene niet eeuwig kan zijn. Met de volgende woorden gaat Albertus over tot zijn kritiek op het argument pro B: quaestio nulla est, ex quo ostensum est, quod non potuit esse aeternus, quia hoc est contra rationem creati.

De vraag of God de wereld eerder had kunnen scheppen dan Hij feitelijk gedaan heeft is onzinnig, omdat hij tot geen enkele verklaring leidt maar ad infinitum zichzelf herhaalt: elk eerder begin roept weer dezelfde vraag op of God etc. Dit oneindig eerder geschapen kunnen worden, is niet alleen als vraag nietszeggend, maar ook als gedachte zonder belang want geschapen worden betekent noodzakelijk een absoluut eerste begin (nota bene: een begin, niet het begin; PvV) en sluit dus eeuwigheid uit. Oneindig eerder geschapen kunnen worden in de zin van eeuwige schepping houdt dan ook een contradictie in, zoals de solutio van de eerste vraag van art. 1 al heeft aangetoond.¹⁸

De redenering (argument pro B), aldus Albertus, die beweert dat het oneindige naar het verleden toe geen begin van duur heeft en dus eeuwig is, heeft een onware conclusie. Immers, elk tevoren moment dat men heeft is eindig en is alleen op het oneindige betrokken in potentiële zin.¹⁹ In de eeuwigheid, die actueel is, is er als zodanig geen enkel begin. Welnu, op grond hiervan volgt dat de tijd volgens de act van begonnen zijn zou bestaan. Dit betekent dat de tijd een uiterste begin als absoluut eerste aanvang kan bezitten. Zij kan niet zonder begin zijn, aangezien zij geschapen is.²⁰

Albertus wil het volgende met zijn kritiek zeggen:

De objectie meende dat 'oneindig eerder gemaakt worden a

parte ante' geen begin inhoudt, en daarom van eeuwigheid af is, oftewel: in infinitum prius fieri is hetzelfde als creatio ab aeterno.²¹ Wat Albertus nu wil aantonen is dat het geschapene niet van eeuwigheid af, dat wil zeggen actueel, oneindig kan zijn. Eeuwig of oneindig eerder in actu, namelijk zonder begin, kan schepping niet zijn omdat zij noodzakelijk een begin impliceert. Zijn redenering hiervoor is deze:

1. Elke 'ante', dat wil zeggen elk moment dat eerder genomen wordt ten opzichte van een of ander begin, is eindig. Oneindig eerder is alleen mogelijk in potentiële zin, maar niet in actuele zin. Oneindig eerder in potentie zegt dus eigenlijk een onbepaald aantal eindige mogelijkheden, met als implicatie dat er uiteindelijk een begin moet zijn indien van een begin gesproken wordt; en dat laatste is in eigenlijke zin het geval in de kwestie: had God de wereld eerder kunnen maken dan Hij feitelijk, dat wil zeggen op een welbepaald begin, gedaan heeft?
2. Eeuwigheid heeft als zodanig echter geen enkel begin. De objectie die meende dat het oneindig eerder gemaakt kunnen worden geen begin impliceert, heeft dus het finitum van dit begrip opgevat als actueel oneindig. Geen begin zegt dan ook eeuwigheid, oftewel: de mogelijkheid van oneindig eerder gemaakt zegt hetzelfde als de mogelijkheid van eeuwig schepping. Maar dit is volgens Albertus strijdig met het begrip 'geschapen worden'.²²
3. Op grond van het bovenstaande (1. en 2.) moet dan het volgende gezegd worden: De tijd zou het bestaan hebben volgens de act van het begonnen zijn. Eerder gemaakt kunnen worden namelijk is een mogelijkheid die de tijd veronderstelt ('eerder en later') en niet de eeuwigheid. De kwestie: had God eerder etc. gaat uit van een begin en vraagt naar een eerder begin. Vandaar dat de tijd niet is zonder begin, zij is zelfs secundum actum principiatum. De tijd kan dus een begin hebben gehad dat steeds eerder is geweest, een uiterste begin. Maar zij kan niet bestaan

zonder een begin, en wel omdat zij geschapen is.

Tegenover de redenering voor de stelling dat God de wereld eerder had kunnen maken geeft Albertus een tegen-argument, dat evenals het laatste gedeelte van het argument pro B een oneindigheidsargument is.

Sed contra: Het staat vast dat een oneindige tijd nooit doorlopen kan worden. Dus als de wereld een begin heeft gehad in een oneindig verleden tijd, dan zou nooit de huidige dag die wij nu beleven bereikt kunnen worden. Dit is echter onwaar. Dus kon de wereld niet gemaakt worden in het oneindige voordat zij er was.²³

Uitvoerig gaat Albertus in op dit argument, en wel zo: De conclusie van de redenering geeft hij toe, quia pro nobis est, maar het bewijs acht hij sofistich. Volgens sommige filosofen is de tijd oneindig, een stelling die hijzelf niet inneemt. Maar, zo zegt hij, laten wij nu eens per hypothese stellen dat zij oneindig is volgens de opeenvolging van de hemelbewegingen. Dit infinitum bestaat uit enige delen, zoals uur, dag, maand en jaar. Deze mogelijkheid van welbepaalde delen houdt echter niet in dat het einde en het midden van de gehele duur bereikt kunnen worden. Men kan daarom zeer wel tot de huidige of een andere dag komen (en wel omdat zij een deel is van een aaneengesloten reeks delen; PvV), maar deze dag is in geen enkel opzicht een deel dat op elk willekeurig moment gekozen kan worden. Zij bepaalt namelijk getalsmatig de gehele successie, aangezien reeds gesteld werd dat het oneinige eindig is. Tenslotte verwerpt Albertus zijn hypothese met te zeggen dat hij de tijd niet zo bepaalt dat zij oneindig is volgens de successie van de hemelbewegingen. Zijn reden hiervoor is dat de tijd, evenals de beweging, een begin heeft en een einde.²⁴

De drogreden die Albertus verwijt aan het argument ligt hierin dat het infinitum niet eenzinnig opgevat wordt. De objectie beschouwt het oneinige als infinitum in actu, in de zin dus van eeuwigheid, simultaniteit, nunc stans etc.,

waarin geen onderscheid is in delen als jaar, maand, dag, uur etc. Dán is namelijk de huidige dag niet bereikbaar, en zelfs niet te vinden. Maar dit is niet noodzakelijk, want het oneindige kan ook opgevat worden als infinitum in potentia of in successione. Dan is de huidige dag wel bereikbaar, omdat zij een welbepaald pars is van de tijdssuccessie, zoals een punt op een lijn die oneindig voortgaat. Albertus merkt overigens op dat het oneindige in potentie niet 'echt' oneindig is, maar eindig, dat wil zeggen onbepaald eindig. Samenvattende conclusie:

Albertus' oordeel over de kwestie of God de wereld eerder had kunnen maken dan op het moment waarop Hij haar gemaakt heeft, is kort en zeer afwijzend: quaestio stulta. Aangezien hij zich niettemin met het vraagstuk heeft bezig gehouden, blijkt uit twee dingen dat haar stultitia toch niet zo dwaas is als gesuggereerd wordt. Ten eerste zuivert Albertus in ieder geval een verkeerde voorstelling van de term 'eerder' uit, namelijk dat deze opgevat zou worden als actueel oneindig eerder oftewel stricte eeuwigheid. En ten tweede moet duidelijk zijn dat hij zich toch interesseert voor de mogelijkheid van 'eerder' in de zin van potentiële oneindigheid, en wel omdat hier Gods almacht in het geding is. Thomas van Aquino, zijn leerling, zal beide zaken nog eens duidelijk uiteenzetten, zonder echter de kwestie 'dwaas' te noemen.

Thomas van Aquino over de vraag of God de wereld eerder had kunnen scheppen dan Hij daadwerkelijk gedaan heeft

Op het eerste gezicht schijnt het zo te zijn dat Thomas zich in het geheel niet met het genoemde vraagstuk heeft bezig gehouden. In zijn commentaar op de Sententiae van Petrus Lombardus stelt hij zich namelijk naar aanleiding van Boek I, dist. 44, cap. 1 alleen de vraag of God de wereld beter had kunnen scheppen dan Hij in feite gedaan heeft, en niet zoals zijn Franciscaanse collega Bonaventura²⁵ of God de wereld ook eerder had kunnen voortbrengen. De reden voor dit

stilzwijgen kan zijn dat Thomas in zijn vroege periode van het Sententiën-commentaar nog onder de indruk was van het oordeel van zijn leermeester Albertus over de kwestie, namelijk dat zij eigenlijk een dwaasheid is. Er is echter later in zijn werk (tweede Parijse periode) een tekst die laat zien dat hij zich wel degelijk over de vraag heeft gebogen. Misschien richtte hij zich indirect tegen John Pecham in diens Quodlibet Romanum, qu.5: Utrum Deus praescivit primum instans possibile in quo mundus potuit creari²⁶, misschien behandelde hij de vraag uit gegroeide eigen belangstelling voor het vraagstuk. Hoe dit ook zij, de bedoelde tekst, Quodlibetum V, qu.1, art.1 gaat via de vraag: Utrum Deus sciat primum instantis in quo potuit mundum creare, in op de (on)mogelijkheid van het eerder geschapen kunnen worden. Van belang is nu dat Thomas laat zien wat bij Albertus nog impliciet bleef: wanneer over een begin of over 'eerder scheppen' gesproken wordt, dan is het noodzakelijk dat er een eerste begin of aanvang geweest moet zijn. Beide laten overigens impliciet, dat het welbepaalde begin van Genesis 1,1, het primum instans van de schepping, in de eerste plaats niet absoluut bepaald is en dus primair 'een' begin aanduidt en niet noodzakelijk 'het' begin.

Wat zegt Thomas nu in zijn Quodlibet over de zaak?

Hij begint met een argument over de stelling dat God het eerste moment van de schepping kent waarin Hij haar kon voortbrengen. Vervolgens geeft hij een tegen-argument en besluit hij determinerend met zijn solutio.

Pro: God kon de wereld scheppen voordat Hij haar schiep. Hij kon haar echter niet scheppen in het oneindige van het verleden (infinittum ante), omdat zij dan met Hem mede-eeuwig zou zijn. Dus moet er een moment gegeven zijn waarop Hij de wereld voor het eerst (primo) kon scheppen. Welnu, God begrijpt alles door zijn wetenschap. Dus kent Hij het eerste moment waarop Hij de wereld kon scheppen.²⁷

Sed contra: God kent niets wat op Zijn almacht vooruit-

loopt. Welnu, iets wat vooruitloopt op Zijn almacht is de hypothese van een moment waarop God de wereld voor het eerst kon scheppen, omdat dan Zijn macht beperkt zou worden tot dat moment. Dus kent God niet het eerste moment waarop Hij de wereld kon scheppen.²⁸

Deze argumenten, evenals de vraag zelf, zijn gericht op de kennis van God over het eerste aanvangsmoment van de schepping: kent God in het praesens van zijn eeuwigheid het 'in den beginne' voordat Hij de wereld schiep, dat wil zeggen terwijl de schepping van de wereld nog een mogelijkheid was voor Hem. Uit de solutio van de kwestie blijkt echter dat deze kennistheoretische vraag door Thomas vergeten wordt, omdat hij al zijn aandacht richt op de betekenis van het eerder kunnen scheppen door God.

Solutio: Het ontstaan van iets naar de maat van plaats of tijd, aldus Thomas, heeft tweeërlei betekenis. Enerzijds wanneer die maat verondersteld wordt, zoals bij de voortbrenging van particuliere effecten in plaats of tijd door God of een andere oorzaak. Anderzijds wanneer tegelijk met datgene wat ontstaat de maat van plaats of tijd voortgebracht wordt. De wereld wordt in deze zin door God geschapen, dat wil zeggen haar schepping vindt niet plaats in een preëxistente ruimte of tijd, maar komt aldus tot stand: met de wereld worden tegelijkertijd (simul) tijd en plaats voortgebracht. Er is dus een verschil tussen de mogelijkheid van het maken van een particulier effect voordat het gemaakt werd en de mogelijkheid van het maken van een universeel effect, in casu de wereld, voordat het gemaakt werd. Het eerder of op een andere plaats maken van een mens of een paard immers houdt in dat er een tijd of plaats is waarin zij gemaakt kunnen worden. Maar wanneer dit over de gehele wereld wordt gezegd, dan betekent het niet dat er een tijd zou zijn vóór de wereld of een plaats buiten haar. De mogelijkheid van het eerder of op een andere plaats voortbrengen van de universele werkelijkheid (mundus) houdt in dat God de maat van de tijd of de plaats van de wereld groter kon

maken, dat wil zeggen eerder qua tijd en ruimte qua plaats dan Hij in feite gedaan heeft. 'Groot' bedoelt hier zoveel als extensief.²⁹

Tot zover heeft Thomas het eigenlijke probleem, namelijk de kwestie of God de wereld eerder had kunnen scheppen, ingeleid om tot een goed begrip ervan te komen. Via de onderscheiding tussen het veroorzaken van een particulier en een universeel effect door God³⁰ geeft Thomas hier de juiste betekenis van het begrip 'mogelijk eerder geschapen wereld'. Na deze begripsbepaling wordt de eigenlijke kwestie opgeworpen en gedetermineerd. Zij luidt aldus: of God de wereld in het oneindige kon maken voordat Hij haar had gemaakt.³¹ Evenals zijn leermeester Albertus Magnus, zoals boven gezien werd, bepaalt Thomas vooreerst waarop het begrip 'eerder in het oneindige maken' betrekking heeft. Als dit begrip zich betreft op de macht van de maker, namelijk Gods almacht als schepper, dan is de gevraagde mogelijkheid duidelijk en zonder moeilijkheid. Zonder enige toevoeging is namelijk Gods macht eeuwig, in die zin dat Hij de wereld eens begon te maken, terwijl Hij er eerder niet toe in staat was.³²

Thomas bedoelt hier dat Gods macht ertoe in staat is om in de actuele oneindigheid of eeuwige duratio van zijn eeuwigheid een moment te kiezen waarop hij de wereld zal kunnen scheppen, een moment dat tevoren nog niet was begonnen maar absoluut eerste aanvang is. Maar als het begrip 'oneindig eerder maken' zich betreft op het effect zelf van de Schepper, namelijk de wereld, dan is het onmogelijk dat de wereld eerder gemaakt kon worden in het oneindige van het verleden, of anders: dat zij eeuwig gemaakt kon worden. Dit is onmogelijk namelijk op grond van de waarheid van het katholieke geloof, dat stelt dat de wereld er eens niet geweest is. Zoals in het vervolg van het Quodlibetum v³³ beweerd wordt, aldus Thomas, kan God immers niet bewerkstelligen dat wat is geweest niet is geweest; zo kan Hij het dus ook niet bewerkstelligen dat wat eens is geweest (namelijk het 'in den beginne' van de wereld in de zin van 'een' begin; PvV) er

nooit is geweest. Op grond van dit laatste, namelijk dat God een contradictie niet kan bewerkstellingen, wordt gezegd dat Hij de wereld niet eerder³⁴ in het oneindige kon maken voorafgaand aan het moment waarop Hij haar maakte.³⁵

Thomas vat hier de begrippen 'oneindig eerder maken' en 'eeuwig maken' op als identiek van betekenis. Bedacht moet wel worden dat het laatste begrip ('eeuwig maken') niet eeuwige schepping bedoelt zonder enige notie van een eerste aanvang. Nee, 'eeuwig maken' staat hier in de context van 'oneindig eerder maken', wat vanwege de term 'eerder' altijd een begin, zij het niet 'het' begin, inhoudt. Aldus bedoelt 'eeuwig maken' eigenlijk 'eeuwig eerder maken'. Dit impliceert echter volgens Thoams een contradictie, zoals ook de reparatio virginis post ruinam (qu.2,art.3 sol.), omdat 'eeuwig' of 'oneindig' en een eerste aanvang elkaar wederzijds uitsluiten.

Toch is Thomas nog niet tevreden met deze laatste constatering, want, zo meent hij, de zaak kan nog preciezer gezegd en verhelderd worden: een goede solutio vereist namelijk eenzinnigheid van termen en begrippen. Welnu, het begrip 'oneindig' heeft een tweevoudige betekenis; ergo etc.³⁶

Het oneindige kan ten eerste opgevat worden als actuele oneindigheid.³⁷ Volgens deze betekenis van infinitum moet dan ook de bovengenoemde bewering begrepen worden, die zegt dat God niet in staat is om de wereld in het oneindige te maken voordat Hij haar gemaakt had. Dat wil zeggen dat er aan het moment waarop God de wereld maakt (of gemaakt heeft) de duur van de wereld in het oneindige van het verleden vooraf zou gaan.³⁸ Wat bedoelt Thomas hier?

Met behulp van de precisering van het oneindige tot het infinitum in actu wil hij een nadere uitleg geven van de onmogelijkheid van het 'oneindig eerder maken' in zoverre dit laatste verwijst naar de wereld zelf, het effect van Gods scheppersmacht. Zoals Thomas tevoren reeds uiteengezet heeft is het 'oneindig eerder maken' niet mogelijk in de zin van 'eeuwig eerder maken', aangezien de wereld volgens het ge-

loof eens gemaakt werd. Welnu, actuele oneindigheid en eeuwigheid zijn hetzelfde; zij betreffen de duur van Gods zijn. De genoemde geloofsuitspraak is echter van wezenlijk belang voor de gestelde kwestie, omdat deze haar namelijk zelf al impliciet uitdrukt: kon God de wereld eerder maken dan Hij haar in feite gemaakt heeft? Gegeven is dus een eerste begin of zoals Thomas het zegt: *supposita catholicae fidei veritate, quae habet mundum quandoque non fuisse*. Genesis 1,1 zegt dus dat het begin van de wereld primair een begin uitspreekt. Over dit laatste nu gaat de kwestie! Zoals gezegd zijn eeuwigheid en actuele oneindigheid hetzelfde. Conclusie: Wanneer het onmogelijk is op grond van interne contradictie dat de wereld met een begin eerder gemaakt zou kunnen worden in het oneindige of de eeuwigheid van het verleden, dan is het dus ook onmogelijk dat de wereld met een begin eerder gemaakt zou kunnen worden in het actuele oneindige van het verleden.

De tweede betekenis van 'oneindig' betreft de oneindigheid in potentiële zin. In deze betekenis genomen kan God in het oneindige van het verleden de wereld maken voordat Hij haar maakte. De reden hiervoor is dat welk gegeven 'vóór' of 'eerder' ook dat door Hem gemaakt werd, door Hem nog altijd weer eerder gemaakt kon worden. Daarom is het niet noodzakelijk om een eerste moment (dat wil zeggen één eerste aanvang of het begin; PvV) aan te geven waarin God de wereld kon maken. Maar er moet wel een eerste moment aangegeven worden waarin Hij de wereld heeft gemaakt, zoals er ook een uiteindelijk plaatselijk 'waar' aangegeven moet worden tot waar God de wereld heeft gemaakt.³⁹ Kortom, het is evenwel noodzakelijk dat er een uiteindelijke uiterste terminus aangegeven moet worden, die God zou kunnen bewerkstelligen.⁴⁰

Thomas' uiteenzetting van de tweede betekenis van 'infinitem' laat twee dingen zien. Ten eerste: potentiële oneindigheid oftewel onbepaalde eindigheid (zie het gedeelte over Albertus Magnus) geeft in tegenstelling tot actuele oneindigheid een intelligibele zin aan de kwestie of God de

wereld eerder had kunnen scheppen dan Hij feitelijk gedaan heeft. De schepper immers is er niet aan gebonden om het totale effect van zijn scheppend handelen alleen op één welbepaald moment voort te brengen, dat wil zeggen hij is niet genoodzaakt tot 'het' begin der dingen dat volgens de openbaring ± 6000 jaar geleden is., Hij had zijn schepping ook eerder en dus ouder kunnen maken. Maar er ligt hier een tweede ding dat Thomas duidelijk wil maken, wanneer van 'een' eerste begin (primum instans) gesproken wordt, dan is het wel noodzakelijk dat er een supremum ultra gegeven moet worden; 'een' begin is dus uiteindelijk, dat wil zeggen als het geactualiseerd wordt, 'het' begin of 'de' eerste aanvang.

Tenslotte kan Thomas dan de solutio besluiten met de woorden: et sic patet quod quaestio cessat.

*Deze studie valt onder het door Z.W.O. gesubsidieerde onderzoeksproject "Thomas van Aquino en de vraag naar de eeuwigheid van de wereld".

NOTEN

1. De ecclesiasticis officiis I, 25, 3 (PL83, 761b).
2. Philosophia I, 14, 46: Quo tempore anni mundus creatus (ed. G. Maurach, Pretoria 1980, p. 40).
3. Mag. Petri Lombardi Sententiae in IV libris distinctae, Grottaferrata (Romae) 1971, tom.1, pars II. p. 331.
4. Ibid., p. 303-05.
5. M. Horten, Die Metaphysik Avicennas (Übers. und erl. von M. Horten), Frankfurt/M 1960², p. 553 e.v.
6. Boek I, tract.2: Utrum Deus ab aeterno potuit facere mundum (ed. P. Glorieux, in: AHDLMA 28 (1953), p. 233-34).
7. Het verband tussen beide kwesties is in zekere zin wel opgemerkt, maar nooit verder uitgewerkt. Zie F. van Steenberghe, La philosophie au XIIIe siècle, Louvain-Paris 1966, p. 226.
8. Zie A. Rohner, "Das Schöpfungsproblem bei Albertus Magnus", in: Das Schöpfungsproblem bei Mozes Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin, Münster 1913, p. 45-92; J. Hansen, Alberts des Grossen Lehre von der anfangslosen und zeitlichen Schöpfung der Welt, Bonn 1939 (diss.); idem, "Zur Frage der anfangslosen und zeitlichen Schöpfung bei Albert dem Groszen", in: Studia Albertina. Festschrift B. Geyer, ed. H. Ostlender, Mün-

- ster 1952, p. 167-88; A. Cortabarría, "La eternidad del mundo a la luz de las doctrinas de San Alberto Magno", in: Estudios Filosóficos 10 (1961), p. 5-39.
9. In I Sent. 44, 1 (B. Alberti Magni Opera omnia, ed. S.C.A. Borgnet, vol.26, p. 389b).
 10. In Sent. 44, 1 (p. 390a): Dicendum meo iudicio, quod cum dicitur, mundum potuit Deus facere ab aeterno, haec est duplex, ex eo quod ly ab aeterno potest determinare hoc verbum, potuit, et sic est vera: vel infinitum facere, et sic est falsa: quia bene concedo, quod de ratione creati est non esse ab aeterno, nec fieri posse: cum enim dicitur, Deus potest facere mundum vel omnia, diximus supra, quod ens possibilis, quod refertur ad potentiam, accipiendum est in duplici proportionem, scilicet ad facere, et ad fieri: cum autem dicitur, Creatum potest Deus facere ab aeterno, creatum quod est sub potentia, neutram habet proportionem, quia nec facienti hoc est decens, quod in aliquo parificetur sibi factum: nec etiam hoc potest fieri propter inclusam in se contradictionem (de editor leest abusievelijk 'conditio-nem'; PvV).
 11. Ibid., sed contra 1b (p.389a): Creatum est quod habet esse post nihil, aeternum autem est quod non habet principium: ergo nullum creatum est aeternum.
 12. Ibid., sed contra 2 (p.389a-b): Habere principium existentiae secundum durationem, et non habere, sunt contradictorie opposita: ergo non erunt de ratione unius et ejusdem et secundum idem: sed habere principium durationis est de ratione creati: ergo non habere hujusmodi principium, non potest ei conveniret autem si esset ab aeterno: ergo mundus non potest esse ab aeterno, ut videtur.
 13. Ibid., (p.398b): Videtur autem, quod sic: quia aeternitas non habet finem ante: ergo quantumcumque ante sumatur in infinitum, semper distat: ergo videtur, quod potuit ante fieri: et tamen non esset ab aeterno.
 14. In I Sent., 44, 1 (p.389b): Si forte dicas, quod aeternitas non habet ante: et ideo questio nulla est: quia non est prius et posterius in simpliciter.
 15. Ibid.: Contra: Quandocumque fit creatura, tunc simul cum ea fit tempus: hoc autem est nunc minus quam septem millia annorum: quaero ergo, utrum potuit octo esse vel decem millia? videtur, quod sic, quia Deo nihil est impossibile: ergo videtur quod ante potuit facere quam fecit. Item, licet aeternitas non habeat partem et ante post, tamen ipsa indeficiens est ab aeterno, et differt a temporali et aeviterno quantum ad inefficientiam: igitur aliquid potest sub ipsa prius et posterius esse: et tunc stat prima ratio, quod mundum potuit Deus prius facere quam fecit.
 16. Ibid.: Sed tunc ulterius procedo sic in infinitum anteriorando: ergo mundus potuit fieri in infinitum antequam factus fuerit; in infinitum autem prius fieri, est sine principio fieri: ergo potuit esse sine principio durationis: ergo aeternus: dicit enim Boetius, quod unum

- momentum proportionem habet ad quantumcumque spatium temporis finite acceptum.
17. Ibid. (p.391a): Quia dato quod ante sumatur pro aliquot annis, resultat eadem quaestio quae modo est: bene enim concedo, quod Deus potuit fecisse, quod mundus jam stetit per mille millia annorum: et si hoc fecisset, adhuc quaeremus idem quod modo; et ideo questio nulla est, ex quo ostensum est, quod non potuit esse aeternus, quia hoc est contra rationem creati.
 18. In Sent. 44,1 (p.391a): Videtur mihi esse stulta questio; quia dato quod 'ante' sumatur pro aliquot annis, resultat eadem quaestio quae modo est. Bene enim concedo, quod Deus potuit fecisse, quod mundus iam stetit per mille millia annorum; et si hoc fecisset, adhuc quaeremus idem quod modo. Et ideo questio nulla est, ex quo ostensum est, quod non potuit esse aeternus, quia hoc est contra rationem creati.
 19. Actuele oneindigheid, in casu oneindige anterioriteit, is namelijk onmogelijk.
 20. Ibid.: Ad hoc autem quod objicit, quod in infinitum anterioriando, videtur auferre principium durationes. Dico quod hoc falsum est: quia quantumcumque accipias 'ante' finitum est; et non remanet respectu infiniti nisi potentia accipiendi. In aeternitate autem per se nullum est principium, et actu principium non habet. Unde tempus quidem tunc esset secundum actum principiatum, sed potens habere ulterius principium, non potens esse sine principio, eo quod creatum esse ponitur.
 21. In I Sent. 44,1: arg. pro, B (p.398b).
 22. Ibid. solutio (p.390a).
 23. In Sent. 44,1 sed contra (p.389b): Constat, quod infinitum tempus non contingit umquam pertransire; ergo si mundus incepisset infinito tempore ante, nunquam esset devenire ad hanc diem in qua sumus modo; hoc autem falsum est; ergo mundus non potuit fieri in infinitum antequam fuit.
 24. Ibid. (p.391a-b): Ad hoc autem quod objicit, quod si hoc modo infinitum poneretur tempus, nunquam esset devenire ad hanc diem, possumus concedere conclusionem, quia pro nobis est; sed quia sophisticè probat, dicendum, quod si non ponamus tempus infinitum, sicut quidam Philosophi fecerunt, nos ponemus ipsum infinitum successione motuum coeli; et hoc infinitum explicatur per partes aliquotas, quae sunt hora, dies, mensis, et annus; et in hoc infinito contingit accipere partes determinatas, sed ad finem et medium totius durationis non contingit venire; unde bene venit ad diem hanc vel illam, sed haec dies nulla pars est quae aliquoties sumpta, numeret totam successione, quia iam infinitum poneretur esse finitum. Sed tamen nos non ita ponimus tempus esse infinitum successione motuum, quia tempus inceptit, et similiter motus, et etiam finietur utrumque.
 25. In Sent. 44,1,4 (ed Quaracchi, 1882, vol. I, p. 787-89).
 26. Ed. F.M. Delorme, Romae 1938, p. 16-18.
 27. Quodl. V,1,1: Videtur quod Deus sciat primum instans in

- quo potuit mundum creare. Deus enim potuit creare mundum antequam creaverit; non autem potuit creare ipsum in infinitum ante, quia sic esset ei coaeternus. Ergo est dare aliquod instans in quo primo potuit creare mundum. Sed Deus sua scientia totum comprehendit. Ergo Deus scit primum instans in quo potuit creare mundum.
28. Ibid.: Sed contra: Deus nihil scit quod eius omnipotentiae praeiudicet. Praeiudicaret autem eius omnipotentiae, si esset aliquod instans in quo primo potuit creare mundum; quia sic eius potentia ad illud instans limitaretur. Ergo deus nescit primum instans in quo potuit creare mundum.
29. Quodl. V,1,1 sol.: Respondeo dicendum, quod dupliciter dicitur aliquid fieri in aliqua mensura loci vel temporis. Uno modo, praesupposita ipsa mensura; et sic particulares effectus producuntur a Deo vel ab aliis agentibus, in loco vel tempore. Alio modo, ut simul cum eo quod fit, producat mensura loci vel temporis; et hoc modo mundus a Deo in esse producit; non quidem quasi in aliquo loco vel tempore praeexistente, sed quia simul cum mundo et locus et tempus producit. Unde aliter est intelligendum cum dicitur quod Deus potuit facere aliquem particularem effectum, puta equum vel hominem, antequam fecerit, vel etiam alibi quam fecerit; et aliter cum hoc de mundo dicitur. Nam cum de homine vel equo hoc dicitur, signatur aliquod tempus vel locus aliquis esse in quo homo a Deo fieri potuerit; sed cum de hoc mundo dicitur, non signatur quod sit aliquod tempus ante mundum, nec aliquis locus extra ipsum; sed significatur quod Deus potuit mensuram loci aut temporis mundi facere maiorem.
30. Nota bene dat het onderscheid hier niet is tussen een particulier en een universeel agens, maar een universeel agens, God, betreft dat particuliere effecten (een mens, een paard etc.) kan voortbrengen en universele effecten (een wereld als de onze bijvoorbeeld).
31. Ibid.: Si ergo quaeratur utrum potuerit mundum facere in infinitum antequam fecerit.
32. Ibid.: Si hoc quidem referatur ad potentiam facientis, manifestum est quod in infinitum ante facere potuit; Dei enim potentia est aeterna, cui nihil accrescere potuit, ut inciperet quandoque facere mundum, cum prius non potuerit.
33. Thomas bedoelt dan qu.2, art.3: utrum Deus possit virginem reparare.
34. De term 'eerder' voeg ik voor de duidelijkheid in.
35. Quodl. V,1,1 sol.: Si vero referatur ad ipsum mundum, sic non potuit fieri ut esset semper, supposita catholicae veritate, quae habet mundum quandoque non fuisse. Sicut enim Deus non potest facere ut quod fuit non fuerit, ut infra dicitur, ita non potest facere ut quod fuit quandoque, nunquam non fuerit. Secundum hunc ergo sensum dicitur quod Deus non potuit mundum facere in infinitum antequam faceret.
36. Ibid.: Sed adhuc intelligendum est, quod infinitum di-

- citur dupliciter.
37. Het actuele oneindige impliceert geen enkele successie, maar is tegelijkertijd.
 38. Quodl. V,1,1 sol: Uno modo in actu; et sic dicitur secundum modum praedictum, quod Deus non potuit facere mundum in infinitum antequam fecerit; id est quod duratio mundi in infinitum ante praecesserit.
 39. De wereld kan namelijk noch qua duur noch qua ruimte actueel oneindig zijn.
 40. Quodl. V,1,1 sol.: Alio modo dicitur infinitum secundum potentia; et sic potuit Deus in infinitum mundum facere antequam fecerit, quia quantumcumque ante detur eum fecisse, adhuc potuit eum prius facere; et sic non est dare primum instans in quo Deus potuit facere mundum; est autem dare primum instans in quo fecerit, sicut etiam est dare supremum 'ubi', usquequo Deus mundum fecerit; non tamen est dare supremum ultra quod facere non potuerit.

B.P. Vermeulen

SOME REMARKS CONCERNING THE INFLUENCE OF THOMAS AQUINAS ON
HUGO GROTIUS' NATURAL LAW THINKING

In 1625 Hugo Grotius (1583-1645) published his De jure belli ac pacis.¹ Until the nineteenth century it was generally regarded as a radical break with Scholasticism: Grotius was looked upon as the thinker who had liberated the science of international law from its theological chains, and had reconstructed it on the basis of a secular natural law system. However, more recent comments show a tendency to stress the continuity with the past: Grotius' work is often described as a continuation of the Scholastic tradition of Thomas Aquinas, Covarruvias, Victoria, Suarez et al.

Both interpretations seem to be one-sided, stress certain aspects at the expense of others. Surely Grotius is not original in the sense that his individual ideas in themselves were novel. The majority of his insights are derived from other thinkers, which is to be expected of a writer who always tried to prove the correctness of his own views by showing their conformity with the time-honoured tradition. This does not imply that Grotius' work was merely a compilation of borrowed ideas. Particularly the combination of conceptions taken from a enormous amount of literature on the most diverse fields (law, theology, philosophy, history, poetry, drama, philology) reveals his many-sided originality. With regard to De jure belli ac pacis this may be expressed as follows: the past provided Grotius with nearly all the building-materials, but it took a brilliant architect like him to create an intellectual edifice that had never been constructed before.

This article will be solely devoted to a minor aspect concerning Grotius' sources. I will try to indicate in how far Grotius' natural law philosophy has been influenced by Thomas Aquinas. In order to do this it is insufficient to

take only account of De jure belli ac pacis, because it is necessary to focus on Grotius' intellectual development. Therefore we will also discuss a juvenile work, De jure praedae, probably written in 1604-6, discovered in 1864 and published in 1868.² De jure praedae can be regarded as the magnum opus of 1625 in embryonic form: both books contain a philosophy of natural and international law and are mainly devoted to the just war problem. Furthermore, we will pay some attention to a fragment called De aequitate (date unknown), published in 1656.³

It is evident that Aquinas was regarded as an auctoritas: he belonged to "our theologians" (theologi nostri⁴) and often Grotius confined himself to a reference to the Summa Theologiae when he had to expound the Scholastic point of view⁵. Although Grotius occasionally referred to other writings, it is the Summa, (of which he possessed a copy⁶) that had his main interest. In a famous letter to Aubéry du Maurier he recommended reading it (in particular "ubi de iustitia agit ac de legibus") in order to discover the principles of international law "ex morali sapientis".⁷ In this article I will concentrate on the influence of the Summa.

In spite of numerous references to the Summa Theologiae it is not easy and often even impossible to determine in what way it really influenced Grotius' natural law philosophy. A first problem is caused by incorrect reference: some errors consist of only a single wrong number, and were therefore easily amended⁸, but in the other case I have been unable to find the correct references.⁹

Of course useless for our purpose are those references to the Summa that are due to misinterpretation. For example in pages 7/8 of De jure praedae Grotius defines natural law as the system of rules which flow from the Divine will: "Quod Deus se velle significarit, id jus (naturae) est", and adduces I/II, q.93, a.1 as an argument in favour of the definition. This reference is incorrect: Grotius assumes a voluntarist concept of law (law being described as a body of

precepts, originating from the will of a legislator), whereas in this article Thomas takes a rationalist position: lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae (a. 1c).

Also entirely mistaken is De jure belli ac pacis, I, 4, 19, 3 where Grotius refers to II, II, q. 42, a.2 in order to strengthen his position that even the overthrow of a tyranny remains sedition: "Thomas seditiosam esse dicit interdum quamvis tyrannici regiminis destructionem". Thomas' position is diametrically opposed to Grotius: "Ad tertium dicendum quod regimen tyrannicum non est justum ...ideo perturbatio hujus regiminis non habet rationem seditionis". It is remarkable that in De jure praedae Grotius refers (correctly) to the abovementioned article in the Summa to prove his statement that revolt against a tyrant is permissible: "An illud Thomae verius est, cum tyrannis non sit justum...ejus perturbatores falso seditionis insimulari?" (p. 283). The only explanation I can find is that when Grotius wrote the relevant passage in De jure belli ac pacis he made use of his (defective) notes on the Summa without checking them.

Some other references to Thomas should not be taken to demonstrate the actual relevance of the Summa for Grotius, while they only serve to support his argumentation against certain opponents. Especially with regard to De jure praedae one has to keep in mind that it is first and foremost the plea of a lawyer who wanted to prove that the capture of a Portuguese ship by the Dutch was a legal and moral act of war, while it occurred in a just war against Spain and Portugal. Within the scope of his argument it was necessary for Grotius to prove that the East Indians had not lost their civil power and authority on the ground of their disbelief (p. 209-212). It is clear that Grotius developed this position independently, but referred to certain places in the Summa (II/II, q.10, a.8 and 10; II/II q.12, a.2; and II/II, q.66, a.8 and 2um) in order to show that one of the authorities his literary adversaries (Spanish jurists and

theologians) most often relied upon was on his side.

Until now none of the references to the Summa Theologiae have revealed a decisive influence on Grotius' natural law theory. However, there seems to be sufficient evidence that at least two main insights were derived from Thomas. So the important role conscience occupies in Grotius' system is inspired by Thomas' teaching on the moral status of erroneous conscience (conscientia erronea). According to Thomas conscience, whether it is in conformity with objective justice or not, is always (subjectively) binding. Therefore it is a sin to act contrary to one's erroneous conscience. True, a correct conscience and an erroneous conscience bind in different ways; correct conscience binds per se, because it promulgates what is good in itself, while erroneous conscience binds only per accidens, while it promulgates what is apprehended as good (I/II, q. 19, a.5). Consequently, erroneous conscience has no rights in the proper sense of the word: only in as far as it is arisen from ignorance concerning a matter one is not obliged to know does it exculpate the acts resulting from it (I/II, q.19, a.6).

This is exactly the point of view Grotius adopts in De jure praedae. A subject should not obey orders that are repugnant to reason (that is, conscience), even though it is in error, while "mala est enim voluntas...quae a ratione etiam errante dissentit" (p. 77; follows a reference to I/II, q.19, a.5).¹⁰

However, an erroneous conscience does not always excuse, since "voluntas conveniens erranti rationi in his mala sit, quae scire tenetur" (p. 82; here Grotius refers to I/II, q.19, a.6). And like Aquinas Grotius writes: "Neque enim ignorantia juris naturalis...a peccato excusat; (the rules of natural law) sunt enim quaedam, quae sine culpa non nesciuntur" (p. 80). Here Grotius refers to I/II, p.76, a. 1-4.¹¹ The corpus of article 2 seems to be particularly relevant: "omnes tenentur scire communiter...universalia

ius praecipit".

In De iure belli ac pacis too Grotius accepts the basic premiss that one should not do anything contrary to one's conscience, however erroneous it may be (II, 23, 2, 1). Therefore soldiers must refrain from a war they mistakenly believe to be unjust (II, 26, 3, 5). In other aspects he departed from his earlier position¹², but with regard to the question of the binding force of conscience he remained within the Thomist tradition.

There is another, even more important element of Grotius' natural law philosophy that is at least partly influenced by his study of the Summa. In his juvenile work natural law is based on the Divine Will, whereas in De iure belli ac pacis it is defined as an autonomous body of rules flowing from right reason itself. In order to show the influence of Aquinas on this transformation of Grotius' doctrine it is necessary to give a short sketch of the development of his ideas concerning natural law.

In De iure praedae the primary source of law is always the will, which creates law by imposing itself on others. Therefore natural law is that which God has shown to be his will: "Quod Deus se velle significarit, id jus est" (pp. 7/8). This voluntarist position rests on two interconnected assumptions.

1. Natural law, flowing from the Divine Will, can be changed in as far as this Will is changeable. A consistent voluntarist has to maintain that the Will of God is entirely free, not bound by His earlier decisions and therefore not immutable. Consequently natural law can be changed.
2. Voluntarism implies nominalism, in that the sole ground for the moral quality of an action is (the degree of) its correspondence with the Divine Will. Therefore God does not lay down a precept while it belongs to natural law; on the contrary, a precept has a natural law status because it is commanded by God. In De iure praedae Grotius accepts this point. On page 8 he writes: "...unde

recte Anaxarchus colligebat non tam ob id Deum aliquid velle, quia justum est, quam justum esse, quia Deus vult".

The first point, however, is not adopted: "Jus enim naturae...cum divina voluntas immutabilis et aeterna sit, semper et ubique jus est" (p. 33). In particular this aspect of the problem of the relation between God and natural law remains to bother Grotius. A letter to his brother William, (May 15, 1615) reveals a certain perplexity: "Iura naturalia quae vere er proprie sunt talia, hoc est quae Deus per naturam iubet aut vetat...omnino sunt immutabilia hominibus...An Deo ipsi sint mutabilia alia est quaestio".¹³ In the magnum opus of 1625 Grotius states his final position. At this stage he has reached the rationalist standpoint; natural law reflects the perseitas boni, and its fundamental rules cannot even be changed by God: "Est autem ius naturale adeo immutabile, ut ne a Deo quidem mutari queat" (I, 1, 10, 5). Natural law is a dictate of right reason (I, 1, 10, 1), which remains valid even if God does not exist (Prolegomena, par. 11).

It is extremely difficult, and probably even impossible, to determine all the main intellectual factors which influenced Grotius' development from the rather inconsistent, predominantly voluntarist position in De jure praedae to the rationalism in De jure belli ac pacis.¹⁴ However, it is certain that Thomas provided Grotius with a definitive argument against a favourite voluntarist criticism concerning the rationalist assumption of the immutability of natural law.

This criticism runs as follows. The rationalist theory regards the fundamental rules of natural law, including the precepts of the Decalogue, as expressions of the unchangeable good in itself. However, this theory cannot account for Scripture-texts such as Genesis 22,2, where God commands Abraham to kill his son, and Exodus 12, 35, where God com-

mands the people of Israel to spoil the Egyptians. These exceptions to the rules of the Decalogue can only be explained as dispensations from natural law: God is not bound by its rules, but can change it at will. Therefore the Divine Will is the supreme basis of natural law.

In De jure belli ac pacis Grotius replies to this argument that it is not really natural law which changes here - that is immutable. What is changed is the subject-matter that is determined by natural law, and this can be changed. In the counter-examples given, therefore, murder and theft do not in themselves become permissible; the individual act in this given case is not murder or theft because it is committed at the command of God, who is the supreme Lord over life and property (I, 1, 10, 6).

In De jure belli ac pacis Grotius does not refer to Thomas. However, from a short note he wrote some years before, called De Aequitate, we must conclude that the Summa provided him with the aforementioned solution. Here Grotius writes in a similar way about the natural law principles of the Decalogue: "in his enim Deum dispensare unquam negamus. Ac ne tum quidem dispensavit cum Abrahamo immolare Isaacum, aut Israëlitis res Aegyptiorum praecipit auferre; hoc enim furari non fuit sed a domino accipere". Grotius refers to the Summa, I, II, q.94; especially relevant is article 5, which contains the same examples and the same argument.¹⁵

Conclusion It has been the purpose of this article to indicate in how far Grotius' natural law philosophy has been influenced by Thomas Aquinas. It has been argued that many references to the Summa do not actually reveal such an influence. Nevertheless it seems clear that at least two main insights were derived from Thomas: (1) that even erroneous conscience is binding; and (2) that apparent inconsistencies in the Bible can be explained by a change in the subject-matter, so that it is not necessary to admit that God can dispense from natural law.

It is remarkable that Grotius, who is generally quite anxious to mention his sources, does not refer to the Summa in the relevant passages in De jure belli ac pacis. The only explanation I can think of is that when Grotius wrote these passages he made use of defective notes on the Summa without checking them. This would explain (as suggested earlier) the entirely mistaken reference to Summa II/II, q. 42, a.2 in I, 4, 19,3; and it would explain the absence of the references to the Summa that we have found in earlier works like De jure praedae and De aequitate.¹⁶

NOTES

- References are to the beautiful edition of 1939 by B.J.A. de Kanter-Van Hettinga Tromp (J. Brill, Leiden).
- References are to the edition of 1868 by H.G. Hamaker (Martinus Nijhoff, Den Haag).
- References are to the edition by J.F. Scholtens and R. Feenstra, published in Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis 1974, pp. 222-228. The full title of this fragment is De aequitate, indulgentia et facilitate.
- De jure praedae, pp. 39 and 89. (cf. De jure belli ac pacis, III, 15, 2, 3: "verae religionis Theologi" (the first number refers to the book, the second to the chapter, the third to the section, the fourth to the subsection).
- De jure praedae, pp. 72, 77, 82; De jure belli ac pacis, II, 20, 4, 3.
- See P.C. Molhuijsen, 'De bibliotheek van Hugo de Groot in 1618' (in Mededelingen der Nederlandsche Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe reeks 6 (1943), p. 60, nr. 258; en F. Dovring, Mededelingen (etc.) 12 (1949), p. 241, nr. 16.
- Letter of May 13, 1615 to Aubéry du Maurier, in Briefwisseling. Eerste deel, (edited by P.C. Molhuijsen (Den Haag 1928)), p. 386. Grotius evidently alludes to I/II, q. 90-105, and II/II, q. 57-79. It is remarkable that Grotius only mentions the Secunda secundae.
- So for instance De jure praedae, p. 77, where Grotius cites Thomas to prove that even erroneous conscience binds. He refers to the fourth article of I/II, q. 19, which must be the fifth. I have found similar errors in De jure praedae, p. 80 (II/II, q. 76, a. 1-4 should be I/II, q. 76, a. 1-4); *ibid.*, p. 209 (II/II, q. 10, a. 12 should be II/II, q. 10, a. 10); and De jure belli ac pacis, II, 1, 4, 2 (instead of a.1 of II/II, q. 64 it must be a. 7).
- So for example De jure praedae, pp. 20 and 22, where the law is said to be the product of the will of the com-

- munity (after which follows a reference to II/II, q. 98, a. 4), which the individual has to bey (follows a reference to
10. See note 8.
 11. See note 8.
 12. Cf. my article 'Grotius on Conscience and Military Orders', Grotiana 1985 (Vol. 6) pp. 3-19, esp. pp. 15 and 16.
 13. Briefwisseling, Eerste deel, p. 390.
 14. On this difficult problem see esp. J.St. Leger, The "etiamsi daremus" of Hugo Grotius, (Rome, 1962), and M.B. Grove, 'The "impious hypothesis": a paradox in Hugo Grotius?': Tijdschrift voor Filosofie sept. 1976, pp. 379-410.
 15. Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis 1974, p. 226. In fact Grotius does not refer to q. 94 but to q. 97 (p. 228), which is obviously a slip of the pen or a typographical error the editors Scholtens and Feenstra failed to notice; cf. p. 235.
 16. That throughout his life Grotius regarded Aquinas as an authority may be gathered from a reference to the Summa he added in the 1642 edition of De jure belli ac pacis. In order to strengthen his point that natural law, as a dictate of right reason, prescribes what is good per se, he wrote: "Nec spernenda quae Thomas Secunda Secundae LVII, 2", (I, 1,10, 1).

IN MEMORIAM PROF. DR. TH.J.F.M. VAN VELTHOVEN

Het bericht van de dood van prof. dr. Theo van Velthoven in mei 1986 is voor de mensen die hem gekend hebben een grote schok geweest.

Een wijsgeer, een geleerde, een priester, iemand die de meesten van zijn bekenden hadden meegemaakt als een actieve, opgewekte, soms felle, serieuze, bewogen mens gaat heen uit dit leven.

Aan degenen die hem veel te danken hebben past dan een woord van gedachtenis en van erkentelijkheid, om de zin van dit leven en van die mens niet te vergeten.

Theodorus Johannes Franciscus Maria van Velthoven werd geboren op 20 mei 1934 te 's-Hertogenbosch.

Na de lagere school ging hij naar het klein seminarie 'Beekvliet' waar hij in 1952 via het Staatsexamen het diploma gymnasium alpha behaalde. Vervolgens studeerde hij wijsbegeerte en theologie aan het groot seminarie van het bisdom 's-Hertogenbosch te Haaren (N.Br.) en werd in 1958 priester gewijd.

Gedurende een jaar was hij kapelaan in de parochie van St. Petrus' Banden te Bergeik.

Van 1959 tot 1963 studeerde hij wijsbegeerte aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen en sloot deze studie af met een doctoraalexamen met als hoofdvak geschiedenis van de middeleeuwse wijsbegeerte.

In 1963 ging hij voor een jaar studeren aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte te Leuven.

In 1964 werd hij docent voor de wijsbegeerte aan het groot seminarie te Haaren (N.Br.).

In 1967 kreeg hij een aanstelling als medewerker van het Diocesaan Pastoraal Dienstencentrum van het bisdom 's-Hertogenbosch en hij bleef dat tot 1976. In deze periode gaf hij ook, van 1970 - 1974, les in de wijsbegeerte aan de Pedagogische Academie Edenstraat te Eindhoven. En in 1974 werd hij

benoemd tot wetenschappelijk hoofdmedewerker aan de Universiteit van Amsterdam voor de geschiedenis van de middeleeuwse wijsbegeerte.,

In 1977 promoveerde hij aan de Rijks Universiteit te Leiden tot doctor in de wijsbegeerte op het proefschrift Gottesschau und menschliche Kreativität, Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues (Leiden, E.J. Brill, 1977).

In 1979 werd hij vanwege de Radboudstichting Wetenschappelijk Onderwijsfonds bij de Universiteit van Amsterdam benoemd als bijzonder hoogleraar in de betrekkingen tussen christendom en wijsbegeerte. In 1980 aanvaardde hij dit ambt met het uitspreken van een rede, getiteld: Ontvangen- als intersubjectieve act.

Op 13 mei 1986 is hij gestorven te Rosmalen. Zijn lichaam werd begraven op het kerkhof "t Zand" te Geldrop op 17 mei 1986.

Van Velthoven was adviserend lid van de Werkgroep Thomas van Aquino. Wij hadden hem daartoe uitgenodigd, omdat hij op vele wijzen zowel in zijn publicaties als in zijn activiteiten blijk had gegeven van een diepgaande interesse in het denken van Thomas van Aquino, en ook in de projecten van de Werkgroep.

Dat zijn lidmaatschap adviserend was had een dubbele strekking. De ene bestond hierin, dat hij alle ruimte behield om weg te blijven van de vergaderingen, die aanvankelijk veelal over organisatorische en huishoudelijke zaken handelden. De andere hierin, dat hij zich altijd beschikbaar hield en bereikbaar was voor overleg en raadgeving over onze plannen. Van alle twee de elementen is goed gebruik gemaakt van beide zijden.

In het overleg dat wij met hem hebben gehad, was hij telkenmale zeer inspirerend, enthousiast en stimulerend. Hij was geïntrigeerd door de theologische invalshoek, waaronder wij in de Werkgroep consequent de teksten van Thomas zoeken

te verstaan. En ook de hypothesen die gaandeweg werden ontwikkeld, met name die aangaande het minder metafysische dan wel het spraak-kunstige of taal-organisatorische karakter van de meest formele stukken van Thomas' theologie, wekten zijn tegenspraak maar toch zeker ook zijn nieuwsgierige aandacht.

Dit is ons gebleken bij gelegenheid van de voordracht, welke Van Velthoven hield voor de Werkgroep op 19 december 1985. Daarin leidde hij uitvoerig en grondig een gesprek in over de nomina divina in een tekstgedeelte van Pseudo-Dionysius, vergeleken met een passage uit Thomas' commentaar erop. Uit de wijze waarop hij onze teksten verklaarde, sprak een grote eerbied voor auteurs die niet zelf meer kunnen reageren op wat wij van hun woorden maken, ook een heel zorgvuldig 'luisterend' denken met die auteurs samen. Maar dat nam geenszins de kritische zin bij hem weg noch de lust om verder voort te gaan, of een andere richting te beproeven. In de discussie die volgde was hij een sterke, kritische gesprekspartner, en bij tijden een besliste tegenstander. Dat levendige en soms spetterende was mooi om mee te maken.

De Werkgroep Thomas van Aquino heeft ook veel te danken aan Van Velthoven wat betreft de verschillende projecten (zoals het "Draaiboekproject" van drs. J.G.J. van den Eijnden, en het onderzoeksproject van drs. W.G.B.M. Valkenberg betreffende het Schriftgebruik van Thomas) en ook wat betreft het mede door hem extern goedgekeurde onderzoeksprogramma betreffende de theologie van Thomas van Aquino en de invloed daarvan op de latere theologie. Of hij nu extern of intern adviseerde, altijd stelde hij de belanghebbende op de hoogte van zijn meningen en oordelen, en dat heeft (eveneens altijd) bijgedragen tot het peil van projecten en programma en tot het enthousiasme waarmee eraan gewerkt wordt.

Prof. Th. van Velthoven zijn wij veel dank verschuldigd. Hij heeft ons door zijn aanstekelijk enthousiasme zeer gestimu-

leerd bij het zoeken van onze weg in het onderzoek naar Thomas van Aquino's theologie, de bronnen ervan en de uitwerking. Het is mede door zijn toedoen, dat de Werkgroep er nog steeds zin in ziet en zin in heeft.

Zijn naam zal bovendien bij ons voortleven in de Collectie Van velthoven. Met die naam duiden wij dat gedeelte van zijn bibliotheek aan, waarin hij teksten en studies van middeleeuws denken had verzameld, en dat door de familie Van Velthoven is geschonken aan de Werkgroep Thomas van Aquino. Wij hebben deze schenking met grote erkentelijkheid aanvaard, en hopen de Collectie binnen afzienbare tijd toegankelijk te kunnen maken.

Requiescat in pace.

F.J.A. de Grijs

Jan van den Eijnden ofm

VERSLAG VAN HET ONDERZOEKSPROJECT BETREFFENDE DE THEOLOGIE VAN THOMAS VAN AQUINO OVER DE EVANGELISCHE ARMOEDE, MET AANDACHT VOOR DE INVLOED ERVAN IN DE FRANCISCAANSE ARMOEDE-STRIJD

Het onderzoeksproject waarvan hier verslag wordt gedaan, komt voort uit het Draaiboek voor receptieonderzoek, dat ik in de jaren 1981-1984 heb ontwikkeld en waarvan in het verleden verschillende keren in de jaarboeken van de Werkgroep Thomas van Aquino melding is gemaakt.¹ Het project is momenteel opgenomen in het VWF-onderzoeksprogramma van de vakgroep Systematische en Praktische Theologie van de KTHU, dat getiteld is: De theologie van Thomas van Aquino en haar invloed op de latere theologiebeoefening.

In het genoemde Draaiboek wordt de periode aan het eind van de 13e eeuw aangemerkt als een periode waarvan het belangrijk is te onderzoeken wat daarin aan Thomasreceptie plaatsvindt en wat daarin gebeurt met de theologie van Thomas. Omdat ik in onderzoek voor dat Draaiboek gestoten was op een korte maar felle polemiek van Petrus Johannis Olivi (1247/8-1297/8) met Thomas over de evangelische armoede, besloot ik voor mijn promotieonderzoek de Thomasreceptie door Olivi te kiezen, toegespitst op de evangelische armoede. Ik werd tot deze keuze te meer gestimuleerd, omdat ik meende te kunnen aantonen, dat Olivi's verweer tegen opvattingen van Thomas over de evangelische armoede berustte op een duidelijk misverstaan van Thomas.² Nader onderzoek beschouwde ik als een goede mogelijkheid om op te sporen hoe het in receptieprocessen kan toegaan en wat daartoe met de gerecipieerde gebeuren kan.

Toen echter bij nader onderzoek bleek, dat door mij bestudeerde polemiek van Olivi met Thoams de enige plaats was, waar aantoonbaar sprake was van Thomasreceptie door Olivi, moest geconcludeerd worden, dat het voorgenomen onderzoek

toch slechts een uiterst geringe bijdrage kon leveren aan het onderzoek naar de Thomasreceptie; in ieder geval te gering voor een dissertatie. Ik heb toen besloten het hoofaccent van het onderzoek naar Thomas zelf te verleggen en naar zijn theologische opvattingen over de evangelische armoede. Deze verschuiving is ook binnen receptieonderzoek heel wel te verantwoorden. Het gaat bij receptieonderzoek uiteindelijk toch om degene die gerecipieerd wordt en die moet dan ook gekend zijn om te kunnen waarderen wat er in het receptieproces gebeurt. Zo levert onderzoek naar Thomas' eigen opvattingen een bijdrage aan het receptieonderzoek betreffende zijn theologie, omdat in dat inhoudelijke Thomas-onderzoek het criterium blootgelegd moet worden, waarmee in het verdere receptieonderzoek gewerkt moet worden, als daarbinnen beoordeeld moet worden hoe Thomas is gerecipieerd en of wij in die receptie ook nog steeds met Thomas van doen hebben.

Dit alles heeft ertoe geleid dat probleem- en doelstelling van het onderzoek nu aldus geformuleerd worden:

Probleem- en doelstelling:

In dit onderzoek wordt het theologisch karakter onderzocht van de opvattingen van Thomas van Aquino over de evangelische armoede (doelstelling), om een bijdrage te leveren aan het onderzoek naar het vóórkomen van verschillende armoedeopvattingen in de tweede helft van de 13e eeuw (probleemstelling).

In het laatste kwart van de 13e eeuw wordt er binnen de zogenaamde 'Correctoriastrijd' met Thomas van Aquino gepolemiseerd onder andere over de evangelische armoede. In de kringen van de Minderbroeders is men van mening dat Thomas de evangelische armoede onderwaardeert, door haar geen plaats te geven binnen het wezen van de christelijke volmaaktheid, maar haar slechts als een instrument daartoe te beschouwen. In deze opvatting is volgens de Minderbroeders

de weg vrijgemaakt voor het combineren van bezit en zelfs rijkdom met een christelijk-volmaakt leven. En dat betekent dat het religieuze leven niet meer hoeft gevrijwaard te worden van gemeenschappelijk bezit.

Dat dit een doorn in het oog is van de Minderbroeders, is niet verwonderlijk. De ergernis over deze opvatting wordt onder andere verwoord door Willem van Mare, in zijn correctorium 'Quare' en door Olivi, in verschillende van zijn werken, waar hij de opvatting verdedigt, dat de evangelische armoede tot de volmaaktheid van het christelijk leven behoort en er dus geen sprake kan zijn van een religieus leven dat met bezit gepaard gaat.

Er blijken dus binnen de beweging van de Mendicanten, waartoe de Predikbroeder Thomas en de Minderbroeder Olivi behoren, minstens twee opvattingen over de evangelische armoede te bestaan. Wat hiervan te denken? Hoe laat zich dit verklaren en hoe verhouden beide zich tot elkaar?

Om deze vragen te kunnen beantwoorden, moeten beide opinies eerst in hun zelfstandige betekenis worden onderzocht.

Daartoe worden in dit onderzoek de opvattingen van Thomas van Aquino systematisch theologisch onderzocht, teneinde een vergelijking daarvan met andere opvattingen binnen de mendicantenbeweging mogelijk te maken.

Het onderzoek is systematisch-theologisch. Dat wil zeggen, dat de aandacht uitgaat naar het verband dat Thomas legt tussen, aan de ene kant, het ideaal van de evangelische armoede en, aan de andere kant, het geheim van de drieëne God. Wordt een dergelijk verband gelegd en hoe kan dit theologisch beoordeeld worden?

Voor deze systematisch-theologische benadering is gekozen wegens

- 1) de interesse in wat de plaats van de evangelische armoede is in het leven van de mens in zijn verhouding tot God: behoort zij tot het begrip van deze verhouding en hoe dan?
- 2) de mogelijkheid van een nieuwe toegang tot de armoedecontroverse in de tweede helft van de 13e eeuw, waar canoniek-

rechtelijke vragen meestal centraal stonden. De latere belangstelling voor deze controversie is daarmee voornamelijk historisch-juridisch geworden en daarmee ook de vragen naar de receptie van Thomas' opvattingen. En de vraag is, of op deze manier aan zijn opvattingen recht gedaan kan worden.

Het onderzoek bestaat uit een historisch-hermeneutische lezing van gedeelten uit het oeuvre van Thomas. Het begrip van die tekstgedeelten wordt daarin getoetst door bestudering van de historische context van de onderzochte tekstgedeelten en van de thematieken die daarin aan de orde worden gesteld.

In een theologische lezing zal het theologisch karakter van deze opvattingen worden onderzocht, door te bepalen hoe er wordt omgegaan met de gegevens uit de Schrift, de geloofstraditie van de kerk en met het levende geloofsverband. Ook zal worden onderzocht hoe Thomas de armoede in verband brengt met het geheim van God en in hoeverre zijn opvattingen kunnen bijdragen tot inzicht in de betekenis van de evangelische armoede voor het hedendaagse gelovige, met God verbonden leven.

Als aanzet voor verder onderzoek naar de verschillende armoedeopvattingen binnen de mendicantenbeweging, wordt de polemieek die de minderbroeder Petrus Johannes Olivi met Thomas over de religieuze armoede voert, onderzocht.

Voor deze auteur is gekozen, omdat hij in de Fransciscaanse literatuur gezien wordt als de vertegenwoordiger van de religieuze stroming. Hij heeft uitvoerig over de evangelische armoede geschreven en zich bovendien in een korte maar felle polemieek tegen Thomas afgezet.

Dit gedeelte van het onderzoek biedt de mogelijkheid vast te stellen of en hoe wij met de verschillende opvattingen binnen de mendicantenbeweging te doen hebben. Ten behoeve van dit onderzoek zullen ook delen uit het oeuvre van Olivi historisch-hermeneutisch en theologisch gelezen worden.

De werkzaamheden tot nu toe

- In het kader van onderzoek naar Thomasreceptie door Olivi is een tekstdossier samengesteld van teksten over de evangelische armoede. Deze zijn bestudeerd en verwerkt tot een notitie, waarin de onderzoeksresultaten zijn opgeslagen. Op grond van dit onderzoek is besloten het accent te verleggen van Olivi naar Thomas.
Dit onderzoeksgedeelte heeft wel al het materiaal opgeleverd, waarmee de polemieken van Olivi met Thomas in een latere fase van het onderzoek kan worden onderzocht en ook binnen de eigen context van Olivi's opvattingen kan worden begrepen en gewaardeerd.
- Er is een tekstdossier samengesteld en bestudeerd van teksten die in aanmerking komen voor de studie van Thomas' opvattingen over de evangelische armoede. Ook de resultaten hiervan zijn in een notitie opgeslagen, die evenals die met betrekking tot Olivi, besproken is binnen de onderzoeksgroep van het VWF-onderzoeksprogramma. Momenteel wordt gewerkt aan de verificatie van een aantal hypothesen, die tijdens de lezing van het Thomasdossier werden geformuleerd. Het gaat om de hypothesen dat:
 - Thomas in zijn theologische opvattingen over het religieuze leven en daarbinnen over de evangelische armoede, zichzelf gelijk gebleven is. In de vroegere werken denkt hij daarover niet fundamenteel anders dan in de latere, en ook in de polemische geschriften uit de zogenaamde Mendicantenstrijd vinden wij dezelfde uitgangspunten terug. Er is wel sprake van een verdere uitwerking en ontwikkeling van zijn oorspronkelijk heel beknopt geformuleerde uitgangspunten.
 - de verschillen in Thomas' spreken over de evangelische armoede in de systematische werken aan de ene kant en de polemische geschriften aan de andere kant, slechts schijnbaar zijn. Die hoeven niet verklaard te worden door twee gedachtengangen bij Thomas te veronderstellen of een

oorspronkelijk grotere beïnvloeding door de Franciscaanse traditie dan dat later het geval was. Het verschil laat zich verklaren door het verschil in doelstelling en doelgroep van de diverse werken.

Ten behoeve van nader onderzoek van deze hypothesen wordt momenteel historisch onderzoek gedaan naar de mendicantenstrijd in haar verschillende fasen en naar werkelijkheden als 'armoede' en 'bezit' in het midden van de 13e eeuw.

NOTEN

1. Jaarboek van de Werkgroep van Thomas van Aquino, (1981), p. 133-136; (1982), p. 131-134; (1983), p. 78-80; (1984), p. 116-125.
2. J. van den Eijnden, 'Petrus Johannis Olivi: een tegenstander van Thomas van Aquino?', in "Jaarboek van de Werkgroep van Thomas van Aquino, (1982), p. 7-39.

Pim Valkenberg

VERSLAG VAN HET ONDERZOEKSPROJECT NAAR HET GEBRUIK VAN DE HHEILIGE SCHRIFT IN DE THEOLOGIE VAN THOMAS VAN AQUINO

Als vervolg op de kroniekbijdrage in het vorige Jaarboek (1985 p. 142-144) wil ik de lezers van het Jaarboek graag verslag doen van de voortgang van mijn onderzoeksproject. Het project werd in 1981 gestart met de volgende vraagstelling:

- Welke plaats en functie kent Thomas van Aquino in zijn systematisch-theologische geschriften toe aan de Heilige Schrift?

Het onderzoek begint dus met een heel brede vraagstelling. In de loop van het onderzoek werd de vraagstelling steeds meer ingeperkt; zo werd eerst de christologie uitgekozen als het terrein van het onderzoek, en vervolgens de teksten over de verrijzenis van Christus als speciaal onderwerp. Aldus werden het Sententiëncommentaar van Thomas, in III Sent. dist. 21. quaestio 2 en Summa Theologiae III. quaestio 53-56 de kernpassages waarop het onderzoek zich concentreerde. Door middel van representativiteitsonderzoek (a) van de passages over de Verrijzenis van Christus voor de christologie als geheel, en (b) van de christologie voor de systematische theologie als geheel, loopt het onderzoek aan het eind weer uit op een brede hypothese die pretendeert iets te zeggen dat geldig is voor de hele systematische theologie van Thomas van Aquino, en aldus een antwoord geeft op de vraagstellg.

Verloop van het onderzoek in 1986

In 1986 werd, na afsluiting van het onderzoek naar citaten in de christologie van de twee grote systematisch-theologische werken van Thomas van Aquino, namelijk Scriptum super III Sententiarum, distinctie 1-22 en Summa Theologiae III,

kwestie 1-59, en na de keuze van het begrensde thema voor nader onderzoek, nameijk de verrijzenis van Christus, het onderzoek voortgezet met een eerste, oriënterende en historische lezing van de kernteksten in III Sent. 21.2 en S. Th. III. 53-56. In verband met de verschuiving in de vraagstelling in de eeuw tussen de Sententiae van Petrus Lombardus en het commentaar daarop van Thomas van Aquino, is eerst de tekst van Petrus Lombardus naar aanleiding waarvan Thomas de vraag naar de verrijzenis van Christus stelt: III Sent. cap. 68-73, gelezen, vertaald en geanalyseerd. Vervolgens is een vertaling met annotaties gemaakt van de tekst van Thomas over de verrijzenis van Christus in zijn commentaar bij de tekst van Petrus Lombardus. Wegens de afwezigheid van een kritische tekstuitgave is daarbij veel aandacht besteed aan de verzameling van auctoritates en het onderzoek naar mogelijke bronnen van de tekst. daarbij bleek het nodig te zijn, niet alleen de christologie, maar ook de eschatologie in de verschillende commentaren op de Sententiae uit de tijd voor Thomas te bestuderen. Bovendien bleek het noodzakelijk, ook op de bronnen van Petrus Lombardus zelf in te gaan. Tenslotte is een eerste verzameling van hypothesen opgesteld over de functie van bijbelcitaten in deze tekst, en het gebruik ervan door Thomas.

Ook van de tekst over de verrijzenis van Christus in de Summa Theologiae zijn de auctoritates verzameld; van een vertaling van deze tekst is afgezien, aangezien van de Summa reeds vertalingen bestaan in alle moderne Westeuropese talen. Onderzoek naar mogelijke bronnen van de tekst uit de Summa bleek echter wel noodzakelijk, waarbij ook ditmaal naast christologische ook eschatologische gedeeltes uit systematisch-theologische werken uit de twaalfde en dertiende eeuw betrokken moesten worden.

Na afronding van de oriënterende en historische lezing kon begonnen worden met de theologische lezing van de twee systematisch-theologische teksten van Thomas van Aquino. Als voorbereiding daarop werd, mede met behulp van secundaire

literatuur, een nieuwe reeks hypothesen opgesteld over functies van bijbelteksten in systematisch-theologische werken van Thomas. Teneinde vergelijkingsmateriaal uit een andere werkzaamheid van Thomas als theoloog te verkrijgen, werd een studie verricht naar de universitaire preken van Thomas die tot nu toe weinig bestudeerd zijn, met het oog op het functioneren van de Bijbel in deze preken.

Teksten en analyses zijn opgeslagen in een aantal tekstverwerkingsbestanden, in totaal thans ca. 850 bladzijden tekst. Deze tekstverwerkingsbestanden kunnen ook voor andere onderzoeksprojecten binnen het aan de KTHU vigerende onderzoeksprogramma naar de theologie van Thomas van Aquino en haar invloed op de latere beoefening van de theologie, van groot nut zijn. Daarnaast bestaan er thans een aantal bestanden waarin de gegevens uit het onderzoek naar citaten in de christologie van Petrus Lombardus (Sententiae) en Thomas van Aquino (Scriptum en Summa) opgeslagen liggen. Tenslotte is het bibliografisch kaartstelsel wederom bijgewerkt; het omvat thans 2600 titels over de theologie van Thomas van Aquino, in het bijzonder over de thematieken met betrekking tot de Heilige Schrift bij Thomas en met betrekking tot Jezus Christus onze Verlosser.

Daarnaast werd secundaire literatuur gelezen ter ondersteuning van het bronnenonderzoek, van de theologische lezing van teksten van Thomas, en met het oog op een aantal recensies; voorts werd een artikel over Thomas van Aquino als predikant voorbereid, en werden twee inleidingen gehouden voor de Werkgroep Thomas van Aquino te Utrecht.

In 1987 zal de theologische lezing van het kerndossier worden voortgezet en afgerond. Daarna kunnen de hypothesen over het gebruik van de Schrift door Thomas worden verzameld en vergeleken met de manier waarop Thomas de Schrift gebruikt in een aantal teksten over de verrijzenis van

Christus in zijn commentaren op de Heilige Schrift. Het onderzoek zal vervolgens worden afgerond door middel van het in het begin van deze kroniekbijdrage aangekondigde representativiteitsonderzoek. Dan resteert nog het schrijven van het proefschrift in de Engelse taal.

Hans van Reisen

**VERSLAG VAN DE WERKZAAMHEDEN IN DE PERIODE OKTOBER 1985 -
DECEMBER 1986 VOOR HET ONDERZOEKSPROJECT 'CONFLICT EN CON-
FLICTBEHEERSING BIJ THOMAS VAN AQUINO. EEN THEOLOGISCH ON-
DERZOEK'**

Er is op twee manieren aan het project gewerkt. De eerste heeft betrekking op de werkzaamheden rond het werkplan, zoals geformuleerd in de Aanvraag voor een wetenschappelijk assistent systematische theologie van 10 april 1985, punt 10, en is uitgewerkt onder 1. van dit verslag. De tweede heeft betrekking op enkele aanvullende studies ten dienste van het project en is uitgewerkt onder punt 2.

1. Onderzoeksplan

Het onderzoek is gestart met een oriënterende lezing van de kwesties 37-42, 64-66 en 72-76 uit de Summa Theologiae II-II van Thomas van Aquino. Na deze oriënterende lezing zijn de betreffende kwesties nagelopen op tekstverwijzingen naar werken van Thomas. In dit onderzoek ging het om impliciete en expliciete verwijzingen van Thomas zelf, en om verwijzingen van de uitgever in de kantlijn van de teksten geplaatst. Hierbij werd gebruik gemaakt van de Editio Leonina, Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici opera omnia, Rome 1845 - , Summa Theologiae. Van de verwijzingen is een overzicht gemaakt. Dit overzicht werd gecontroleerd met behulp van de Indices van de Leonina-uitgave, en waar nodig aangevuld. Andere teksten werden geïnventariseerd met behulp van R. Busa sj, Index Thomisticus, Sancti Thomae Aquinas Operum Omnium Indices et Concordantiae, Rome 1975. Daarbij werden belangrijke woorden van de kwesties als uitgangspunt genomen om andere teksten op het spoor te komen.

Na bestudering van de tekstverwijzingen van de kwesties 37-42 en 64-65 is in overleg met de onderzoeksprogrammamei-

der besloten de kwesties 37-42 en 64 voorlopig als belangrijkste teksten te beschouwen. Het zijn de kwesties over tweedracht, ruzie, schisma, oorlog, twist, oproer en mensendoding. Enkele redenen lagen aan dit besluit ten grondslag: In deze kwesties gaat het om de scherpste vormen van conflict; de betreffende kwesties vertonen onderlinge overeenkomsten in argumentatie; de kwesties lijken na een eerste verkenning in theologisch opzicht het meest belangwekkend. Van de onderzoeksbevindingen is verslag uitgebracht aan de Onderzoeksgroep Thomas van Aquino (hvr001.conflict. 1-28 en hvr002. conflict.1-14).

In de periode april - september 1986 zijn de kwesties van dit primaire dossier grondig gelezen, vertaald en geanalyseerd. De resultaten van deze werkzaamheden zijn uitgewerkt in een nota ter bespreking in de onderzoeksgroep (hvr003.-conflict.1-159) en voor belangrijke gedeelten van commentaar voorzien door de leden van de onderzoeksgroep. Het tekstmateriaal dat niet in het primaire dossier is opgenomen, maar wel is bestudeerd, vormt voorlopig het secundaire dossier. Daarvan zijn de gegevens nog niet ingevoerd in geautomatiseerde gegevensbestanden.

Wel kon reeds een begin worden gemaakt met het opstellen van een bibliografie en het bestuderen van de volgende werken: -Chénu, M.D., La théologie au douzième siècle, Parijs 1957. -Congar, M.J., 'Theologie', in Vacant, A. en E. Mangenot, Dictionnaire de théologie catholique, Parijs 1946. Corbin, M., Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin, Parijs 1974.

2. Aanvullende studies

Uit reacties op mijn doctoraalstudie over de theologische verwerking van het oorlogsvraagstuk in de Summa Theologiae van Thomas van Aquino is gewerkt aan twee studies van bescheiden omvang.

Uit een bespreking van de Werkgroep Thomas van Aquino,

d.d. 28 oktober 1985, over deze doctoraalscriptie is een klein onderzoek voortgekomen, waarin is nagegaan of Thomas ergens nadrukkelijk een bespreking wijdt aan kruisridders. De resultaten hiervan zijn vastgelegd in een nota (hvr004.conflict.1-8). Na bespreking in de onderzoeksgroep zullen resultaten verder worden verwerkt.

Door de stimulerende kritiek van de theoloog drs. W. Reedijk is in de afgelopen periode studie gemaakt van Thomas' gebruik van de oorlogswetten in Deuteronomium 20. Ook de resultaten hiervan zijn neergelegd in een nota (hvr.005.conflict.1.11) ter bespreking door de leden van de onderzoeksgroep.

Nog verkrijgbaar:

Jaarboek 1982 Werkgroep Thomas van Aquino

- J. van den Eijnden ofm, Petrus Johannis Olivi: een tegenstander van Thomas van Aquino?
A. Vos Thomas' en Duns' theorie van de Goddelijke alwetendheid.
J. van den Eijnden ofm, 'Liber scriptus proferetus in quo totus continetur'.
P. Valkenberg T.Miethe/V.Bourke, Thomistic Bibliography 1940-1978.
A. Vos Thomas van Aquino en de gereformeerde theologie. Een theologische 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

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

Kroniekbijdragen

Jaarboek 1984 Werkgroep Thomas van Aquino

- 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.
P. Mercken De moraalfilosofie van Thomas van Aquino.

Kroniekbijdragen

Jaarboek 1985 Werkgroep Thomas van Aquino

- A. Bastiaensen De hymne Sacris Sollemniis: tekst, poëtische vorm, problemen van interpretatie.
F. de Grijs Het schriftgebruik in de Regno van Thomas van Aquino.
H. Schoot Theologisch miniatuur. De proloog op het Scriptum.
F. Broeyer Whitaker en Thomas. Een calvinistische Thomas-interpretatie.
L. Winkeler Dr. H.J.A.M. Schaeppman, St. Thomas van Aquino.
J. Wissink Een notie over de Thomasreceptie in 'Der Gott Jesu Christi' van W. Kasper.

Deze jaarboeken kunnen worden besteld door overmaking van f 12,50 (1982,1984 1985) of f 8,50 op postrekening 3955950 van Stichting Thomasfonds Zeist.

