

wergroep thomas van aquino

jaarboek
1987

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 13^e 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
prof. drs. Th. Beemer, Faculteit der Godgeleerdheid, KU Nijmegen
drs. J.G.J. van den Eijnden, KTUU, Utrecht
drs. P. van Elswijk OP, Zwolle
drs. G. Govaart, Scheveningen
prof.dr. F.J.A. de Grijs, KTUU/Faculteit der Godgeleerdheid, Utrecht
drs. A.-M. Jonckheere, Utrecht
prof. dr. J.C.P.A. van Laarhoven, Faculteit der Godgeleerdheid, 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.H.M. Rémé, Leuven
dr. H.W.M. Rikhof, Faculteit der Godgeleerdheid, KU Nijmegen
drs. H. Schoot, University of Notre Dame, South Bend, Indiana, USA
prof. dr. P. van Tongeren, Centrale Interfaculteit, KU Nijmegen
drs. W.G.B.M. Valkenberg, Faculteit der Godgeleerdheid, KU Nijmegen
dr. R.A. te Velde, Amsterdam
drs. P. van Veldhuijsen, Centrale Interfaculteit, VU Amsterdam
mr. B.P. Vermeulen, Faculteit der rechtsgeleerdheid, KU Nijmegen
dr. A. Vos, Faculteit der Godgeleerdheid, RU Utrecht
drs. J.H.J.M. Vossenaar OFM, Oslo
dr. L.G.M. Winkeler, Katholiek Documentatie Centrum, KU Nijmegen
dr. J.B. M. Wissink, KTUU Utrecht

Secretariaat: Dr. J. Wissink
Spinsterlaan 12
3454 WZ De Meern 03406 - 64732

wergroep thomas van aquino

jaarboek 1987

Typografische verzorging: M.M. Schippers-Winkeler
Drukwerk: Huisdrukkerij Transitorium II - De Uithof, Utrecht
Auteursrechten voorbehouden
c Werkgroep Thomas van Aquino, 1988

Het Jaarboek 1987 van de Werkgroep Thomas van Aquino is te bestellen door overmaking van f 9,50 op postrekening 3955950 van Stichting Thomasfonds Zeist, onder vermelding van 'Jaarboek 1987'.

INHOUDSOPGAVE

pag.

TEN GELEIDE

5

artikelen

- R.A. te Velde : Een theologie van de goddelijke namen?
Deel I: structuur en structuurbeginnselen
in de godsleer van de Summa Theologiae
(qq.2-26) 8
- Peter van Veldhuijsen : Waarom heeft Thomas van Aquino het argument
uit De Plantis voor de eeuwigheid van de
wereld onvermeld gelaten? Een marginale
notitie 32
- J.A.M. Rémé : 'Over de Graden in het Zijn' - Iets over
het neo-thomisme van B.A.M. Barendse 37
- Lodewijk Winkeler : Thomisme aan Nederlandse seculiere priester-
opleidingen, 1800-1950. Een peiling 45

KRONIEKBLJDAGEN

- Anne-Mie Jonckheere: Cinq jours consécutifs en compagnie de St.
Thomas d'Aquin. Rapport des XIV^{ième}
et XV^{ième} semaines d'étude organisées
à Rome par l'Institut San Tomasso.

TEN GELEIDE

In 1987 verscheen als tiende deeltje in de serie KTUU-bundels 'De praktische Thomas' (Gooi en Sticht, Hilversum), geschreven door leden van onze Werkgroep. In 1986 was reeds 'De gelovige Thomas' uitgekomen (Ambo, Baarn). We zijn momenteel bezig met de publicatie in boekvorm van de studies, die gemaakt zijn in verband met het symposium over de eeuwigheid van de wereld, dat eind 1986 gehouden is. Eén boek per jaar is een mooi gemiddelde!

De bundel 'De praktische Thomas' bevat een serie artikelen, waarvan er één gaat over de praktijk van Thomas zelf (Thomas van Aquino als predikant, door Pim Valkenberg), twee zich bezighouden met moraaltheologische reflecties van Thomas (Thomas van Aquino en de vrijheid van geweten, door B.P. Vermeulen; En nu over oorlog, door Hans van Reisen), drie betrekking hebben op momenten uit Thomas' speculatieve theologie, waarbij er gedacht wordt over de mogelijke praktische relevantie van diens reflecties (Voorzichtig spreken over God, door Herwi Rikhof; Providentie, predestinatie en praktijk, door J.B.M. Wissink; Gods creatieve vrijgevigheid, door Antonie Vos) en twee gaan over de receptie van Thomas en de praktische betekenis daarvan (Neothomisme en emancipatie, door Lodewijk Winkeler; Thomas op Vaticanum II, door Jan van Laarhoven). Het geheel is ingeleid door J. van den Eijnden.

De Werkgroep Thomas van Aquino is in 1987 zes maal bijeen geweest. Enkele bijeenkomsten werden besteed aan organisatorische kwesties (onder meer het plannen van een nieuw symposium en het beheren van de collectie Van Veldhoven, een door erfenis verkregen deel uit de bibliotheek van wijlen prof. Th. van Veldhoven). Verder is verslag gedaan van twee congressen over Thomas, waaraan leden van onze Werkgroep hebben deelgenomen. We hebben samen een tekst gelezen van Richard van Middleton over de bewijsbaarheid van de niet-eeuwigheid van de wereld. Prof. Merks discussiëerde met ons over zijn Thomas-interpretatie in zijn artikel: 'Zur theologischen Grundlegung der Menschenrechte in der Perspektive des Thomas van Aquin' (in: J. Schwartländer (Hrsg.): Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube).

Rikhof sprak over zijn ontdekkingen bij het bestuderen van S.Th.I, q.13. De keer erop spraken we met Te Velde over zijn interpretatie in deze naar aanleiding van zijn artikel in ons Jaarboek 1986: Le 'nominalisme' dans la doctrine thomiste des noms divins. Binnen de Werkgroep tekenden zich twee verschillende lijnen van interpretatie af: één, die grote nadruk legt op Thomas' bezig zijn met taal en taalregelingen 'in divinis' (de meer linguïstische lijn) en één, die groter accent legt op de ontologische of metafysische dimensies. Het geeft aanleiding tot pittige discussies, waar we allen van leren. En dat is toch de bedoeling.

De Werkgroep breidde zich dit jaar weer uit. Ook aan het onderzoeksprogramma over de bronnen, de theologie en de invloed (receptie) van de theologie van Thomas van Aquino nemen steeds meer onderzoekers deel. Blijkbaar voorziet deze vorm van samenwerken in de behoefte van onderzoekers om een milieu te vinden, waarin zij elkaar kunnen motiveren en corrigeren. Het geeft ons het vertrouwen, dat de jaren van vrij stille werkzaamheid nu vruchten beginnen af te werpen.

De Werkgroep neemt zich voor, om begin 1989 een symposium te organiseren over de 'lex naturalis' bij Thomas en de receptie ervan in de 16e/17e eeuw. Er zijn al enkele mensen bereid gevonden, hierover studie te maken, zodat dit symposium vrijwel zeker doorgang kan vinden.

Het Jaarboek heeft dit jaar een tamelijk geringe omvang. Ook omdat op menig lid van de Werkgroep al een beroep gedaan was voor 'De praktische Thomas' en er weinig artikelen van buiten geleverd worden.

Rudie te Velde wil in twee artikelen, waarvan het eerste in dit Jaarboek is opgenomen, een herlezing bieden van de quaestiones 2-26 van de Prima Pars van de Summa. In dit eerste artikel gaat hij in op de structurering van de 'godsleer' van Thomas: welke 'orde disciplinae' legt Thomas aan zijn beschouwingen ten grondslag en op welke problemen stoot hij daarbij vanwege het bijzondere subject van zijn overdenkingen, te weten God zelf?

Peter van Veldhuijsen probeert in een korte notitie de motieven te achterhalen, waarom Thomas in zijn behandeling van de mogelijkheid van een eeuwige wereld De Plantis 1,7 niet als argument citeert, terwijl hij

dit werk wel kende en de betreffende locus bij andere auteurs wel in dit verband functioneert.

J. Remmé gaat in op een artikel van B.A.M. Barendse 'Over de graden van het zijn' en de invloed van Thomas daarop.

Lodewijk Winkeler gaat na, in hoeverre Thomas gerecipieerd is in het theologie-onderwijs aan de Nederlandse seculiere priesteropleidingen tussen 1800-1950. Hij ontmoet daarbij meer Thomas voor dan tijdens het neo-thomisme.

A.M. Jonckheere doet verslag van twee bijeenkomsten te Rome, waarop teksten van Thomas werden bestudeerd, georganiseerd door het Instituto San Thomasso. Beide malen namen leden van onze Werkgroep deel. Dergelijke internationale contacten blijken, behalve uiterst plezierig, ook stimulerend. Men ontmoet mensen, die Thomas op een andere manier benaderen; men leest andere teksten dan men normaal leest en men krijgt een indruk van velden van onderzoek, waar anderen mee bezig zijn.

EEN THEOLOGIE VAN DE GODDELIJKE NAMEN?

Deel 1: structuur en structuurbeginselen in de godsleer van de Summa Theologiae (qq.2-26)¹

1. Inleiding: de "ordo disciplinae"

Er zijn maar weinig teksten van Thomas die zo systematisch van opbouw zijn als de Summa Theologiae. Dit feit wordt weliswaar in veel commentaren erkend en de systematiek van de Summa in zijn geheel is ook onderwerp geweest van veel studies, maar op het detail-niveau van de tekstgedeelten volstaat men vaak met het weergeven van Thomas' eigen summieri aanwijzingen over de orde, zonder dat de toegepaste schema's geproblematiseerd worden en bevraagd op hun 'ratio'. Zo blijft de systematische samenhang en opbouw vaak formeel, als een raamwerk waarin groepen van quaestiones weliswaar een eigen plaats toebedeeld krijgen, onderscheiden van elkaar, maar zonder dat deze structuur van inhoudelijke betekenis wordt voor de interpretatie van de binnen de kwesties besproken thematiek. Uit de hoofdproloog van de Summa blijkt echter dat Thomas welbewust en met reden een zekere systematische (volg)orde wil hanteren in zijn behandeling van de theologische thematiek. Hij spreekt hier over een "ordo disciplinae", waaraan vooral uit pedagogisch oogpunt ("secundum quod congruit ad eruditionem incipientium") de voorkeur gegeven moet worden boven bepaalde andere, met nogal fundamentele bezwaren belaste behandelingswijzen en scholastieke onderrichtmethoden. In enkel zinnen oefent Thomas hier scherpe kritiek uit op de in de scholastiek gebruikelijke wijze van behandeling en onderricht. Beginnelingen in de leer van de christelijke godsdienst, zo zegt hij, worden ten zeerste belemmerd in hun leerproces, gedeeltelijk "wegens de vermenigvuldiging van onnutte kwesties, artikelen en argumenten; deels ook omdat wat voor hen noodzakelijk is om te weten niet volgens de orde van het leergeheel ("ordo disciplinae") wordt behandeld, maar zoals de tekstuitleg het bepaalt of zoals het te pas komt bij een disputatie; en deels omdat de veelvuldige herhaling van deze zaken zowel verveling als verwarring

opwekt in de zielen der toehoorders.² Thomas' kritiek behelst precies de twee pijlers van de scholastieke methode, namelijk de "lectio", het lezen en becommentariëren van teksten, en de "disputatio", het openbaar dispuut over een bepaalde kwestie. Beide onderwijsvormen gaan niet te werk volgens een "ordo disciplinae", maar volgens een aan de zaak uitwendige orde, zoals de toevallige tekst die onder handen ligt het voorschrijft of zoals de toevallige gelegenheid van een dispuut het bepaalt. Dit ontbreken van een noodzakelijke, intrinsieke ordening gaat gepaard met een "vermenigvuldiging van onnutte kwesties" en "verveling en verwarring" bij de leerling, kortom, het onderwijs schiet zijn doel voorbij en leidt niet tot een verantwoorde, geordende kennisoverdracht.

Wat heeft Thomas nu precies op het oog met deze "ordo disciplinae"?³ Hoe kunnen wij in een begrip van deze orde een hermeneutische aanwijzing vinden om ons als leerling door de tekst te laten gezeggen? Wat in goed onderwijs allereerst telt is een juiste pedagogische orde die de magister bij zijn onderricht moet volgen om de leerling op verantwoorde wijze in te voeren, stapje voor stapje binnen te leiden in een geordend geheel van kennis. De magister draagt er de verantwoordelijkheid voor dat zijn onderricht ook werkelijk inzicht in de geest van de leerling sticht, vooropgesteld dat de leerling over een natuurlijke aanleg beschikt en leren wil. In De veritate q.11,a.1 - een tekst die in de traditie staat van Augustinus' De magistro, maar waarin ook vooral het begin van Aristoteles' Analytica Posteriora doorklinkt, vgl. "omnis discipline fit ex praeexistenti cognitione" (ad 3) - maakt Thomas onderscheid tussen twee wijzen waarop kennis verworven kan worden, door "inventio" en door "disciplina". Door "inventio" brengt de menselijke rede zichzelf, zonder ondersteuning van buitenaf, tot kennis van wat ze eerst niet kende; ze verwerft op eigen kracht kennis op basis van waarneming, redenering en inzichten die ze reeds bezit. Maar wanneer iemand tot inzicht in een waarheid komt met ondersteuning van buitenaf, met behulp van een leermeester, die de weg waarlangs de rede moet gaan voortekent, dan heet dit "disciplina". In het proces van kennisverwerking verhouden "inventio" en "disciplina" zich tot elkaar als "natura" en "ars", want zoals de "ars" het natuurlijke proces van beweging en ontstaan tot voorbeeld neemt, zo imiteert "disciplina" de discursieve gang van de rede die zichzelf tot kennis brengt. Dit betekent dat de magister een geheel van kennis onder-

wijst volgens een orde die ontleend is aan de eigen, natuurlijke beweging van het denken en die deze beweging imiteert. Welnu, de gang van de rede bestaat hierin dat zij algemene, door zichzelf gekende principes toepast op bepaalde gegevens ("ut principia communia se nota applicet ad determinatas materias") en zo voortschrijdt tot bijzondere conclusies, en van hieruit weer tot andere conclusies. De magister 'imiteert' dit proces door deze discursieve gang van de rede aan de leerling voor te houden door middel van tekens of woorden, met behulp waarvan de rede aan de leerling tot kennis komt. De "ordo disciplinae", die de magister samen met de leerling dient te volgen, betekent dus vooral dat de kennis op zo'n wijze wordt overgedragen dat de leerling de rationele, discursieve orde van de kennis kan navoltrekken, zodat hij wat hij leert zich als "scientia" kan toeëigenen en niet als "opinio" slechts voor waar moet houden op gezag van de leermeester. Door de methodische, discursieve voortgang is de leerling in staat om vanuit algemene en noodzakelijke beginselen zich het gehoorde toe te eigenen en af te dalen naar meer bijzondere conclusies die als "scientia" geweten worden.

We kunnen nu met behulp van de notie van "ordo disciplinae" het onderwerp en de probleemstelling van dit artikel verduidelijken. Voorop staat de vraag hoe deze "ordo" concreet de materie van de godsleer in de Summa (qq.2 t/m 26) beheerst en structureert. Omdat deze interesse uitgaat naar hoe deze "ordo" samenhangt met de inhoudelijke denkbeweging die in de tekst gemaakt wordt, gaat het niet zozeer om slechts een formele structuur als abstract ordeningspatroon van de tekstdelen. Integendeel, vorm en inhoud zijn hier onlosmakelijk met elkaar verbonden, in zover het structuuronderwerp - dat de lezer casu quo de leerling in eerste instantie ondergaat, gericht als hij is op wat binnen deze structuur aan de orde wordt gesteld - voortvloeit uit een bepaalde conceptie van het geheel en de intentie heeft om de eigen intrinsieke orde van het onderwerp te volgen. Deze orde wordt voor de lezer werkzaam wanneer hij de tekst rationeel kan doorlopen en de stappen die erin gedaan worden, voor zichzelf kan meemaken.

Dit eerste deel is vooral erop gericht de structuur van de tekst en de principes die deze structuur bepalen aan het licht te brengen. De bedoeling is om in een meer reflexieve leeshouding de in de tekst vervat liggende "discursus rationis" expliciet te maken. In het tweede deel zal

de aandacht vooral de inhoudelijke denkbeweging betreffen die langs de lijn van de "disciplina" voltrokken wordt en die vooral gebaseerd lijkt te zijn op een zekere dialectiek van het begrip "ens"; vanuit het geschapene is God op zekere wijze kenbaar en bespreekbaar, niet voor zover er bijzondere begrippen aan de geschapen werkelijkheid ontleend worden die een negatie bevatten ten opzichte van andere bijzondere realiteiten, maar voor zover met het "ens" de totaliteit van het geschapene als zodanig in het vizier komt.⁴

2. De ordeningsschema's

De "ordo disciplina" van het tekstgedeelte uit de Summa waartoe we ons beperken, vindt zijn belichaming in een aantal ordeningsschema's die de hoofdmomenten van de te volgen "discursus rationis" aangeven. Als wij afzien van de tweedeling in "de Deo uno" (t/m q.26) en "de Deo trino" (qq.27-43), dan kunnen wij in totaal drie schema's ontdekken, ten eerste: het onderscheid van de twee vragen "an est" (q.2) en "quid est" (vanaf q.3), ten tweede: de drieslag van "modus essendi" (qq.3-11), "modus cognoscendi" (q.12) en "modus significandi" (q.13), en ten derde: de tweedeling in een beschouwing van wat tot de substantie van God behoort en wat onder het gezichtspunt van de werking ("operatio") valt, namelijk de kennis, de wil en het vermogen (vgl. prol.q.14).

Het zijn algemene, op zichzelf nog formele schema's, die Thomas toepast met het oog op het aanbrengen van een "ordo disciplinae" in de stof die hij als theoloog behandelt. Van belang is niet zozeer de betekenis van deze schema's als zodanig, maar vooral de vraag welke intelligibiliteit ze tot stand brengen binnen de "sacra doctrina" en welke specifieke, concrete betekenis ze krijgen vanuit de eigen aard van de inhoud waarop ze toegepast worden. We gaan nu elk van de schema's aan een onderzoek onderwerpen.

2.1 "An est—quid est"

De vraag naar het "an est", of iets is, gaat aan de vraag naar het "quid est", wat iets is, vooraf, zegt Thomas in zijn commentaar op de Analectica Posteriora. De reden die hij hiervan geeft, luidt dat een definitie -

als antwoord op de vraag naar het "quid est" - alleen betrekking kan hebben op het zijnde, zodat eerst het al of niet 'zijn' van datgene waarvan men de definitie zoekt, vastgesteld moet worden.⁵ Vanuit de aristotelische conceptie van wetenschap gezien - "scientia" is een waar vertoog over wat is - moet men zich er eerst van vergewissen of het onderwerp ("subiectum"), waarvan men de definitie zoekt, wel bestaat in de werkelijkheid.⁶ Het lijkt dus volkomen in overeenstemming te zijn met de eisen van de aristotelische "scientia" dat Thomas ten aanzien van God - het "subiectum" van de theologische wetenschap - eerst de vraag stelt of hij bestaat en dan pas gaat onderzoeken wat hij is. Een hiermee verbonden, in de Thomasinterpretatie klassiek probleem, is de kwestie of het godsbewijs deel uitmaakt van de theologische wetenschap, of juist deze wetenschap in de betrekking tot haar onderwerp grondvest en derhalve zelf tot een andere wetenschap behoort, namelijk tot de metafysica. Verzekert de "sacra doctrina" zichzelf omtrent haar onderwerp of is het bestaan daarvan in die zin voor haar een "suppositio" dat het bewijs formeel tot een andere wetenschap behoort? Dit vraagstuk is hier niet rechtstreeks aan de orde, alleen moet wel onderstreept worden dat Thomas zich vanaf het begin van de Summa binnen het kader van de "sacra doctrina", de van Godswege geopenbaarde heilsleer, beweegt; voor zover men uit de proloog bij q.2 kan opmaken, behoort de vraag naar het "an est" integraal tot de "expositio" van deze heilige leer die Thomas van plan is te geven in zijn Summa. Maar we kunnen wellicht meer licht op dit probleem werpen door de vraag te stellen naar de concrete betekenis die het onderscheid van de twee vragen heeft in de Summa. Wat kan het betekenen dat een theoloog naar het "an est" van God vraagt? Is in en met het geloof het bestaan van God niet voldoende verzekerd?

Behalve het voornoemde wetenschapstheoretische aspect kan men drie andere aspecten van de "an est--quid est"-thematiek bij Thomas onderscheiden. Allereerst lijkt dit bij hem verbonden te zijn met de gedachte dat 'zijnde' het eerste is wat door het verstand wordt gevat, dat zijnde het eerste begrip is en in ieder ander begrip wordt meegekend.⁷ Alles wat wij verlangen te kennen moet gedacht kunnen worden als "ens" en moet in zijn intelligibele structuur door het "ens" bepaald zijn.

Een ander aspect dat een rol speelt bij het onderscheid van het "an est--quid est", is Thomas' herhaaldelijke bevestiging dat wij ten aan-

zien van de separate vormen wel hun "an est" kunnen kennen maar geen begrip kunnen hebben van wat ze zijn, van hun "quid est", omdat een positief wezensbegrip slechts mogelijk is van datgene wat een zijnswijze heeft die aan onze kenwijze geproportioneerd is.⁸ En dit betekent in concreto dat het eigen object van het menselijk kennen de "quidditas" van de stoffelijke dingen is.

Voorts staat het onderscheid "an est—quid est" bij Thomas ook nog in de context van het metafysische onderscheid tussen wezen en zijn. Zo wijst hij in het vroege werk De ente et essentia, ter staving van de stelling dat er in de dingen een samenstelling van wezen en zijn is, op het gegeven dat 'zijn' (in de zin van 'existentie') geen deel uitmaakt van het begrip van de essentie: men kan begrijpen wat een mens is of wat een phoenix is zonder te weten of ze ook in werkelijkheid bestaan.⁹ Dit laatste aspect staat op gespannen voet met de wetenschapstheoretische voorrang van de vraag "an est", en ook geldt dat het 'zijn' waarvan binnen deze redenering sprake is, veeleer duidt op de contingente realisatie van een intelligibele mogelijkheid in de wereld van tijd en ruimte. De vraag of een phoenix bestaat, is slechts te beantwoorden door in de waarneming een dergelijk beest te constateren.

Een tekst uit het tweede Quodlibet (q.2, a.1) brengt ons verder om tot een interpretatie van het "an est" te komen. Hier zegt Thomas dat "ens" niet wordt opgenomen in de definitie van een geschapen iets, dat 'zijn' geen deel uitmaakt van de essentie van het ding, en dat daarom de vraag "an est" een andere is dan de vraag "quid est". Welnu, aangezien het 'zijn' waar de vraag "an est" op slaat, buiten de essentie van het ding staat, lijkt dit 'zijn' een accident te zijn. Thomas wordt in deze tekst met een zekere moeilijkheid geconfronteerd, hetgeen zijn aarzeling en de onduidelijkheid verklaart: in het ad 2 zegt hij dat het "esse" niet een gewoon accident is maar "quasi actualitas cuiuslibet substantiae"; uit het corpus blijkt echter dat een van de redenen om het "esse" als een accident te beschouwen is dat het "est" van existentie-uitspraken een accidenteel predicaat is volgens Averroës in zijn Metaphysica-commentaar, met andere woorden dat het "est" hier het waar-zijn van de propositie betekent. In zijn eigen Metaphysica-commentaar is Thomas onder-tussen tot een grotere klaarheid gekomen: het "est" van existentie-uitspraken, die het antwoord zijn op de vraag naar het "an est", heeft

als accidenteel predicaat geen betrekking op de zijnsakt, het eigen zijn van het ding, maar op het waar-zijn van de propositie. Zo kan men bijvoorbeeld proposities formuleren als "blindheid is" of "het kwade is" zonder daarmee aan blindheid en het kwade een eigen zijn toe te kennen.¹⁰ Deze interpretatie, waarbij het "an est" niet op het eigen zijn van het ding slaat, maar op het waar-zijn van de propositie, speelt in het gods-bewijs ook een belangrijke rol, zoals uit de tekst van q.3, a.4, ad 2 blijkt. Wat tengevolge van het bewijs van Gods bestaan gekend wordt, zo zegt Thomas hier, is niet het zijn van God - want wij kunnen het zijn van God evenmin als zijn wezen dat ermee identiek is, kennen - maar dat de propositie dat God is, waar is.¹¹ In deze zin is dus het "est" uit de propositie "Deus est" een accidenteel predicaat, en staat het kennen van deze propositie niet op gespannen voet met het feit dat we het "quid est" van God niet kunnen kennen.

Met het feit dat het "est" uit de propositie "Deus est" een accidenteel predicaat is, is een ander belangrijk gegeven met betrekking tot de interpretatie van het godsbewijs verbonden. Een bewijs van het "an est", zegt Thomas in q.2, a.2, kan in principe twee vormen hebben, namelijk een bewijs dat het bestaan van iets aantoonst vanuit de grond of de oorzaak van dit bestaan, zodat het bewijs direct de reden van het bewezen aangeeft (de zgn. "demonstratio propter quid"), of een bewijs dat vanuit het effect slechts het 'dat' van de oorzaak aantoonst (de zogenaamde "demonstratio quia"). Deze laatste bewijsvorm is voor ons de aangewezen weg om tot het bestaan van God te concluderen, niet alleen omdat voor ons het effect klaarblijkelijk is dan zijn oorzaak maar ook omdat een "demonstratio propter quid" principieel geen plaats heeft in het geval van God: Gods zijn is geen effect van zijn wezen (sbegrip), het zijn van hem kan principieel niet uit zijn oorzaak afgeleid worden omdat het grondeloos is. Welnu, omdat wij aangewezen zijn op een "demonstratio quia" en de weg om vanuit een definitie van God zijn bestaan af te leiden principieel afgesloten is, moeten we, zegt Thomas in q.2, a.2, ad 2, gebruik maken van een zekere voorkennis omtrent God. Want men moet enig idee hebben omtrent datgene waarvan men het bestaan wil aantonen, een voorstelling van iets waarvan het behoren tot de zijnsorde bewezen moet worden. Omdat de vraag "an est" aan de vraag "quid est" vooraf gaat, kunnen we in de bewijsvoering van het "an est" geen definitie van

het "quid est" opvoeren als bewijsmiddelen (medium: middenterm van de bewijsvoering), maar moeten wij gebruik maken van de naambetekenis ("quod significat nomen").¹² De bewijsvoering "per effectum" impliceert voor Thomas dat wij aan het effect een naam moeten ontlennen waarmee we anticiperen op datgene waarvan het bestaan aangetoond moet worden. Met andere woorden: wat bedoelen we met 'god', wat verstaan we hieronder, wat is datgene ten aanzien waarvan de vraag "an est" wordt gesteld? Thomas stelt hier met de "significatio nominis" de noodzaak van een zekere anticipatie, een zoekontwerp, waarmee de richting van de te bewandelen weg bepaald kan worden.

Deze anticipatie met behulp van de naambetekenis is niet specifiek voor het geloofsbewijs, maar is gegeven met de prioriteit van de "quaestio an est" boven de "quaestio quid est". Alleen, waar normaal gesproken deze anticipatie een tijdelijk karakter heeft en opgeheven wordt door de beantwoording van de vraag naar het "quid est" (met het verworven begrip kan de een heuristische vraag dienende voorstelling afgelegd worden), is zij in geval van separate vormen, waarvan wij het "quid est" niet kunnen kennen, structureel en blijvend van aard. Dit betekent dat de omweg, de indirecte wijze om tot het "an est" van God te komen blijft bestaan en in wezen dezelfde weg is waarlangs ook het wat van God "per viam remotionis" benaderd kan worden. Wat precies de naambetekenis van 'god', het theologisch zoekontwerp, is, maakt Thomas in q.2 nergens expliciet; wel sluit hij ieder van de vijf wegen in art. 3 af met de veelzeggende formulering als "en dit noemen allen God" of "dit verstaan allen onder God". Voor de betekenis van de naam 'god' is de tekst van q.13, a.8, ad 2 van belang: Thomas zegt hier dat wij vanuit de effecten de goddelijke natuur niet kunnen kennen zoals deze in zichzelf is, zodat de naam die deze natuur betekent, niet met zijn "ratio" het wat ("quid") van God tot uitdrukking brengt, met andere woorden de "ratio" die de naam betekent, is niet de definitie. Wij kennen God "per modum eminentiae et causalitatis et negationis", en deze kenwijze ligt besloten in de betekenis van de naam 'god'. Want deze naam wordt gebruikt om iets te betekenen dat boven alle dingen bestaat, dat het principe is van alle dingen en zelf niet tot dit alles behoort ("Impositum est enim nomen hoc (sc. Deus) ad aliquid significantum supra omnia existens, quod est principium omnium, et remotum ab omnibus"- vgl. S.Th.I, q.12,a.12).

Dit, zo onderstreept Thomas, hebben allen die de naam 'god' gebruiken, op het oog ("Hoc enim intendunt significare nominantes Deum").

We zien langzamerhand hoe het algemene schema van de tweevoudige vraag "an est—quid est" een modificatie ondergaat vanuit de eigen aard van de inhoud waarop ze wordt toegepast. Ten eerste maakt de beantwoording van de vraag naar het "an est" gebruik van de naambetekenis als "medium" in plaats van een definitie; omdat echter de vraag naar het "quid est" geen definitie van God oplevert maar veeleer duidelijk maakt dat zijn essentie boven datgene wat wij van God begrijpen en met woorden betekenen staat, daarom is de anticipatie op de zaak structureel van aard. Het theologische spreken over God blijkt zo wezenlijk een anticiperen op en blijft in het teken staan van de distantie tussen de namen, ontleend aan de geschapen effecten, en de werkelijkheid van God zelf waarvan de eigen "ratio" niet door de namen tot uitdrukking gebracht kan worden. Ten tweede blijkt deze anticipatie ook uit de interpretatie van het "est" uit de existentie-uitspraak "Deus est": het godsbewijs doet niet het zijn van God zelf kennen, maar het waar-zijn van de propositie over Gods zijn, zodat het "est" een accidenteel predicaat is. Het bewijs doet ons de noodzakelijkheid van de bevestiging inzien, niet de noodzakelijkheid van wat bevestigd wordt.

Uit wat wij het 'anticipatief' karakter van het godsbewijs noemen, kan men een aanwijzing ontleenen hoe de zin van een godsbewijs binnen de theologie als geloofswetenschap verstaan moet worden. In q.2, a.2 zegt Thomas dat het bestaan van God, hoewel voor veel gelovigen feitelijk een "credibile", strikt genomen een "scibile" is, dat daarom dit niet zozeer een geloofsartikel is maar een zogenaamd "praeambulum fidei". Wat omtrent God door de rede gekend kan worden behoort niet tot de eigenlijke geloofsinhoud maar is daarvan het voorportaal. De ruimtelijke metafoor 'voorportaal' legt Thomas vervolgens enigszins summier uit: het geloof veronderstelt ("praesupponit") de natuurlijke kennis, zoals (meer algemeen) genade de natuur veronderstelt en de vervolmaking het vervolmaakbare. Dit kan twee dingen betekenen: in de eerste plaats veronderstelt het geloof - als "habitus" - het intellect als subject dat tot de geloofsakt gedisponeerd wordt. In dit verband spreekt men over geloofskennis en over de "prima veritas" als object van het geloof. Maar Thomas bedoelt hier naar het lijkt iets anders. Niet zozeer het intellect als

drager van de geloofshabitus is in het geding, maar de natuurlijke uitoefening van het intellectuele kennen, via een omweg gericht op het object van het geloof. Men zou dit als volgt kunnen uitleggen: het verstand dat van de geloofshabitus vervuld is wil zich hierin ook perfectioneerd weten, want dit is de enige wijze waarop het verstand perfectioneerd kan zijn, namelijk een zijn in de vorm van een zich weten te zijn; het verstand wil dus van zichzelf weten of het in en door het geloof niet vervreemd raakt van zijn eigen aard, met andere woorden het moet zichzelf als perfectioneerbaar door het geloof begrijpen om perfectioneerd te kunnen worden. Dit kan niet door het geloof tussen haakjes te zetten en via een andere weg zich te verzekeren van de waarheid van het geloof, maar wel door uit zichzelf te anticiperen op het object van het geloof en daarin de "ratio veri" te onderkennen. Een interpretatie van de "praeambula fidei" als natuurlijke, filosofische theologie is, denk ik, fundamenteel misleidend voor een juist begrip van Thomas' bedoeling. Thomas bevindt zich vanaf het begin van de Summa binnen het kader van de "sacra doctrina" en zet deze nergens tijdelijk buiten werking. Significant wat dit betreft is het "sed contra" van q.2, a.3, het artikel van de godsbewijzen, waar Thomas een autoriteitsargument "ex persona Dei" opvoert: God zelf spreekt zich in de Schrift uit als "zijnde", als iemand die is (Exod. 3,14). Ik denk niet dat men dit "sed contra" kan afdoen als een formeel vereiste van de scholastieke methode, die een autoriteitsargument voorschrijft. Het moet iets zeggen over hoe Thomas zelf de zin van een godsbewijs heeft begrepen, namelijk als een denkbeweging waarmee het openbaringswoord ook daadwerkelijk in de menselijke (redelijke) natuur ontvangen, dit is gehoord en verstaan, kan worden. God openbaart zich in de H. Schrift onder een naam die ontleend is aan het 'zijn'; welnu, wij kunnen, uitgaande van het geschapen zijn, inzien dat deze naam werkelijk op God zelf betrekking heeft, wij kunnen deze openbaring als een zelf-openbaring van God begrijpen, zodat het geloof, als antwoord op de openbaring, zichzelf ook als geloof weet.

Het zich toeëigenen door de menselijke rede van de intelligibiliteit van de openbaringsleer is bij uitstek het gebeuren waarin de magister met zijn "ordo disciplinae" zijn taak moet vervullen. En daarmee zijn we aangeland bij het vierde aspect van de vraag naar het "an est", namelijk het "ens" als het eerste begrip van het verstand. Dit aspect blijft het

meest impliciet in de Summa, maar speelt wel degelijk een rol als we bedenken dat de "disciplina", als imitatie van de gang van de rede, een aanknopingspunt moet zoeken in wat de leerling reeds weet, de algemene en eerste verstandsprincipes, waarvan de oorsprong ligt in de kennis van het "ens". Het wetenschapstheoretische voorschrift: het eerste wat men omtrent iets moet begrijpen is dat het is ("primum enim quod oportet intelligi de aliquo, est an sit" - S.Th.I, q.2, a2, sed contra), stoelt uiteindelijk op het principe dat "ens" het eerste in het verstand valt en zo het bereik aangeeft waarbinnen pas iets kenbaar is voor het verstand. De vraag naar het zijn van God heeft in dit licht mede betekenis dat er onderzocht wordt of en hoe God onder het begrip "ens" valt, dat wil zeggen of 'god' wel 'behoort' tot de intelligibele zijnsorde en niet een voorstelling is van een slechts projectieve gehalte. De vraag naar het bestaan van God heeft niet de strekking dat de openbaring, en daarmee de zich openbarende God, methodisch tussen haakjes wordt gezet, maar in zover de openbaring voor ons aanvankelijk slechts bestaat als voorstelling, maakt de vraag naar het "an est" het mogelijk de openbaring te begrijpen in verhouding tot de zich daarin openbarende God.

"Modus essendi—modus cognoscendi—modus significandi"

Het tweede ordeningsschema dat Thomas binnen de godsleer van de Summa toepast, is de drieslag van de "modi". De introductie ervan vindt plaats in de proloog van q.3: "Wanneer van iets bekend is dat het is, blijft over te onderzoeken hoedanig het is opdat ervan geweten wordt wat het is. Maar omdat wij van God niet kunnen weten wat hij is maar wat hij niet is, daarom kunnen wij niet van God beschouwen hoedanig hij is, maar eerder hoedanig hij niet is. Als eerste moet dus beschouwd worden hoedanig hij niet is; ten tweede, hoedanig hij door ons gekend wordt (q.12); ten derde, hoedanig hij benoemd wordt (q.13)." Thomas maakt hier een overgang van het "quid" naar het quomodo"; dit laatste is voorwerp van onderzoek ("inquirere") dat erop gericht is om tot kennis van het "quid" te komen. Maar, zegt Thomas, tot het "quid" van God kunnen wij niet komen, wel tot het "quid non", zodat ook het onderzoek een negatief voorteken krijgt en gericht is op hoedanig God niet is. Wat betekent

deze ogenschijnlijk onschuldige aanpassing voor het algemene schema? Het onderzoek naar het "quomodo" dient in het algemeen uit te monden in de kennis van het "quid", is dus gericht op een definitieve uitdrukking waarmee het ding als een door zijn wezen bepaald iets wordt begrepen. Dat wij van God het "quid" niet kunnen kennen, betekent dat het onderzoek naar het "quomodo" niet afsluitbaar is met de gezochte definitie, dat met andere woorden het "quid non" van God niet simpelweg een alternatief is waarin het "quomodo"-onderzoek in kan uitmonden. Terwijl de definitie van het "quid" een formule is van de essentie in haar intrinsieke eenheid, beslaat het voorbereidend onderzoek een veelheid van "quomodo"-bepalingen. De vraag is nu: hoe kan Thomas het onderzoek naar het "quomodo", of veeleer het "non quomodo" van God tot een einde brengen, tot afsluiting brengen in wat tenminste een aanduiding is van de eenheid van zijn wezen? Dit is precies wat Thomas doet: de reeks van "non quomodo"-bepalingen vanaf q.3 sluit hij in q.11 af met het ene. In plaats van het "quomodo"-onderzoek af te sluiten met een definitie van het "quid" - waarin het gedefiniëerde als een "per se unum" begrepen wordt - rondt Thomas het "quomodo non"-onderzoek af met een bepaling waarmee als het ware geanticipeerd wordt op deze wezenseenheid van God.

Het tweede punt waarop het schema onderzocht moet worden, is de reden van de volgorde: "modus essendi--modus cognoscendi--modus significandi". Het lijkt vanzelfsprekend eerst te beginnen met de vraag hoe iets volgens zichzelf is om vervolgens te onderzoeken hoe iets in onze kennis is (vgl. prol.q.12: "...qualiter Deus sit secundum seipsum, restat considerandum qualiter sit in cognitione nostra"). Dat vervolgens de taal op de derde plaats komt lijkt ook gerechtvaardigd, want "unumquodque enim nominatur a nobis, secundum quod ipsum cognoscimus" (prol.q.13). Wij brengen, zegt Thomas in q.13, al, de dingen niet rechtstreeks in de taal ter sprake maar voor zover en zoals wij de dingen met ons verstand vatten, zo benoemen wij ze ook. Maar men kan zich afvragen of eerst niet vastgesteld moet worden dat God in onze kennis is voordat zinvol de vraag gesteld kan worden hoe God volgens zichzelf is; en dat God in onze kennis is, verwijst naar het feit van de openbaring waarin God zichzelf bekend maakt aan mensen, zich uitspreekt over wie hij is en wat hij met de mensen voor heeft. Met andere woorden: begint de hele onderneming van theologie niet metwoorden, spreken, taal, "sacra scriptura"? Is het

niet wezenlijk voor een openbaringsgeloof dat er een boodschap, een Woord van buiten op ons afkomt en dat hiermee het begin van een geloofs-verstaan mogelijk wordt? De vraag is dus of het algemene schema van de drie "modi", dat Thomas in het kader van zijn "ordo disciplinae" invoert in de theologie, wel adequaat is voor een geloofswetenschap, een geheel eigensoortige wetenschap die zijn principes ontleent aan een openbaring van Godswege in de H. Schrift? Men kan in dit verband denken aan bepaalde uitlatingen van Thomas in zijn commentaar op de Goddelijke Namen van Dionysius waar hij zegt dat "niemand waarlijk van God kan spreken of denken tenzij voorzover geopenbaard door God."¹³ En aangezien deze openbaring besloten ligt in de Heilige Schrift, waarin God zich onder "namen" bekend heeft gemaakt, zijn het deze "nomina divina" die ons tot kennis van God in staat stellen: "Daarom weten wij dat we God (kunnen) loven als levend en goed, etc., omdat deze namen ons omtrent God in de Heilige Schrift worden overhandigd."¹⁴ De verhouding lijkt hiermee omgekeerd te worden: wij zijn niet gerechtigd God levend te noemen omdat en inzover wij God als levend kennen, op grond van welke overweging of redenering dan ook, maar wij weten dat God levend is omdat de Bijbel, als regel van het theologisch spreken, hem zo noemt.

De concrete betekenis en de rechtvaardiging van het schema binnen Thomas' gedisciplineerde expositie van de "sacra doctrina" kunnen we alleen achterhalen als we onderzoeken wat precies de thematiek is die Thomas onder elk van de drie "modi" aan de orde stelt en in welke zin dat wat in de "ordo" van behandeling voorafgaat, ook inhoudelijk voorondersteld wordt in het latere. We beginnen bij q.13, om van hieruit terug te vragen naar q.12, en vervolgens naar de serie qq.3-11.

De centrale thematiek van q.13 is in zekere zin de vraag van het eerste artikel: komt er aan God een naam toe? ("utrum aliquod nomen Deo conveniat"). Opvallend is dat het eerste artikel deze vraag tamelijk formeel beantwoordt onder verwijzing naar de voorafgaande kwestie over hoe wij God kennen. In dit leven kunnen wij Gods essentie niet aanschouwen, maar kennen wij hem vanuit de schepselen; welnu, aangezien iets zo door ons benoemd kan worden zoals het door ons verstand gekend kan worden, kunnen wij God benoemen vanuit de schepselen. Strikt genomen is echter hiermee de vraag of er een naam aan God toekomt nog niet beantwoord; er is

slechts aangegeven op welke wijze wij over God spreken, maar of er namen zijn die God zelf benoemen, of er een naam die bij God zelf "past" (convenire!), wordt in de volgende artikelen behandeld. Wat met andere woorden aan de orde is in q.13 is de vraag of de namen waarmee in de Heilige Schrift God benoemd wordt, ook begrepen kunnen worden als namen die God werkelijk benoemen, die iets over God zelf zeggen, of, in termen van Thomas, die "substantialiter" (a.2) en "proprie" (a.3) van God gezegd worden? Welnu, voorzover het aan onze wijze van kennen ligt, zegt Thomas, is dit niet het geval, want in dit leven wordt God niet volgens zijn substantie door ons gekend (vgl. obj.3 van a.2). Quaestio 12 tekent niet alleen formeel de weg voor waarlangs wij God kunnen benoemen - en is in deze zin voorondersteld door quaestio 13 - maar lijkt ook een belemmering op te werpen voor het "substantialiter" benoemen van God. Het centrale thema van q.13 - of er een naam aan God toekomt - wordt in de laatste fase van de kwestie op beslissende wijze hernomen, namelijk waar Thomas de vraag stelt of het mogelijk is God ook daadwerkelijk op affirmatieve wijze met een naam te benoemen, of wij "bevestigende proposities omtrent God kunnen vormen" (a.12)?

Een ontkennd antwoord op deze vraag zou natuurlijk betekenen dat er effectief geen enkele naam aan God toekomt. Uit dit artikel, vooral uit het ad 3, komt nu naar voren dat de in een propositie tot stand gebrachte benoemingsrelatie de discrepantie tussen hoe God in onze kennis is, volgens de "modus intellectus in intelligendi", en hoe God in zichzelf is, volgens de "modus rei in essendo" overbrugt. In zover het 'hoe' van ons benoemen afhankelijk is van het 'hoe' van ons kennen, en ook in functie daarvan begrepen dient te worden, is de volgorde van q.12 en q.13 binnen de "ordo disciplinae" gerechtvaardigd, maar het is verrassend te zien dat q.13 niet louter een 'aanhangsel' van q.12 is, geen reproductie van dezelfde principes op het vlak van de taal, maar laat zien hoe de goddelijke namen een bemiddeling mogelijk maken tussen hoe God in onze kennis is en hoe God in zichzelf is. Bemiddeling in die zin dat de goddelijke namen ons in staat stellen verder te reiken dan wat het verstand omtrent God vat, en zo dus geen inzicht verschaffen in wat God is maar ons in een dynamische gerichtheid brengen van een wat we eerder anticipatie noemden.

Op grond van de volgorde zou men verwachten dat in q.12 - hoe is God

in onze kennis - een reflectie plaats vindt op de weg die het denken in het voorafgaande gedeelte begaan heeft om tot de diverse bepalingen te komen van hoe God in zichzelf is. In feite is het maar in één artikel van q.12, dat de wijze waarop het verstand al denkend tot deze bepalingen van God is gekomen, bereflecteerd wordt, namelijk a.12: "of wij door de natuurlijke rede God in dit leven kunnen kennen". In deze vraagstelling worden twee condities toegevoegd - "door de natuurlijke rede" en "in dit leven" - die een modificatie inhouden van een meer algemene en eerdere vraag, namelijk of wij, dit is een geschapen intellect, God, dit is God zelf, zijn essentie, kunnen kennen (vgl. art.1: *utrum aliquis intellectus creatus possit videre essentiam Dei*). Vanaf art. 2 komt het kenmiddel ter sprake: in hoeverre kan het aanschouwen van Gods essentie bemiddeld worden door iets geschapens? Dit middel heeft enigszins betrekking op het licht waardoor iets gekend wordt, "*ex parte visivae potentiae*", anderzijds op de "*species*", het beeld of representatie van het gekende ding in de kenner, "*ex parte visae rei*". Voor het zien van Gods essentie is "*ex parte visivae potentiae*" een bemiddeling door een geschapen gelijkenis, in casu het "*lumen gloriae*" vereist, maar "*ex parte visae rei*" kan geen enkele geschapen "*species*" Gods essentie representeren. Door geen enkele gelijkenis kan God gekend worden zoals hij in zichzelf is. De bemiddeling van het "*sub quo*" hoeft dus de onmiddellijkheid van het zien van God niet in de weg te staan, wel de bemiddeling van het "*in quo*": dit leidt tot de vraag of een geschapen verstand door zijn "*naturalia*" Gods essentie kan zien (ar. 4).

Dit is onmogelijk want Gods unieke zijnswijze - hij is z'n zijn - maakt hem alleen voor zijn eigen intellect een geproportioneerd kenobject; een geschapen intellect buiten God kan hem alleen maar zien indien God zich door zijn genade te kennen geeft aan een geschapen intellect ("*Deus per suam gratiam se intellectui creato coniungit, ut intelligibile ab ipso*"). Kan dit gebeuren in het huidige leven - de genade van het zien van God deelachtig worden? Op miraculeuze wijze is dit Mozes, de "*magister Iudaeorum*" en Paulus, de "*magister gentium*" overkomen; zij zijn tijdelijk aan de natuurlijke setting ontruikt en door God omhoog getrokken tot het aanschouwen van hem. Daarmee staan Mozes en Paulus op een bijzondere wijze borg voor de waarachtigheid van de openbaring in de Schrift, een openbaring die God niet onmiddellijk doet kennen maar

middelrijk, via de gelijkenis van het geschapene waaronder God zich openbaart en tegelijk zich verbergt, omdat hij niet gekend kan worden zoals hij is in iets anders.

Van de thematiek van q.12 is de vraag naar onze natuurlijke godskennis maar een aspect en staat in het spanningsveld van enerzijds de bevestiging dat het geschapen verstand van nature bestemd is om God zelf te zien en hierin pas zijn definitieve rust vindt, anderzijds de onmogelijkheid dat het geschapen verstand op basis van zijn "naturalia" deze ultieme bestemming en perfectie kan bereiken. God zelf alleen kan door zijn vrije genade een verstand met zich verbinden en zich aan dit verstand tonen zoals hij is door het in een "raptus" naar zich toe te trekken, maar in dit leven is dat een uitzondering en maakt Gods openbaring in de Schrift een geloofskennis van hem mogelijk via de creatuurlijke gelijkenissen, zijn effecten, waaronder God zich bekend maakt en noodzakelijkerwijs zijn "quid est" verbergt. Het geloof kan Thomas zo begrijpen als antwoord op een bemiddelende openbaring, waarin de geschapen effecten - die binnen het bereik van onze natuurlijke kennis vallen - 'tekens' van God worden, tekens die ons een 'voorkennis' geven van het doel waarop we geordend zijn, het van aangezicht tot aangezicht zien van God.

Wat is nu de plaats van de natuurlijke rede in dit alles? Hoe moeten we art. 12 van q.12 interpreteren en wat is de samenhang met de thematiek van qq. 3-17? We hebben gezien dat voor Thomas kennis verkrijgen omtrent God "per revelationem" niet in oppositie staat tot de door het effect bemiddelde kennis van God. Dit effect kan of een natuurlijk of een genade-effect zijn, vgl. q.1, a.7, ad 1: "utimur eius effectu, in hac doctrina, vel naturae vel gratiae, loco definitionis, ad ea quae de Deo in hac doctrina considerantur". Door genade verkrijgen wij een hogere kennis van God dan de kennis die mogelijk is op grond van de natuurlijke rede, hoger in die zin dat "plures et excellentiores effectus eius nobis demonstrantur (q.12, a.13, ad 1). Zo kan de natuurlijke werkelijkheid door de "revelatio gratiae" ineens zwanger van goddelijke presentie worden, zoals bij de doop van Christus de Heilige Geest zichtbaar werd in de gestalte van een duif en de stem van de Vader hoorbaar. Maar het "effectus naturae", stelt deze ons tot enig kennen van God in staat buiten de openbaring en de Schrift om of maakt ook dit

deel uit van de "revelatio"? Wat naar het lijkt voor het eerste pleit, is het "sed contra" van a.12 waar Thomas Paulus' brief aan de Romeinen citeert: "quod notum est Dei, manifestum est in illis" (1,19). De Schrift is niet de enige en uitsluitende bron van Godskennis, zo blijkt hier, maar het onzichtbaar wezen van God wordt door de rede in zijn geschapen werken aanschouwd. Toch blijkt nergens dat Thomas deze kenweg via het "effectus naturae" buiten de "sacra doctrina" plaatst en methodisch abstraheert van de openbaring waar God door de natuurlijke rede gekend kan worden. In het allereerste artikel (q.1, a.1) maakt Thomas duidelijk dat zelfs met betrekking tot wat voor de menselijke rede toegankelijk is omtrent God, een openbaring noodzakelijk is omdat het heil van de mensen niet afhankelijk gemaakt kan worden van de moeizame, door weinigen te begane weg om zonder bijstand tot een juist Godsinzicht te komen. Deze weg "vanuit de mens" is dus in principe en theoretisch een mogelijkheid en is in de ogen van Thomas zelfs gerealiseerd als een aparte discipline met een eigen status bij Aristoteles; in deze status vormt zij een alternatief en staat zij tegenover de andere weg "vanuit God" die met de "sacra doctrina" gegeven is. Maar als ik het goed begrijp valt volgens Thomas de weg "vanuit de mens" niet samen met de theoretische status die deze weg in de filosofie van Aristoteles verkregen heeft (evenmin als het kennen van God via de schepselen in oppositie staat tot het kennen van God "per revelationem") en kan, eventueel moet, zij ook een rol spelen in de theologische reflectie op de "sacra doctrina". De reden hiervan is dat God zich alleen maar kan openbaren aan een schepsel dat in staat is om het in creatuurlijke gedaante geopenbaarde te betrekken op degene die zich hierin openbaart. Om een openbaring "van boven" te kunnen aanvaarden, te kunnen begrijpen, als openbaring, is "van beneden" een anticipatie nodig op wat genoemd wordt het "primum principium", waarop deze openbaring betrokken wordt. Met andere woorden: de genade "van boven" zou zich in de ontologische val verliezen en er niet in slagen een verbinding te leggen, indien de geschapen redelijke natuur niet een aanleg tot genade heeft en zó in de nederdaling iets vermag te herkennen wat "van boven" komt. Op deze wijze kunnen we qq.2 t/m 11 uit de Summa begrijpen als een bepaalde, met behulp van wijsgerige begrippen uitgevoerde anticipatie "vanuit de mens", gericht op de vraag hoe de God van de christelijke openbaring ook werkelijk als god

(dat betekent in de prima pars bovenal: als schepper van hemel en aarde) gedacht kan worden.

2.3 Het "substantia—operatio" schema

Het derde, in de proloog van q.14 geïntroduceerde schema van "substantia—operatio" interfereert op bepaalde wijze met het voorafgaande schema van de drie "modi", in die zin dat het gezichtspunt van de "substantia" lijkt samen te vallen met de vraag naar hoe God is (Deus secundum seipsum) - prol.q.12). Wanneer men onderzoekt hoe iets in zichzelf is, van welke aard iets is als een op-zich-zijnde, dan stelt men de vraag naar de "substantia" van iets. De "operatio" van een ding is daarentegen iets dat op de substantie volgt, daarvan afhankelijk is en daardoor bepaald wordt. De "operatio", in de brede zin van het woord: de activiteit, het werken van een ding, vloeit voort uit de substantie en moet begrepen worden vanuit de substantie, in de zin dat de aard en de wijze van de werking in functie staat van de zijnswijze van datgene wat werkt.¹⁵ De substantie is voor Thomas datgene wat in zichzelf 'zijn' heeft, en wel op grond van zijn "forma", die naast het zijn als eerst, de werking als tweede effect heeft en zo geldt als principe van de werking ("forma est principium operationis"-S.Th.I, q.76, a.8).

De toepassing van deze onderscheiding op God is echter niet zonder problemen. Zo komt de vraag op of het onderscheid tussen substantie en operatie niet gebonden is aan de eindige werkelijkheid en door Thomas voor het oneindige reeds uitgesloten werd toen hij in q.3 de volstreekte enkelvoudigheid van God beargumenteerde?¹⁶ Van God zou men moeten zeggen dat zijn werking met de substantie samenvalt: er is geen onderscheid tussen de akt van de substantie - "esse" - en zijn activiteit. Voor God is daarom alleen al een onderscheid tussen zijn substantie en werking uitgesloten omdat iedere substantie omwille van zijn werking is ("omne substantia est propter suam operationem"), en zijn laatste perfectie slechts in en door zijn werking heeft.

Een andere kwestie is, gegeven dat de werking vanuit de substantie begrepen moet worden, of het wel mogelijk is over Gods werkingen te spreken als de vraag naar hoe God in zichzelf is telkens op negatieve wijze beantwoord is? Het valt echter op dat het negatief voortekenen van

de reflectie op hoe God is (t/m q.11) vanaf q.14 verdwenen is; kennis, wil, macht worden alle van God geaffirmeerd en positief in hem gesteld (vgl. formuleringen als "utrum in Deo sit scientia"). Deze omslag in benadering lijkt samen te hangen met Thomas' positie inzake de vraag of er namen zijn die "substantialiter" van God gezegd worden (q.13, a.2). Hoewel Thomas de mogelijkheid van quid-kennis van God uitsluit, voert hem dit niet tot de terughoudendheid van bijvoorbeeld Maimonides, die in alle positieve benamingen van God slechts impliciete ontkenningen zag.¹⁷ Namen van bepaalde perfecties, die in hun begrip geen enkele beperking hebben, kunnen van God zelf gezegd worden, in de zin dat deze perfecties hun maximale realisatie in God hebben. Dit wil echter niet zeggen dat wij met deze namen ook een positief wezensinzicht hebben in deze perfecties volgens hun maximale modus. De vraag is echter wat nu precies de relatie is tussen de groep van perfectie-namen uit q.13 en de diverse operatio-termen als "scientia", "voluntas" en "potentia"?

Onder het gezichtspunt van "substantia" heeft Thomas in q.3 duidelijk gemaakt dat in God essentie en zijn samenvallen, identiek zijn. Dit betekent dat er in de essentie geen enkele potentialiteit overblijft, geen enkele aanleg of ontvankelijkheid voor een werking die erbij komt (als "accident"), die met het actuele 'zijn' nog niet gegeven zou zijn. Het samenvallen van essentie en zijn op het vlak van de substantie betekent de structurele onmogelijkheid van een uitbreiding naar de accidentele categorieën, of beter gezegd: betekent dat God zich onttrekt aan de categoriale verdeling van het zijnde. Daarom kan men, strikt genomen, ook de categorie van de substantie niet op God toepassen (vgl. q.3, a.5, ad 1). Dus vanuit het gezichtspunt, dat wil zeggen volgens onze "modus significandi", van de substantie, van hoe God in zichzelf is, blijkt dat, indien er een bepaalde werking aan God toegeschreven zou worden, deze werking met z'n zijn samen moet vallen. Het ordeningsschema van "substantia—operatio" impliceert voor Thomas dus geenszins dat deze twee in God onderscheiden zijn, maar betekent dat "substantia" het principe aangeeft van hoe de werking in God gedacht moet worden, namelijk als identiek met z'n zijn (zie bijvoorbeeld q.14, a.1, ad 1: "scientia non est qualitas in Deo vel habitus, sed substantia et actus purus").¹⁸

Wanneer echter de vraag geldt of en hoe bepaalde werkingsbegrippen als

"scientia", "voluntas", "vita" aan God toekomen ("in Deo"), dan moet dat vanuit twee invalshoeken onderzocht worden, namelijk ten eerste vanuit God, vanuit zijn "modus essendi" (vgl. het bovenstaande) en ten tweede vanuit deze begrippen zelf: is bijvoorbeeld "scientia" iets dat zich laat rijmen met de "modus essendi" van God? Welnu, deze tweede invalshoek is in principe aan de orde geweest in q.13 waar gebleken is dat er in de geschapen werkelijkheid perfecties aangetroffen worden die op analoge wijze op God overgedragen kunnen worden. Deze perfecties hebben alle iets gemeenschappelijks op grond waarvan een benoemingsrelatie die God "substantialiter" treft, mogelijk is, namelijk het gegeven dat het zijnsperfecties zijn die niet noodzakelijk een categoriale beperking impliceren. Bepaalde van deze perfecties komen nu in hun bijzondere kwaliteit aan de orde onder de titel van "operatio"; vanaf q.14 kan men een inhoudelijke bespreking van bepaalde godsnamen aantreffen, zoals "scientia" ("sapientia"), "vita", "potentia" ("virtus") en "iustitia" (vgl. De potentia q.7, a.4). Wat hierbij telkens optreedt is een analoge betekenisverschuiving vanuit de (categoriaal bepaalde) betekenis die deze begrippen "bij ons" hebben naar hun bovcategoriale zin in God.

De godsnamen, ontleend aan de absolute perfecties, en de operatietermen waarmee wij de volgens onze begripwijze te onderscheiden aspecten van Gods werken beschrijven, vallen echter niet zonder meer samen, staan niet in een één-op-één-verhouding tot elkaar. De perfectie-namen benoemen God vanuit de volkomenheden die uit de schepper voortvloeien in het geschapene ("ex perfectionibus procedentibus in creaturas ab ipso (Deo)" -q.13, a.3), benoemen derhalve zijn ene en ongedeelde perfectie vanuit de veelvormige en verdeelde representatie ervan in het geschapene. In het geschapene zijn de perfecties veelvormig en verdeeld, omdat ze vastgehecht worden aan diverse momenten van de categoriale structuur van het geschapen zijnde. Zo komt de perfectie van het "esse" primair aan de eerste categorie van de substantie toe, terwijl daarentegen het "bonum" primair aan het categoriale zijnde toevalt voor zover het in de accidentele orde van de werking volmaakt is;¹⁹ "iustitia" is de perfectie, de "virtus" van het wilsvermogen en wordt, evenals "sapientia" (de deugd van het intellectuele kenvermogen), vastgehecht aan de accidentele categorieën. In God vloeien deze categoriaal van elkaar onderscheiden perfecties samen in het ene en ongedeelde 'zijn', omdat juist de categoria-

le structuur van het onderscheid tussen substantie, vermogen en werking in hem opgeheven is. Thomas geeft dit meer volledig, bij wijze van totaaloverzicht, aan in S.Th.I, q.25, a.5, ad 1, waar hij zegt dat "in Deo est idem potentia et essentia et voluntas et intellectus et sapientia et iustitia". "Sapientia" en "iustitia" zijn de twee perfecties van resp. het ken- en het wilsvermogen, en deze twee perfecties, op grond waarvan iets/iemand zonder meer goed heet, vallen God toe volgens zijn essentie, dus in eenheid met z'n zijn.

In deel II gaan we uitvoeriger in op de samenhang tussen de diverse perfectie-namen en de termen die binnen het operatie-veld gebruikt worden. Wat nu wel reeds onderstreept kan worden, is dat q.13 een verbindende schakel is tussen enerzijds het voornamelijk negatieve perspectief op hoe God volgens zichzelf is (qq.33-11) en anderzijds de bespreking van wat tot zijn werking behoort (vanaf q.14), inzover de substantiële toeschrijving van bepaalde perfecties de grondslag vormt voor de mogelijkheid om bepaalde, met deze perfecties meegegeven werkingen positief in God te stellen.

Elke interpretatie loopt het gevaar van een zekere eenzijdigheid doordat de gevonden toegang tot de tekst te veel de nadruk krijgt en overbelicht raakt. Al het andere verschijnt dan in het licht van dat ene, hetgeen misschien als voordeel heeft dat het zo tenminste tot verschijning komt, maar wellicht niet alles in de juiste verhoudingen. Met alle voorzichtigheid en behoedzaamheid van dien is de nadruk op de centrale betekenis van q.13 binnen de godsleer van de Summa wel gerechtvaardigd vanuit een analyse van de structuur en structuurbeginselen van deze tekst. Bij het eerste ordeningsschema trof ons vooral de gedachte van de anticipatie, die principieel niet opgeheven kan worden in een weten van Gods "quid"; de analyse van het tweede ordeningsschema leidde o.a. tot het gegeven dat in q.13 een soort bemiddeling plaats vindt tussen hoe God in zichzelf is en hoe God in onze kennis is, met andere woorden, de anticipatie vanuit wat ons bekend is en in onze werkelijkheid valt naar wat voorbij onze kennis ligt krijgt in q.13 een meer ontwikkelde, concrete gestalte in de perfectie-namen die van God zelf gezegd mogen worden. En de analyse van het derde ordeningsschema liet zien hoe q.13 een verbindende schakel vormt tussen de voorafgaande kwesties over wat tot Gods substantie behoort en de kwesties vanaf q.14

over Gods werking.

Een structuuranalyse dient vooral ter voorbereiding om vast te stellen hoe een tekst opgebouwd is, wat de grondbegrippen zijn en welke fundamentele denkbeweging in de tekst voltrokken wordt. Wat rest is te onderzoeken wat de eigen betekenis van deze denkbeweging is en wat de inhoud van de begrippen zijn die deze beweging mogelijk maken. Dit is kort aangeduid het programma voor het tweede deel van deze studie, waarin vooral het probleem centraal zal staan hoe de vele, onderling diverse perfecties hun verbindende eenheid vinden in de zijnsperfectie en wat de zin kan zijn om over 'zijn' als een perfectie te spreken.

Noten

1. Dit artikel is het resultaat van een hernieuwde poging het begin van de Summa Theologiae nauwkeurig te lezen met de bedoeling meer helderheid te krijgen over de hele strekking van deze tekst en van het theologisch ontwerp dat Thomas hier uitvoert. Omdat het voor mij vooral een "terug naar de tekst"-oefening is geweest, ga ik - in dit eerste deel - nog niet in discussie met andere visies en interpretaties; dit wil echter niet zeggen dat bepaalde studies niet van invloed zijn geweest op mijn eigen interpretatie, in negatieve - echter wel stimulerende - zin vooral D. Burrell, Aquinas: God and Action (Notre Dame In. 1979) (zie ook zijn: Knowing the Unknowable God. Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas, Notre Dame In. 1986) en in meer positieve zin: M. Corbin Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin, Paris 1974. Een degelijk maar weinig problematiserend commentaar op Thomas' godsleer uit de Summa geeft L.J. Elders in zijn boek De metafysica van St. Thomas in historisch perspectief, dl.II-Filosofische godsleer (Studia Rodensia, 4), Brugge 1987. Om redenen van omvang en gebrek aan tijd is dit artikel in twee delen opgesplitst, het tweede deel te publiceren in het Jaarboek 1988.
2. Summa Theologiae, proloog: "Consideravimus namque huius doctrinae novitios, in his quae a diversis conscripta sunt, plurimum impediri: partim quidem propter multiplicationem inutilium quaestionum, articulorum et argumentorum; partim etiam quia ea quae sunt necessaria talibus ad sciendum, non traduntur secundum ordinem disciplinae, sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se praebebat occasio disputandi; partim quidem quia eorundem frequens repetitio et fastidium et confusionem generabat in animis auditorum."
3. Zie voor de "ordo disciplinae", M. Corbin, p. 686; voor het begrip "disciplina" bij Thomas, zie In Boethii De trinitate, q.6,a.1 en In I Anal.Post. lect.1, n.9.
4. Vgl. S.Th.I,q.4,a.3: "Et hoc modo illa quae sunt a Deo, assimilantur ei in quantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse."
5. In Post.Anal.I,lect.2: "Antequam sciatur de aliquo an sit, non potest sciri de eo quid est: non entium enim non sunt definitiones. Unde quaestio, an est, praecedit quaestionem, quid est." Zie: J.A. Aertsen, Der Wissenschaftstheoretische Ort der Gottesbeweise in de Summa Theologiae des Thomas von Aquin, in: Mediaeval Semantics and Meta-

- physics, ed. by E.P. Bos (Artistarium, suppl.II), Nijmegen 1985, p.161-193. Voor documentatie over het "an est--quid est" onderscheid, zie: A. Keller, Sein oder Existenz? Die Auslegung des Seins bei Thomas van Aquin in der heutigen Scholastik (Pullacher Philosophische Forschungen, bd.VII), München 1968, p.231.
6. Bij de vraag naar het "an est" staan we dus op een niveau dat vooraf gaat aan de wat-vraag, aan het definiëren; hieruit blijkt de wijsgerig-realistische opvatting dat het definiëren als zodanig, het begrippelijk identificeren, een voorwaarde heeft, namelijk het behoren van het begrippelijk identificeerbare tot de zijnsorde, hetgeen blijkbaar niet uit de te definiëren inhoud af te lezen is.
 7. Dat het 'ens' het eerste gekende is wil natuurlijk niet zeggen dat iedere bewustzijnsinhoud, iedere voorstelling of gedachte daarmee ook als "ens" gekend wordt; want dan zou de vraag naar het "an est" geen enkele zin hebben. Niet iedere voorstelling is noodzakelijkerwijze "ens", zodat met het bestaan van een voorstelling een definitie van het 'wat' al houvast heeft in de zijnsorde.
 8. Vgl. In Boethii De trinitate q.6,a.4: "Et ideo per nullam scientiam speculativam potest sciri de aliqua substantia separata 'quid est'"; zie ook: Summa Th.I, q.12,a.4: "...cuiuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae. Si igitur modus essendi alicuius rei cognitae excedat modum naturae cognoscentis, oportet quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis."
 9. De ente et essentia, c.4: "Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo: possum enim intelligere quid est homo vel phoenix, et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura."
 10. In V Metaph., 1,9,n.895 + 896; van het "est" dat bestaat in het bevestigen van een toedracht, hetgeen voor de toedracht in zichzelf accidenteel is, onderscheidt Thomas hier het "est" als substantieel predicaat. Het 'zijn' dat iets in zijn eigen natuur heeft en uitoeft.
 11. S.Th.I,q.3,a.4 ad 2: "...esse dupliciter dicitur: uno modo, significat actum essendi; alio modo, significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coiungens praedicatum subiecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam: sed solum secundo modo. Scimus enim quod haec propositio quam formamus de Deo, cum dicimus Deus est, vera est."
 12. Vgl. In Post.Anal.I,lect.2: "Unde quaestio, an est, praecedat quaestionem, quid est. Sed non potest ostendi de aliquo an sit, nisi prius intelligatur quid significatur per nomen." Dit betekent een omkering van wat Thomas in het Sententiën-commentaar nog schrijft: "Quod quid est, est principium demonstrandi an est simpliciter, et quia est" (In III Sent. d.24,q.1,a.1,ad 2). Vgl. J.A. Aertsen, Der wissenschaftstheoretische Ort der Gottesbeweise in der Summa Theologiae des Thomas von Aquin, p. 179.
 13. In De divinis nominibus, c.1,lect.1: "De eo quod ab aliquo solo scitur, nullus potest cogitare vel loqui, nisi quantum ab illo manifestatur. Soli autem Deo convenit perfecte cognoscere seipsum secundum id quod est. Nullus igitur potest vere loqui de Deo vel cogitare, nisi quantum a Deo revelatur."
 14. Ibid,c.1,lect.2: "Per haec enim scimus laudare Deum viventem, bonum, et alia huiusmodi, quae hic nobis de Deo in Scripturis sacris traduntur."
 15. Vgl. de volgende, veel voorkomende formuleringen: "Unumquodque sic

- operator, secundum quod habet esse" (Comp.Th.84,146) en "quale enim est unumquodque, talia operator" (S.c.G. IV,19).
16. "Substantia—operatio" is voor Thomas een algemeen model dat hij bijvoorbeeld ook bij de engel toepast, vgl. prol.q.54 uit de S.Th.I. In het sed contra van art.3 citeert hij de woorden van Dionysius dat "angeli dividuntur in substantiam, virtutem et operationem"; voor Thomas geldt het niet samenvallen van deze drie momenten als een wezenskenmerk van het geschapene.
 17. Vgl. J.F. Wippel, Quidditative knowledge of God, in: Metaphysical themes in Thomas Aquinas, Washington 1984, pp.215-242; de inzet van Wippel's artikel is dezelfde schijnbare tegenstelling tussen enerzijds bevestiging van Thomas dat wij geen quiddatieve kennis van God kunnen verkrijgen en anderzijds het feit dat Thomas tegenover Maimonides vasthoudt aan de mogelijkheid om bepaalde namen substantieel of essentieel van God te prediceren. Het verband met Thomas' behandelning van de verschillende operatie-termen legt Wippel echter niet.
 18. Voor zover de "substantia" het principe is van waaruit de wijze van de werking begrepen moet worden, kunnen we instemmen met de interpretatie van D. Burrell, die benadrukt dat termen als 'enkelvoudigheid', 'oneindigheid', 'onveranderlijkheid', etc., dus wat in qq.3 t/m 11 aan de orde is, opgevat moeten worden als "formal features". Deze 'formele trekken' zijn geen eigenschappen die in een directe verhouding aan God toegekend worden zoals de attributen van 'leven', 'wijsheid', 'macht', maar ze geven, in zover ze de formele constitutie van het subject bepalen, aan op welke wijze en in welke zin een attribuut van dat subject gezegd wordt. Knowing the Unknowable God, p.47: "Formal properties" are not so much said of a subject, as they are reflected in a subject's very mode of existing, and govern the way in which anything whatsoever might be said of that subject.' Maar voor zover de "substantia" in ogen van Thomas het principe en de grond is waaruit de werking, als uitoefening van wat in de substantiële natuur besloten ligt, voortvloeit, is deze interpretatie van een formele regel niet adequaat; want de diverse "formal features" leiden bij Thomas tot de bepaling van Gods zijnswijze als "het subsistente zijn zelf", waarin het kennend-zijn besloten ligt, en wel in de hoogste mate. Wetenschapstheoretisch gezien is Thomas' bepaling van de 'substantiële' zijnswijze van God een quasi-definitie die de toekenning van bepaalde 'attributen' aan het "subjectum" van de wetenschap bemiddelt ("definitio est medium demonstratio-nis").
 19. "Ens" en "bonum" zijn twee Godsnamen die niet een specifieke werking in God aanduiden maar op zijn zijnswijze slaan; "ens" als Godsnaam is inhoudelijk gerechtvaardigd in de loop van qq.2 t/m 11 waar God als het 'subsistente zijn zelf' wordt gekarakteriseerd, terwijl het goed-zijn van God, als objectieve reden om God 'goed' te noemen, aangetoond is in q.6.

Peter van Veldhuijsen

**WAAROM HEEFT THOMAS VAN AQUINO HET ARGUMENT UIT DE PLANTIS VOOR DE
EEUWIGHEID VAN DE WERELD ONVERMELD GELATEN? EEN MARGINALE NOTITIE**

De plantis, ubi sunt
mirabiles considerationes.

Bonaventura,

Hexaem, IV, 17

Wie de kwestie van de eeuwigheid van de wereld onderzoekt, kan wat de Oudheid, Middeleeuwen of Late Scholastiek betreft niet om de figuur van Aristoteles heen. Of het nu gaat om de ontwikkeling van de eigen opvatting, of om alleen een polemische confrontatie, of om slechts een juiste tekstinterpretatie, steeds weer is het Aristoteles, de Filosoof, die in het centrum van de belangstelling staat. Vandaar dat hij de filosoof par excellence van de kwestie over de eeuwigheid van de wereld genoemd kan worden. Zo zegt Willem van Baglione, magister regens van de franciscaanse theologen te Parijs van 1266-67, dan ook in zijn quaestio over de bewijsbaarheid van een niet-eeuwige schepping: Philosophus, qui in huiusmodi investigationibus praecellens fuit.¹

Het zijn echter niet alleen de klassieke teksten van Aristoteles die onderzocht en gebruikt worden, zoals Physica VIII, 1-2 en De caelo I, 10-12, maar ook de kleinere passages als Metaphysica XII, 6 en Meteorologica I, 3 en 14; II, 3. Onder dit secundaire materiaal is een tekst uit het peripatetische boekje De plantis, die met name in het 13de eeuwse debat over de wereldeeuwigheid herhaaldelijk genoemd wordt.

Hoewel dit werkje al lange tijd niet meer als authentiek geschrift van Aristoteles beschouwd wordt, maar toegeschreven moet worden aan de peripateticus Nicolaus Damascenus (1e eeuw na Chr.), hielden de Middeleeuwen het voor echt Aristotelisch. De betreffende passage uit De plantis I, cap. 7 in fine² luidt als volgt:

Mundus totalis est perpetuus sempiternus, nec cessavit
unquam generare animalia et plantas et omnes suas species.

De bezorger van de tekst, E.H.F. Meyer, merkt in zijn commentaar hierbij

op, dat deze uitspraak niet bij Aristoteles te vinden is maar wel in de geest van zijn denken is: Neque haec, licet disciplinae Aristotelis consentanea, apud eundem leguntur.³

Zoals gezegd meenden de Middeleeuwers dat Aristoteles zelf in De plantis aan het woord is om te beweren dat de wereld altijd en eeuwig heeft bestaan, aangezien zij permanent dieren en planten met al hun verschillende soorten voortbrengt. Laat ik een enkeling ter sprake brengen.

1. Bonaventura zegt in In II Sent. 1,1,1,1 sol. in de context van zijn weifelachtige uitleg van Aristoteles over de oorsprong van de wereld, dat volgens de princeps et dux van de peripatetici de wereld niet gemaakt werd uit preëxistente principes. "Sicut enim vult (Aristoteles) in primo Vegetabilium (namelijk De plantis; PvV), mundus semper fuit plantis et animalibus plenus".⁴ Afgezien van de moeilijke kwestie voor Bonaventura of de wereld volgens Aristoteles gemaakt en veroorzaakt werd, staat vast dat zij er in ieder geval wegens de planten- en dierenrijkdom altijd en eeuwig is geweest, aldus Bonaventura over de Filosoof.

2. Een andere franciscaanse theoloog, de al eerder genoemde Willem van Baglione, gebruikt hetzelfde woord uit De plantis in twee van de drie quaestiones die hij wijdt aan het vraagstuk van de wereldeeuwigheid.⁵ In de eerste kwestie over de vraag "utrum mundum non esse aeternum sit demonstrabile", verwijst Baglione zonder citaat naar De plantis voor de stelling dat de wereld noodzakelijk eeuwig is.⁶ In de derde kwestie vermeldt hij ook de tekst zelf om kracht bij te zetten aan de gedachte dat Aristoteles de eeuwigheid van de wereld heeft geleerd: "dicit I De vegetabilibus quod mundus ab aeterno fuit plenus animalibus et plantis".⁷

3. De seculiere magister Henry of Harclay, kanselier van de Universiteit van Oxford van 1312 tot zijn dood in 1317, is een van de weinigen die de passage uit De plantis nagenoeg letterlijk citeert, waaruit blijkt dat hij het boekje voor zich heeft gehad op zijn schrijftafel of dat hij misschien een bloemlezing van Aristoteles-citaten heeft geraadpleegd. Zijn quaestio over de mogelijkheid van een eeuwige wereld begint Henry met een uiteenzetting van de intencio Aristotilis ter zake.⁸ En als een van de argumenten voor zijn stelling dat Aristoteles de eeuwigheid van de wereld zonder enig voorbehoud heeft geleerd en aangetoond

citeert hij de tekst uit De vegetabilibus et plantis, zoals hij het werkje noemt: "Mundus ~~corporeus~~ ^{corporalis} est perpetuus et sempiternus, nec cessavit unquam generare animalia et planctas, et omnes suas species". Henry trekt hieruit dan zijn conclusie: "Igitur non solum corpora celestia, sed omnis species mundi sensibilis inferioris, secundum Aristotilem, est eterna. Ergo".⁹

Deze paar voorbeelden, waaraan andere nog toegevoegd zouden kunnen worden, laten zien dat de bewuste passage uit De plantis over de eeuwigheid van de wereld alom bekend was (zij het uit directe bron, zij het uit indirecte als bloemlezing of andere ontleening), zo zelfs dat zij misschien een locus classicus genoemd kan worden. Wat is nu de reden voor Thomas van Aquino geweest om deze 'klassieke' tekst geheel te ignoreren in zijn verschillende tractaten over de kwestie van de wereld-eeuwigheid? Voorzover ik kan zien is het volgende mogelijk redegend.

Thomas heeft het boekje, dat ± 1200 door Alfred van Sareshel uit het Arabisch werd vertaald, zeer waarschijnlijk gekend en misschien zelfs gezien en voor zich gehad ter lezing en studie.¹⁰ Zo citeert hij een passage uit De plantis I,1 ter bevestiging van het klaarblijkelijke feit dat leven toekomt aan al wat beziel is, in de solutio van Summa theol. Ia, 18, 1: "Dicitur enim in libro De vegetabilibus¹¹, quod vita in animalibus manifesta est".¹² In tegenstelling tot de gangbare mening schrijft Thomas De plantis niet toe aan Aristoteles, maar aan diens opvolger Theophrastus, zoals blijkt uit zijn commentaar op Aristoteles' De sensu et sensato "... liber De plantis. Quem tamen Aristoteles non fecit, sed Theophrastus, ut Alexander hic dicit in Commento".¹³ Dit commentaar van Alexander van Aphrodisias werd waarschijnlijk tussen mei en augustus 1260 te Thebe vertaald door Thomas' ordebroeder Willem van Moerbeke.¹⁴ Aangezien Thomas het boekje over planten van pseudo-Aristoteles heeft gekend, heeft hij dus ook de mogelijkheid gehad om de tekst te zien die zegt dat de gehele wereld altijd- en eeuwigdurend is en zonder ophouden allerlei soorten dieren en planten voortbrengt (De plantis I,7). Toch heeft hij deze tekst onvermeld gelaten in de veelvoudige argumentatie voor de eeuwigheid van de wereld. Waarom?

Wie de argumenten beziet die Thomas aanvoert voor de stelling dat de wereld van eeuwigheid af heeft bestaan, zal opmerken dat deze altijd

gebaseerd zijn op rationele gronden en niet op autoritatieve gronden.¹⁵ In de wijsbegeerte als hoogste menselijke wetenschap geldt, volgens Thomas, die hierin Boethius volgt, namelijk de locus ab auctoritate als de zwakste en laagste bewijsgrond.¹⁶ De kwestie van de wereldeeuwigheid echter is een vraagstuk dat zowel op het terrein van de metafysica (wereld als creatura) ligt als op dat van de natuurfilosofie (wereld als natura). Vandaar dat Thomas in een filosofische discussie dan ook niet een loutere autoriteit, die niets verheldert maar alleen een bevestiging geeft, opneemt.¹⁷ Welnu, de tekst uit De plantis I, 7 ("mundus totalis est perpetuus sempiternus") is duidelijk een locus ab auctoritate voor de eeuwigheid van de wereld. En het is dus zeer waarschijnlijk niet zonder reden dat Thomas haar buiten de argumentatie pro heeft gehouden.

Noten

1. I. Brady (ed.), "The questions of master William of Baglione, o.f.m., 'De aeternitate mundi' (Paris, 1266-1267)", in: Antonianum 47 (1972), p. 362-71; 576-616, p. 267.
2. E.H.F. Meyer, Nicolai Damasceni 'De plantis' ex I.B. Honain vers. Arab. lat. vert. Alfredus, Lipsiae 1841, p. 13 rg. 5-7.
3. Op. cit., Adnotationes, p. 62.
4. In: Opera omnia, ed. Quaracchi, tom. II, 1885, p. 17a.
5. Deze kwesties maken deel uit van een serie vraagstukken, genaamd De symbolo, tegen filosofische dwalingen, zie Brady, op. cit., p. 363.
6. Brady, op. cit., p. 367.
7. Brady, op. cit., p. 596.
8. R.C. Dales (ed.), "Henricus de Harclay. Quaestio 'Utrum mundus potuit fuisse ab aeterno'", in: Arch. d'Hist. Doctr. et Litt. du Moyen Age 50 (1983), p. 223-55; over Aristoteles, p. 231-37.
9. Dales, op. cit., p. 235.
10. Zie de inleiding tot Thomas' commentaar op De sensu et sensato, in: Opera omnia, ed. Leonina, tom.45, 2, Roma/Paris 1985, p. 107b*.
11. Evenals Bonaventura noemt Thomas het werkje 'De vegetabilibus' in plaats van 'De plantis', waarschijnlijk naar aanleiding van beider bron: Alb. Magnus' erudiete parafrase en studie De vegetabilibus (te dateren volgens Weisheipl vóór 1260), ed. Meyer/Jessen (Berlijn 1867).
12. Meyer, op. cit., p. 5 rg. 4-6: Vita in animalibus et plantis inventa est, in animalibus manifesta apparens, in plantis vero occulta, non evidens.
13. 'In De sensu et sensato', Op. cit., p. 62b.
14. Inleiding tot 'In De sensu et sensato', op. cit., p. 94b*.
15. Zie met name In II Sent. 1,1,5 arg. 1-14; De pot. 3,14 arg. 1-9; ad 1^a-10^a; Summa contra gent. II, 32-34; Summa theol. Ia, 46, 1 arg. 1-10.
16. Summa theol. Ia, 1, 8 arg.2; ad 2; solutio.
17. Nota bene, dat Thomas in de argumentatie contra naast wijsgerige

argumenten wel loci ab auctoritate als argumenten gebruikt tegen de eeuwigheid van de wereld. Maar hij doet dit alleen om de waarheid ter zake aan te geven ("de wereld is de facto begonnen"). Deze waarheid is echter geloofszaak en ligt qua intelligibiliteit buiten de wijsbegeerte. Een locus ten bewijze van deze waarheid, bijv. Gen. 1,1 is dan autoriteit die niet "zeer zwak" maar juist "zeer doeltreffend" is, omdat zij berust op Gods wetenschap, zie Summa Th. Ia, 1, 8 ad 2.

"OVER DE GRADEN IN HET ZIJN" - IETS OVER HET NEO-THOMISME VAN B.A.M. BARENDSE

In 1949 verscheen in het Tijdschrift voor Filosofie een artikel van de hand van de dominicaan B.A.M. Barendse (1906 - 1973), lector wijsbegeerte te Zwolle, getiteld "Over de Graden in het Zijn".¹ Het was voor Barendse een belangrijk artikel, in die zin dat het een nieuwe richting in diens wijsgerig denken inluidde. Een belangrijke inspiratiebron bij het schrijven van het artikel was het denken van Thomas van Aquino, waarmee Barendse zeer vertrouwd was. In deze bijdrage wil ik proberen om de inhoud van het artikel te verduidelijken en daarbij ook het gebruik van het denken van Thomas aan de orde stellen.

Het onderwerp van het artikel van Barendse is het zogenoemde "probleem van veelheid en eenheid", dat wel tot de klassieke problemen van de Westerse metafysica gerekend wordt. Het probleem komt voor uit twee eenvoudige constateringingen: aan de ene kant heeft men het besef van het bestaan van één werkelijkheid; aan de andere kant beseft men al evenzeer de aanwezigheid van een schier onoverzienbare veelheid van werkelijke 'dingen'. De vraag naar de relatie tussen de beide constateringingen dringt zich dan al bijna op. Moet de veelheid van 'zijnden' herleid worden tot de eenheid van de werkelijkheid, of is veeleer de eenheid van de werkelijkheid niet meer dan het geheel van de vele 'zijnden'? Of is er wellicht nog een derde mogelijkheid? Het probleem kan ook worden geformuleerd als de vraag naar de plaats van het individuele zijnde in het geheel van de werkelijkheid. Is het individuele zijnde niet meer dan een uiting van de allesomvattende werkelijkheid, of is het een zelfstandige werkelijkheid, op zo'n manier, dat er niet langer van een 'algemene werkelijkheid' sprake kan zijn, of is het een eigen werkelijkheid welke bijdraagt aan de 'algemene werkelijkheid' en zich daarmee voortdurend verhoudt? (In deze termen beschreven, wordt het probleem ook wel het 'individueel-probleem' genoemd).

Barendse spreekt in zijn artikel over twee verschillende methodes om het 'probleem van veelheid en eenheid' te benaderen. De ene methode houdt in, dat men zich de eenheid van de werkelijkheid voorstelt vanuit

het besef van het bestaan van een onoverzienbare veelheid van individuen, en men dan iets als een structuur of een algemeen fundament poogt te vinden; men bereikt dan de eenheid van de werkelijkheid door middel van 'abstraheren'. Ook kan men zich, vanuit het besef van het geheel van de werkelijkheid, de plaats van de afzonderlijke zijnden in de werkelijkheid voorstellen; deze methode noemt Barendse 'sublimeren'. Beide methodes hebben een zekere waarde. Zo is de abstraherende methode gevormd vanuit de belangstelling voor het materiële en het is dan ook vooral van belang voor de sfeer van het materiële. De sublimerende methode beperkt zich niet tot de sfeer van het materiële en is vooral van waarde voor een goed begrip van de totaliteit van het zijnde. Vanzelfsprekend zullen degenen die deze methode gebruiken uitgaan van de vooronderstelling, dat het zijnde (mogelijk) meer omvat dan uitsluitend het materiële. Zo ook Barendse, die aangeeft, dat voor een goed begrip van de werkelijkheid, en van het individuele zijnde, de beide methodes in combinatie met elkaar gehanteerd moeten worden.

Bij het spreken over het individuele zijnde, dat door Barendse al snel op de mens wordt toegespitst, gebruikt Barendse termen die hij heeft ontleend aan het denken van Thomas. Als eerste moet dan genoemd worden het begrippenpaar 'vorm - materie', dat op alle individuele zijnden - dus ook de niet-levende zijnden - van toepassing is, en dat het onderscheid aangeeft tussen het ontvangende en het bepalende element in het zijnde: een lemen beeld ontstaat door de vorm die aan het dragende element, de klei, gegeven wordt. Daarbij speelt een rol de zogenoemde 'forma partis', dat wil zeggen, de specifieke bepaaldheid van de materie die maakt dat de vorm er op een bepaalde manier op kan inwerken; bijvoorbeeld de kwaliteiten van de klei, die maken dat het materiaal op een bepaalde manier behandeld kan worden. Deze 'forma partis' behoort tot de 'forma totius', dat wil zeggen de 'gehele vorm' als totaal van alle inwendige en uitwendige eigenschappen van het eindresultaat, bijvoorbeeld een beeld.²

Verwant aan het begrippenpaar 'vorm - materie' is het onderscheid tussen 'akt' en 'potentie', waarbij 'potentie' begrepen kan worden als de ontvankelijkheid van de materie voor de vorm, de mogelijkheid om door de inwerking van 'vorm' op 'materie' een zijnde in de werkelijkheid te constitueren, terwijl 'akt' gezien moet worden als het moment van inwer-

king van de vorm op de materie. Waar 'vorm - materie' betrekking heeft op een betrekkelijk statisch gegeven - het gaat om fundamentele eigenschappen van ieder zijnde -, hebben 'potentie' en 'akt' juist betrekking op de dynamiek waarin het zijnde zich bevindt.

Het derde belangrijke begrippenpaar is 'wezen - zijn'. Het heeft betrekking op het onderscheid dat aangaande het individuele zijnde gemaakt kan worden tussen, enerzijds, wat constant en typerend is aangaande het individuele zijnde en, anderzijds, de feitelijkheid van het individuele zijnde. Barendse wilde, in tegenstelling tot andere filosofen in zijn tijd, het onderscheid 'wezen - zijn' nadrukkelijk niet zien als een tegenstelling van twee duidelijk te scheiden toestanden. Met Thomas³ is hij van mening, dat de feitelijkheid van het (menselijke) zijnde tot het wezen van dat zijnde behoort, ja zelfs, dat het feitelijk-zijn het constituerende element van het wezen is; bij het (menselijke) zijnde is het 'zijn' een wezenskenmerk.

Zo kunnen er aangaande het individuele zijnde twee zijden onderscheiden worden, zonder dat er evenwel sprake is van een dualiteit in het individuele zijnde. De begrippenparen 'materie/vorm', 'potentie/akt', en 'wezen/zijn' duiden op een samenstelling, niet op een tegenstelling. Het gaat niet om twee 'dingen', die duidelijk van elkaar onderscheiden kunnen worden en in combinatie met elkaar het zijnde constitueren, maar om twee verschillende aspecten van het zijnde, die eerder onderscheiden gedacht dan onderscheiden gezien kunnen worden.

De samenstelling brengt vooral met zich mee, dat het individuele zijnde zowel kenmerken uit de sfeer van het materiële als kenmerken uit de sfeer van, wat Barendse noemt, het formele heeft. Als uiting van dit onderscheid binnen de kenmerken van het zijnde, noemt Barendse twee verschillende wijzen van verandering van het zijnde⁴, te weten 'accidentele verandering' en 'wording'. De 'accidentele verandering' kan worden beschreven als een verandering van het zijnde zonder dat het wezen van dat zijnde bij die verandering wordt betrokken en is als het ware niet meer dan een verandering van de predikaten welke aan het zijnde toekomen. Als voorbeeld kan gezien worden het krijgen van een donkere huidskleur tijdens een vakantie, wat wel een verandering van een mens is, maar geen betrekking heeft op wat voor de mens of voor die mens wezenlijk is. De 'accidentele verandering' moet volgens Barendse tot de sfeer

van het materiële gerekend worden. Daarnaast is er sprake van 'wording', wat door Barendse wordt opgevat als een dusdanige verandering van het zijnde dat het wezen van dat zijnde bij de verandering betrokken wordt en mee verandert. De predikaten hebben in dit geval betrekking op wezenskenmerken, zodat een verandering van predikaten duidt op een ontwikkeling - ten goede of ten kwade - van het wezen. Hier kan als voorbeeld genoemd worden een - kwalitatieve of kwantitatieve - verandering van de intelligentie van een bepaalde mens, waarbij iets dat wezenlijk is voor menselijke zijnden, intelligentie, in het geding is. Zeker als men het heeft over zo'n verandering bij een bepaald menselijk zijnde - en daar wil Barendse het vooral over hebben - betekent een verandering als deze een verandering van de wezenskenmerken van dat menselijk zijnde. Deze vorm van verandering rekent Barendse tot de sfeer van het formele.

Het hoeft niet te verbazen, dat er op verschillende manieren over het begrip 'wezen' gedacht kan worden. Denkend vanuit de veelheid welke in de sfeer van het materiële aangetroffen wordt, wordt 'wezen' beschouwd als de constante die het zijnde gemeen heeft met zijnden van dezelfde soort - men heeft dan reeds een ordening onder de zijnden gezien - en aan die constante worden vervolgens bepaalde eigenschappen toegeschreven. Kenmerkend voor dit concept van 'wezen' is, volgens Barendse, een 'bepaaldheid' door beperktheid⁵: het wezen is ertoe beperkt die (soortelijke) constante te zijn. Gedacht vanuit de sfeer van het formele echter, is het 'wezen' niet alleen een constante die men met soortgenoten gemeen heeft, maar heeft het ook een 'deel' dat door het individuele zijnde in een eigen dynamiek moet worden verwerkelijkt, zodat de eigenschappen van het individuele zijnde zich niet alle buiten diens 'wezen' bevinden. Dit concept van 'wezen' hanteert een andere opvatting van beperktheid, die uit niet meer bestaat dan dat het wezen ertoe bepaald is te zijn. Deze beperktheid - die door Barendse om begrijpelijke redenen ook wel 'rijksdomsbeperktheid' wordt genoemd⁶ - is in de visie van Barendse nog het meest kenmerkend voor de mens, die zich vooral van de verdere schepping onderscheidt door de vrijheid in het (zelfstandig) zijn.

De mens is dan ook niet in de eerste plaats onderscheiden van de andere (menselijke) zijnden; nee, in de eerste plaats is hij onderscheiden van het niet-zijn. De mens is ertoe bepaald te zijn, maar in hoge

mate vrij in de wijze waarop hij is. Daarin is zijn waarde gelegen, niet in het wezen als ongenaakbaar 'ding', maar in een eigen verwerkelijking en vorming van het wezenlijke. Dit wordt door Barendse, in navolging van Thomas, opgevat als een moment van deelhebbing; meer of minder tot verwerkelijking komen in een eigen beperkte vormgeving van en gerichtheid op het volmaakte Zijn, ofwel - Barendse wijst er slechts terloops even op - op God. Het is een gerichtheid die nooit helemaal haar doel kan bereiken, daar elk zijnde, en dus ook de mens, door zijn wezen beperkt is. Weliswaar vat Barendse 'wezen' op als een dynamiek, maar toch niet als een onbeperkte dynamiek. De mens is door zijn vrijheid in het zijn betrokken op oneindigheid, maar wel vanuit de eindigheid van de concrete werkelijkheid. Zo heeft de mens zijn plaats in de zijnshiërarchie - de hiërarchie met het volmaakte Zijn aan de top en de onbezielde materie het verst daarvan verwijderd - en die plaats kan hij als het ware meer of minder recht doen.

Barendse leidt uit de wijze van bestaan van de mens in een zijnshiërarchie de onderlinge band der menselijke zijnden af. Zij zijn, in de visie van Barendse, niet als twee 'dingen' scherp van elkaar gescheiden, maar staan juist naast elkaar als deelhebbenden in een zelfde dynamiek, als 'meer en minder in het zijn'. Daarmee bedoelt Barendse niet, dat de een als meer casu quo minder tegenover de ander staat, maar juist dat beiden dezelfde spanning in het meer of minder (zelf-)zijn beleven. Daaruit zou nog begrepen kunnen worden, dat de ene mens meer zichzelf is dan de ander, maar dat is niet wat Barendse in de eerste plaats wil zeggen; hij legt meer de nadruk op de dynamiek die de zijnden met elkaar gemeen hebben.

Toch kan de door Barendse gegeven beschrijving incompleet genoemd worden. Hij heeft immers wel de metafysische structuur van het zijnde en diens betrekking tot het volmaakte Zijn veel aandacht gegeven, maar hij weet toch niet goed duidelijk te maken hoe nu de (menselijke) zijnden zich tot elkaar verhouden. Barendse gaat eigenlijk niet veel verder dan te zeggen, dat de zijnden door hun voortdurende actieve deelneming aan het ene volmaakte Zijn niet werkelijk van elkaar gescheiden zijn. Pas in latere artikelen geeft Barendse, met de ontwikkeling van de notie van 'intersubjectiviteit', een meer volwaardige beschrijving van de onderlinge band van de menselijke zijnden.⁷ In 'Over de Graden in het Zijn'

zijn daartoe niet meer dan de aanzetten te vinden.

Nu is het zo dat Barendse, zoals al eerder is gememoreerd, zijn wijsgerig denken baseert op dat van Thoams van Aquino, waarmee hij zeer vertrouwd was. Herhaaldelijk citeert hij Thomas en verwijst hij naar zijn werk. Daarbij zijn twee verwijzingen vooral van belang. Dat zijn namelijk verwijzingen waarmee Barendse wil aangeven, dat het belang dat hij hecht aan 'zijn' in de samenstelling 'wezen - zijn' ook op het denken van Thomas valt terug te voeren. Dat is van belang, omdat Barendse bij die grote rol van 'zijn' begint in zijn beschrijving van de menselijke ontologie en hij van daaruit komt tot zijn waardering van de menselijke individualiteit. De teksten van Thomas die hij daarvoor aanhaalt zijn De Potentia 7.2 en 9 en Summa contra Gentiles I, c. 28.

De twee uitdrukkingen uit De Potentia die Barendse citeert, te weten "actualitas omnium actuum" en "perfectio omnium perfectionum" - uitdrukkingen voor 'zijn' - , worden door Barendse nauwelijks toegelicht. Hij zegt enkel, dat de tweede uitdrukking volgt uit de eerste, en hij brengt deze dan in verband met het primaat van het 'zijn'. Bij kennisname van de context van die uitdrukkingen blijkt, dat hij ze inderdaad op die manier mag gebruiken. De context is als volgt: "... dicendum, quod hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectio potentiae. Quaelibet autem forma non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. Nam humanitas vel igneitas potest considerari ut in potentia materiae existens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu: sed hoc quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum." Uit deze tekst blijkt, mijns inziens, dat Barendse inderdaad voor zijn nadruk op het primaat van 'zijn' in de samenstelling 'wezen - zijn' bij Thomas houvast kan vinden. In de tekst wordt, zoals ook Barendse doet in "over de Graden in het Zijn", het primaat van het 'zijn' aangetoond vanuit de afhankelijkheid van de potentie van de akt. Het wezen, hoewel 'vorm', verkeert in de toestand van potentie en kan pas in de werkelijkheid treden, en als werkelijk begrepen worden, door de vervolmaking in de 'akt', die het 'zijn' is; door de afhankelijkheid van het 'zijn' als de vervolmaking van het wezen in de akt, kan het 'zijn' met recht worden aangeduid als de ultieme 'akt' en 'volmaaktheid'. Zodoende wordt het

standpunt van Barendse in de bovenstaande tekst nader toegelicht en, doordat er in gewezen wordt op de onafscheidelijkheid van 'wezen' en 'zijn', gerelativeerd. Om die reden ware het wellicht beter geweest als Barendse, in plaats van het gebruiken van een paar uitdrukkingen - kreten eigenlijk - uit de tekst, ruimer uit de tekst geciteerd had.

Wel ruimer geciteerd wordt een fragment uit c. 28 van boek I van de *Summa contra Gentiles*, getiteld 'De Perfectione Divina'. Waar in de zojuist geciteerde tekst het primaat van het 'zijn' vooral behandeld wordt vanuit het 'zijn' zelf - het caput behandelt de vraag, of in God 'zijn' en 'wezen' samenvallen -, wordt het in deze tekst vooral bekeken vanuit het oogpunt van de 'volmaaktheid'. Het door Barendse aangehaalde citaat is: "... nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia nisi per eam sapiens esset, et sic de aliis." De boodschap die uit deze passage spreekt is, dat iemand pas 'edel' kan zijn op basis van zijn 'wijsheid' als hij ook werkelijk 'wijs' IS, als hij, met andere woorden, het er in werkelijkheid ook 'naar maakt'. Ook hier komt dus het accent te liggen op de 'akt'. Het ware echter beter, als Barendse ook de voorafgaande zin had geciteerd. Deze luidt: "Omnis enim nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum esse." Het lijkt mij, dat in deze zin sterker het primaat van het 'zijn' naar voren komt, zeker in combinatie met de wel geciteerde zin. Misschien is deze wijze van citeren een gevolg van de thomistische vorming van Barendse, waardoor hij zeer vertrouwd moet zijn geweest met het denken van Thomas - die hij wellicht als een geestverwant beschouwde - , zozeer zelfs dat hij mogelijk Thomas uit het hoofd citeerde. Dat doet echter meer nog de vraag stellen, welke waarde aan de beide teksten toegekend moet worden. Er zijn immers ook teksten van Thomas, waar een andere visie uit opgemaakt zou kunnen worden en dan vraagt het meer dan een opmerking in een voetnoot om daar duidelijkheid over te scheppen.

Hoewel toegegeven moet worden dat de beide aangehaalde teksten het standpunt van Barendse lijken te onderbouwen en hij zich terecht op de autoriteit van Thoams lijkt te beroepen, is dat minder zeker waar hij het heeft over het principe van de individuatie. Hij wijkt namelijk af van het door Thomas gehanteerde principe van materie als beginsel van individuatie.⁸ Het is echter problematisch om vanuit het denken van Thomas in te zien, hoe er telkens verschillende zijnden (van dezelfde

soort) tot stand komen als de individuatie voortkomt uit de inwerking van de met het (soortgelijke) wezen samenvallende vorm op de, niet meer dan in potentie zijnde, materie. Een mogelijke oplossing is, om het moment waarop de vorm aan de materie toekomt een eigen waarde toe te kennen en er een bepaalde werking aan toe te schrijven, zoals Barendse doet. Maar of dat uit het denken van Thomas kan worden afgeleid, lijkt mij op z'n minst onzeker. Het bijna nonchalante verwijzen door Barendse naar Thomas kan op dit punt toch zeker niet bevredigen.

Het artikel van Barendse moet geplaatst worden in de polemiek binnen het neo-thomisme tussen het 'essentialisme' en het 'anti-essentialisme', in de laatstgenoemde positie. Binnen het essentialisme beziet men de zijnden als betrekkelijk statisch: de zijnden kunnen niet veel meer zijn dan wat zij nu eenmaal zijn. Onder (vooral katholieke) theologen en filosofen - waaronder Barendse - werd vanaf de jaren '30 steeds meer afstand genomen van die visie en zocht men naar een oplossing waarmee meer recht zou worden gedaan aan de dynamiek van de (menselijke) zijnden: het (menselijke) zijnde heeft wat hij nu eenmaal is in een bepaalde mate te verwerkelijken. Hij is als het ware een zelfstandige brug tussen de veelheid en de concrete werkelijkheid en de eenheid van de gehele werkelijkheid.

Noten

1. In: "Zich door het leven heendenken", Kampen (1982), pp. 42-75 (oorspronkelijk in: Tijdschrift voor Philosophie, 11, (1949), pp. 155-202).
2. Voor de 'forma partis' bij Thomas van Aquino, zie: J.A. Aertsen, 'Natura en Creatura - De denkweg van Thomas van Aquino', Amsterdam (1982), dl. 1, p. 31.
3. Zie E. Gilson, 'Le Thomisme - Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin, Montreal/Paris (1954), p. 173.
4. Zie 'Over de Graden in het Zijn', p. 64.
5. Idem, p. 47, pp. 57-60, p. 58 n. 10; zie hiervoor ook een eerder artikel van Barendse: 'De metafysische grondslagen der vrijheid', in: 'Zich door het leven heendenken', pp. 31 - 33.
6. Als boven.
7. Zie 'Intersubjectief verkeer en lichamelijkeheid', in: 'Zich door het leven heendenken', p. 78.
8. Zie: De Potentia, q. 9, a. 1; Summa contra Gentiles, I, c. 21; Aertsen, dl. I, p. 61.

THOMISME AAN NEDERLANDSE SECULIERE PRIESTEROPLEIDINGEN, 1800-1950. EEN PEILING

1. Summary

It is the aim of this article to get an impression of the reception of the works of Thomas Aquinas in the teaching of dogmatics at the Dutch seminaries between 1800 and 1950. The archiepiscopal seminary of Utrecht, founded in 1857, has been taken as an example. Until then the teaching of dogmatics at other Dutch seminaries stood in the thomistic tradition of the Louvain School or dominican theologians like Billuart. At the Utrecht seminary the professor in dogmatics G.M. Jansen chose to follow the scholastic revival in Italy under the guidance of jesuits like Franzelin or Kleutgen; probably this was not the case at other Dutch seminaries. After 1915 in Utrecht the manual was used of G.C. van Noort, leaning strongly on the orthodox thomism of Billot. This and similar manuals were used until c. 1955, but were criticized since c. 1940 by the professors, who had been increasingly influenced by the French nouvelle théologie.

One can conclude that there has been no original reception of Aquinas in the period under investigation, as far as the teaching of dogmatics is concerned. However neothomism in this period has been important from the point of view of church history, while it influenced so many generations of the diocesan clergy and the style of their pastoral care.

2. Inleiding

In de geschiedenis van de theologie heeft het negentiende en twintigste eeuwse neothomisme weinig indruk achtergelaten. Wat de tweede helft van de negentiende eeuw betreft kunen wij nog wel een aantal namen noemen van theologen die hebben bijgedragen aan de herleving van de neoscholastiek in het algemeen en het neothomisme in het bijzonder, en aan wie bovendien enige kwaliteit wordt toegeschreven. In de twintigste eeuw zijn er in dit opzicht echter geen indrukwekkende resultaten geboekt.¹ In het buitenland was dit al het geval, maar voor Nederland, waar de 'intellectuele emancipatie' nog moest beginnen, geldt dit des te ster-

ker. In de tweede helft van de negentiende eeuw kwam de theologie te onzent niet verder dan "apologetische pamfletten, die door overdreven felheid het gemis aan theologische diepte trachtte te verbergen."² Niettemin werd in de jaren die daarop volgden de theologie veelal gedo-
ceerd ad mentem S. Thomae. Maar reeds in 1955 leek dit neothomisme dermate aan invloed te hebben ingeboet, dat het geen noemenswaardig fundament meer vormde voor 'nieuwe tendenzen in de hedendaagse theologie'.³

Nog afgezien van de vraag, in hoeverre het neothomisme werkelijk recht heeft gedaan aan de theologie van Thomas van Aquino, valt in de eerste plaats op dat de filosofen zich meer dan de theologen hebben bezig gehouden - en hebben geworsteld - met de erfenis die hen door Paus Leo XIII in 1879 was opgedragen.⁴ Dat het accent sterk op de neothomistische wijsbegeerte kwam te liggen lag voor de hand. Het neothomisme was in de eerste plaats te hulp geroepen ten behoeve van een katholieke sociaal-culturele herleving, een reactie op de oprukkende Verlichtingsideeën, op liberalisme en socialisme.⁵ Zo krijgt men de indruk dat de theologie veeleer functioneerde als ancilla philosophiae...

De verwachtingen over de theologische prestaties van het neothomisme kunnen dan ook niet hoog gespannen zijn. Toch kunnen wij anderzijds nauwelijks aannemen dat de naam van Thomas weliswaar dikwijls werd genoemd, maar dat zijn theologie geen sporen zou hebben nagelaten in het theologiseren in de eerste helft van de twintigste eeuw of nog langer. Dit geeft ons althans een eerste motief om nader te onderzoeken in welke mate er sprake kan zijn geweest van Thomasreceptie in de Nederlandse theologie in de jaren van het neothomisme.

Globaal komen drie groepen personen in aanmerking om te worden onderzocht op hun receptie van Thomas' theologie. Aan de eerste groep, de dominicanen, de eerstaangewezenen om de traditie van het thomisme voort te zetten, heb ik in dit tijdschrift al eerder aandacht besteed.⁶ Een tweede groep wordt gevormd door diegenen die in het buitenland (en met name in Rome) en later ook in Nederland (Nijmegen) na hun priesteropleiding een vervolgstudie hebben gedaan en een licentiaat of doctoraat behaalden in de theologie. In hun scripties en dissertaties speelde in veel gevallen Thomas' theologie een rol. Dit levert ons althans een aantal namen op van mogelijke receptoren. Velen van hen zijn na dit

'verplichte nummer' in de zielzorg terecht gekomen en hebben nauwelijks of geen wetenschappelijke theologie meer bedreven. Anderen echter werden benoemd tot professor aan het groot-seminarie van hun bisdom of aan het studiehuis van hun orde of congregatie - zij het niet altijd voor het vak waarin zij waren afgestudeerd. Dit brengt ons op de derde groep, te weten die van docenten in 'de dogmatiek'⁷ aan de groot-seminaries en studiehuisen.

In deze bijdrage wil ik nagaan wat de perspectieven zijn van een onderzoek naar de receptie van Thomas van Aquino aan de Nederlandse groot-seminaries. De aandacht zal daarbij uitgaan naar de theologie-historische context van deze receptie: welke thomistische en niet-thomistische stromingen hebben hun invloed uitgeoefend op de Thomasreceptie, en wat is het type geschriften dat men in zo'n onderzoek kan tegenkomen. Zo kan een beeld dat aan het begin van deze bijdrage werd geschetst wellicht wat worden verscherpt. Ik heb daarbij gekozen voor een peiling, een case-study, en wel naar het dogmatiekonderwijs aan het groot-seminarie Rijsenburg van het aartsbisdom Utrecht. Met name zal aandacht besteed worden aan de aldaar gebruikte handboeken. Zijdelings zal worden gekeken naar mogelijke perspectieven voor receptie-onderzoek in de leerstof van andere groot-seminaries en studiehuisen.⁸

3. Dogmatiek-onderwijs aan de groot-seminaries

Toen in 1857 het groot-seminarie Rijsenburg werd opgericht was de neo-thomistische herleving al een aantal jaren gaande, zeker in Italië. Daarom kan het instructief zijn na te gaan hoe het dogmatiek-onderwijs in Nederland er in de eerste helft van de negentiende eeuw voorstond.

Aan het eind van de achttiende eeuw maakten nieuwe Napoleontische wetten het mogelijk om zowel in de Noordelijke als de Zuidelijke Nederlanden weer priesteropleidingen op te richten. In het Noorden, het gebied van de Hollandse Zending, werden in 1799 de seminaries Warmond en 's-Heerenberg opgericht, terwijl in de Zuidelijke Nederlanden in 1798 de groot-seminaries ontstonden die later werden gevestigd in Haaren en Hoeven, en in 1799 te Huisseling (later te Uden) een 'theologische hogeschool' werd opgericht ten behoeve van het tot het prinsbisdom Luik behorende district Ravenstein en Megen.

Zowel de kwaliteit als het type theologie dat werd bedreven aan deze priesteropleidingen liep uiteen. Haaren en Hoeven waren ultramontaans van karakter en richtten zich naar de theologie zoals die werd gedoceerd aan het aartsbisschoppelijk groot-seminarie van Mechelen. Aan de hogeschool te Huisseling en in 's-Heerenberg werd wat genoemd wordt 'verlichtingstheologie' onderricht. Over Warmond lopen de meningen wat dit betreft uiteen.⁹ Voor de dogmatiek echter werd zeer algemeen het handboek gebruikt van P. Dens (1690-1775), president van het Mechelse groot-seminarie.¹⁰ Dit was niet slechts het geval in Haaren en Hoeven, maar ook in Warmond, waar J.M. Chedeville doceerde, die korte tijd aan de groot-seminaries van Mechelen en Hoeven verbonden was geweest en de herziening van Dens' handboek had verzorgd.¹¹ In 's-Heerenberg was dit handboek "in vroeger tijd" gebruikt, maar vervangen omdat het de overheid niet welgevallig was. In plaats daarvan gebruikte men boeken van 'verlichte' auteurs als S. Wiest OCist. (een aanhanger van J.M. Sailer) en A.D.M. Dobmayer.¹² In Huisseling gebruikte de oprichter en enige professor van de hogeschool, pastoor W.W. Ruys, het door hemzelf "Revisa & animadversiones recentiorum Auctorum locupletata" handboek van F. Bossaert OFM Cap., daarbij steunend op een welgevulde boekenkast.¹³

De verwijzingen in de beide handboeken, die overigens niet al te talrijk zijn, kunnen ons wellicht iets mededelen over de theologische bronnen van beide auteurs en over een mogelijke Thomasreceptie - of eerder: receptie van Thomasreceptie - in de jaren voor de herleving van het thomisme.¹⁴ Want inderdaad zal blijken dat wat de Nederlandse priesteropleidingen betreft de naam van Thomas niet pas met het neothomisme de lessen binnen kwam vallen.

P. Dens was een exponent van de 'Leuvense school' van die dagen, en daarbinnen één met strenge opvattingen.¹⁵ De Leuvense school was sterk anti-josefistisch en in theologisch opzicht Augustiniaans georiënteerd. In de handboeken van Dens zelf en van Bossaert worden "Augustiniani et Lovanienses" altijd in één adem genoemd. Ook Augustinus zelf wordt in Dens' boek uiteraard regelmatig aangehaald. Niettemin staat toch de Summa Theologiae van Thomas centraal. In de verschillende hoofdstukken, gegoten in de vorm van antwoorden op een aan het begin gestelde, katechismusachtige vraag ("Quis est Deus?"), wordt meestal reeds onder de titel naar de relevante quaestio in de Summa verwezen. Voorts zijn er

nog een vrij groot aantal verwijzingen naar de Thomistae, van wie Dens er overigens weinigen bij name noemt: éénmaal J.-B. Gonet OP (ca. 1616-1681, een 'strengere' thomist),¹⁶ en driemaal de gematigde Leuvense thomist F. Sylvius (Du Bois, 1581-1648), die overigens wat een bepaald onderwerp betreft "caute legendus est". Datzelfde geldt ook voor W. Estius (Van Est, 1542-1613, leerling van Bajus), die professor was in het Noord-Franse Douai. Opvallend is dat niet alleen Sylvius en Estius 'uit de buurt' kwamen. Dens verwijst in de loop van zijn boek naar nog meer, nog onbekender theologen, waarvan er een aantal in Leuven doceerden: Wiggers, Braunman, Daelman, Neesen, Steyaert, Fromondus. Daarmee wordt, ondanks een zekere bekendheid van de Leuvense school in de achttiende eeuw, de indruk van tweede of zelfs derdehands theologie toch wel gewekt. Mogelijk steunde Dens onder meer op het zestien-delige handboek van H. de Tournely (1658-1729), die aanvankelijk professor was in Douai en later aan de Sorbonne.¹⁷ In ieder geval werden, ondanks de aansluiting bij Thomas, op één uitzondering na, dominicaanse commentatoren niet aangehaald. Van jezuïeten wilde Dens, in het jansenistisch gekleurde Leuven, uiteraard al helemaal niets weten. Wij vinden één negatieve verwijzing naar F. Suarez.

Het handboek van F. Bossaert OFM Cap. (+1746, kanunnik te Ieper, later capucijn geworden¹⁸) lijkt dan toch dichter bij de thomistische traditie te staan - of geldt dat voor de bewerker, Ruys? Ook in dit handboek wordt Thomas van Aquino veel geciteerd ("D. Thomas"), maar gevarieerder. Wij treffen nu niet alleen verwijzingen aan naar het prima pars, maar ook naar andere delen van de Summa, en naar ad Romanos. Voorts vinden wij natuurlijk veel verwijzingen naar de Thomistae. De belangrijkste thomistische bron is wel het negentien-delige handboek van Ch.-R. Billuart OP (1685-1757), die onder meer in Douai doceerde en daar een fel verdediger was van het thomisme. Zowel Billuart als Bossaert/Ruys steunen voorts op oudere handboeken van de al genoemde Gonet OP en Sylvius. Bossaerts handboek neemt duidelijk afstand van de "Augustiniani & Lovanienses", zonder hen overigens te bekritisieren. Eénmaal kunnen zij zelfs gelijk krijgen: "Affirmant Thomistae... sed probabilius cum Lovanienibus & Augustinianis dicitur...". Behalve een thomistische traditie vinden wij in dit handboek ook een franciscaanse invloed, zonder twijfel afkom-

stig van Bossaert zelf. In tegenstelling tot Dens citeert hij Scotus en de Scotistae niet negatief, zij het evenmin frequent, en voorts worden genoemd: Gervasius (van Breisach OFM Cap, 1648-1717) en Herinx (W. Herinx OFM, 1621-1678, scotist en bisschop van Ieperen 1677-1678). Maar verder geldt ook voor dit handboek wat voor dat van Dens gold: jezuïeten zijn opvallend afwezig.

Het dogmatiekonderwijs aan de Nederlandse priesteropleidingen bevond zich, zo kan worden vastgesteld, in de weinig imponerende traditie van het 'schoolthomisme' in zijn uiteenlopende variaties, waarin wij enerzijds de Leuvense Thomascommentatoren vinden "die aüsserlich im Plan der Summa Theologiae verbleiben, bei der Abhandlung der Fragen aber die Akzente gegenüber Thomas beträchtlich verlagern", en anderzijds de school van Joannes a S. Thoma (1589-1644), beschouwd als de laatste grote Thomascommentator, in wiens voetsporen onder meer Gonet en Billuart treden.¹⁹ Deze schooltraditie werd halverwege de negentiende eeuw overschaduwed door de vooral in Italië opkomende jezuïetische thomisten.

4. Dogmatiek in Rijsenburg 1860-1915: het handboek van Jansen

De priesteropleiding van het aartsbisdom Utrecht was in 1854 gestart als 'kopstudie' van de klein-seminarie-opleiding te Kuilenburg, met de stichting van Rijsenburg in het vooruitzicht. Korte tijd werd de dogmatiek verzorgd door F.P. van der Burgt, maar bij diens benoeming tot president werd in 1860 G.M. Jansen voor dit vak aangesteld. Jansen, die tot 1896 dogmatiek zou doceren, nam geen bestaand handboek als uitgangspunt voor zijn lessen, maar sloeg zelf aan het componeren. Hij "meende, dat een vernieuwing moest beginnen met een terugkeer tot de leer van St. Thomas". Al vóór Aeterni Patris had Jansen "zijn eigen dogmatische theologie opgebouwd met behulp van zijn uitgebreide Vaderkennis, de geschriften van St. Thomas en de nog schaarse moderne thomistische literatuur. Het was een moeizaam werk van geduldig zoeken en tasten".²⁰ Het resultaat was een driedelig handboek, dat in de jaren 1875-1879 verscheen.²¹ Vergeleken met de handboeken van Dens of Bossaert moet gezegd worden dat er een frisse wind is gaan waaien. In plaats van de stellingen en bewijzen is de tekst meer redenerenderwijs opgebouwd.

Jansen aarzelt niet Grieks en Hebreeuws ongetranscribeerd te gebruiken en zijn bronnen niet slechts met de naam van de auteur, maar ook met de titel te noemen. De Praelectiones doen dan ook bijna modern-wetenschappelijk aan.

De boven geciteerde karakteristiek van Jansens werk is juist: men vindt veel Schriftcitaten, citaten van kerkvaders - citaten, niet slechts vermeldingen! - en bovenal veel Thomas van Aquino. Verwijzingen naar hem gelden verschillende werken en niet alleen de Summa Theologiae, maar ook de Summa contra Gentiles, De Potentia en andere.

Dit is niet meer de denkwereld van de traditionele Thomistae: de term, nog zo frequent aanwezig bij Dens en Bossaert, ontbreekt bij Jansen geheel. Hij kende dit schoolthomisme wel, maar citeerde er relatief weinig uit, en met name de handboeken van Billuart en V.L. Gotti OP (1664-1742), auteur van de zestiendelige Theologia scholastica-dogmatica in de traditie van de Spaanse scholastiek. Jansens aanknopingspunten waren echter vooral de 'schaarse modernen', te weten de voorstanders van een algemene terugkeer naar de bronnen van de middeleeuwse scholastiek. In de jaren dat deze tendenzen in de neoscholastiek nog niet waren overspeeld door het strenge filosofische neothomisme, waarvan de opkomst door Aeterni patris werd begunstigd,²² steunde Jansen op het werk van J. Kleutgen SJ (1811-1883) en J.-B. Franzelin SJ (1816-1886), respectievelijk studieprefect en (tot zijn gedwongen vertrek in 1876) professor aan het Romeinse Collegium Romanum, de latere Gregoriana. Jansen kende ook hun medestanders. Een enkele maal citeert hij G. Perrone SJ (1794-1876, leermeester van Franzelin), S. Tongiorni SJ (1820-1865), L. Taparelli d'Azeglio SJ (1793-1862) en M. Liberatore SJ (1810-1892).

Was het zijn verwantschap met deze 'nieuwe theologie', die Jansen tevens deed terugblikken op de scholastieke traditie in de jezuïetenorde? Terwijl de Spaanse scholasticus P. de Suarez SJ (1548-1619) voordien voor het front van Nederlandse priesterstudenten was afgewezen door Dens, is hij bij Jansen de meest geciteerde theoloog. Naast hem citeert Jansen veelvuldig diens leerling Lessius (L. Leys SJ, 1554-1623), docent aan het jezuïetencollege in Leuven en - gezien het voorgaande begrijpelijk - in onmin levend met de Leuvense theologische faculteit; Petavius (D. Petau SJ, 1583-1653), een tot dan vrijwel vergeten scholasticus, en de Wirceburgenses, vier Würzburger jezuïetentheologen die in de jaren

1766-1777 hun veertiendelige Theologia dogmatico-polemico-scholastica het licht deden zien.

Jansens colleges en handboek moeten in die jaren modern geweest zijn, met een duidelijk accent op de bronnen: bijbel, kerkvaders, Thomas van Aquino, en gesteund door de jezuïetische scholastiek en de in die jaren nieuwe scholastieke herleving. Daarmee was hij meer bij de tijd en ook grondiger dan bijvoorbeeld zijn Warmondse collega J. de Bruyn, die zich aanvankelijk hield aan het seminariehandboek van de Mainzer wereldheer B. Liebermann (1759-1844) en later zijn eigen handboek "ex Liebermann alisque auctoris conscripsit", bijeen had geschreven, zoals hij in de ondertitel vermeldde. Jansens Praelectiones bleef tot circa 1915 in Rijsenburg in gebruik. Het tij in Rome keerde rond 1875 weliswaar ten gunste van een streng neothomisme, maar aangezien hier in de eerste plaats de filosofie in het geding was leidde deze ontwikkeling kennelijk niet tot een vervanging van dit handboek in Rijsenburg. De opvolging van Jansen in 1896 door E. van Hinsbergh vormde evenmin een aanleiding. In de zeventien jaar dat deze laatste dogmatiek doceerde heeft hij weinig indruk gemaakt. "Daar kwam bij, dat de dogmatiek door de onverkwikkelijke integralistische ketterjagerij een gevaarlijk vak was geworden",²³ waarin de docent zich maar beter op de vlakte kon houden.

5. Het handboek van Van Noort

In 1913 werd Th. van Oppenraay (1877-1933), die sinds 1908 in Rijsenburg exegete doceerde, belast met het onderwijs in de dogmatiek. Van Oppenraay was in 1906 te Leuven gepromoveerd op een historische studie over de predestinatieleer. Zijn colleges schijnen weinig inspirerend te zijn geweest, maar de docent dwong kennelijk toch respect af, blijkens under-statements als: "Hij schijnt als professor in de exegete op zijn best geweest te zijn"²⁴ of ook: "Van Oppenraay gold als een briljant student van Leuven. De handboeken van G.C. van Noort waren (echter) zo voortreffelijk dat de docent nauwelijks de gelegenheid had te excelleren",²⁵ Van Oppenraay verving, waarschijnlijk kort na zijn aantreden, het handboek van Jansen door dat van Van Noort. Dit handboek zou tot circa 1952 in gebruik blijven.

Wat de periode 1915-1935 betreft moet de mogelijkheid van Thomasrecep-

tie dus gezocht worden bij de docenten, van Oppenraay en H.Th. Metz, die van 1923 tot 1935 dogmatiek doceerde, of in het gebruikte handboek. Om bij de docenten te beginnen: van rechtstreekse receptie van Thomas zal bij hen vermoedelijk weinig te melden zijn. Van Oppenraay publiceerde niet veel, en wat hij op zijn naam zette betrof vooral de ceremoniën (rubrieken) van de mis. Zijn opvolger Metz was alleen wetenschappelijk al van een geringer kaliber, aangezien hij niet meer dan een grootseminarie-opleiding had genoten. Mgr. J. van de Wetering vond een universitaire vorming voor zijn seminariedocenten overbodig. Niettemin wordt melding gemaakt van het "enthousiasme, waarmee de nieuwe professor de dogmatiek als een levende wetenschap wist te behandelen".²⁶ Hoewel hiernaar zeker nader onderzoek moet worden gedaan krijgen wij toch de indruk, dat van (rechtstreekse) Thomasreceptie in het Rijsenburg van de jaren 1915-1935 nauwelijks of geen sprake was.

Het in gebruik zijnde handboek inspireerde daar ongetwijfeld evenmin toe. Het was ontstaan in de jaren waarin het integralisme hoogtij vierde en was derhalve gedoemd een veilige weg te kiezen. G.C. van Noort (1861-1946) had van 1892 tot 1908 dogmatiek gedoceerd in Warmond, waarna hij werd overgeplaatst naar een pastoorfunctie in Amsterdam. Deze ingreep was ingegeven door integralistische verdachtmakingen die dermate uit de lucht waren gegrepen, dat zijn handboeken ongehinderd in Warmond in gebruik konden blijven en nadien aan vrijwel alle grootseminaries werden ingevoerd. Uit verschillende bronnen valt op te maken dat Van Noort voor zijn dogmatiek zwaar steunde op het werk van L. Billot SJ (1846-1931), hoewel hij daar niet naar verwijst.²⁷ Zeker beval hij lezing van het werk van Billot aan in zijn lessen.²⁸

Met de invoering van Van Noorts handboek werd in Rijsenburg dan ook van theologisch decor gewisseld. Terwijl het handboek van Jansen geworteld was in de brede scholastieke herleving, stond dat van Van Noort in de stroming van het strikte neothomisme. Hoewel deze stroming in de eerste plaats een wijsgerige was, werd zij door de benoeming van Billot tot dogmaticus aan de Gregoriana in 1885 versterkt. "Il enseigne en théologie, mais c'est avant tout un métaphysicien, qui ne s'intéresse que médiocrement à la théologie historique et qui excelle à pénétrer les principes fondamentaux de s. Thomas, à les repenser pour en déduire de nouvelles conséquences et à exposer le tout avec une admirable clar-

té".²⁹ Misschien was het niet eens Van Noorts, maar in de eerste plaats Billots helderheid die op de Warmondse studenten zoveel indruk maakte.³⁰

Waar verwijst Van Noort wel naar? In de eerste plaats naar de H. Schrift en naar kerkvaders, en uiteraard naar Thomas van Aquino. Voor het tractaat De Deo Uno begint hij met een algemene verwijzing naar Summa Theologiae I.2-26, en verwijst hij vervolgens vele malen naar de beide Summae en het Sententiëncommentaar. Voor commentaren van Thomas was Van Noort aangewezen op oudere auteurs:³¹ Billuart, Suarez, of op de auteurs uit de brede neoscholastiek: Franzelin, Zigliara, Perrone, Kleutgen. Al deze auteurs citeert hij echter slechts één, hoogstens twee maal. Veel opvallender is, zeker in vergelijking met het handboek van Jansen, het grote aantal verwijzingen naar het kerkelijk leergezag, en met name het Eerste Vaticaans Concilie en 'Denzinger'. Al met al lijkt het er op dat er in het handboek van Van Noort van Thomasreceptie nauwelijks sprake is. Van Noort verwees zijn studenten wel naar Billot, maar niet naar Thomas zelf. En zoals wij reeds zagen is het maar de vraag of de Rijsenburgse docenten dat wél deden.

6. 'Nouvelle théologie' en 'Kreling'

'Bien étonnés de se trouver ensemble': de Nijmeegse hoogleraar in de dogmatiek G.P. Kreling OP (1888-1973) had het niet erg op de nouvelle théologie. Niettemin: als er al sprake was van Thomasreceptie aan een Nederlands groot-seminarie, dan is dat gebeurd onder invloed van Kreling of van de historische Thomasstudies van de nouvelle théologie (Chenu, Congar, De Lubac), en soms beide. Kreling doceerde in Nijmegen van 1928 tot 1957 en heeft in die periode de universitaire vorming van vele seculiere en reguliere priesters geheel of gedeeltelijk bepaald. Dit impliceert dat deze priesters, later zelf vaak seminariedocenten, in hun studietijd vertrouwd raakten met Thomas van Aquino en diens receptie door Kreling.³² Al eerder wezen wij op de invloed van Kreling aan de dominicaanse opleiding;³³ maar bij de franciscanen was B. van Leeuwen een promovendus van Kreling, terwijl P. Windhorst OFM er in de jaren veertig en vijftig dogmatiek doceerde "met veel prof. Kreling".³⁴ In Warmond werd van 1936 tot 1967 dogmatiek gedoceerd door leerlingen van Kreling: K. Steur (professor 1936-1954), J. van 't Westeinde (professor

1954-1967) en J.C. Groot (professor apologetiek 1932-1960). Zowel Steur als Groot gebruikten de Summa Theologiae in hun colleges; Steur leerde zijn studenten ook het gebruik ervan aan. Aan het Roermondse filosoficum te Rolduc doceerden na de oorlog verschillende in Nijmegen opgeleide theologen filosofie.³⁵ Hoe was de situatie wat dit betreft in Rijnsenburg?

In 1935 werd H.J.H.M. Fortmann benoemd tot dogmaticus als opvolger van Metz. Fortmann had van 1927 tot 1929 dogmatiek gestudeerd in Nijmegen, aanvankelijk bij J.A.A.M. Kors OP en vanaf 1928 bij diens opvolger Kreling. Fortmann doceerde dogmatiek tot hij in 1952 president werd van het filosoficum Dijnselburg in Huis ter Heide. Als handboek bleef hij Van Noort tot 1952 gebruiken, maar hij had er steeds minder mee op. Na 1945 werd het handboek "aangevuld met inlegvellen van H.J.M. Fortmann: daarin stond 'het eigenlijke'", en: "Van Noort werd zwaar bekritiseerd. Er bleef geen spat van heel. Fortmann was geïnspireerd door de Théologie nouvelle".³⁶ Waarschijnlijk ontwikkelde Fortmann zich reeds vóór de oorlog in deze richting. Dit zou uit zijn collegedictaten (inlegvellen) moeten blijken.³⁷ Het lijkt onwaarschijnlijk dat hij zich daarin diepgaand met Thomas heeft beziggehouden. Blijkens zijn publicaties bewoog Fortmann zich liever op het vlak van de toegepaste wetenschap, variërend van 'verantwoordelijkheid' met het oog op de katholieke vrije jeugdvorming en 'gemengd zwem- en zonnebaden' op verzoek van de Katholieke Actie, tot radiopraatjes over 'geloofsvragen' en actuele geloofsproblemen' aan het begin van de jaren zestig.

Niettemin was Fortmann op de hoogte met althans een deel van Thomas' werk. Hoewel hij in zijn vele artikelen in het priestertijdschrift Nederlandse Katholieke Stemmen opnieuw graag praktische onderwerpen, of theologische onderwerpen op praktische wijze, aansnijdt, verwijst hij in een aantal artikelen naar Thomas van Aquino, zich daarbij reeds vóór de oorlog afzettend tegen auteurs als Van Noort en Billot.³⁸ Hij probeert in de theologie van Thomas vooral de nieuwe opvattingen terug te vinden, bijvoorbeeld betreffende het karakter van het misoffer (1938), Thomas' leer over Christus' mens-zijn (1941-45), Thomas' leer over verrijzenis en rechtvaardiging (1947), menswording en verlossing (1948), Christus' ontleding (1954). Het lijkt erop dat Fortmann vooral op het punt van de verlossingsleer Thomas van Aquino heeft bestudeerd. Er is, samenvat-

tend, dan ook reden genoeg om aan te nemen dat er van een wat breder georiënteerde Thomasreceptie in de Rijsenburgse dogmatiek van deze jaren geen sprake was.

Rond 1955 is de nouvelle théologie dermate verspreid op de Nederlandse groot-seminaries dat een verdere speurtocht naar 'institutionele' Thomasreceptie weinig zin heeft. Daarmee zijn wij terug bij de vraagstelling van deze bijdrage.

7. Betekenis van een onderzoek naar Thomasreceptie

In het voorgaande hebben wij gezien hoe het thomisme een rol speelde in het dogmatiekonderwijs in de periode 1800-1950. Wij hebben daarin verschillende fasen kunnen vaststellen. Dat deze fasen samenhangen met het thomisme in de buitenlandse theologie werd daarbij bijzonder duidelijk: het was vrijwel allemaal import.

Allereerst kon worden vastgesteld dat Thomas in deze periode niet weg is geweest uit de theologie. In de eerste helft van de negentiende eeuw steunde het dogmatiekonderwijs op het traditionele thomisme ('schoolthomisme') van de Leuvense theologen of van de dominicanen, dat door Krelling ooit "het lauwe water van Billuart" werd genoemd.³⁹ Handboeken in deze periode waren vaak op hun beurt weer lauwe aftreksels van dit toch al lauwe water, of zij nu meer of minder op de Verlichting of op de opkomende ultramontaanse orthodoxie waren georiënteerd. De jezuïetische schooltheologie met haar eigen Thomasreceptie was in deze periode opvallend afwezig. De herleving van de scholastiek in de loop van de negentiende eeuw betekende een terugkeer naar de bronnen: de H. Schrift, de kerkvaders en ook Thomas. Wij zagen hoe in Nederland Jansen zich op deze herleving richtte. Het is echter de vraag of deze slechts enkele decennia overheersende wetenschappelijke opleving alle priesteropleidingen bereikte. Een aantal maakte wellicht meteen de stap naar het streng-orthodoxe neothomisme dat aan het eind van de negentiende eeuw de overhand kreeg en dat de katholieke kerk door het modernisme heen moest loodsen. De neerslag ervan vinden wij eerst bij Billot en vervolgens in strak gecomponeerde handboeken als die van Van Noort en later F. Diekamp. In de loop van de twintigste eeuw tenslotte hernam de nouvelle théologie thema's van het historisch-kritisch denken en vormde daarmee

een stroming die via een kortstondige herbronning op onder meer Thomas het einde inluide van het neothomisme.

Wanneer wij de daarvoor opgestelde criteria in acht nemen: contact met het oeuvre van Thomas en verwerking daarvan in het eigen denken⁴⁰, moet vastgesteld worden dat aan het een en aan het ander in Nederland veel ontbrak. Weinig dogmatiekonderwijs kan dan ook als Thomasreceptie worden beschouwd. Anderzijds is uit het voorgaande gebleken dat Thomas van Aquino de meest geciteerde auteur is in de dogmatiek tussen 1800 en 1950. Verwijzingen naar 'echte receptoren' als Billuart en Suarez rekenen wij dan nog niet eens mee. Het neothomisme in al zijn variaties beslaat een belangrijk stuk receptiegeschiedenis, als wij tenminste een overzicht voor ogen hebben van een "Geschichte des Thomismus im kritischen Vergleich mit Thomas".⁴¹ Het belang van deze receptiegeschiedenis is niet in de eerste plaats een theologisch belang in die zin, dat de theologische wetenschap er mee vooruit wordt geholpen. Het gaat echter om een theologische erfenis die kerkhistorisch van betekenis is, niet slechts voor de 'grote geschiedenis' van bijvoorbeeld de modernistenstrijd, maar ook voor de lokale kerkgeschiedenis: priesters zijn in dit neothomisme opgeleid en hebben met deze vorming de zielzorg uitgeoefend. Het gaat in zekere zin om de 'geschiedenis van het gewone volk'. Theologen mogen heden ten dage wat gegeneerd zijn over deze handboekentheologie, maar zij zouden zich om historische redenen moeten bekommeren over de waar die hun voorgangers verkochten en de ingrediënten waaruit die bestond.

noten

1. J.G.J. van den Eijnden, Thomas van Aquino in de theologie. Een draaiboek voor receptie-onderzoek (Utrecht 1985), p. 77-83, 98-100.
2. G.A.M. Abbink, Honderd jaar Rijsenburg (z.p. (1957)), p. 12. Ook tijdgenoten velden echter dit oordeel, blijkens P. van den Tempel, 'Roomsche theologie in Nederland van 1813-1913', in: Het katholiek Nederland 1813-1913. Ter blijde herinnering aan het Eerste Eeuwfeest onze Nationale Onafhankelijkheid (Nijmegen (1913)), deel 2, p. 57.
3. J.C. Groot, 'Nieuwe tendenzen in de hedendaagse theologie', in: Streven, 9 (1955-1956), p. 730-800, 913-926. De auteur rept met geen woord over het toen nog zeer recente thomistische verleden van de theologie.
4. Voor Nederland zie: C.E.M. Struyker Boudier, Wijsgerig leven in Nederland, België (en Luxemburg) 1880-1980, Nijmegen/Baarn 1985-1987, 3 delen; L. Winkeler, 'Neothomisme en emancipatie. Verkenningen rond een hypothese', in: De praktische Thomas: de consequenties

- van zijn theologie voor hedendaags gedrag (Hilversum 1987), p. 102-112.
5. P. Thibault, Savoir et Pouvoir: Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXième siècle, Quebec 1972; E. Poulat, 'L'Eglise romaine, le savoir et le pouvoir. Une philosophie à la mesure d'une politique', in: id., L'Eglise, c'est un monde. L'ecclésiosphère (Parijs 1986), p. 211-240; B. McSweeney, Roman Catholicism. The Search for Relevance, Oxford 1980.
 6. L. Winkeler, 'Thomisme in de twintigste eeuw. De Dominicaanse filosofie- en theologie-opleiding. Een inventarisatie', in: Jaarboek 1983 van de Werkgroep Thomas van Aquino (Utrecht 1983), p. 59-74.
 7. Een uitbreiding naar de moraaltheologie werd in dit beperkte kader achterwege gelaten gezien de complicerende factor die de receptie van de moraaltheologie van Alfons van Liguori in de betreffende periode vormt. Niettemin wekt de volgende uitspraak de nieuwsgierigheid op: "There were of course differences between the manualists. The Redemptorists (...) tended to divide the moral treatises according to a commandments schema; the Dominican-influenced moral theologians kept closer to the development of moral principles in the context of virtues. These differences were highlighted after the revival of Thomism." (R. Gallagher, 'The Manual System in Moral Theology since the Death of Alphonsus', in: Irish Theological Quarterly, 51 (1985), p. 8).
 8. Ik heb gebruik gemaakt van materiaal uit een onderzoek naar het gebruik van handboeken aan Nederlandse groot-seminaries en studiehuizen. Een verslag en verantwoording van dit onderzoek wordt gegeven in: L. Winkeler, 'Ten dienste der seminaristen. Het gebruik van handboeken in de Nederlandse priesteropleidingen, 1800-1965', te verschijnen in: Jaarboek van het Katholieke Documentatie Centrum, 17 (1987).
 9. F. Droës, 'Groot-seminaries', in: F. Droës en S. Verschuuren, Katholiek Nederland en de Verlichting. Een werkboek (Tilburg 1987), deel 1, p. 53-54.
 10. P. Dens, Theologia ad usum seminariorum et sacrae theologiae alumnorum, Leuven 1794, 7 delen. Ik raadpleegde de herziene editie, Mechelen 1819.
 11. In de editie wordt de naam van de herziener niet genoemd. Het feit wordt vermeld door J.C. van der Loos, 'Geschiedenis van het seminarie Warmond tot 1853', in: Bijdragen voor de Geschiedenis van het Bisdom Haarlem, 48 (1932), p. 414.
 12. F. Droës, 'Groot-seminaries', p. 57; F. Droës, 'Bijlagen bij hoofdstuk 3: Groot-seminaries', in: F. Droës en S. Verschuuren, Katholiek Nederland en de Verlichting. Een werkboek (Tilburg 1987), deel 2, p. 23-24.
 13. F. Bossaert, Principes Theologiae moralis et scholasticae, 1780-1783, 6 delen. Daarvan zijn vijf delen gewijd aan de moraaltheologie! Ik raadpleegde de herziene editie, 's-Hertogenbosch 1815-1817. Overigens moet men de kwaliteit van de Huisselingse hogeschool niet onderschatten in vergelijking met die van de groot-seminaries. Ruys "heeft in zijn kleine, landelijke gemeente de tijd gehad om te studeren en in zijn vak te 'groeien'. Zijn collega's van Warmond en 's-Heerenberg kregen die kans niet, want zij volgden elkaar op met de regelmaat van een werkploeg in een kontinu-bedrijf", (C. Brakkee, 'De theologische hogeschool van Huisseling, omstreeks 1799 tot 1824', in: Archief voor de Geschiedenis van de Katholieke Kerk in

- Nederland, 15 (1973), p. 35).
14. Ik raadpleegde deze en nog volgende handboeken uiteraard niet in hun geheel; het was mij begonnen om een impressie. Daarvoor beperkte ik mij tot het tractaat De Deo Uno in alle handboeken.
 15. Droës, 'Groot-seminaries', p. 57, op basis van J. Roegiers, De Leuvense theologen en de Verlichting. Onderwijs, wetenschap, polemieken en politiek in 1730 tot 1797 (doctoraatsverhandeling, Leuven 1979).
 16. Gegevens en oordelen zijn ontleend aan het Lexikon für Theologie und Kirche (2de editie, fotografische herdruk, Freiburg 1986).
 17. In het onderzochte gedeelte citeert Dens één maal 'Tournellius', wiens Praelectiones Theologiae (Parijs 1725-1729) volgens Scheeben "in den besseren Kreisen Frankreichs massgebend" was (LThK, X, k. 285).
 18. Brakkee, 'Huisseling', p. 33 noot 1.
 19. O.H. Pesch, 'Thomismus', in: LThK, X, k. 159-160.
 20. Abbink, Honderd jaar Rijsenburg, p. 16.
 21. G.M. Jansen, Praelectiones theologiae dogmatica. Utrecht 1875-1879.
 22. E. Schillebeeckx, 'Kreling en de theologische situatie van zijn tijd', in: Het goddelijk geheim. Theologisch werk van G.P. Kreling OP (Kampen 1979), p. 49-52.
 23. Abbink Honderd jaar Rijsenburg, p. 33-34.
 24. Abbink Honderd jaar Rijsenburg, p. 34.
 25. Uitspraak in een enquête, gehouden in 1982 door het Katholiek Documentatie Centrum te Nijmegen, betreffende het gebruik van handboeken op priesteropleidingen. Over deze enquête zie Winkeler, 'Ten dienste der seminaristen'.
 26. Abbink Honderd jaar Rijsenburg, p. 36.
 27. Althans in het geraadpleegde deel De Deo Uno, en met uitzondering van de algemene voetnoot aan het begin van het tractaat, waarin naar verdere literatuur wordt verwezen. Volgens B. Voets ('G.C. van Noort', in: Biografisch woordenboek van Nederland, deel 2 (Amsterdam 1985), p. 404) zocht Van Noort een middenweg tussen Billot en het modernisme; J. Tesser (De Jezuïeten te Maastricht 1852-1952 (Maastricht 1952), p. 63) merkt zijdelings op over de tractaten van de Maastrichtse dogmaticus F. Smit SJ dat die "even helder Franzelin weerspiegelen als die van Van Noort Billot".
 28. A. Hollenberg, 'Professor Mgr. Dr. G.C. van Noort', in: Waar eens een Franse kostschool stond. Opstellen over Warmonds studentenleven (Warmond 1949), p. 44.
 29. R. Aubert, 'Aspects divers du néothomisme sous le pontificat de Léon XIII', in: Aspetti della cultura cattolica nell' Età di Leone XIII (Rome 1961), p. 30.
 30. Hollenberg, 'Van Noort', p. 44.
 31. Aubert ('Aspects divers', p. 41) spreekt van een "qualité inférieure" in het neothomisme, met "une exception, et notable: Billot, mais il s'agit là d'un théologien".
 32. In Het goddelijk geheim. Theologisch werk van G.P. Kreling OP, Kampen 1979, vindt men artikelen over en van Kreling.
 33. Winkeler, 'Thomisme in de twintigste eeuw', p. 68.
 34. Mededeling in de enquête (zie noot 25).
 35. Onder hen W. Meijs: "Alleen bij behandeling van de analogia entis, waarbij Meijs in het voetspoor van zijn Nijmeegse leermeester prof. G. Kreling een direct verband legde tussen het filosofisch denken over God en de theologie, kon hij het opbrengen het handboek terzij-

de te leggen en zowaar enige geestdrift bij de studenten te wekken" (Het vierde Rolduc 1946-1971. Geschiedenis van een klein-seminarie (Kerkrade 1983), p. 177).

36. Mededelingen in de enquête (zie noot 25).
37. Gezien de beperkte bedoeling van deze 'peiling' is geen speurtocht naar dictaten van Fortmann ondernomen.
38. Van de 77 voluit gesigeneerde artikelen en kroniekbijdragen tussen 1936 en 1968 wordt er in acht artikelen naar Thomas verwezen, tussen 1938 en 1958.
39. G.P. Kreling, 'H. Thomas van Aquino', in: Het goddelijk geheim, p. 441.
40. Van den Eijnden, Thomas van Aquino in de theologie, p. 7-8.
41. Van den Eijnden kiest de uitspraak van O.H. Pesch: "Die Geschichte des Thomismus im kritischen Vergleich mit Thomas, ist weder für die Philosophie noch für die Theologie geschrieben worden, aber ein dringendes Desiderat" (LThK X. k. 157) als een soort motto voor zijn 'draaiboek' (Thomas van Aquino in de theologie, p. V).

Anne-Mie Jonckheere

**CINQ JOURS CONSECUTIFS EN COMPAGNIE DE ST. THOMAS D'AQUIN. RAPPORT DES
XIV^{IE}ME ET XV^{IE}ME SEMAINES D'ETUDE ORGANISEES A ROME PAR L'ISTITUTO SAN
TOMMASO***

Chaque année au cours du mois de janvier, une semaine d'étude consacrée à la lecture de Thomas d'Aquin, est organisée à Rome par l'Istituto San Tommaso. En ce faisant, l'istituto s'adresse à tous ceux et toutes celles qui s'intéressent à St. Thomas d'Aquin et qui, formés en petits groupes, veulent se livrer à une lecture intensive de ses textes.

Les thèmes de session qui déterminent le choix des textes à lire, ont communément à faire à des questions anthropologiques (au sens large). Ainsi par exemple la question du statut de l'intelligence pratique a déjà quelques fois été à l'ordre du jour. Pendant la XIV^{ième} session (du 2 au 7 janvier 1987), on a concentré l'attention sur des textes touchant "l'éthique comme science"; le thème retenu pour la XV^{ième} session (du 2 au 7 janvier 1988) était celui de "la vertu dans l'intelligence". Puisque ces deux thèmes se complètent, une publication simultanée des deux rapports dans ce "Jaarboek 1987" - bien qu'un peu contraire aux règles du genre 'annuaire' - nous a paru préférable.

Pour la session 1987, nous disposons du manuscrit d'un compte rendu de la main de Pim Valkenberg, présenté oralement à la 38^{ième} réunion du 'Werkgroep Thomas van Aquino' à Utrecht, le 14 janvier 1987. Ce compte rendu est dressé selon l'ordre chronologique: après quelques notes introductoires sur l'organisation et la méthode de travail pratiquée, l'auteur se livre à une esquisse chronologique des séances successives. Puisque cet approche permet de procurer une image assez concrète de ce que représente une telle semaine de lecture, nous avons choisi de traduire le rapport de Valkenberg en grande partie comme tel, avec quelques modifications mineures.

Le deuxième rapport, celui de la session 1988, est composé de deux parties: la première se concentre sur le pour et le contre de la méthode

de lecture pratiquée, la deuxième tente à esquisser le genre de questions que la lecture des textes a pu susciter.

Aucun des deux rapports ne se veut exhaustif. D'ailleurs des semaines d'étude comme celles auxquelles nous avons pu assister, comportent beaucoup d'aspects fort précieux mais difficiles à en rendre compte. Pour n'en mentionner que quelques-uns: l'accueil chaleureux de la part des hôtes italiens et tout spécialement de la part de l'organisateur, le père dominicain Dalmazio Mongillo - même l'occasion nous a été fournie de jeter un coup d'oeil derrière la façade de l'Angelicum, d'y prendre le repas du midi avec les pères dominicains et de s'entretenir avec quelques-uns d'entr'eux; et aucunement à oublier: le fait que des gens non seulement de diverses nationalités mais aussi appartenant à des disciplines diverses - c'est-à-dire philosophes et théologiens -, influencés par divers courants et préoccupés par diverses questions, le fait que ces gens se recontrent autour d'un même auteur et cherchent à se comprendre malgré les barrières linguistiques, représente une valeur inestimable.

I. XIV^{ième} session (2-7 janvier 1987): "L'éthique comme science"

La semaine d'étude comptait treize participants, dont une Italienne et cinq Italiens, un Autrichien, un Belge, deux Allemands et trois Néerlandais. Pratiquement tous sont engagés soit comme philosophes, soit comme théologiens.

L'initiative initial pour ces semaines d'étude a été pris par des Allemands liés aux pères dominicains de Walberberg, nommément Kluxen et Engelhardt. Plus tard, les Italiens se sont chargés de l'organisation et la participation allemande a peu à peu diminué.

Les séances avaient lieu à "Casa "Tra Noi"", un très agréable hôtel - du genre 'maison de pèlerinage' - derrière le Gianicolo, à dix minutes de marche de la Basilique Saint-Pierre. Nous y travaillions de 9 à 12 heures, de 17 à 19 et de 21 à 22.30 heures, et cela pendant cinq jours. Malgré le fait que le français n'était la langue maternelle de personne,

c'était la langue la plus accessible à tous les participants, de sorte qu'elle a été choisie comme langue véhiculaire. Les séances du matin et de l'après-midi se déroulaient en deux petits groupes de six et sept personnes. Pendant ces séances-là, on lisait les textes prévus, tandis que le soir, en séance plénière, on échangeait les résultats des discussions du jour.

En ce qui concerne la méthode de travail, on choisit délibérément les textes de St. Thomas mêmes comme point de départ central, sans parti pris dogmatiques et/ou théologiques. Un comité préparatoire, qui s'est réuni à Chieri au printemps, a choisi les textes, conformément aux indications de la séance plénière finale de l'année précédente à Rome quant au thème et la source principale des textes. A cette session préparatoire, les néerlandophones ont été représentés par Paul Mercken.

Tout d'abord, le texte est lu et si possible traduit, et par la suite analysé. C'est seulement par après que les spéculations suscitées par le texte sont à l'ordre. Pour un tel approche direct du texte, il y a beaucoup à dire; certains participants parlaient même d'une 'expérience libératrice'. D'autre part, on fait appel au contexte et à des données d'histoire et de chronologie uniquement si c'est la seule manière de résoudre un problème, de sorte qu'une certaine isolation des textes de St. Thomas de leur Sitz im Leben n'a pas toujours été évité.

La lecture de la première journée commence par la préface du Commentaire de la Métaphysique (1-2): toutes les sciences et tous les arts, y dit St. Thomas, sont ordonnés à une seule fin, qui est la perfection de l'homme ou la béatitude. Cela implique que les sciences mêmes se rapportent entr'elles selon un ordre établi, car la science qui traite de la matière la plus haute, c'est-à-dire de l'universel, des causes premières, des substances séparées, c'est celle-là qui domine les autres. Faisons bien attention: l'ordre des sciences n'est en vigueur qu'en fonction de la fin ultime.

Dans le premier livre de l'Analytique Postérieure (lectio 44), la scientia, comparée à d'autres modes de connaissance (l'intellectus et la sapientia), paraît traiter de ce qui est nécessaire et sûr.

Ensuite est lue la première partie du Commentaire de la Métaphysique (I, 1). Par la comparaison avec les animaux se manifeste le spécifique de l'homme: il est dirigé par la raison. Dans ce long texte, diverses notions fondamentales concernant notre façon d'acquérir des connaissances, sont expliquées.

Pendant la séance plénière du soir, on essaye d'appliquer à l'éthique ce qui a été lu pendant la journée: l'éthique peut-elle être considérée comme science? d'où provient la ratio recta qui est la caractéristique de toute science?

Au programme de la deuxième journée se trouve un fragment du Commentaire de St. Thomas au de Trinitate de Boèce (II, 1, 1 ad 3 et ad 4). Et voilà une constatation importante: dans le contexte d'une question sur les sept artes liberales, St. Thomas sauvegarde et modifie en même temps la classification classique. De plus, il y affirme que l'éthique a plutôt à faire avec la vertu qu'avec la science: elle constitue un moyen au profit de la pratique. A la différence de la prudence, elle vise plutôt l'universel, de sorte qu'elle a quelque chose aussi bien de la science que de l'art.

Dans la suite du texte, St. Thomas distingue deux sortes de bonheur: c'est-à-dire bonheur spéculatif et bonheur pratique. La physique et la métaphysique sont ordonnées au premier, tandis que l'éthique vise le second. De la sorte, l'éthique acquiert une plus grande autonomie à côté de la métaphysique.

Dans une question provenant de la Somme Théologique (I, 14, 16, co.), il s'agit de la possibilité d'une connaissance en même temps spéculative et pratique. Puisque cette question y est posée par rapport à Dieu, le groupe prête beaucoup d'attention à la différence entre la connaissance divine et la connaissance humaine.

Pendant la séance plénière, on répète ce qui a été dit auparavant: sur soi-même, Dieu possède uniquement une connaissance spéculative, sur tout le reste par contre, sa connaissance est spéculative-pratique. Question qui se pose: est-ce que Dieu possède également une connaissance morale?

Il s'ensuit une discussion sur le nominalisme, le traité de la grâce de St. Augustin et le traité des vertus d'Abélard.

Le troisième journée, on commence par la lecture du Commentaire de l'Éthique à Nicomaque (I, 1-2-3). Dans le premier texte (I,1), St. Thomas fait la distinction entre opérations et habitudes (habitus) par rapport à leur fin. Le fragment suivant (I,2) est d'ordre méthodologique: il traite de la différence entre sciences spéculatives et sciences pratiques. La connaissance humaine produit en première instance une esquisse de la fin, le bien-pour-l'homme, c'est-à-dire le bonheur, et raisonne ensuite sur les moyens en vue de cette fin. Ainsi l'aspect temporaire acquiert une assez grande importance: il procure la possibilité de comprendre de façon historique ce qui est contingent, et indique la possibilité d'apprentissage. Le troisième texte (I, 3) fait allusion à la même pensée: dans la connaissance éthique peuvent se produire des erreurs sans que celles-ci constituent une faiblesse de la connaissance même. Est-ce que des temps et des lieux divers ne peuvent pas engendrer une conception différente de ce qui est le bien? Cela implique que l'éthique se caractérise non seulement par un autre procédé cognitif que par exemple la métaphysique, mais aussi par un autre degré d'exactitude. Il ne faut pas que l'éthique - comme elle fait assez souvent - recherche une plus exacte connaissance, c'est-à-dire une connaissance 'more geometrico' ou 'more metaphysico'. D'autre part, dit St. Thomas, il faut bien que l'élève en matière d'éthique dispose d'une certaine expérience de vie, et que sa raison s'est formée comme principe régulateur de ses passions.

Pendant la séance plénière s'élève une discussion animée - et parfois même assez émue - à propos de la différence entre la philosophie morale et la théologie morale. Est-ce vrai que la seule différence est constituée par le cadre différent? Ou y a-t-il également une différence à indiquer au niveau des sources? Et comment envisager le rapport entre la raison humaine autonome et la grâce?

Pendant la quatrième journée, nous lisons là Sent. Eth. II,4, où est traité de la différence entre art (ars) et vertu (virtus). Art et vertu

sont orientés tous deux à la pratique, mais tandis que pour l'art il est indifférent s'il s'agit d'une opération sans reprises, l'opération vertueuse exige une continuité: il faut savoir ce qu'on fait, il faut un choix pour cette action et il faut que ce choix soit maintenu.

Dans la Sent. Eth. II, 8, St. Thomas affirme qu'en matière pratique, l'universel est moins vrai que le concret. Cela signifie qu'en ce domaine les principes généraux doivent subir la vérification par le concret, et que d'éventuelles généralisations ne sont valables qu'en rapport avec les cas spéciaux d'où elles ont surgies.

Le séance du soir est dominée par une discussion animée sur les rapports entre art (ars) et exercice (exercitium). L'art, ne requiert-il pas un certain exercice? Et qu'est-ce que St. Thomas considère comme le plus important; 'posséder' des vertus ou agir de façon vertueuse? Et puis, peut-on 'apprendre' les vertus?

Pendant la dernière journée on lit le début du premier livre (Sent. Eth. I,1). La philosophie morale y est définie comme traitant de ce qui est à ordonner, tandis que la métaphysique et la physique visent ce qui est ordonné.

En évaluant la semaine, les participants jugent comme très positif la réflexion continue sur le statut épistémologique de la morale, telle qu'elle a été à l'ordre pendant ces jours-ci, puisque c'est une question trop souvent négligée dans les débats éthiques concrets. En ce qui concerne la méthode de travail pratiquée pendant la semaine d'étude, on insiste sur la nécessité d'éviter autant que possible les associations libres et de bien mener les discussions en confrontation avec les textes prévus.

II. XV^{ième} session (2-7 janvier 1988) "La vertu dans l'intelligence"

1. La méthode de travail pratiquée

Comme déjà mentionné ci-dessus, la XV^{ième} semaine d'étude portait comme

thème général: "La vertu dans l'intelligence". Les textes de St. Thomas choisis en fonction de ce thème provenaient pour la plupart du VI^{ième} livre de sa Sententia Ethicorum, c'est-à-dire de son commentaire sur le livre VI de l'Ethica Nicomachea d'Aristote, qui est intitulé "Les vertus intellectuelles".

Les participants cette fois-ci étaient au nombre de douze, c'est-à-dire quatre Italiens, deux Allemands, deux Belges, un Autrichien et trois Néerlandais. La plupart d'entr'eux avait déjà participé à une ou plusieurs semaines précédentes, bien que ce n'était pas le cas pour tous. En évaluant la semaine lors de la séance finale, le groupe a exprimée sa préférence pour une extension plus internationale des participants.

Les séances de travail du matin et de l'après-midi se déroulaient en petits groupes - la première soirée les douze participants de la session s'étaient divisés en deux groupes de travail avec égale répartition des diverses nationalités. La façon de procéder en petits groupes comportait globalement et dans un ordre variable les éléments suivants: la lecture du texte latin, la résolution d'éventuelles difficultés textuaires moyennant la traduction littérale, la discussion des cruces interpretationis, la discussion de certaines propositions de St. Thomas. En plus, on a décidé à la réunion plénière d'ouverture que chaque groupe choisirait exactement deux questions de travail à la fin de sa réunion, qui serviraient comme point de départ à la discussion plénaire du soir.

D'ordinaire, l'un des deux groupes prêtait plus d'attention aux discussions qui prenaient naissance à partir du texte, tandis que l'autre mettait plutôt l'accent aux éclaircissements textuaires.

La structure des séances particulières était partiellement déterminée par le nombre de textes à étudier: une journée de travail pour laquelle la lecture de deux longs textes était prévue, pouvait manifester plus de cohérence qu'un jour auquel sept fragments courts devaient passer la revue. D'ailleurs, le fait que la suite des textes au programme de lecture n'était pas toujours conforme à l'ordre original dans la Sententia Ethicorum, était apprécié de façon différente par les divers

participants.

Lors des éclaircissements textuels, on n'a fait que peu d'appel aux contextes littéraires et historiques des passages concernés. On ne s'est pas arrêté par exemple au but que St. Thomas a pu poursuivre avec sa Sententia Ethicorum. Au texte grec d'Aristote par contre, on a assez souvent eu recours.

Sous au moins deux rapports, les textes étudiés - des commentaires d'Aristote - possédaient un caractère indirect. Tout d'abord, il y a le dessin et la façon de travailler de St. Thomas commentateur: avec ses analyses et commentaires il tend en première instance à rendre justice aux démonstrations d'Aristote; quant à ses propres propositions par contre, il y reste assez réservé. (Ce qui ne veut pas dire qu'ailleurs il contredira Aristote tel, qu'il l'a interprété ici; c'est plutôt une question d'approfondissement). Ensuite, il y a la donnée que St. Thomas a utilisé comme source non pas le texte grec d'Aristote mais une traduction latine.

A travers la lecture des extraits de la Sententia Ethicorum se découvraient la précision et l'exactitude de St. Thomas. Sa capacité notamment de se familiariser avec le langage d'Aristote pouvait régulièrement susciter l'admiration des participants.

Toutefois, au cours de la semaine se manifestait comment le caractère indirect des textes choisis rendait difficile la discussion avec St. Thomas lui-même, puisque ses propres définitions et propositions n'y étaient pas toujours clairement discernables. En raison de ceci, on a décidé lors de la séance plénière finale d'opter pour la session 1989 pour un genre de texte qui démontre de façon plus directe la propre pensée de St. Thomas.

Un autre problème méthodique avec lequel le groupe a été confronté et auquel il faudra mieux faire face au futur, est le suivant: comment réconcilier les diverses spécialités et points d'intérêt des participants avec une position de problème assez nette pour permettre un progrès constant dans les séances et les discussions successives? Comment garantir que la - riche - diversité des participants - certains philo-

sophes de formation, d'autres théologiens, certains s'intéressant à la relation de St. Thomas avec ses sources, d'autres cherchant plutôt à savoir si les textes de St. Thomas peuvent jeter une lumière nouvelle sur des problèmes actuels - comment garantir que cette diversité aboutisse finalement à des précisions conclusives de portée assez générale?

Il est probable qu'on se rapprocherait du 'juste moyen' méthodique si on avait pour chaque journée des questions de travail. Celles-ci pourraient fonctionner comme critère pour la sélection de questions à discuter plus amplement; elles permettraient également de faire dans des bilans intermédiaires et de mieux faire l'inventaire des conclusions finales.

2. Quelques questions suscitées par la lecture

Résumer les discussions plénières serait une tâche pratiquement impossible. Les questions sélectionnées par les groupes de travail pour les séances plénières soulevaient une trop grande variété de points de vue et de nuances pour pouvoir se prêter à une synthèse complète. Pour cette raison signalons plutôt quelques-unes des questions qui revenaient sans cesse sous des angles et modes d'expression divers, et qui se présentaient comme un trait d'union entre les diverses journées d'étude.

Une première série de questions visait la compréhension de ce qu'entend St. Thomas par 'prudence'. Ainsi par exemple: quel est le sujet de la prudence? comment se rapporte-t-elle aux vertus morales? de quelle façon la prudence envisage-t-elle le 'bonum totius vitae humanae' (Sent. Eth. VI, 4, 15-23)? quelle est la relation du 'bonum proprium' au 'bonum aliorum'? et - très importante question - quel est le rapport de la prudence avec la science éthique: prudence et science éthique, est-ce la même chose ou y a-t-il des caractéristiques différentes à signaler? ou bien, en formulant cette dernière question de façon plus concrète: est-ce que l'exactitude (certitudo) de la prudence peut être considérée comme une exactitude scientifique? ou encore: la prudentia monostika, la prudence économique et la prudence politique, comment se rapportent elles à l'éthique, l'économique et la politique comme sciences pratiques (Sent. Eth. VI, 7, 1-155)?

Une autre rangée de questions discutées se rapporte à la science éthique. Quelques exemples: partir du concret pour retrouver au niveau de la science éthique l'universel, qu'est-ce que cela signifie? est-ce d'ailleurs une entreprise possible de vouloir rechercher l'universel dans le singulier sans perdre le singulier? et, question amplement discutée, comment faut-il entendre la rectitudo rationis? Selon St. Thomas, elle se rapporte explicitement à une "finis determinatus homini a natura" (Sent. Eth. VI,2, 116-7), mais quelle est cette finis, et comment se découvre-t-elle à partir du concret ? et une autre question encore: quel est le sens du 'defectus materiae' quant à la déficience d'une vertu morale (Sent. Eth. VI, 11, 164-170)?

D'autres questions encore visaient les rapports entre sciences éthiques et sciences spéculatives. Ainsi: la pertinence du contingent, vaut-elle uniquement au niveau de la pratique? ou, question posée de l'autre côté, quelle est la vérité qui fait l'objet de la vie contemplative? comment interpréter une expression comme "ratio speculativa nihil movet ... et sic non est principium alicuius actus" (Sent. Eth. VI,2, 174-179)? la vie contemplative, nous dispense-t-elle de la vie morale? enfin la béatitude, est-elle vraiment en première instance spéculative?

En s'interrogeant lors de la séance plénière finale sur le pour et le contre de la session passée, les participants ont décidé d'abandonner au moins pour la session prochaine le genre des commentaires, et ceci à cause de la complexité méthodique qu'il impose à la discussion. L'expérience nous a également appris qu'il vaut mieux opter pour un texte qui forme un tout, au lieu de travailler sur des extraits relativement courts. Un troisième critère dont il fallait tenir compte en choisissant le texte pour la session de janvier 1989, concerne les points d'intérêt des participants actuels et futurs: il faut que la thématique du texte puisse intéresser aussi bien les théologiens que les philosophes. En tenant compte de ces trois éléments nommés, le groupe a décidé que la XVI^{ième} semaine de lecture portera comme thème "la vertu: les dimensions du bien commun", et qu'on y lira la quaestio disputata "De virtutibus in communi".

* avec la collaboration de Paul Mercken, Hans van Reisen, Pim Valkenberg
en Jozef Wissink.



Nog verkrijgbaar

Jaarboek 1982

- 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 proferetur in quo totus continetur. T. Miethe/V.Bourke, Thomistic Bibliography 1940-1978
- P. Valkenberg
- 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 19^e eeuw

Jaarboek 1983

- 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

Jaarboek 1984

- 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

Jaarboek 1985

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

Jaarboek 1986

- B. Banning Een foutje bij Thomas van Aquino? De analogie in onze kennis van God volgens Summa Theologiae I.13.5c
- H. Rikhof Whose mistake? Some critical remarks about a reading of ST I.q.13.a.5
- R. te Velde Le 'nominalisme' dans la doctrine thomiste des noms divins.
- P. 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
- B.P. Vermeulen Some remarks concerning the influence of Thomas Aquinas en Hugo Grotius' natural law thinking

Deze jaarboeken kunnen worden besteld door overmaking van f 12,50 (1982,1984,1985) of f 8,50 (1983) op postrekening 3955950 t.n.v. Stichting Thomasfonds, Zeist

